

Apologetik in griechischen christlichen Weltchroniken der Spätantike

KATHARINA HEYDEN

In ihren hellenistischen Anfängen hat die Weltchronistik zweifellos apologetischen Charakter: Die griechischen Chroniken des Ägypters Manetho, des Babyloniers Berossus und der alexandrinischen Juden Demetrius und Aristobul verfolgten das Ziel, gegenüber einem „hellenischen Kulturchauvinismus“¹ das Alter und die Vielfalt ihrer eigenen Kulturen aufzuzeigen². Auch die ersten christlichen Zeitberechnungen stammen aus der Feder von Apologeten, die die Behauptung, Mose sei älter als Platon und Homer, mit einem chronologischen Gerüst zu untermauern suchten³. Die Autoren christlicher Weltchroniken aus vorkonstantinischer Zeit (Julius Africanus, Hippolyt von Rom und Euseb von Caesarea) knüpften an diese Tradition an und verfeinerten sie mit zum Teil komplexen und komplizierten Synchronisierungen⁴. Dass hier, mit dem Titel der Tagung ausgedrückt, „Geschichte als Argument“ für den Wahrheitsanspruch des Christentums benutzt wurde – denn höheres Alter galt in der Antike

¹ So die Formulierung von R. W. Burgess, *Apologetic and Chronograph. The Antecedents of Julius Africanus*, in: *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik*, hg. v. M. Wallraff (TU 157), Berlin 2006, 17–42, 24, „Historical apologetic thus arose in response to Greek cultural chauvinism, particularly as it was disseminated in chronicles and other chronographic works.“

² Diese weithin anerkannte These vertrat zuerst A. Momigliano, *The Origins of Universal History*, in: *Annali della Scuola Normale di Pisa*, ser. III, 12, 1982, 533–560.

³ Vgl. Tatian, *Oratio ad Graecos* 40; Tertullian, *Apologeticum* 19,3 f.; Theophil von Antiochien, *Ad Autolycum* III 16–28; Clemens von Alexandrien, *Stromata* I 21,101–147. Vgl. M. Wallraff, *The Beginnings of Christian Universal History*, in: *ZAC* 14, 2010, 540–555.

⁴ Für einen Überblick vgl. M. Wallraff, *Protologie und Eschatologie als Horizonte der Kirchengeschichte? Das Erbe christlicher Universalgeschichte*, in: *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, hg. v. W. Kinzig/V. Leppin/G. Wartenberg (*Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte* 15), Leipzig 2004, 153–167.

grundsätzlich als Garant für Wahrheit –, ist zweifellos richtig⁵, auch wenn neben dieses Anliegen ein „echtes“, zweckfreies wissenschaftliches Interesse an Universalgeschichte getreten sein mag⁶.

Apologetik hat immer eine doppelte Stoßrichtung: Sie richtet sich einerseits nach außen, indem sie auf explizit vorgetragene oder implizit vermutete Vorwürfe reagiert und die eigene Position verteidigt oder auch bewirbt. Zugleich aber dient sie, nach innen gewandt, der Selbstreflexion und Selbstvergewisserung, indem sie die eigene Klientel angesichts der Infragestellung zu stabilisieren sucht⁷. Letzteres gilt zweifellos auch für die christlichen Weltchroniken der Spätantike: Sie leisten eine geschichtlich fundierte Konstruktion und Legitimation christlicher Identität, indem sie das Christentum in universalgeschichtlicher Perspektive betrachten. Wer aber Weltgeschichte nicht nur in chronologischen Tabellen auflisten, sondern erzählend beschreiben will, muss – anders als der Verfasser einer *Kirchengeschichte* – die vorchristliche Vergangenheit in das Geschichtsbild

⁵ Vgl. M. Wallraff, *Protologie und Eschatologie* (wie Anm. 4), 158: „Es geht hier nicht darum, aus der Betrachtung der Geschichte Sinn zu gewinnen, sondern umgekehrt die Geschichte für eine theologische Argumentation zu funktionalisieren.“

⁶ Ein von apologetischen Zielen freies wissenschaftliches Interesse wird gern der Chronik des Euseb attestiert, so bereits von E. Schwartz, der Euseb dafür rühmte, dass er „eine wirkliche Zeittafel, nicht eine chronologische Apologie“ nach der Art der „Apologeten-chronik“ des Julius Africanus erstellt habe (E. Schwartz, *Die Königslisten des Eratosthenes und Kastor mit Excursen über die Interpolationen bei Africanus und Eusebius* [PAW Phil.-Hist. Klasse 40,2], Göttingen 1894, 28.31). Ähnlich urteilt W. Adler, *Eusebius' Critique of Africanus*, in: Julius Africanus und die christliche Weltchronistik (wie Anm. 1), 153: „Eusebius was simply trying to arrive at a chronology that could be supported by logic and evidence.“ Für die Diskussion über ein apologetisches Interesse des Julius Africanus vgl. die Kontroverse zwischen U. Roberto und R. W. Burgess in dem Band *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik* (wie Anm. 1). Roberto (Julius Africanus und die Tradition der hellenistischen Universalgeschichte, 3–16) kommt zu dem Schluss, dass Julius Africanus „ein Wissenschaftler und ein Vermittler zwischen verschiedenen Interpretationen der Geschichte – und kein Apologet – ist“ (15). Dagegen unterstreicht Burgess (*Apologetic and Chronography. The Antecedents of Julius Africanus*, 17–42) die apologetischen Wurzeln und Ziele des Africanus und damit die Kontinuität zur christlichen Apologetik, weist aber zugleich darauf hin, dass Julius Africanus mehr als nur apologetische Geschichte schreiben wollte (38). Für Hippolyt vgl. O. Andrei, *Spazio geografico, etnografia ed evangelizzazione nella Sinagoga di Ippolito*, in: ZAC 11, 2007, 221–278.

⁷ Diese doppelte Stoßrichtung jeder Apologetik betont zu Recht F. Usarski, *Art. Apologetik*, in: RGG⁴ 1, 1998, 611. Bei L. W. Barnard, *Art. Apologetik I*, in: TRE 3, 1978, 371–411 sowie bei G. Bardy, *Art. Apologetikum* in: RAC 1, 1950, Sp. 533–543, kommt dagegen der Aspekt der Selbstrechtfertigung und -plausibilisierung nach innen zu kurz.

integrieren, muss folglich auch zu paganen Kulturen und Religionen explizit oder implizit Stellung beziehen. Damit rücken Themen und Inhalte, die die „klassische“ christliche Apologetik der ersten Jahrhunderte kennzeichneten, automatisch in den Fokus christlicher Universalgeschichtsschreibung.

Für die griechischen christlichen Weltchroniken des 5. und 6. Jahrhunderts soll im Folgenden nicht die normative Frage gestellt und beantwortet werden, ob die Werke selbst als apologetisch zu bezeichnen sind oder nicht. Diese Frage ist aus mindestens zwei Gründen müßig: zum einen, weil ihre Beantwortung wesentlich von der gewählten Definition für Apologetik abhängt und insofern zirkulär zu werden droht; zum anderen, weil die fragmentarische Überlieferung der allermeisten Chroniken kaum Aussagen über die Intention des jeweiligen Gesamtwerkes zulässt. Zur Debatte steht also nicht, ob die griechischen christlichen Weltchroniken der Spätantike *als* Apologetik zu verstehen sind, sondern in welcher Weise Apologetik *in* den Weltchroniken verarbeitet ist.

Der spärliche Überlieferungsbestand lässt dabei nur vereinzelte Einblicke und Einsichten zu. Von den ohnehin nur wenigen namentlich bekannten griechischen Weltchroniken des 4. bis 6. Jahrhunderts⁸ ist allein die des Johannes Malalas nahezu vollständig überliefert; alle anderen müssen aus Quellenfetzen und Testimonien rekonstruiert werden, wobei auch auf diese Weise immer nur ein sehr geringer Teil eines Werkes und noch dazu mehr oder weniger hypothetisch wiedergewonnen werden kann. Mit entsprechender Vorsicht ist daher auch der hier präsentierte Versuch zu betrachten, dem wenigen Überlieferten belastbare Erkenntnisse über apologetische Inhalte und Intentionen in den christlichen Weltchroniken abzuringen. Alle Aussagen stehen unter dem Vorbehalt, dass

⁸ W. Treadgold, *The Early Byzantine Historians*, New York 2007, führt in seiner Übersicht (382–384) neben Euseb folgende Autoren (zum Teil nur sehr fragmentarisch erhaltener) griechischer Weltchroniken aus dem 4. bis 6. Jahrhundert auf: Heliconius von Byzanz (395?); Eunapius von Sardis (397/404); Panodorus von Alexandrien (410); Annianus von Alexandrien (415); Philipp von Side (426–439); Eustathius von Epiphania (526); Johannes Malalas (527/565); Hesych von Milet (560). Eunapius ist sicherlich kein Christ, bei Heliconius ist die Religionszugehörigkeit ungewiss. Aus der spärlichen Überlieferung sollte nicht voreilig geschlossen werden, dass die Chroniken keine Leser und Abschreiber gefunden hätten. Vielmehr sind ihre Inhalte im Mittelalter oftmals in neue chronistische Werke eingegangen, so dass sie sozusagen „versteckt“ überliefert wurden, so etwa in den *Excerpta Barbari* (474–518) und dem *Chronicon Paschale* (630); vgl. auch B. Croke, *Byzantine Chronicle Writing 1. The Early Development of Byzantine Chronicles*, in: *Studies in John Malalas* (wie Anm. 76), 27–38.

der unbekannte „Rest“ (der in den allermeisten Fällen viel umfangreicher ist als das Bekannte!) womöglich ganz andere Inhalte präsentiert, ganz andere Akzente gesetzt hat als das, was aus diesen Werken mehr oder weniger zufällig auf uns gekommen ist.

Anhand der erhaltenen Fragmente lässt sich aber immerhin zeigen, wie die Auseinandersetzung mit dem „Heidentum“⁹, das als lebendiges Gegenüber der Christen in der Spätantike zunehmend in den Hintergrund tritt, in die vorchristliche Geschichte verlagert und dadurch transformiert wird. Diese Entwicklung von der unmittelbaren Konfrontation zu einer historisierenden und insofern indirekten Auseinandersetzung mit dem Heidentum im Dienst der christlichen Identitätsbildung soll im Folgenden anhand der alexandrinischen Weltchronistik des frühen 5. Jahrhunderts (1.), der Christlichen Geschichte Philipps von Side (2.) und der Weltchronik des Johannes Malalas (3.) nachgezeichnet werden.

1. APOLOGETISCHE INTENTIONEN IN ALEXANDRINISCHEN WELTCHRONIKEN DES 5. JAHRHUNDERTS

Vor dem Hintergrund der insgesamt spärlichen Bezeugung spätantiker Weltchroniken fällt eine Häufung von Quellen aus Alexandrien zu Beginn des 5. Jahrhunderts auf. Offenbar hat es zu dieser Zeit ein reges universalgeschichtliches Interesse unter den Christen Alexandriens gegeben. Die wenigen erhaltenen Fragmente deuten darauf hin, dass dieses Interesse an einer christlichen Universalgeschichte durchaus apologetischen Charakter hatte. Dies soll an zwei Beispielen demonstriert werden.

1.1 *Der christliche Triumph über Serapis in der sog. Alexandrinischen Weltchronik*

Auf 72 Papyrusfragmenten ist eine Alexandrinische Weltchronik in Text und Bild erhalten, deren Archetyp aus den letzten Jahren des 4. oder aus den ersten Jahren des 5. Jahrhunderts stammen muss¹⁰. Da mit dem

⁹ In Ermangelung besserer Alternativen halte ich an diesem Begriff fest, ohne im Folgenden die Anführungsstriche immer zu setzen. Zumindest bei der ersten Nennung jedoch sollen sie auf die grundsätzliche Problematik hinweisen, die der polemisch-pejorative Klang des Wortes mit sich bringt.

¹⁰ Die rekonstruierten Tafeln aus der Sammlung Goleništšev (St. Petersburg) befinden sich jetzt im Besitz des Museums für Bildende Künste in Moskau unter der Signatur 1.M401. Die Veröffentlichung und wissenschaftliche Bearbeitung der Fragmente

Herausgeber und Bearbeiter der Fragmente, Adolf Bauer, aufgrund verschiedener Indizien davon auszugehen ist, dass Chroniken dieser Art „zahlreich und fabriksmäßig hergestellt worden“ sind¹¹, gewähren die Fragmente einen allgemeineren Einblick in die alexandrinische Weltchronistik des frühen 5. Jahrhunderts – nicht nur, was den Inhalt, sondern auch, was Ausstattung und Ausgestaltung der Codices betrifft. Die mittelmäßige Qualität des Papyrus, etliche Schreibfehler sowie viele chronologische Ungenauigkeiten und Verwechslungen deuten darauf hin, dass es sich in jeder Hinsicht um „Durchschnittsware“¹² handelte; die reiche Bebilderung zeigt aber zugleich, dass derartige Weltchroniken mit einigem Aufwand hergestellt wurden. Die Fragmente geben zunächst einen Eindruck vom enzyklopädischen Charakter des Werkes: Aufzählungen und Darstellungen von Monatsbüsten (Tafel I recto, s. Abb. 1) sowie Karten von Inseln (Tafel II recto, s. Abb. 2) und Provinzen des Römischen Reiches (Tafel II verso) stehen neben historiographischem Material im engeren Sinn wie Herrscherlisten (Tafeln IV recto/verso sowie V recto, s. Abb. 3) und biblischen Geschichtserzählungen.

Besondere Beachtung verdient Tafel VI recto/verso mit den am besten erhaltenen und reich bebilderten letzten beiden Seiten der Chronik, auf denen Ereignisse aus den Jahren 383 bis 392 verhandelt werden (s. Abb. 4–5)¹³. Mit dem Fokus auf Alexandrien bezeugen die beiden

sowie Nachzeichnungen von Schrift und Bildern weiterer Bruchstücke aus einem von Adolf Bauer in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts datierten Codex liegen bereits über 100 Jahre zurück, ohne dass die Chronik seither auf großes Interesse in der Forschung gestoßen wäre: A. Bauer/J. Strzygowski, *Eine Alexandrinische Weltchronik. Text und Miniaturen eines griechischen Papyrus der Sammlung W. Goleniščev* (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse 51), Wien 1905. Die Rekonstruktion des Textes durch A. Bauer ist zum Teil sehr weitgehend und aus heutiger Sicht trotz ausführlicher Begründungen sehr gewagt und müsste eingehend revidiert werden. Für die hier präsentierten Ausführungen werden wegen des grundsätzlichen methodischen Vorbehalts gegen die Textrekonstruktion in erster Linie die gut erhaltenen Miniaturen mit ihren Beischriften ausgewertet. K. Weitzmann erwähnt die Chronik in seinem Werk: *Illustrations in Roll and Codex. A Study of the Origin and Method of Text Illustration*, Princeton 1970, 114, als ein Beispiel für die von ihm sog. „pseudo-marginal method“ der Buchillustration (114 und Abb. 101); W. Treadgold, *The Early Byzantine Historians* (wie Anm. 7), 125, weist auf Verbindungen zu den Chroniken der Alexandriner Panodorus und Annianus hin.

¹¹ Vgl. dazu A. Bauer/J. Strzygowski, *Eine Alexandrinische Weltchronik* (wie Anm. 10), 12–16.

¹² Ebd., 16.

¹³ Auf die historiographische Bedeutung der letzten Seiten der Chronik hat bisher einzig F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529. Religions in the*

Blätter die für antike und mittelalterliche Weltchroniken typische lokale Verengung der Perspektive in Bezug auf die zeitgenössische Geschichte. Der Text auf der Vorderseite berichtet von der Geburt des Kaisers Honorius und vom Tod des Gegenkaisers Maximus sowie vom Wechsel auf dem Patriarchenstuhl Alexandriens von Timotheus (auf Abb. 4 rechts als Mumie abgebildet) zu Theophil (als Inthronisierter unter der Mumie dargestellt).

Die Rückseite (Abb. 5) präsentiert das am reichsten und vollständigsten mit Miniaturen ausgestattete Blatt. Links oben ist eine mit einem kurzen, gegürteten Rock und einer rotvioletten Chlamys bekleidete Figur abgebildet, die aufgrund der blauen, mit einem weißen Diagonalkreuz versehenen Kugel in der linken Hand als Kaiser zu deuten ist; es handelt sich höchstwahrscheinlich um Theodosius I. Die kleinere Figur zu seiner Rechten, die ebenfalls eine blaue Kugel hält, dürfte seinen zum Augustus erhobenen Sohn Honorius darstellen. Darunter erscheint eine mit ΑΓΙΟC [ΘΕ]ΟΦΙΛ[ΑΟC] bezeichnete bärtige Gestalt, mit gelbem Untergewand, blauvioletter Obergegend sowie kurzer grauweißer Halsbinde und gelbem Nimbus. Die Füße berühren das Dach eines Gebäudes mit Säulen und Giebel, unter dem eine mit einem Korb bekrönte Gestalt zu erkennen ist. Der für den Gott Serapis charakteristische Korb und die nebenstehenden Textfragmente identifizieren das Gebäude eindeutig als Serapeum, das in der Regie des Theophil und unter Mitwirkung christlicher Mönche im Jahr 391 zerstört wurde¹⁴. Am rechten unteren Bildrand ist das Serapeum noch einmal dargestellt, diesmal als Polygonalbau mit angrenzendem Dach. Die Identität des Gebäudes wird einerseits wiederum durch den Korb auf dem Kopf der Statue und andererseits durch die (Reste der) Beischrift [CA]ΠΑΠΙ | ΟΝ ΤΟ [Ι]ΕΡΟΝ angezeigt. Links davor steht eine in ein dunkles Gewand gehüllte Figur, die wahrscheinlich als christlicher Mönch zu deuten ist. Über dem Dach des Gebäudes ist die rätselhafte Buchstabenkombination ΤΑΚΑΡΙΟΝ zu lesen. Für A. Bauer, der verschiedene Deutungsmöglichkeiten diskutierte, stellte sie eine „unlösbare Schwierigkeit“ dar¹⁵. Am plausibelsten ist wohl der Vorschlag, ΤΑΡΚΑΔΙΟΝ zu emendieren. Denn die Kirche, die nach der Zerstörung

Graeco-Roman World 115/1, Leiden 1993, 129 f., hingewiesen. Die Miniaturen zeigen, so Trombley, dass der Maler der Zerstörung des Serapeums ähnliche Bedeutung für die Geschichte beimisst wie Ereignissen aus dem Leben Christi, Johannes des Täufers, der Propheten und heidnischer Herrscher.

¹⁴ Vgl. zu diesen Vorgängen: F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization* (wie Anm. 13), 129 f.

¹⁵ A. Bauer/J. Strzygowski, *Eine Alexandrinische Weltchronik* (wie Anm. 10), 72.

des Serapeums an derselben Stelle erbaut wurde, trug einer Notiz bei Sozomenos zufolge den Namen des Kaisers Arcadius¹⁶. Offenbar ist also der Sieg des Christentums über den heidnischen Kult in Alexandrien auf dieser Seite gleich zweimal dargestellt: am linken Seitenrand in symbolischer Form, indem der christliche Bischof triumphierend auf dem Serapeum steht; ein zweites Mal unten in „historiographischer“ Form, insofern die Miniatur die Umwandlung des Gebäudes in eine Kirche visualisiert¹⁷. Die Botschaft ist offenbar: Der christliche Bischof und seine Mönche triumphieren über Serapis! Wenn dies tatsächlich die letzte Seite der Chronik gewesen ist, so haben wir es hier mit einem apologetischen Schlussakkord der Weltchronik zu tun. Die Weltgeschichte zielt auf den Sieg des Christentums über heidnische Kulte.

1.2 Die Datierung der Schöpfung bei Panodorus und Annianus

Ein apologetisches Anliegen ist auch in anderen alexandrinischen Weltchroniken vom Beginn des 5. Jahrhunderts zu beobachten, und zwar in Bezug auf den Anfangspunkt in der Geschichtsschreibung¹⁸. Aus der Feder zweier Mönche namens Panodorus und Annianus stammen Chroniken aus den Jahren 408 bzw. 412, von deren Inhalt nur noch ganz vereinzelte Aussagen späterer Historiker zeugen¹⁹. Die wenigen Fragmente lassen das Bemühen beider Autoren erkennen, ein exaktes Datum für die Schöpfung als Beginn der Weltgeschichte zu bestimmen. Julius Africanus, der Vater der christlichen Weltchronistik, hatte sein Werk mit einer genauen Datierung der Schöpfung begonnen, um aus diesem Datum auch den Zeitpunkt erheben zu können, an dem nach dem Zeugnis des Danielbuches

¹⁶ Vgl. Sozomenus, *hist. eccl.* VII 15,10 (GCS NF 4, 321,19 f. Bidez/Hansen): τὸ μὲν δὴ Σεραπεῖον ὧδε ἦλω καὶ μετ' οὐ πολὺ εἰς ἐκκλησίαν μετεσκευάσθη Ἀρκαδίου τοῦ βασιλέως ἐπώνυμον.

¹⁷ J. Strzygowski, Eine Alexandrinische Weltchronik (wie Anm. 10), 122 vermutet, dass links vor der Kirche eine ganze Schar von christlichen Mönchen abgebildet war: „Gemeint sind Christen (wahrscheinlich Mönche), die sich gegen das Serapeion wenden.“ Die beiden Miniaturen am linken Seitenrand über dem Serapeum zeigen die Kaiser Valentinian und Eugenius, deren Tod im Text erwähnt wird.

¹⁸ Zu diesem Problem in der christlichen Chronographie vgl. die ausführliche Studie von W. Adler, *Time Immemorial. Archaic History and its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus* (Dumbarton Oaks Studies 26), Washington 1989.

¹⁹ Für Angaben zu relevanten Editionen und Sekundärliteratur vgl. K. Fitschen, Art. Panodorus, in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hg. v. S. Döpp/W. Geerlings, Freiburg i. Br. 2002, 544; bzw. ders., Art. Anianus, ebd., 37.

das Ende der Welt zu erwarten war²⁰. Euseb von Caesarea dagegen hielt es für unmöglich, Adams Aufenthalt im Paradies, geschweige denn die Schöpfung zu datieren²¹. Die beiden alexandrinischen Weltchronisten Panodorus und Annianus kritisierten diese Ansicht des Euseb, wie Georgius Syncellus, einem Historiker des 9. Jahrhunderts, zu entnehmen ist:

Beide kritisieren Eusebios von Kaisareia, weil er es nicht wie sie verstand, die tausend Jahre der Chaldäer, das heißt 124[tausend], als Tage aufzufassen; und sie selbst nahmen eine Reduktion oder Teilung vor, wie bereits gezeigt wurde, damit sie mit der Schrift übereinstimmen.²²

Annianus gibt, über Panodorus hinausgehend, sogar den Tag der Welterschöpfung an: Es ist der 25. März, und er fällt zusammen mit dem Tag der Empfängnis Jesu und der Auferstehung²³. Dass das Bemühen um eine exakte Datierung der Schöpfung nicht in erster Linie im Dienst der Berechnung des Weltendes stand, wie bei Julius Africanus, sondern sich einem anderen apologetischen Anliegen verdankte, bezeugt ein weiteres Zitat bei Georgius Syncellus. Panodorus, heißt es da, berechne die Schöpfung,

... damit die Häresiarchen und Heiden, die sich für weise halten, in unseren göttlichen Schriften keinerlei Unterstützung für ihre Meinung finden. Denn die Heiden, die sich für weise halten, glauben, dass die Welt viele tausend Jahre alt sei ...²⁴

²⁰ Vgl. Fragmente F 14a (Wallraff, 22) und F 15 (Wallraff, 24).

²¹ Euseb, Vorwort zur armenischen Chronik (GCS 20, 36,16–32 Karst): „Denn für den Wohnungsaufenthalt in dem sogenannten Gottesgarten ist es niemandem möglich die Zeiten zu bestimmen. ... Es wird aber weder von jener Wohnung [der Paradies-Existenz] den Behandlungsgegenstand zur Erzählung herleiten unsere gegenwärtige Zeitbeschreibung; noch auch von wo ab des Himmels und der Erde und des Alls Schöpfung gegründet und bewirkt ward, was etliche [tun zu können] gewähnt haben; sondern von wo ab als ein sterbliches, uns gemäß, unser Geschlecht festgesetzt ward, und von wo ab durch unsern ersten Vorfahren eines solchen [sterblichen] Weges Eingang für uns zu werden begann.“ Zur Darstellung der archaischen Geschichte in Eusebs Chronik vgl. W. Adler, *Time Immemorial* (wie Anm. 18), 46–50.

²² Georgius Syncellus, *Ecloga Chronographica* 63 (BiTeu 36,5–9 Mosshammer): ἀμφότεροι δὲ αὐτῶν τὸν Καισαρείας Παλαιστίνης Εὐσέβιον καταμέμφονται, ὅτι μὴ δεδύνηται ὡς αὐτοὶ τὸν μυριαδισμὸν τῶν Χαλδαίων ἐτῶν, ἥτοι τῶν ρκδ´, εἰς ἡμέρας νοῆσαι, καὶ ἀναλύσεως ἢ μερίσεως αὐτοὶ πεποιήκασιν, ὡς προδεδείκται, ἵνα σύμφωνος εὔρεθῇ τῇ γραφῇ. Zur Kritik des Panodorus an Euseb vgl. die ausführliche Darstellung bei W. Adler, *Time Immemorial* (wie Anm. 18), 72–105; V. Grumel, *Traité d'Études Byzantines*, Bd. 1: *La Chronologie* (Bibliothèque Byzantine), Paris 1958, 85–97.

²³ Vgl. Georgius Syncellus, *Ecloga Chronographica* 615 f. (BiTeu 395,3–18 Mosshammer).

²⁴ Georgius Syncellus, *Ecloga Chronographica* 59 (BiTeu 33,27–30 Mosshammer): πρὸς τὸ μηδεμίαν ἀφορμὴν ἀντιθέσεως εὐρίσκειν ἐν ταῖς θείαις ἡμῶν γραφαῖς τοὺς οἰήσει σοφοὺς αἰρεσιάρχας τε καὶ ἐθνικοὺς· ὅτι οἱ μὲν ἐθνικοὶ οἰήσει σοφοὶ ἐνόμισαν πολλῶν μυριάδων ἐτῶν εἶναι τὸν κόσμον.

Neben den Altersbeweis – also den Nachweis, dass Mose älter ist als Platon – tritt hier ein weiteres apologetisches Grundanliegen: ein „Jugendbeweis“, wenn man so will, der chronologische Nachweis nämlich, dass die Welt nicht unendlich oder viele tausend Jahre alt, sondern nur ungefähr 5000 Jahre jung ist. Im Hintergrund stehen offenbar Auseinandersetzungen zwischen Christen und Heiden über die (Un-)Endlichkeit der Welt, die in Alexandrien mit besonderer Intensität geführt wurden²⁵.

Das Bemühen um eine exakte Datierung der Schöpfung und der Urgeschichte hat sich in der christlichen Weltchronistik nicht durchgesetzt. Allein Philipp von Side, der freilich nach eigener Aussage in alexandrinischer Tradition stand²⁶, präsentierte in seiner Christlichen Geschichte noch einmal exakte Daten für den Aufenthalt Adams im Paradies²⁷. Sämtliche spätere Chronisten kamen – soweit der heutige Quellenstand es erkennen lässt – wieder davon ab und setzten mit ihrer Darstellung bei Adams irdischem Leben nach der Vertreibung aus dem Paradies²⁸ oder noch später²⁹ ein. Sie teilten offenbar Eusebs Bedenken gegen die Möglichkeit einer exakten Datierung der Schöpfung und verstanden Weltgeschichte in der Konsequenz als Menschheitsgeschichte. Für die alexandrinischen Historiker zu Beginn des 5. Jahrhunderts aber war die Frage nach dem Beginn der Weltgeschichte (und damit der Weltgeschichtsschreibung) vor dem Hintergrund der philosophischen Auseinandersetzung über die Endlichkeit der Welt virulent.

²⁵ Vgl. zu dieser Diskussion G. Staab, *Chronographie als Philosophie. Die Urwahrheit der mosaïschen Überlieferung nach dem Begründungsmodell des Mittelplatonismus bei Julius Africanus* (Edition und Kommentierung von Africanus *Chronographiae* fr. 1), in: Julius Africanus und die christliche Weltchronistik (wie Anm. 1), 61–81.

²⁶ Dies geht aus dem Philipp-Fragment über die Alexandrinische Katechetenschule in *Codex Bezae Cantabrigiae* 142, fol. 216 hervor, in dem sich Philipp als Schüler des Rhodon zu erkennen gibt: Frg. 2 im Katalog von K. Heyden, *Die Christliche Geschichte des Philippos von Side. Mit einem kommentierten Katalog der Fragmente*, in: Julius Africanus und die christliche Weltchronistik (wie Anm. 1), 209–243, 214 f. und Abb. 2a/b, 238 f.

²⁷ Vgl. Frg. 1 im Katalog bei K. Heyden, *Die Christliche Geschichte des Philippos von Side* (wie Anm. 26), 213 (mit Wiedergabe des Wortlauts in den beiden erhaltenen Handschriften). Philipp gibt darin die Zeit, die Adam im Paradies verbrachte, mit 100 Jahren an. Nach weiteren 100 Jahren sei Kain, drei Jahre später Abel und weitere 30 (bzw. der zweiten Handschrift zufolge: 100) Jahre später Seth geboren worden.

²⁸ So die *Excerpta Barbari* (474–518); Heliconius von Byzanz (518); Eusthatius von Epiphania (526); Johannes Malalas (527/565).

²⁹ Hesych von Milet (560) begann seine Darstellung erst mit dem assyrischen König Belus.

Zu Beginn des 5. Jahrhunderts war Alexandrien noch Schauplatz lebhafter Auseinandersetzungen zwischen Heiden und Christen³⁰. Dies schlägt sich auch in den Weltchroniken aus christlicher Feder nieder. Die wenigen Fragmente lassen deutliche apologetische Tendenzen erkennen – sei es, indem sie die Zerstörung des Serapeums in Wort und Bild als Triumph der Christen (und womöglich als Schlusspunkt der Weltgeschichte) präsentieren; sei es durch eine exakte „Spätdatierung“ der Schöpfung als Argument für die Abwehr der platonischen Lehre von der Unendlichkeit der Welt.

2. INTEGRATION DURCH INDIENSTNAHME: „HELLENISCHE ORAKEL“ IN DER CHRISTLICHEN GESCHICHTE PHILIPPS VON SIDE

Auch Philipp von Side, der Autor einer monumentalen „Christlichen Geschichte“ (Χριστιανικὴ Ἱστορία), stand in alexandrinischer Schulttradition³¹. Philipp war in seiner kleinasiatischen Heimatstadt Side Schüler des Rhodon, des einstigen Leiters der Katechetenschule, ging jedoch als junger Mann nach Konstantinopel, wo er zum Presbyter geweiht wurde und zum engeren Kreis des Johannes Chrysostomus gehörte. Dreimal bemühte er sich vergeblich um den Bischofsstuhl der Hauptstadt³². Glaubt man dem Kirchenhistoriker und Zeitgenossen Sokrates, so war Philipp nicht eben ein guter Verlierer: Er soll in seiner Christlichen Geschichte übel über seinen ersten Konkurrenten Sisinnius und dessen Unterstützer hergezogen sein. Sokrates, der nicht gerade als Freund Philipps gelten kann, überliefert gleichwohl wichtige Informationen über das Geschichtswerk, das Philipp in den 30er Jahren des 5. Jahrhunderts verfasst hat:

Er stellte eine Christliche Geschichte zusammen, die er in 36 Bücher einteilte. Jedes Buch aber hatte viele Abschnitte, so dass es insgesamt fast tausend waren. Jeden Abschnitt aber widmete er einem Hauptgegenstand. Dieses Werk aber überschrieb er nicht Kirchengeschichte, sondern Christliche [Geschichte]. Viel Material hat er darin zusammengetragen, weil er

³⁰ Vgl. M. Vinzent, Das „heidnische“ Ägypten im 5. Jahrhundert, in: Heiden und Christen im 5. Jahrhundert, hg. v. J. van Oort/D. Wyrwa, in: SPA 5, Leuven 1998, 32–65.

³¹ S. Anm. 26.

³² Ausführlich zur Vita und zum Werk des Philipp: K. Heyden, Die Christliche Geschichte des Philippos von Side (wie Anm. 26) sowie E. Honigmann, Philippus of Side and his „Christian History“, in: ders., Patristic Studies (Studi e Testi 173), Rom 1973, 82–91.

zeigen wollte, dass er nicht umsonst die Bildung der Philosophen genossen hat. Deshalb erwähnt er unablässig geometrische und astronomische und arithmetische und musische Lehren und gibt Beschreibungen von Inseln und Bergen und Bäumen und anderen unbedeutenden Dingen, wodurch er das Werk zusammenhanglos gemacht hat.³³

Sokrates weiß noch mehr Unrühmliches über Philipp und sein Werk zu berichten, das sowohl vom inhaltlichen Zuschnitt als auch stilistisch offenbar das glatte Gegenteil seiner eigenen *Historia ecclesiastica* war. Es gab jedoch auch Verehrer Philipps, wie den anonymen Verfasser der folgenden Zeilen:

Dieser Philippus war Presbyter und Synkellos des Johannes, des Bischofs von Konstantinopel. Er hat die gesamte [Geschichte] auf großartige Weise in Stationen beschrieben, wie es keiner der weisen Geschichtsschreiber jemals vermochte.³⁴

Zwei Dinge sind diesen Zitaten zu entnehmen: Zum einen scheint es, als habe Philipp die Weltgeschichte auch als Bühne für eine ganz persönliche Apologie benutzt. Zum anderen hat es in Konstantinopel in den 430er Jahren offenbar nicht nur eine rege Produktion christlicher Geschichtswerke – Philostorgius, Sokrates, Philipp, Sozomenus schrieben im Abstand weniger Jahre –, sondern auch heftige Diskussionen um den Stil und den Wert solcher Werke gegeben³⁵. Dass diese Auseinandersetzung lange anhielt und auch den apologetischen Charakter der Werke betraf, verdeutlicht der romanhafte Bericht *De gestis in Perside*, den Eduard Bratke im Jahr 1899 unter dem Titel Das sog. Religionsgespräch am Sasanidischen Hof veröffentlicht hat und in dem die umfangreichsten der spärlichen Fragmente

³³ Sokrates, *hist. eccl.* VII 27,3 f. (GCS NF 1, 376,8–17 Hansen): καὶ Χριστιανικὴν ἱστορίαν συνέθεκεν, ἣν ἐν τριάκοντα ἑξ βιβλίοις διεῖλεν· ἑκάστον δὲ βιβλίον εἶχε τόμους πολλούς, ὥς τοὺς πάντας ἐγγὺς εἶναι χιλίους· ὑπόθεσις δὲ ἑκάστου τόμου ἰσάζει τῷ τόμῳ. Τὴν μὲν οὖν πραγματεῖαν ταύτην οὐκ ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν, ἀλλὰ Χριστιανικὴν ἐπέγραψεν. Πολλὰς δὲ συνεισφέρει ὕλας εἰς αὐτήν, δεικνύναι βουλόμενος μὴ ἀπειρῶς ἔχειν ἑαυτὸν τῶν φιλοσόφων παιδευμάτων. Διὸ καὶ συνεχῶς γεωμετρικῶν τε καὶ ἀστρονομικῶν καὶ ἀριθμητικῶν καὶ μουσικῶν θεωρημάτων ποιεῖται μνήμην, ἐκφράσεις τε λέγων νήσων καὶ ὀρέων καὶ δένδρων καὶ ἄλλων τινῶν εὐτελῶν, δι' ὧν καὶ χαύνην τὴν πραγματεῖαν εἰργάσατο.

³⁴ *De gestis in Perside* 45,1–4 (Bratke): Οὗτος ὁ Φίλιππος πρεσβύτερος καὶ σύγκελλος γέγονεν Ἰωάννου τοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, ὃς τὴν σύμπασαν μεγάλως ἐσταθμογράφησεν, ὥς οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἱστοριογράφων πώποτε παρεικάζεται.

³⁵ Zu diesem „Historiker-Streit“ vgl. K. Heyden, Die Erzählung des Aphroditian. Thema und Variationen einer Legende im Spannungsfeld von Christentum und Heidentum, STAC 53, Tübingen 2009, 192–218.

aus der monumentalen Christlichen Geschichte Philipps bewahrt wurden³⁶. Dieser fiktive Text aus dem 5. oder 6. Jahrhundert berichtet von einem mehrtägigen Disput zwischen christlichen Bischöfen und heidnischen sowie jüdischen Eliten und dem zoroastrischen Obermagier vor dem persischen König und einem von ihm bestellten Schiedsrichter, dem heidnischen Philosophen Aphroditian (der sich jedoch im Laufe des Geschehens zunehmend als Befürworter der Christen erweist). Der Anlass für den Religionsdisput soll interessanterweise ein Streit zwischen Christen und Heiden über den Historiker Philipp gewesen sein, wie gleich zu Beginn des Romans erklärt wird:

Es gab einen Streit in diesem Land zwischen Hellenen und Christen über die Historiker Dionysares und Philippos. Die Hellenen favorisierten Dionysares, die Christen Philippos.³⁷

Möglicherweise ist ein Historiker-Streit der wahre Kern des fiktiven Religionsgesprächs und *De gestis in Perside* als eine Apologie Philipps zu verstehen. Dafür spricht nicht zuletzt, dass in der Ermahnung des christlichen Bischofs Irenäus an Aphroditian explizit „apologetisches“ Vokabular gebraucht wird³⁸. Ein paganer Historiker namens Dionysares ist freilich nicht bekannt. Deutlich ist aber, dass es bei diesem Streit um die Frage ging, ob es heidnische Orakel gibt, die Christus verkündet haben – um eine Frage also, die einen klassischen Topos christlicher Apologetik aufgreift. Zur Debatte steht nämlich eine Passage aus dem Werk Philipps, die in *De gestis in Perside* verkürzt zitiert und mit den Worten eingeleitet wird:

Und es wurde sein umfängliches Buch geöffnet, in dem auch „Hellenische Orakel“ enthalten sind. ... Und er sagte zu ihm: „Lies aus dem Buch über Kasander.“³⁹

³⁶ E. Bratke, Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sassaniden, TU 19/3, Leipzig 1899. P. Bringel hat in einer noch unveröffentlichten Straßburger Dissertation eine Neuedition auf erweiterter Handschriftenbasis vorgelegt. Zu Fragen nach Autor, Datierung und Inhalt sowie zur literarischen, theologischen und historischen Bedeutung des Textes vgl. neben den Ausführungen von Bratke und Bringel K. Heyden, Die Erzählung des Aphroditian (wie Anm. 35), 116–170.

³⁷ *De gestis in Perside* 1,6–9 (TU 19/3 Bratke): γέγονε φιλονεικία κατὰ ταύτην τὴν χώραν μεταξὺ Ἑλλήνων καὶ Χριστιανῶν περὶ Διονυσάρχου καὶ Φιλίππου τῶν ιστοριογράφων. οἱ μὲν Ἑλληνες Διονυσάρχου προιστάμενοι, οἱ δὲ Χριστιανοὶ Φιλίππου.

³⁸ *De gestis in Perside* 4,19–21 (TU 19/3 Bratke): εἰ μὲν εἰς Διονύσαρον διστάζεις ὑμέτερός ἐστιν. περὶ αὐτοῦ κρῖναι ὀφείλεις. εἰ δὲ εἰς Φίλιππον, δεῖ ἡμᾶς περὶ αὐτοῦ ἀπολογίαὶν ποιήσασθαι ὡς Χριστιανοῦ.

³⁹ *De gestis in Perside* 5,5 f.; 9 f. (TU 19/3 Bratke): καὶ ἡνέχθη ἡ περιαγωγικὴ αὐτοῦ βιβλος, ἐν ᾗ Χρησιμῶδαι Ἑλληνικαὶ ἔκειντο. ... καὶ λέγει αὐτῷ. Ἐκ τοῦ Λόγου τοῦ περὶ Κασάνδρου ἀνάγνωνθι.

Was als Lesung folgt, ist eine bis zur Sinnentstellung verkürzte Wiedergabe einer Erzählung aus der Diadochenzeit, in der die Orakelstätten von Delphi von einiger Bedeutung sind.

2.1 *Orakel aus dem Buch über Kasander*

Nach dem Tod des Kasander, so heißt es im Λόγος περὶ τοῦ Κασάνδρου, habe Attalus, der König der Lacedaemonier, die schöne Schwester des Verstorbenen begehrt. Diese jedoch erstach ihn in ihrem Zelt mit einem Messer und übernahm die Königsherrschaft. Sie verbreitete große Furcht, so dass alle umliegenden Völker sich mit ihr verbündeten. Allein die Achäer widerstanden ihr noch, und in ihrer Angst schickten sie eine Gesandtschaft nach Delphi, um dort Orakel einzuholen. Ein historischer Sinn ist diesen Auskünften nicht abzuringen⁴⁰, und es dürfte fraglich sein, ob die Geschichte in dieser Verkürzung der Christlichen Geschichte des Philipp von Side entnommen sein kann. (Ein Urteil darüber hängt nicht unwesentlich davon ab, wessen Aussagen man mehr Glauben schenkt: den verächtlichen Bemerkungen des Sokrates oder der Hochschätzung des oben zitierten Scholiasten.) Für die hier zu diskutierende Frage nach der Verwendung und Bedeutung von Apologetik in der Christlichen Geschichte sind jedoch weniger die narrativen Details, als vielmehr die drei Orakelsprüche von Bedeutung, die daher im Wortlaut wiedergegeben und eingehender analysiert werden sollen⁴¹.

Die Botschafter der Achäer gehen zunächst zur Kastalischen Quelle, wo die Priesterin Euoptia vom Quellwasser trinkt und dann folgendes Orakel gibt:

Φίλιππος, Ὀλυμπιάδος παῖς, Πελλαῖος, ἰὼν τόπους ἄνω Ἀσίας, ὑπέρτερον γῦρον ἅπαντα κυκλεύοντα ὠλένη πανσθενεῖ τύψει.⁴²

⁴⁰ Einzige historische Anhaltspunkte sind die Namen einiger Personen. Kasander, der freilich nur im Titel, nicht aber im hier zitierten Text eine Rolle spielt, war ein in die Diadochenkämpfe verwickelter Feldherr Alexanders des Großen. Attalus wiederum war ein bedeutender General im Heer Philipps II.

⁴¹ Im 11. Jahrhundert wurde die Erzählung, die in einer Weihnachtspredigt des Johannes von Damaskus überliefert ist, in zwei Codices (Taphou 14 und Esphigmenou 14, beide aus Konstantinopel) aufwändig mit Miniaturen illustriert, vgl. K. Heyden, Die Erzählung des Aphroditian (wie Anm. 35), 67–93 und Abb. 9–13 sowie 34–37.

⁴² *De gestis in Perside* 6,10–7,1 (TU 19/3 Bratke). Dieses erste Orakel bereitet philologisch die größten Schwierigkeiten, weil der Wortlaut schon recht früh verderbt war, so dass Konjekturen notwendig sind. Die Textüberlieferung ist, gelinde gesagt, kraus – fast jede Handschrift bietet eine andere Variante. Bei größtmöglicher Treue zum

Philippos, das Kind der Olympias, aus Pella, geht zu Orten in Asien hinauf und wird [an] den oberen, alles umringenden Kreis mit allgewaltigem Arm schlagen.

Die Achäer lachen die Priesterin aus, haben sie doch Auskunft über eine Frau, nicht über einen Mann, erbeten. Sie wenden sich ab und versuchen es im Tempel der Athena. Die dortige Priesterin Xanthippe empfängt die unangekündigten Gäste unwirsch an ihrem Webstuhl, gibt ihnen aber schließlich folgendes Orakel:

Ἄνῆρ γὰρ τις ἦβῶν, εὐνῆς μιγάδος ἐνεργὲς ὦν κύημα, τρυτάνης θεοῦ ἀηττήτου ἀήττητον ἔχων ῥοπὴν, τὸν ἀτέρμονα κόσμον ὡς ὠδὸν κυκλώσει, πάντας δόρατι ἁλῶν.⁴³

Ein jugendstrotzender Mann, der die starke Leibesfrucht eines buntgemischten Beischlafs ist und der die unbesiegbare Neigung der unbesiegbaren Waage Gottes besitzt, wird die grenzenlose Welt wie ein Ei umkreisen und alle mit einem Holz erobern.

Auch dieser Spruch stellt die Achäer nicht zufrieden, und sie machen einen letzten Versuch im Heiligtum des Apollon, den sie nun ohne Vermittlung durch eine Priesterin selbst um Klarheit anflehen. Dort erhalten sie folgendes Orakel:

Text der besten Handschrift des Religionsgesprächs, dem Pariser *Codex graec.* 1084, ergibt sich unter Berücksichtigung der notwendigen Sinneinheit der oben präsentierte Wortlaut. Bratkes Konjektur des verderbten Anfangs des Orakels zu „Philippos, Sohn der Olympias, der Pellaier, strebt nach Orten in Oberasien“ (Φίλιππος, <Ὀλυμπιάδος παῖς, Πελλαῖος, ἰὼν τόπους ἄνω Ἀσίας> *De gestis in Perside* 6,10) beruht auf der Voraussetzung, dass bereits in diesem Orakel Alexander gemeint sei. Die Schwierigkeit, dass Philipp nicht der Sohn der Olympias, sondern ihr Ehemann und Vater Alexanders ist, löst Bratke, indem er annimmt, Φίλιππος sei in diesem Fall kein Eigennamen, sondern spiele auf die Pferdeliebe Alexanders an. So charmant Bratkes Deutung des Namens als Anspielung auf die Pferdeliebe Alexanders auch sein mag, so wenig Anhalt hat sie im Orakeltext. Die Deutung ist vor allem deshalb problematisch, weil keine der Textvarianten den Namen Ὀλυμπίας bietet. Deutlich ist auch, dass Philipp in allen Handschriften als Eigennamen gebraucht und an keiner Stelle als „Sohn der Olympias“ gedeutet wird. Folgt man *Ms Paris. graec.* 1084, fol. 210v, so ergibt sich: Φίλιππος ὁ λυαντεὺς πόλεως ἰὼν τόπους ἀνασίας – was schon die ersten Abschreiber offenbar nicht verstanden und (in bei Bratke im Apparat dokumentierten immer neuen Varianten) geändert haben. λυαντεὺς könnte als eine – freilich recht eigenwillige – Substantivbildung von λύω = lösen, in diesem Fall wohl eher befreien oder zerstören, gedeutet werden. Mit πόποι können im späten Griechisch Dämonen oder Götter bezeichnet werden, was jedoch im Kontext unsinnig wäre, so dass mit einer Verschreibung von τόπους zu rechnen ist.

⁴³ *De gestis in Perside* 8,7–9 (TU 19/3 Bratke).

Στραφεῖς ὁ τρίπους τρίτην στροφὴν, φησὶν, ὁ προφήτης πυθμεύει· τριττὰ γάρ τούτων· ἑωσφόρος τις οὐρανοπεμπὴς γῆς πεδίσματι, παρεῖς ἔνδον ὕλεων οἰκεῖ, νηδυί κόρης δέμας ἑαυτῷ ἀναπλάττων· οὖνομα δὲ αὐτῆς δις ἑβδομήκοντα ἕξ· ὅς τὰς κοιρανίας καὶ πᾶν ἱερὸν ὑμῶν σέβας καθελὼν ἐπὶ τὴν ἄκραν τῆς πανόλβου σοφίης μετᾶξει παντὸς κλέους τὸ γέρας.⁴⁴

Da der Dreifuß die dritte Wendung dreht, kündet der Prophet abschließend – es sind nämlich drei von diesen –: Ein vom Himmel gesandter Morgenstern kommt hinab in der Bindung an die Erde und nimmt Wohnung inmitten der materiellen Dinge, im Mutterleib eines Mädchens nimmt er menschliche Gestalt an. Ihr Name ist „Zweimal-und-siebzig-und-sechs“. Dieser wird, nachdem er eure Mächte und alles, was bei euch heilig ist, gestürzt hat, die Ehre allen Ruhmes auf den Gipfel der allseligen Weisheit führen.

Mit diesem Orakel bricht das Zitat aus der Christlichen Geschichte unvermittelt ab. Die notwendige Klarheit scheint erreicht – zwar nicht für die Achäer, aber für den Verfasser des Religionsgesprächs im Blick auf die Existenz hellenischer Christus-Orakel. Er lässt den Schiedsrichter verkünden:

... über den Makedonier und über euren Christus ist dies gesagt. Aber der Makedonier ist zur schlechten Zeit in die Gebiete der Perser hinaufgegangen, und zur rechten Zeit hat er sie verlassen; Christus hingegen siegte, nachdem er unterlag, und machte die Vorhaben der Hinterlistigen zuschanden.⁴⁵

Der anonyme Verfasser des Religionsgesprächs löst auf diese Weise für seine Leser das Rätsel: Die aus der Christlichen Geschichte des Philipp von Side zitierten Orakel können zweifach gedeutet werden: auf den Makedonier Alexander den Großen und auf Jesus Christus. Wir haben es hier also mit einem frühen Beispiel christlicher Alexanderrezeption zu tun. Dieser Aspekt und seine apologetischen Implikationen verdienen nähere Betrachtung, wobei die apologetische Zielrichtung der Orakel erst vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Alexanderrenaissance verständlich wird⁴⁶.

⁴⁴ *De gestis in Perside* 8,19–9,5 (TU 19/3 Bratke).

⁴⁵ *De gestis in Perside* 9,7–11 (TU 19/3 Bratke): περὶ τοῦ Μακεδόνο· καὶ τοῦ Χριστοῦ ὑμῶν εἴρηται, ἀλλ' ὁ μὲν Μακεδὼν ἀκαίρως ταῖς ἐπαρχίαις Περσῶν ἐπιβὰς εὐκαιρως αὐτῶν ἀφέστηκεν, ὁ δὲ Χριστὸς ἡττηθεὶς ἐνίκησε τῶν ἐπιβούλων καταισχύνας τὰ ἐπιχειρήματα.

⁴⁶ Auf die Rezeption von Alexandertraditionen in *De gestis in Perside* hat als erster und einziger Forscher Franz van Kampers im Jahr 1901 aufmerksam gemacht: F. van Kampers, Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage. Grundlagen, Materialien und Forschungen, Freiburg i. Br. 1901, 111–135. Van Kampers postulierte eine „Interferenz einer hebräischen Alexanderlegende oder zumindest einer

2.2 Die Orakel im Kontext der spätantiken Alexanderverehrung

Bezeichnend für die Alexanderrenaissance der zweiten Hälfte des 4. und zu Beginn des 5. Jahrhunderts und im Vergleich zu früheren Ausformungen der Alexanderimitation neu ist das große Interesse an Olympias, der Mutter Alexanders, und den Umständen seiner Geburt⁴⁷. Alexander galt schon zu seinen Lebzeiten nicht nur als Sohn des Makedonenkönigs Philipp II., sondern auch als Kind des Gottes Ammon-Zeus. Mit dem Erscheinen des ungeheuer erfolgreichen Alexanderromans im 3. Jahrhundert n. Chr.⁴⁸ betrat noch ein dritter Vater das Feld: der ägyptische Zauberer und Pharao Nektanebo II., der Olympias in Gestalt der göttlichen Drachenschlange Ammon-Zeus überlistet haben soll. Welcher Beliebtheit sich Alexander und die Legenden um seine Geburt im ganzen Reich erfreuten, zeigen neben der weiten Verbreitung des Alexanderromans auch archäologische Zeugnisse vom Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts: Ein Mosaik in einer Villa in der Nähe von Baalbek (Heliopolis) vom Ende des 4. Jahrhunderts, die womöglich einer religiösen Gemeinschaft als Versammlungs-ort diente, zeigt Szenen um Alexanders Geburt, wie sie im Alexanderroman beschrieben werden (Abb. 6)⁴⁹. Eindrucksvolle Zeugnisse für die

gemeinsamen Quelle“ des spätantiken Alexanderromans und der in *De gestis in Perside* dokumentierten Alexandertraditionen, „welche die Gog- und Magog-Sage und die Tradition von dem messianischen Charakter Alexanders noch rein erhalten hatte“ (121). Die Traditionen, die van Kampers nur mit jener postulierten Quelle erklären zu können meint, sind jedoch auch im Alexanderroman selbst unverkennbar. Apokalyptische Elemente vermisst man in den *χρησιμωδίαί ἑλληνικαί* von *De gestis in Perside* dagegen weitestgehend. Diese stehen auch nicht, wie van Kampers vermutete, vor der Ausbildung des Alexanderromans, sondern werden in die von der syrischen Tradition (Ps.-Methodius) beeinflussten Rezensionen seit dem 8. Jahrhundert eingearbeitet. Vgl. dazu C. Jouanno, *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre*, Paris 2002, 309–315.

⁴⁷ Zur vielfältigen Imitation und Selbst-Mythisierung Alexanders gibt es inzwischen eine ebenso vielfältige wissenschaftliche und populärwissenschaftliche Literaturlandschaft. Hingewiesen sei hier nur auf A. Demandt, *Alexander der Große. Leben und Legende*, München 2009, sowie auf den immer noch äußerst lesenswerten und im Blick auf die Geburtslegenden besonders aufschlussreichen Aufsatz von L. Cracco Ruggini, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana. Il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al Medioevo* (Athenaeum 43), 1965, 3–80.

⁴⁸ Die Überlieferungsgeschichte des Alexanderromans ist äußerst komplex und kompliziert. Der Roman liegt in verschiedenen Rezensionen vor, eine Urfassung des Textes lässt sich nicht sicher rekonstruieren. Die umfassendste Studie zur Überlieferung des Alexanderromans aus neuerer Zeit bietet C. Jouanno, *Naissance et métamorphoses* (wie Anm. 46).

⁴⁹ Publiziert bei: M. H. Chéhab, *Mosaïques du Liban*, Bulletin du Musée de Beyrouth 15, Paris 1959, 48 f. Zur Deutung des Mosaiks als Illustration des Alexanderromans

Beliebtheit Alexanders und seiner Mutter Olympias sind auch die sogenannten stadtrömischen Kontorniaten, Münz-Medaillons mit erhöhtem Rand, die zwischen 355 und 410 in rauen Mengen produziert wurden⁵⁰. Zu den besonders beliebten Motiven gehörten das Alexanderportrait auf der Vorderseite und auf der Rückseite Olympias, die auf einer Kline liegend mit einer Schlange spielt (Abb. 7 und 8). Die Szene spielt auf die im Alexanderroman berichtete Empfängnis der Olympias an und soll die göttliche Herkunft Alexanders propagieren. Das Rückseitenmotiv „Olympias mit der Schlange“ findet sich auch in Verbindung mit anderen Herrscherportraits, vor allem der Kaiser Nero, Traian und Caracalla. Olympias wird hier zum Symbol göttlicher Empfängnis. Auf diese Weise lässt sich die göttliche Abstammung für alle Kaiser behaupten, die sich als Inkarnation Alexanders des Großen inszenierten. Der letzte, der dies tat, war übrigens Julian, über den Sokrates berichtet, er habe sich für eine Reinkarnation Alexanders gehalten⁵¹, und dessen christenfeindliche Politik für Philipp von Side Anlass zu einem apologetischen Werk war⁵².

Dass die Alexanderverehrung auch unter Christen im Umfeld des Philipp von Side weit verbreitet war, bezeugt Johannes Chrysostomus,

vgl. D. J. A. Ross, *Olympias and the Serpent. The Interpretation of a Baalbek Mosaic and the Date of the Illustrated Pseudo-Callisthenes*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 26, 1963, 1–21. Ein zweites, älteres Mosaik in einem nahe gelegenen und offenbar zum selben Gebäudekomplex gehörenden Triclinium zeigt eine Bankettszene mit der Muse Kalliope und den sieben Weisen Sokrates, Solon, Thales, Bias, Kleobulos, Periandros, Pittakos und Chilon, denen (mit Ausnahme von Sokrates) jeweils ein philosophisches Motto zugeordnet ist. Daher ist anzunehmen, dass Patricius – dessen Name auf einer Inschrift auf dem Fußboden erhalten ist – Anhänger der neuplatonischen Philosophie war. Das Gebäude, dessen Dimensionen die eines gewöhnlichen Privathauses überschreiten, könnte als Versammlungsort einer philosophischen oder religiösen Gemeinschaft gedient haben.

⁵⁰ Erste Publikation durch A. und E. Alföldi, *Die Kontorniat-Medaillons*, Berlin 1942/1990. Peter Franz Mittag zählt in seiner Monographie: *Alte Köpfe in neuen Händen. Urheber und Funktion der Kontorniaten*, Bonn 1999, insgesamt 2381 geprägte, 189 gegossene und 51 mit vertieften oder in Silber eingelegten Darstellungen versehene Kontorniaten. Die Funktion der Kontorniaten ist umstritten: Während die ältere Forschung in ihnen Propagandamittel im Kampf zwischen Heiden und Christen sah, plädiert Mittag überzeugend für eine „Verbindung aus Geschenkfunktion und auguralem Charakter“ (211, ein Überblick über die Forschungsgeschichte: 227–238). Sehr wahrscheinlich ist auch eine magische Nutzung als Amulette.

⁵¹ Sokrates, *hist. eccl.* III 21,7 (GCS NF 1, 217,1–4 Hansen): *Καὶ γὰρ ἐνόμιζε κατὰ τὴν Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος δόξαν ἐκ μετενσωματώσεως τὴν Ἀλεξάνδρου ἔχειν ψυχὴν, μᾶλλον δὲ αὐτὸς εἶναι Ἀλέξανδρος ἐν ἐτέρῳ σώματι.*

⁵² Sokrates, *hist. eccl.* VII 27,2 (GCS NF 1, 376,7 f. Hansen): *τά τε τοῦ βασιλέως Ἰουλιανοῦ Κατὰ Χριστιανῶν βιβλία ἀνασκευάζων.*

Philipps Mentor, in zwei Predigten. Gegenüber Neugetauften wettet er gegen den Brauch, Alexandermünzen als Amulette am Hals und an den Beinen zu tragen:

Was soll man erst von denen sagen, die Zauberformeln und Amulette gebrauchen, und von denen, die sich eherne Münzen des Makedoniers Alexander um ihren Kopf und ihre Füße binden? Sind das unsere Hoffnungen, dass wir nach dem Kreuzestod unseres Herrn das Heil vom Bild eines griechischen Königs erwarten?⁵³

In einer weiteren Predigt polemisiert Chrysostomus gegen die offenbar auch unter Christen verbreitete Vorstellung eines göttlichen Alexander:

Auf diese Weise übernahmen die Götzendiener die Herrschaft, indem sie Menschen über alle Maßen bewunderten. So erklärte der Senat der Römer Alexander per Gesetz zum dreizehnten Gott, denn dieser Senat hatte die Vollmacht, Menschen auszuwählen und als Götter anzuerkennen. ... Sagt einer: „Wie kann Alexander ein Gott sein? Ist er nicht jammervoll gestorben?“, so antwortet er: „Aber die Seele ist unsterblich“. ... Sagt aber jemand, Alexander lebe noch, so glaubst du's, obwohl du kein Zeichen dafür benennen kannst. „Ja“, sagt er, „aber er hat doch viel Großes getan, als er lebte: Völker und Städte und Herrscher hat er unterworfen, hat in vielen Kriegen und Schlachten gesiegt und Siegeszeichen aufgestellt.“ ... Alexander hat nach seinem Tod seine zersplitterte und völlig vernichtete Herrschaft nicht wieder herstellen können. Wie hätte er es auch anstellen sollen, da er doch tot war? Christus aber hat sein Reich erst recht begründet, nachdem er gestorben war.⁵⁴

Die Gegenüberstellung von der vergänglichen Herrschaft Alexanders und dem erst nach seinem Tod siegreichen Christus findet sich in ganz ähnlichen Formulierungen auch im bereits oben zitierten Urteil des

⁵³ Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 1,22 (FC 6/1, 146 f. Kaczynski): Τί ἂν τις εἴποι περὶ τῶν ἐπωδαῖς καὶ περιάπτοις κεχρημένων, καὶ νομίσματα χαλκᾶ Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνα ταῖς κεφαλαῖς καὶ τοῖς ποσὶ περιδεμούντων; Αὐταὶ αἱ ἐλπίδες ἡμῶν, εἰπέ μοι, ἵνα μετὰ σταυρὸν καὶ θάνατον δεποτικὸν εἰς Ἑλληνοῦ βασιλείῳς εἰκόνα τὰς ἐλπίδας τῆς σωτηρίας ἔχωμεν;

⁵⁴ Johannes Chrysostomus, *Homilia 26 in 2 Cor.* (PG 61, 580 f.): Οὕτω γὰρ καὶ εἰδωλοκρατεῖται τὴν ἀρχὴν ἐκράτησαν, τῶν ἀνθρώπων ὑπὲρ τὴν ἀξίαν θαυμαζομένων· οὕτως Ἀλέξανδρον τρισκαίδέκατον ἐνόμισεν εἶναι θεὸν ἢ σύγκλητος Ῥωμαίων. ... Κἂν εἴπῃ τις, Πόθεν θεὸς Ἀλέξανδρος; οὐχὶ τέθνηκε, καὶ ἀθλίως; Ἄλλ' ἀθάνατος ἢ ψυχῇ, φησί. ... Ἄν δὲ εἴπῃ τις, ὅτι Ἀλέξανδρος ζῇ, πιστεύεις, καίτοι γε οὐδὲν ἔχων σημεῖον εἰπεῖν. Ναί, φησί· πολλὰ γὰρ καὶ μεγάλα κατώρθωσε ζῶν· καὶ γὰρ καὶ ἔθνη καὶ πόλεις ὑπέταξε, καὶ πολέμους πολλοὺς καὶ μάχας ἐνίκησε, καὶ τρόπαια ἔστησεν ... Καὶ ὁ μὲν Ἀλέξανδρος μετὰ τὴν τελευταίαν αὐτοῦ, διασπασθεῖσαν τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ καὶ τέλεον ἀφανισθεῖσαν οὐκ ἐπανάγαγε· πῶς δὲ ἐμελλεν ὁ νεκρὸς; ὁ δὲ Χριστὸς τότε αὐτὴν μάλιστα ἔστησεν, ὅτε ἐτελεύτησε.

Schiedsrichters Aphroditian über die Orakelsprüche in *De gestis in Perside*⁵⁵. Wer ist der Welteroberer und Retter: Alexander oder Christus? Diese Frage schien zur Zeit und im Umfeld Philipps auch unter Christen nicht entschieden zu sein. In diesem Kontext müssen die drei Orakel des Kasanderbuches interpretiert werden, die Philipp von Side in seine Christliche Geschichte übernommen hat. Sie enthalten Anspielungen auf Alexandertraditionen, lassen aber auch die Deutung auf Christus zu. Dabei lässt sich vom ersten bis zum dritten Orakelspruch eine zunehmende Eindeutigkeit erkennen.

Im ersten Orakel ist ein „Philippos“ als Zerstörer einer ungenannten Stadt (wohl der Achäer) im Blick, der zu Orten in Asien geht und dort den oberen Erdkreis mit allgewaltigem Arm schlagen wird. Welcher Philipp ist hier gemeint? Im Kontext der narrativen Einkleidung wird man wohl zunächst an den im Kasanderbuch erwähnten Philipp, den Bruder des von der Dorierin getöteten Attalus, denken. Doch die Erwähnung der Olympias weist in eine andere Richtung: Olympias ist der Name der Frau Philipps II. von Makedonien, der Mutter Alexanders des Großen. Eduard Bratke nahm deshalb an, dass „Philippos“ in dem Orakel eine Bezeichnung für den „Pferdefreund“ Alexander sei⁵⁶. Es spricht aber auch einiges dafür, „Philippos“ als Eigennamen zu verstehen und von einer intendierten Doppelcodierung des Orakels auszugehen. Philipp II. von Makedonien hatte Plutarch zufolge vor seinem Asienfeldzug Orakel einholen lassen, die ihm allerdings eine eindeutige Antwort schuldig geblieben waren⁵⁷. Wegen seines unerwarteten Todes konnte Philipp den Feldzug nicht zu Ende führen und musste den Triumph über Asien seinem Sohn Alexander überlassen. Von diesem wiederum ist überliefert, dass Magier, nach der Bedeutung eines Brandes im Artemistempel von Ephesus in der Nacht von Alexanders Geburt gefragt, Unheil für Asien angekündigt hätten⁵⁸. Der Orakelspruch nimmt den Namen „Philippos“ aus dem Bericht über den Konflikt der Achäer auf und spielt zugleich mit einer für Orakel typischen Zweideutigkeit.

Auch die zweite Weissagung ist doppelt codiert und spielt ebenfalls auf Alexandertraditionen an. Im verkürzten Zusammenhang der narrativen Einkleidung des Kasanderbuches ist vor allem die Aussage, das angekündigte Kind werde „den ganzen Kosmos wie ein Ei umrunden“ unverständlich. Nur einem Leser, der den um 300 in Alexandrien entstandenen und

⁵⁵ *De gestis in Perside* 9,7–11 (TU 19/3 Bratke).

⁵⁶ Vgl. E. Bratke, Das sogenannte Religionsgespräch (wie Anm. 36), 141.

⁵⁷ Plutarch, *Alex.* 27.

⁵⁸ Plutarch, *Alex.* 3,3 f.; vgl. auch Cicero, *De divinatione* I 47.

im 5. Jahrhundert in zwei Rezensionen verbreiteten Alexanderroman – und zwar in der von einem Christen verfassten⁵⁹ sog. Rezension β ⁶⁰ – kennt, erschließt sich der Sinn dieser Metapher. Im elften Kapitel des ersten Buches wird darin von einem sonderbar-orakelhaften Vorfall vor der Geburt Alexanders berichtet:

Einige Tage später saß Philipp in einem der königlichen Gärten, wo eine Menge verschiedener Vögel ihre Nahrung suchte. Da schlüpfte plötzlich ein Vogel an die Brust des Königs Philipp und legte dort ein Ei. Das aber löste sich aus seinem Gewand, fiel zu Boden und zerbrach. Aus ihm kroch eine kleine Schlange [μικρὸν δρακόντιον] hervor und umkreiste mehrmals das Ei. Dann wollte sie wieder hinein, wo sie herausgekommen war, als sie aber den Kopf hineinsteckte, starb sie. Verstört schickte König Philipp nach einem Zeichendeuter und erzählte ihm, was geschehen war. Der Zeichendeuter sagte ihm, von Gott inspiriert: „König, du wirst einen Sohn haben, der die ganze Welt durchziehen und alle Menschen seiner Herrschaft unterwerfen wird [βασιλεῦ, ἔσται σοι υἱός, ὃς περιελεύσεται ὅλον τὸν κόσμον πάντας τῇ ἰδίᾳ δυνάμει ὑποτάσσων]; bei der Rückkehr in sein eigenes Königreich aber wird er in jungen Jahren sterben. Denn die Schlange ist ein königliches Tier, das Ei aber, aus dem die Schlange geschlüpft ist, gleicht der Welt. Nachdem sie also die Welt umkreist hatte [κυκλεύσας οὖν τὸν κόσμον], wollte sie dahin zurückkehren, woher sie gekommen war, doch sie schaffte es nicht, sondern starb.“ So erklärte der Seher das Vorzeichen und ging fort, reich beschenkt von König Philipp.⁶¹

Die Aussage des zweiten Orakels, wonach der jugendliche Mann die Erde wie ein Ei umkreisen wird (τὸν ἀτέρμονα κόσμον ὡς ὠν κυκλώσει, πάντας δόρατι ἁλῶν)⁶², erweist sich als konkrete Anspielung auf diese Geburtserzählung im Alexanderroman. Mit δόρυ könnten die makedonischen Sarissen gemeint sein, die berühmten hölzernen Lanzen, mit denen Alexanders Heer seinen Siegeszug in den Orient unternahm⁶³. Das Orakel

⁵⁹ Dass der Verfasser Christ sein muss, zeigt C. Jouanno, *Naissance et métamorphoses* (wie Anm. 46), 254–258.

⁶⁰ Im 5. Jahrhundert waren zwei Rezensionen des Alexanderromans im Umlauf: die älteste, α (Kroll, 1926), mit deutlich ägyptischem Lokalkolorit, und die wohl zu Beginn des 5. Jahrhunderts im Osten des Reichs entstandene Rezension β (Bergson, 1965). Die intertextuellen Bezüge der „hellenischen Orakel“ in der Christlichen Geschichte lassen sich nur mit der Benutzung dieser Rezension erklären. Sie liegt deshalb den hier angeführten Zitaten zugrunde. Eine allgemeine Charakterisierung dieser von der Forschung bisher wenig beachteten Rezension des Alexanderromans gibt C. Jouanno, *Naissance et métamorphoses* (wie Anm. 46), 247–303.

⁶¹ Alexanderroman Rez. β 1,11 (Bergson).

⁶² *De gestis in Perside* 8,7–9 (TU 19/4 Bratke).

⁶³ Vgl. die Belege für die kriegerische Verwendung des Wortes im Zusammenhang mit Alexander bei LSJ, Art. δόρυ II, 445.

lässt sich aber auch mit christlichen Augen lesen. Dann ist der „jugendstrotzende“ Mann Jesus von Nazareth, hervorgegangen aus der ungleichen Verbindung des Heiligen Geistes mit der Jungfrau Maria, der Sohn Gottes, der die ganze Welt durch seinen Tod am Kreuz erlösen wird. $\delta\delta\rho\nu$ hätte in diesem Fall die neutrale Bedeutung „Holz, Balken“ und stünde symbolisch für das Kreuz Christi⁶⁴.

Vor dem Hintergrund der Alexanderverehrung bei Heiden und Christen zur Zeit Philipps ist das zweite Orakel des Kasanderbuches in seiner Doppeldeutigkeit als Versuch zu deuten, Alexander transparent für Christus, also die hellenische Vergangenheit transparent für die christliche Wahrheit erscheinen zu lassen und sie so in den Dienst der christlichen Verkündigung zu stellen. Philipp hätte damit in seiner Christlichen Geschichte eine Spielart von Apologetik präsentiert, die der konfrontativen Polemik in den Predigten des Johannes Chrysostomus den Versuch einer Anknüpfung gegenüberstellt. Wer als Christ mit der Alexandertradition vertraut ist, erkennt in der Zweideutigkeit des Orakels Christus als neuen Alexander. Anhänger der alten Kulte aber können das Orakel mit Fug und Recht als Ankündigung der Weltherrschaft Alexanders des Großen ansehen.

Erst das dritte Orakel schafft – recht verstanden – Klarheit über das Gemeinte; es bildet damit den Höhepunkt der drei Sprüche, worauf schon die eigenartige und sprachlich außerordentlich schwierige Einleitung hindeutet⁶⁵. Der Hinweis auf einen Morgenstern, mit dem der Orakelspruch anhebt ($\epsilon\omega\sigma\phi\acute{o}\rho\omicron\varsigma\ \tau\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\pi\epsilon\mu\pi\eta\varsigma$) erinnert noch an den Vergleich Alexanders mit einem Stern im Alexanderroman (II 15: $\delta\ \delta\epsilon\ \text{Ἀλέξανδρος ἦν ὥσπερ ἄστηρ ἐξ οὐρανοῦ παιδρὸς ἀνύων μόνος}$). Doch im Weiteren wird mit dem Hinweis auf die Jungfrau ($\nu\eta\delta\acute{\upsilon}\tau\ \kappa\acute{o}\rho\eta\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\mu\alpha\varsigma\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}\ \acute{\alpha}\nu\alpha\pi\lambda\acute{\alpha}\tau\tau\omega\nu$) und dem in Zahlen verschlüsselten Namen Maria ($\omicron\upsilon\tilde{\nu}\omicron\mu\alpha\ \delta\acute{\epsilon}\ \alpha\upsilon\tau\tilde{\eta}\varsigma\ \delta\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\beta\delta\omicron\mu\eta\chi\omicron\nu\omicron\tau\alpha\ \acute{\epsilon}\xi$)⁶⁶ verdeutlicht, dass diese Weissagung allein auf Christus

⁶⁴ Für Belege in der allgemeinen Bedeutung von „Holz, Baum, etc.“ vgl. Art. $\delta\delta\rho\upsilon$ I, in: LSJ, 445.

⁶⁵ *De gestis in Perside*, 8,19 f. (TU 19/3 Bratke): $\sigma\tau\rho\alpha\phi\epsilon\iota\varsigma\ \delta\ \tau\acute{\rho}\iota\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\acute{\rho}\iota\tau\eta\nu\ \sigma\tau\rho\omicron\phi\eta\nu$, $\varphi\eta\sigma\acute{\iota}\nu$, $\delta\ \pi\rho\omicron\varphi\eta\tau\eta\varsigma\ \pi\upsilon\theta\mu\acute{\epsilon}\upsilon\epsilon\iota$. Der Ausdruck $\sigma\tau\rho\alpha\phi\epsilon\iota\varsigma\ \delta\ \tau\acute{\rho}\iota\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\acute{\rho}\iota\tau\eta\nu\ \sigma\tau\rho\omicron\phi\eta\nu$ deutet wohl schlicht darauf hin, dass in der Sache der Achäer bereits zum dritten Mal ein Orakel gegeben wird. Ein Verb $\pi\upsilon\theta\mu\acute{\epsilon}\upsilon\epsilon\iota\nu$ ist sonst nicht bekannt, es dürfte jedoch mit dem Nomen $\pi\upsilon\theta\mu\acute{\eta}\nu$ (= Boden, Grund, Basis, Stamm etc.) verwandt sein und daher die Offenbarung des Eigentlichen, Grundlegenden, Fundamentalen bezeichnen, das in den ersten beiden Orakeln verschlüsselt, im dritten unzweideutig zum Ausdruck kommt. Vgl. E. Bratke, Das sogenannte Religionsgespräch (wie Anm. 36), 150.

⁶⁶ Aus der Addition von 2×70 und 2×6 ergibt sich die Zahl 152, die der Summe der Zahlenwerte von M (= 40) A (= 1) P (= 100) I (10) A (= 1) entspricht.

zielt. Die Terminologie, in der von der Inkarnation des Göttlichen gesprochen wird – οἰκεῖ ἐνδὸν ὕλεων – erinnert dabei an alexandrinische Christologie, die die Inkarnation als Einwohnung Gottes in der menschlichen Natur auffasste.

Auf diese Weise geht der Leser mit der Delegation der Achäer in Delphi einen Erkenntnisweg, wobei die Berichte über die Reaktionen der Achäer den Erkenntnisfortschritt auf fast humoristische Weise vorantreiben. Dieser Weg führt von der Doppelcodierung auf Philipp II. und Alexander im ersten Orakel über die auf Alexander und Christus im zweiten Orakel hin zur Christusoffenbarung im letzten Spruch. Im Blick auf die Funktion der Orakel für die Geschichtsschreibung ist entscheidend, dass den heidnischen Orakeln die Fähigkeit zur Verkündigung der Wahrheit zuerkannt wird.

Dies wird auch in einem anderen Fragment aus der „Christlichen Geschichte“ deutlich, in dem die heidnischen Götter die Geburt Christi und zugleich ihr eigenes Verstummen ankündigen: Im persischen Heratempe, heißt es in der sog. Erzählung des Aphroditian, seien zur Zeit von Christi Geburt alle Götterbilder vor der Statue der schwangeren Hera-Pege niedergefallen und hätten während einer Sternerscheinung verkündet, dass mit der Geburt des Kindes ihr eigenes Ende gekommen sei. Der Mythos von der Götterhochzeit zwischen Hera und Zeus wird hier für die Verkündigung von Christi Geburt in Anspruch genommen. Dabei wird das Ende der heidnischen Götter von ihnen selbst als Vollendung ihres Kults verkündet⁶⁷.

Philipp hat die Orakel in den 30er Jahren des 5. Jahrhunderts in seine Christliche Geschichte aufgenommen. Er tat dies in einem Umfeld, das Friedhelm Winkelmann als „Suche nach einer besonderen oströmischen Identität“ charakterisiert hat⁶⁸. Die von Theodosius angeordnete Gründung der Hochschule, die seit 425 zahlreiche heidnische und christliche Gelehrte nach Konstantinopel lockte, dürfte dieser Identitätssuche ebenso gedient haben wie die große historiographische Aktivität in jenen Jahren – auf paganer Seite Olympiodorus, auf christlicher Philostorgius, Sokrates und Sozomenus. Philipp wagte dabei etwas Einzigartiges: Als einziger Historiker verfasste er einen neuen Gesamtentwurf der Geschichte, eine Weltgeschichte. Es ist durchaus denkbar, dass die Christliche Geschichte

⁶⁷ Zu Überlieferungsgeschichte und traditionsgeschichtlichen Hintergründen dieser Erzählung siehe ausführlich K. Heyden, *Die Erzählung des Aphroditian* (wie Anm. 35), bes. 171–225.

⁶⁸ F. Winkelmann, *Heiden und Christen in den Werken der oströmischen Kirchenhistoriker des 5. Jahrhunderts*, in: *Heiden und Christen im 5. Jahrhundert*, hg. v. J. van Oort/D. Wyrwa, in: *SPA 5*, Leuven 1998, 123–159, Zitat 139.

auch eine Reaktion auf das Werk des heidnischen Historikers Eunapius war, der die Weltchronik des Dexippus von Athen bis zum Jahr 404 weitergeführt hatte und dessen Werk der Verherrlichung Julians und der Verpönung der Christen galt⁶⁹.

Wenn man von den – angesichts der Monumentalität und möglicherweise auch der Heterogenität der Christlichen Geschichte als verschwindend klein erscheinenden – Fragmenten überhaupt auf das ganze Werk schließen darf, so ist festzustellen: Philipp entwirft in seiner Christlichen Geschichte eine christliche Identität in Kontinuität zur hellenischen Vergangenheit. Anders als etwa bei Philostorgius, demzufolge die heidnischen Orakel sich allesamt als falsch und erfolglos erwiesen haben⁷⁰, fungieren die heidnischen Götter und ihre Orakel bei Philipp als Boten der christlichen Offenbarung. Damit verbindet sich die geschichtstheologische These, dass der christliche Gott auch in vorchristlicher Zeit und außerhalb des Judentums gewirkt hat. Mit der positiven Rezeption heidnischer Orakel knüpft Philipp an eine klassisch apologetische Tradition an, wie sie unter anderem bereits bei Justin⁷¹ und Tatian⁷² zu finden ist, und derzufolge die vorchristlichen Kulte Anknüpfungspunkte für das Christentum bereithielten⁷³. Philipp bedient sich dieser Orakel, um eine christliche Identität zu konstruieren, die auf den Fundamenten des Heidentums steht und die damit als der natürliche „Ausgang“ der Weltgeschichte erscheint. Anders als in der oben betrachteten alexandrinischen Chronik steht das

⁶⁹ W. Treadgold, *Byzantine Historians* (wie Anm. 7), 371 vertritt diese These mit dem (freilich wenig belastbaren) Hinweis: „At least by Philip's time, the anti-Christian history of Eunapius of Sardis was in circulation and seemed to call for a Christian response.“ Zu Eunapius vgl. F. Winkelmann, *Heiden und Christen* (wie Anm. 68), 127–130; D. Rohrbacher, *The Historians of Late Antiquity*, London 2002, 134–143.

⁷⁰ Philostorgius, *hist. eccl.* VII 12 (GCS 98,8–12 Bidez/Winkelmann): καὶ γὰρ ἐξ ὧν ἐσπούδαζε τὸ Ἑλληνικὸν κιχρᾶν τὰ δαιμόνια, ἐν' ἔχοιεν ἐπὶ μᾶλλον θειάζειν αὐτά, ἐκ τούτων τὸ ἀσθενὲς αὐτῶν καὶ πεπλανημένον διελέγγχειν τῇ θεῇ προνοίᾳ συναλαύνοντο. ψευδεῖς γὰρ καὶ ἀτέλεστοι κατὰ γε τὸ περιφανέστατον οἱ ἐκεῖθεν χρησμοὶ ἐγνωρίζοντο.

⁷¹ Justin las trotz eines kaiserlichen Verbots die Weissagungen des Hystaspes und die Sibyllinischen Bücher und empfahl sie allen Christen zur Lektüre, da sie ein Beweis für die göttliche Vorsehung seien (Justin, *Apologia* 1 20,1; 44,12). Vgl. für das 2. Jahrhundert auch die Berufung auf die Sibyllinen im *Pastor Hermae*, *visio* 2,4 sowie bei Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 30, 1 f. und Theophil, *Autol.* II 36.

⁷² Tatian, *orat.* 31,2.

⁷³ Nach den (nicht erhaltenen, aber bei mehreren Kirchenvätern erwähnten) apokryphen *Acta Pauli* soll schon der Apostel selbst seine Anhänger aufgefordert haben, die heidnischen Weissagungen der Sibylle und des Hystaspes über die Einzigkeit Gottes und das Kommen seines Sohnes zu beachten – sie hätten die gleiche Funktion für die Heiden wie die alttestamentlichen Propheten für die Juden, vgl. Clemens, *strom.* VI 5,42,3–43,1.

Christentum nicht auf den (von ihm selbst verursachten) Ruinen der heidnischen Kulte, wie der Bischof Theophil auf dem Serapeum, sondern es reiht sich gleichsam natürlich in den Lauf der Geschichte ein. Die christliche Identität wird nicht in erster Linie durch Konfrontation mit den alten Kulturen, sondern durch Kontinuität aufgebaut. Anders gesagt: „hellenisch“ ist nicht (mehr) gleichzusetzen mit „heidnisch“, sondern es gibt eine hellenisch-christliche Identität. Kann man das noch als apologetisch bezeichnen?

Pier Franco Beatrice hat die christlichen Sammlungen heidnischer Orakelsprüche aus der Spätantike als „reife Früchte der apologetischen Tradition“ bezeichnet⁷⁴. Bei Philipp von Side hängen diese Früchte noch am Baum der Apologetik; ihre Reife zeigt sich darin, dass sie nicht in erster Linie der Verteidigung des Christentums gegen Angriffe von außen dienen, sondern der Selbstvergewisserung von Christen, die sich als Hellenen verstehen wollen, ohne (kulturelles) Hellenentum mit (kultischem) Heidentum gleichzusetzen. Im Hintergrund steht eine lebhaft Auseinandersetzung über das Verhältnis des Christentums zu heidnischen Kulturen, aber diese Auseinandersetzung betrifft nicht, wie in den Zeiten der klassischen christlichen Apologetik, die Gegenwart – ein vitales kultisch praktizierendes Heidentum hat es im Umfeld des Philipp wohl nicht mehr in nennenswerter Form gegeben –, sondern die vorchristliche Vergangenheit. Durch diese Verschiebung des Konflikts in die Vergangenheit ist die positive Aneignung und Indienstnahme hellenischer Orakel für das Christentum möglich geworden – auch wenn sie bei Erscheinen der Christlichen Geschichte durchaus nicht unumstritten war.

3. INTEGRATION DURCH HISTORISIERUNG:

ORAKEL UND MYTHEN IN DER WELTCHRONIK DES JOHANNES MALALAS

Reife Früchte fallen bekanntlich irgendwann vom Baum. Und so ist ein Jahrhundert nach Philipp von Side in der Weltchronik des Johannes Malalas zu beobachten, wie „heidnische“ Stoffe ohne jeglichen apologetischen

⁷⁴ P. F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt to Reconstruction* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 56), Leiden 2001, xxiii: „In a certain sense, the Theosophy can be seen as the climax, the point of arrival, the ripe fruit of this tradition, which aims at the Christian appropriation of the most authoritative voices of paganism ... The Theosophy, heir to this tradition, has in turn contributed to keeping alive this apologetic interest in the pagan prophecies of Christianity and in handing down this missionary programme to later generations“.

Oberton in die christliche Geschichtsdarstellung integriert werden. Das Werk des Johannes Malalas, der wahrscheinlich als hoher Beamter der Justinianischen Bürokratie zunächst in Antiochien und dann in Konstantinopel wirkte⁷⁵, wurde von seinen zeitgenössischen Lesern hoch geschätzt, von der modernen Forschung jedoch zunächst abwertend beurteilt und in der Folge lange Zeit missachtet⁷⁶. Warren Treadgold bezeichnet Malalas in seiner 2007 erschienenen Monographie über die byzantinischen Historiker noch als „the most dishonest and arguably the worst of the Byzantine historians“⁷⁷. Es steht zu hoffen, dass ein solches Urteil durch das von Mischa Meier geleitete Langzeitprojekt eines historisch-philologischen Kommentars zur Malalas-Chronik differenziert, wenn nicht gar widerlegt wird⁷⁸.

Malalas schreibt Weltgeschichte konsequent als Menschheitsgeschichte, was sich schon zu Beginn anschaulich zeigt: Er setzt mit einer genauen

⁷⁵ Zu Person und Wirken des Johannes Malalas vgl. J. Thurn, Einleitung, in: Ioannis Malalae Chronographia (Corpus fontium historiae Byzantinae 35), Berlin 2000, 1*–4*; W. Treadgold, *The Early Byzantine Historians* (wie Anm. 7), 235–240; C. Drosihn/M. Meier/St. Priwitz, Einleitung, in: Johannes Malalas. Weltchronik (Bibliothek der griechischen Literatur 69), Stuttgart 2009, 19–25.

⁷⁶ Zur Forschungsgeschichte vgl. C. Drosihn/M. Meier/St. Priwitz, Einleitung (wie Anm. 75), 25–28. Bahnbrechend für die Belebung der Forschungen zu Malalas war der von australischen Forschern besorgte Sammelband: *Studies in John Malalas*, hg. v. E. Jeffreys/B. Croke/R. Scott, Australian Association for Byzantine Studies (Byzantina Australiensia 6), Sydney 1990. Mit der kritischen Edition von Johannes Thurn in CFHB 35, Berlin 2000, liegt nun der Text zuverlässig vor. Die Malalas-Chronik erschien in zwei Auflagen, die erste endete wohl mit dem Jahr 532, die zweite mit dem Tod Justinians im Jahr 565. Die hier präsentierten Übersetzungen folgen mit wenigen Änderungen und Präzisierungen der deutschen Ausgabe der Chronik von Johannes Thurn und Mischa Meier in der Bibliothek der Griechischen Literatur (Bd. 69). W. Treadgold, *The early Byzantine Historians* (wie Anm. 7), hat die These aufgestellt, dass die Chronik des Malalas eine weitgehende (und schlechte!) Paraphrasierung der Chronologischen Epitome des Eustathius von Epiphania sei (119; 246–256; 311–329). Ob anhand der Quellenlage jemals Klarheit über die Identität des Autors und die Art und Tragweite der Kompilation gewonnen werden kann, ist ungewiss. Im Zusammenhang der hier verfolgten Charakterisierung der Chronik im Hinblick auf die Verarbeitung apologetischer Traditionen bzw. auf apologetische Anliegen aber ist die Frage, welche historische Person sich hinter dem Namen Johannes Malalas tatsächlich verbirgt, von geringer Bedeutung und muss daher nicht eingehend diskutiert werden.

⁷⁷ W. Treadgold, *The Early Byzantine Historians* (wie Anm. 7), 278.

⁷⁸ DFG-Projekt „Erarbeitung eines historisch-philologischen Kommentars zur Weltchronik des Johannes Malalas“, an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und der Universität Tübingen.

Beschreibung der Körpermaße Adams ein⁷⁹. Anders als Philipp erwähnt er Adams Aufenthalt im Paradies mit keinem Wort, es finden sich auch keine Ausflüge in andere wissenschaftliche Bereiche wie in den alexandrinischen Chroniken. Wenn man dem – freilich schlecht überlieferten – Proömium⁸⁰ Glauben schenkt, dann will Malalas schlicht wiedergeben, wie „die Mehrzahl der Historiker die Darstellung der Welt dargelegt hat.“⁸¹ Entsprechend stellt er seine stringent erzählte Menschheitsgeschichte unter Verwendung zahlreicher genannter und ungenannter Quellen dar – darunter offenbar auch eine Sammlung von Orakeln, wie sie im 5. und 6. Jahrhundert weit verbreitet waren⁸². Aber natürlich ordnet, gewichtet und gestaltet Malalas sein Material. Seine Originalität zeigt sich zunächst in einer von allen Vorgängern abweichenden Chronologie: Um zu beweisen, dass das Weltende – entgegen den Befürchtungen vieler Zeitgenossen, die nicht zuletzt auf den Berechnungen früherer Weltchronisten basierten – nicht unmittelbar bevorsteht, datiert er die Geburt Christi in das Jahr 5967 nach Adam, Kreuzigung und Auferstehung in das Jahr 6000. Das neue Jahrtausend ist also bereits seit 500 Jahren angebrochen. Die in Justinianischer Zeit sich häufenden Naturkatastrophen deutet Malalas nicht als Boten des nahenden Endes, sondern als Zeichen des Zornes Gottes⁸³.

Aber auch im Blick auf die Vergangenheit setzt Malalas durchaus eigene Akzente. So reduziert er etwa die griechische Geschichte auf die beiden Makedonier Philipp und Alexander⁸⁴. Roger Scott hat diesen und andere Aspekte als „Dehellenisierung der Geschichte“ gedeutet und vermutet, dass Malalas die christliche Identität nicht auf dem Fundament

⁷⁹ Johannes Malalas, *Chronographia* I 1 (CFHB 35, 3,1–4,6 Thurn).

⁸⁰ Zum Überlieferungsproblem vgl. J. Thurn, Einleitung zu CFHB 35, Berlin 2000, 4*–10*.

⁸¹ Johannes Malalas, *Chron., pr.* (CFHB 35, 3,13 f. Thurn): ἐξέθεντο οὖν οἱ πλείονες συγγραφεῖς τὴν κοσμικὴν ἔκθεσιν εἶναι οὕτως.

⁸² Malalas nennt selbst im Proömium die Namen „Afrikanos, Eusebios von Pamphylien, Pausanias, Didymos, Theophilos, Klemens von Alexandrien, Diodoros, Domninos, Eustathios sowie die Darstellungen vieler anderer gewissenhafter Chronographen, Dichter und Gelehrter.“ Zur komplizierten Frage nach den Quellen des Malalas vgl. E. Jeffreys, Malalas' Sources, in: *Studies of John Malalas* (wie Anm. 76), 167–216; W. Treadgold, *The Early Byzantine Historians* (wie Anm. 7), 246–256.

⁸³ Die übliche Formulierung für den Bericht über ein Erdbeben lautet bei Malalas: ἔπαθεν ὑπὸ θεομηνίας πόλις NN, so etwa *Chron.* X 3 (CFHB 35, 174, 44 Thurn) u. ö.

⁸⁴ Johannes Malalas, *Chron.* VII 17–VIII 4 (CFHB 35, 144,85–148,70 Thurn).

des Griechen – sondern dem des Römertums aufbauen wollte⁸⁵. Dies wäre ein entscheidender Unterschied zu Philipp in der geschichtlichen Konstruktion christlicher Identität – und möglicherweise auch eine bewusste Reminiszenz an die hellenismuskritische Tradition der Weltchronistik.

Für die Frage nach der Bedeutung von Apologetik in der Chronik des Malalas ist aufschlussreich, wie Malalas mit heidnischen Stoffen, mit Orakeln und Mythen, umgeht. Auch hierin erweist er sich durchaus als eigenständiger Historiker mit geschichtstheologischem Profil.

3.1 *Orakel bei Johannes Malalas*

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Anordnung des Stoffes: Die große Zäsur in der Weltgeschichte stellt nach Malalas natürlich die Geburt Christi dar, der das zehnte von achtzehn Büchern gewidmet ist. Die Bücher I bis IV behandeln die von früheren Historikern häufig als „mythische Zeit“ übergangene Epoche bis zum Trojanischen Krieg (der mit David synchronisiert ist), die Bücher V bis IX die Zeit vom Trojanischen Krieg bis zu Augustus. Dieser Einteilung korrespondiert ein unterschiedlicher Umgang mit Orakeln: In der „mythischen“ Zeit werden fast ausschließlich Orakel mit theologischen Inhalten zitiert, die jeweils die trinitarische Gottheit verkünden und damit sehr viel eindeutiger christlich konnotiert sind als die Orakel bei Philipp⁸⁶. Den Argonauten etwa, die

⁸⁵ R. Scott, *Malalas and his Contemporaries*, in: *Studies in John Malalas* (wie Anm. 76), 67–85, hier 76 f.: „To those who have been brought up on the importance of the classical world of Greece and Rome and who see Byzantine civilisation only as the conduit for the continuity of the classical Greek tradition, one of the more perplexing aspects of Malalas' vision of world history is his lack of interest in classical Greece. In a society in which education still concentrated on classical Greek texts with a special place for Homer, where highbrow literature imitated classical models and apologised for any intrusion of non-classical vocabulary, where poetry still attempted to force classical metres and vowel-lengths on a language for which they were now highly artificial, we might have expected a world-history to be Hellenocentric, emphasising the glories and grandeur of Greece. Instead Malalas gives us his dehellensised location of Olympian Gods, some myths about mortals which he tends to date in 'history' by a supposed contemporary of the Old Testament, a few lists of Great Men and a version of the Trojan war drawn not from Homer but from Diktys.“

⁸⁶ Neben der Argonautensage zitiert Malalas folgende theologische Orakel: *Chron.* II 2 (CFHB 35, 18,23–40 Thurn) Orakel an den ägyptischen König Thulis; III 13 (46,69–47,77) Orakel von Memphis an den Pharao Petissonios; IV 7 (54,53–55) Weissagung des Orpheus über die Schöpfung durch die Trinität. Daneben führt Malalas zwei Orakel ohne theologischen Inhalt oder Zielpunkt auf: II 11 (25,24–27,87) Orakel an Perseus; II 17 (36,29–36) Orakel an Laios, den König von Theben.

Cyzicus erobern und dort einen Tempel stiften wollen, antwortet das Orakel der Pythia Therma auf die Frage, wem der Tempel geweiht werden soll:

Tut, was antreibt zur Tugend und zur Ordnung. Ich künde euch den einen dreieinigen Gott, der in der Höhe waltet. Sein unvergänglicher Logos wird im Leibe einer unbefleckten jungen Frau sein. Dieser wird wie ein Feuerpfeil mitten durch den ganzen Kosmos schießen, er wird ihn fangen und dem Vater als Geschenk zuführen. Ihr wird das Haus gehören, Maria wird es zubenannt sein.⁸⁷

In den Büchern V–IX tauchen eine ganze Reihe von Orakelgeschichten auf⁸⁸, die aus paganen Geschichtswerken bekannt sind – so etwa die schon bei Herodot überlieferte und in dem Bericht über die menschlichen Reaktionen auf Orakelsprüche an den Λόγος περὶ τοῦ Κασάνδρου bei Philipp von Side erinnernde Geschichte, wie Kroisos das Orakel in Delphi einem „Stresstest“ unterzieht⁸⁹. Die Orakel werden hier vollkommen unproblematisch als wirkmächtige Faktoren im Lauf der Geschichte anerkannt⁹⁰. Mit der Geburt Christi freilich verstummen die Orakel, wobei sie dieses Verstummen selbst verkünden, wie das Orakel der Pythia für Kaiser Augustus zeigt:

Ein hebräisches Kind, ein Gott, der über die Seligen gebietet, befiehlt mir, dieses Haus zu verlassen und wieder einzugehen in den Hades. Weiche also von unseren Vorstehern!⁹¹

⁸⁷ Johannes Malalas, *Chron.* IV 8 (CFHB 35, 55,83–87 Thurn): καὶ ἐδόθη αὐτοῖς χρησμὸς παρὰ τῆς Πυθίας οὗτος. ‘ὅσα μὲν πρὸς ἀρετὴν καὶ κόσμον ὄρωρε ποιεῖτε. ἐγὼ δὲ ἐφετμέω τρεῖς ἕνα μόνον ὑψιμέδοντα θεόν, οὗ λόγος ἀφθιτος ἐν ἀδαὶ κόρη ἐγκυος ἔσται. οὗτος ὥσπερ τόξον πυριφόρον μέσον διαδραμῶν ἅπαντα κόσμον, ζωγρεύσας πατρὶ προσάξει δῶρον. αὐτῆς ἔσται δόμος, Μαρία δὲ τοῦνομα αὐτῆς.’

⁸⁸ Johannes Malalas, *Chron.* V 2 (CFHB 35, 67,15–18 Thurn) Orakel des Phoibos an Priamos; V 12 (81,21–23) Orakel an die Danaer; V 21 (92,28–30 aus der Ekloge) Orakel an Odysseus; V 30 (102,28–32) Orakel des Apollon an Strophios und Orestes; V 32 (104,56–77) Orakel des Apollon von Delphi an Orestes; VI 20 (127,82 f.) Erwähnung eines Orakels an Aeneas (ohne Wortlaut); VI 23 (129,60–71) Orakel an Diomedes; VII 2 (132,15–133,26) Orakel an Romus; VII 6 (136,37–138,95) weiteres Orakel an Romus; VIII 26 (157,47–53) Orakel an Pyrrhus von Epirus.

⁸⁹ Johannes Malalas, *Chron.* VI 8 (CFHB 35, 120,90–121,21 Thurn).

⁹⁰ Eine ähnliche Einschätzung gibt E. Jeffreys, Malalas’ World View, in: Studies in John Malalas (wie Anm. 76), 55–66. Sie interpretiert den Gebrauch von Orakeln als Beweis dafür, dass Malalas eine starke historische Kontinuität aufzeigen möchte: „That Malalas responded to them is yet another example of his acceptance that past and present were inextricably woven together.“ (64).

⁹¹ Johannes Malalas, *Chron.* X 5 (CFHB 35, 176,89–91 Thurn): Παῖς Ἑβραῖος κέλεται με θεὸς μακάρεσσιν ἀνάσσωσιν τόνδε δόμον προλιπεῖν καὶ Αἴδος αὐθις ἰκέσθαι. λοιπὸν ἀπιθὶ ἐκ πρόμων ἡμετέρων.

Folgerichtig erwähnt Malalas in den Büchern XI–XVIII keinen einzigen heidnischen Orakelspruch⁹². Dafür häufen sich nun die Berichte über Träume und Visionen⁹³ sowie über Erdbeben und andere Katastrophen⁹⁴, als würden diese in nachchristlicher Zeit die Orakel als Verkünder des göttlichen Willens ablösen⁹⁵. Die Geschichte bestätigt also, was das Orakel an Augustus verkündet hat.

Die für die vorchristliche Zeit zitierten Orakel sind bei Malalas von einer Eindeutigkeit, die im Vergleich zu Philipp von Side auffällt. Die theologischen Orakel haben nichts von der Doppelcodierung der Weissagungen aus dem *Λόγος περὶ τοῦ Κασάνδρου*, und kein einziges der geschichtlichen Orakel irrt oder wird von den Menschen missverstanden, wie das in Werken paganer Schriftsteller (und auch bei Philipp) durchaus häufiger zu lesen ist. Orakel, so scheint es, sind Künder des göttlichen Willens mit eindeutigen Botschaften. Sie beeinflussen das Handeln der Menschen und treiben auf diese Weise die Geschichte wirksam voran. Erst mit der Geburt Jesu werden sie überflüssig und von Naturerscheinungen und Träumen abgelöst.

⁹² An zwei Stellen berichtet Malalas freilich über Orakel aus vorchristlicher Zeit, die spät entdeckt wurden und sich als wahr erwiesen: *Chron.* XVII 15 (CFHB 35, 345,84 f. Thurn) über mehrere Hochwasser des Flusses Skirtos und XVIII 29 (371,3 f. Thurn) über die Umbenennung Antiochiens.

⁹³ Johannes Malalas, *Chron.* XVI 20 (CFHB 35, 334,42–335,58 Thurn) Traum des Kaisers Anastasius; XIV 27 (288,20–33) Traum des Theodosius über seine Nachfolge; XVII 4 (338,27–29) Unheil verkündende Sternerscheinung zur Zeit des Kaisers Theocritus.

⁹⁴ Naturkatastrophen: *Chron.* XVII 14 (CFHB 35, 344,52–61 Thurn) Feuersbrunst in Antiochien zur Zeit des Comes Anatolius; XVII 15 (344,62–345,91) Hochwasser des Skirtos und Erdbeben in Edessa; XVII 16 (346,92–350,18) Vulkanausbruch, Erdbeben, Großbrände und Regenfluten in Antiochien; XVIII 121 (418,43–50) Ernteaufälle und Unwetter; Seuchen: XVIII 90 (406,87–407,8): Pest in Ägypten; XVIII 92 (407,11–19): Pest in Konstantinopel; XVIII 120 (418,41 f.); XVIII 127 (420,71–74) Beulenpest in Konstantinopel.

⁹⁵ Dieser Eindruck drängt sich besonders in Buch X auf. In *Chron.* X 14 (182,67–72 Thurn) berichtet Malalas von einem auch in den biblischen Passionsberichten erwähnten großen Erdbeben (*μέγας σεισμός*) in der Todesstunde Jesu. Sodann werden mehrere Erdbeben erwähnt bzw. angekündigt: X 18 (184,22–31) Erdbeben in Antiochien; X 53 (202,30–34) Erdbeben in Diocaesarea in Kilikien und Nikopolis; X 23 (186,83–91) Erdbeben in Kleinasien, Antiochien; X 27 (188,51–189,58) Erdbeben und Feuersbrünste in Antiochien; X 28 (189,59 f.) Erdbeben auf Kreta; X 46 (198,19 f.) in Korinth; X 53 (202,32–34) Erdbeben in Diocaesarea und Nikopolis. Die mit Christus eingetretene historische Wende scheint sich auch in der gegenüber der vorchristlichen Zeit – hierfür werden lediglich zwei Erdbeben in Antiochien (VIII 24: 157,31–37) sowie im palästinischen Salamine (X 3: 174,43–45) erwähnt – stark erhöhten Zahl an Erdbeben zu manifestieren.

3.2 *Mythen*

Auch im Blick auf den Umgang mit Mythen lässt sich bei Malalas eine deutliche Tendenz zur Rationalisierung feststellen. Philipp hatte Orakel *als* Orakel und den Mythos von der Götterhochzeit *als* Mythos in den Dienst der christlichen Verkündigung gestellt. Malalas dagegen ist ein radikaler Mythenrationalisierer – oder präziser gesagt: ein Mythenhistorisierer. Er reduziert die mythischen Stoffe auf historische Tatsachen und gewinnt somit unterhaltsames Material für seine Menschheitsgeschichte. Dafür gebraucht Malalas unterschiedliche Methoden, die er teilweise aus der Tradition übernommen und zu einem anderen Teil selbst entwickelt hat.⁹⁶

a) Euhemerismus

Eine schon traditionelle Form der Mythenrationalisierung, derer sich Malalas bedient, ist die des Euhemerismus, also die auf den griechischen Philosophen Euhemeros zurückgehende Rückführung der Götter auf besondere Menschen. Dieses Vorgehen findet sich schon in früheren christlichen Geschichtswerken, etwa bei Euseb⁹⁷, doch liefert Malalas auch explizit eine euhemeristische Erklärung für die Entstehung der hellenistischen Kulte. Unter Verweis auf Euseb führt Malalas im zweiten Buch seiner Chronik aus, dass der biblische Stammvater Seruch der erste gewesen sei, „der durch Götzenerverehrung die Lehre des Hellenismus eingeführt“ habe (ἐνήρξατο πῶρτος τοῦ δόγματος τοῦ ἑλληνισμοῦ διὰ τῆς εἰδωλολατρίας)⁹⁸. Das Entstehen dieser Lehre erklärt er euhemeristisch – ohne freilich den Namen des Erfinders zu nennen:

Denn die Kämpfer und Anführer aus alten Zeiten, oder überhaupt die, welche eine tapfere oder tüchtige Tat im Leben vollbrachten, welche wert war, in Erinnerung gehalten zu werden, besonders aber die, welche mittels

⁹⁶ Die bisher einzige ausführlichere Untersuchung zum Thema ist die Dissertation von E. Hörling, *Mythos und Pistis. Zur Deutung heidnischer Mythen in der christlichen Weltchronik des Johannes Malalas*, Lund 1980. Hörling stellt fest, dass die allegorische Mythendeutung bei Malalas gegenüber den Rationalisierungsstrategien zurücktritt. Als wichtige Strategien im Umgang mit Mythen benennt sie den Euhemerismus (43–77), den Palaiphatismus (78–119) und die Usurpation großer antiker Gestalten und Mythen für das Christentum (120–130). Letztere verbindet Malalas mit Philipp, jedoch ist die Indienstnahme hellenischer Autoritäten bei Malalas quantitativ und qualitativ weniger gewichtig als die Rationalisierung der Mythen.

⁹⁷ Beispiele bei E. Hörling, *Mythos und Pistis* (wie Anm. 96), 30 f.

⁹⁸ Johannes Malalas, *Chron.* II 18 (CFHB 35, 38,11 f. Thurn).

einer Kraft Mysterien gewirkt hatten, diese ehrten sie als ihre Vorfahren mit Standbildern. Und alle erwiesen ihnen Anbetung wie einem Gott ... Die späteren Menschen, in Unkenntnis über die Einstellung der Vorfahren, d. h. daß sie sie als Vorfahren und Erfinder von Gütern lediglich der Erinnerung halber ehrten, ehrten sie als himmlische Götter und opferten ihnen, als ob sie nicht sterbliche Menschen, den gleichen Einwirkungen unterworfen, gewesen wären. ... So handelten die Menschen, voll von Unwissenheit. Dies aber war die Weise, wie man vergottete.⁹⁹

Das hier skizzierte Programm führt Malalas in seinem Werk konsequent durch: Sämtliche Gottheiten erscheinen als Menschen, zumeist mit genauen Angaben zu Lebensdaten, Orten und Verdiensten, und – damit auch kein Zweifel an ihrer Menschlichkeit aufkommt – mit der Auskunft über den Ort der Grabstätte. Malalas löst also den Euhemerismus konsequent historisch ein und benutzt ihn zugleich, um die Mythen zu dehellenisieren: Kein einziger griechischer Gott wird im Gebiet Griechenlands lokalisiert, alle agieren auf dem Gebiet des Römischen Reiches¹⁰⁰.

b) Palaiphatismus

Wichtiger für Malalas und origineller als der traditionelle Euhemerismus ist jedoch eine andere Art der Mythenhistorisierung, die Elsa Hörling in ihrer Dissertation¹⁰¹ als „Palaiphatismus“ bezeichnet hat. Diese Form geht auf einen Palaiphatos genannten Schüler des Aristoteles und dessen nur teilweise überliefertes Werk *Περὶ ἀπίστων ἱστορίων* zurück¹⁰². Palaiphatos interpretiert Mythen, indem er den historischen Kern sucht, der zur Ausbildung des Mythos geführt hat. Diesem Programm schließt sich Malalas an. Siebenmal nennt er den „sehr weisen“ Palaiphatos (Παλαίφατος ὁ

⁹⁹ Johannes Malalas, *Chron.* II 18 (CFHB 35, 38,10–39,26 Thurn): διὰ τὸ τοὺς πάλαι γενομένους πολεμιστὰς ἢ ἡγεμόνας ἢ πράξαντάς τι ἀνδρεῖον ἢ ἀρετῆς ἐν τῷ βίῳ τοῦ μνημονεύεσθαι εἶναι ἄξιον, μάλιστα τοὺς ποιήσαντας διὰ δυνάμεώς τινος μυστήρια, ὡς ὄντας αὐτῶν προπάτορας ἀνδριᾶσι στηλῶν ἐτίμησαν, καὶ πάντες ὡς εὐεργέτας εἰς θεὸν προσεκύνουν οἱ δὲ μετὰ ταῦτα ἄνθρωποι, ἀγνοοῦντες τὴν τῶν προγόνων γνῶμην, οἱ ὡς προπάτορας καὶ ἀγαθῶν ἐπινοητὰς ἐτίμησαν μνήμης καὶ μόνης χάριν, ὡς θεοὺς ἐπουρανίους ἐτίμουν καὶ ἐθυσίαζον αὐτοῖς, οὐχ ὡς γενομένους ἀνθρώπους θνητοὺς καὶ ὁμοιοπαθεῖς. ... τοῦτο δὲ ἐποιοῦν οἱ ἄνθρωποι ἀγνοίᾳ πλησθέντες. ἦν δὲ τὸ τῆς ἀποθεώσεως σχῆμα τοῦτο.

¹⁰⁰ Vgl. R. Scott, Malalas and his Contemporaries (wie Anm. 85), der diesen Befund im Sinne seiner These deutet, wonach Malalas eine Dehellenisierung der Geschichte vornehmen will.

¹⁰¹ E. Hörling, *Mythos und Pistis* (wie Anm. 96), 31–35.

¹⁰² Edition: N. Festa, *Bibliotheca Teubneriana* (Mythographi Graeci 3/2), Leipzig 1902.

σοφώτατος) als seinen Gewährsmann, wenn er die bei den Dichtern überlieferten Mythen als historische Fakten darstellt¹⁰³. Die Methode selbst aber wendet er noch viel häufiger an, und zwar besonders dann, wenn er Verwandlungsmymen des Zeus historisch zu erklären sucht. Zwei Beispiele mögen das illustrieren: Die Entführung der Europa durch einen Stier erklärt Malalas schlicht mit dem Namen des kretischen Königs, der Tauros geheißten habe:

Agenor und seine Söhne führten am Limes Krieg. Als dies aber Tauros, der König von Kreta, erfuhr, da überfiel er plötzlich das Land von See her. Dieses Abends gedenken die Tyrier bis auf heute, indem sie sagen „Böser Abend“. Tauros entführte Europa in seine Heimat.¹⁰⁴

Den in römischer Zeit beliebten und häufig dargestellten Mythos von der Überlistung der Leda durch Zeus in Schwanengestalt rationalisiert Malalas unter Berufung auf Palaiphatos auf ganz ähnliche Weise: Kyknos sei der Name des Senators gewesen, mit dem Leda Ehebruch getrieben habe:

Sie aber trieb Ehebruch, wobei sie ein gewisser jüngerer Senator verführte, namens Kyknos, Sohn des Ederion, des Königs über Achaia, der von Pikos-Zeus abstammte. ... So hat der sehr weise Palaiphatos geschrieben, nämlich, dass die Dichter in ihren Dichtungen unrichtig erzählen, Zeus sei ein Schwan geworden und habe Leda geschändet.¹⁰⁵

¹⁰³ Johannes Malalas, *Chron.* II 1 (CFHB 35, 18,21 Thurn) für Aphrodite und Helios; II 8 (24,93) für den Stadtgott von Tyrus und die ihm zugeschriebene Erfindung des Purpurs; II 15 (30,68) für den Glauben, Zeus habe den zu früh geborenen Dionysos in seinem eigenen Schoß vor dem Tod bewahrt; II 17 (38,3) über Ödipus; III 12 (45,18) über den Raub der Persephone durch Pluto; IV 12 (58,91) sowie VIII 27 (158,61) über Perseus. Nicht alle von Malalas genannten Bezüge lassen sich in den erhaltenen Stücken von *Περὶ ἀπίστων ἱστορίων* des Palaiphatos verifizieren.

¹⁰⁴ Johannes Malalas, *Chron.* II 7 (CFHB 35, 22,45–23,49 Thurn): ὁ δὲ Ἀγήνωρ καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ ἐπολέμουν ἐπὶ τὸ λίμιτον· καὶ γνοὺς τοῦτο Ταῦρος ὁ τῆς Κρήτης βασιλεὺς ἐξαίφνης ἐπέρριψε τῇ χώρᾳ διὰ θαλάττης· ἥστινος ἐσπέρας μνήμην ποιοῦνται οἱ Τύριοι ἕως τῆς νῦν, λέγοντες· κακὴν ὄψιν ἦν. ἀπήγαγε δὲ τὴν Εὐρώπην εἰς τὴν ἰδίαν πατρίδα ὁ Ταῦρος. Vgl. E. Hörling, *Mythos und Pistis* (wie Anm. 96), 83 f.

¹⁰⁵ Johannes Malalas, *Chron.* IV 12 (CFHB 35, 58,86–93 Thurn): ἡ δὲ ἐπορνέυθη μοιχευθεῖσα ὑπὸ τινος νεωτέρου συγκλητικοῦ ὀνόματι Κύκνου, υἱοῦ Ἐδερῖωνος, βασιλέως τῆς Ἀχαΐας τοῦ καταγομένου ἐκ τοῦ Πίκου Διὸς ..., καθὼς Παλαίφατος ὁ σοφώτατος συνεγράψατο, ὅτι μάτην οἱ ποιηταῖς ιστοροῦσι ποιητικῶς λέγοντες, ὅτι ὁ Ζεὺς γέγονε κύκνος καὶ Λῆδαν ἥσχυεν. Vgl. E. Hörling, *Mythos und Pistis* (wie Anm. 96), 88–90.

c) „Malalismus“

Ein anschauliches Beispiel für eine dritte Art Mythenrationalisierung bei Malalas, die womöglich auf ihn selbst zurückgeht, ist die Geschichte von Odysseus und Kirke¹⁰⁶. Malalas zitiert zunächst aus seiner Quelle, Homer, dass die Helios-Priesterin und Zauberin Kirke, aus Angst vor ihrer Schwester Kalypso und deren männlichen Beschützern einen Gifttrank aus Pflanzen herstellte, der sämtliche Männer in Liebestaumel versetzte und dadurch ungefährlich machte. Der Kommentar des Malalas verläuft in drei Stufen. Zunächst zitiert Malalas die dichterische Quelle:

Der sehr weise Homer aber hat dichterisch ausgedrückt, dass sie mittels eines Zaubertranks die Männer, die zu ihr kamen und die sie festnahm, verwandelte: Die einen bekamen Löwengestalt, die anderen Hundsköpfe, weitere die Gestalt von Schweinen, wieder andere die von Bären sowie die Köpfe von Schweinen.¹⁰⁷

In einem zweiten Schritt verweist Malalas auf die Interpretation des Mythos durch einen ansonsten unbekannten Phidalios aus Korinth:

Der oben erwähnte weise Phidalios aus Korinth aber hat diese dichterische Komposition ausgelegt, indem er sie so interpretierte: Kirke wäre es in keiner Weise zu der Begehr, die sie hatte, zupass gekommen, hätte sie Männer in großer Zahl in tierische Gestalten verwandelt; hingegen zeigte der Dichter das Verhalten von liebenden Männern auf; wie Tiere ließ Kirke sie dort brüllen, rasen und in Liebeswahn verfallen, wie Kirke es befahl.¹⁰⁸

Schließlich fügt Malalas bestätigend seine eigene Erklärung an, die man (mit einem nicht sehr schönen, aber aus dem griechischen Text abgeleiteten Wort) als „Physiologisierung des Mythos“ bezeichnet könnte:

Es ist nämlich natürlich [φυσικὸν γάρ], dass die Liebenden sich an die Geliebte halten und für sie sterben wollen. So sind nämlich die Liebenden. Auf Grund nämlich ihres Verlangens werden sie viehisch, sie denken in keiner Weise vernünftig, sondern sie verändern sich in ihrer Gestalt, wie sie

¹⁰⁶ Vgl. zu dieser Stelle E. Hörling, *Mythos und Pistis* (wie Anm. 96), 115 f.

¹⁰⁷ Johannes Malalas, *Chron.* V 19 (CFHB 35, 89,52–56 Thurn): ὁ δὲ σοφώτατος Ὅμηρος ποιητικῶς ἔφρασεν, ὅτι διὰ πόματος μαγικοῦ τοὺς συλλαμβανομένους πρὸς αὐτὴν ἄνδρας μετεμόρφου, ποιοῦσα τοὺς μὲν λεοντομόρφους, τοὺς δὲ κυνοκεφάλους, ἄλλους δὲ συομόρφους, ἑτέρους δὲ ἄρκομόρφους καὶ χοιροκεφάλους.

¹⁰⁸ Johannes Malalas, *Chron.* V 19 (CFHB 35, 89,56–90,61 Thurn): ὁ Κορίνθιος ἐξέθετο τὴν ποιητικὴν ταύτην σύνταξιν, ἐρμηνεύσας οὕτως, ὅτι τῇ Κίρκῃ οὐδὲν ἤρμοζε πρὸς ἣν ἡβούλετο ἐπιθυμίαν πολυοχλίας ποιεῖν τοὺς ἀνθρώπους θηριομόρφους, ἀλλὰ τρόπον σημαίνων ὁ ποιητὴς τῶν ἀντερώντων ἀνδρῶν, ὅτι ὡς θηρία ἐποίει αὐτοὺς ἐκεῖ ἡ Κίρκη βρῦχειν καὶ μαίνεσθαι καὶ λυσσᾶν ἐκ πόθου, καθὼς ἐκέλευσεν ἡ Κίρκη.

tiergestaltig werden in ihrem Körper, ihrem Aussehen, ihrer Aufführung nach, indem sie auf die Rivalen losgehen. Es ist nämlich natürlich [φυσικὸν γάρ], dass die Rivalen sich gegenseitig wie Tiere vorkommen und dass sie sich gegenseitig angreifen bis zur Tötung. Indes verhalten sie sich unterschiedlich hinsichtlich der Art und Weise einer solchen Begierde: Die einen nämlich machen sich wie Hunde an die Begattung, indem sie sich oftmals beiwohnen. Die anderen aber suchen wie Löwen nur den Antrieb und lediglich die Begierde, andere aber machen sich wie Bären die Begattung in schändlicher Weise zu Nutzen.¹⁰⁹

Rationalisierung im Dienst unterhaltsamer Bildung – so könnte man den Umgang des Malalas mit den heidnischen Mythen nennen. Durch Euhermerismus, Palaiphatismus und „Physiologisierung“ entkleidet Malalas die Mythen ihres mythischen Gehalts und gewinnt die unterhaltsamen Stoffe für seine christliche Menschheitsgeschichte, indem er die Mythen in historische Fakten verwandelt¹¹⁰. Dabei kommt es ihm darauf an, das Handeln der Menschen durch Aufweis der dahinter liegenden Leidenschaften nachvollziehbar zu machen. Dies lässt sich als ein Grundanliegen in der Menschheitsgeschichte des Johannes Malalas identifizieren¹¹¹. Malalas eignet sich die Stoffe rationalisierend und historisierend an und demonstriert an ihnen auf unterhaltsame Weise Erkenntnisse über das Wesen des Menschen. Eine spezifisch christliche Pointe ist in diesem Vorgehen nicht zu erkennen. Es kann daher auch nicht als apologetisch bezeichnet werden. Malalas knüpft zwar mit seiner konsequenten Historisierung von Orakeln und Mythen an apologetische *Traditionen* an, aber apologetische *Intentionen* im engeren oder weiteren Sinn sind bei ihm nicht zu erkennen¹¹². Er lebte und schrieb in einer Zeit, in der die Auseinandersetzung mit

¹⁰⁹ Johannes Malalas, *Chron.* V 19 (CFHB 35, 90,61–71 Thurn): φυσικὸν γὰρ τῶν ἐρώωντων ἀντέχεσθαι τῆς ἐρωμένης καὶ ὑπεραποθνήσκειν· τοιοῦτοι γὰρ ὑπάρχουσιν οἱ ἐρώωντες. ἐκ γὰρ τῆς ἐπιθυμίας ἀποθνήσκουσιν, μὴδὲν ἔμφρενον λογιζόμενοι, ἀλλὰ ἀλλοιούμενοι τὰς μορφὰς καὶ τῷ σώματι ὡς θηριόμορφοι γίνονται καὶ τῇ θεᾷ καὶ τοῖς τρόποις, ἐπερχόμενοι τοῖς ἀντερασταῖς· φυσικὸν γὰρ τοὺς ἀντεραστὰς ὁρᾶν ἀλλήλους ὡς θηρία καὶ πρὸς ἀλλήλους ἐπερχομένους ἄχρι φόνου. οἱ καὶ διαφόρως ἔχουσι πρὸς τοὺς τῆς τοιαύτης ἐπιθυμίας τρόπους· οἱ μὲν γὰρ ὡς κύνες ἐπέρχονται τῇ μίξει, πολλὰ συμμιγνόμενοι, οἱ δὲ ὡς λέοντες τὴν ὁρμὴν καὶ μόνην τὴν ἐπιθυμίαν ζητοῦσιν, ἄλλοι δὲ ὡς ἄρκοι μιὰρῶς κέχρηται τῇ συνουσίᾳ. καὶ μᾶλλον σαφέστερον οὗτος καὶ ἀληθινώτερον ἐρμήνευσεν ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐκθέσει.

¹¹⁰ Vgl. R. Scott, *Malalas and his Contemporaries* (wie Anm. 85), der von „acceptance of myth as fact“ (67) spricht.

¹¹¹ E. Hörling, *Mythos und Pistis* (wie Anm. 96), 13–18 betont stark die erzieherische Absicht des Malalas.

¹¹² Dem Urteil von B. Croke, *Byzantine Chronicle Writing 1. The early development of Byzantine chronicles*, in: *Studies in John Malalas* (wie Anm. 76), 27–38, wonach „the

dem Heidentum zur reinen Schreibtischarbeit in den Gelehrtenstuben geworden war, frei von dem Pathos, das ein lebendiger heidnischer Kult in den Jahrhunderten zuvor provoziert hatte. In dieser historischen Situation war es Malalas möglich, die heidnischen Stoffe durch Reduktion auf historische Tatsachen für die christliche Geschichtsschreibung zu gewinnen.

FAZIT: VON DER APOLOGETISCHEN INTENTION ZUR INTEGRATION APOLOGETISCHER FORMEN

Christliche Weltchronistik dient in erster Linie einer historisch fundierten christlichen Identitätsbildung. Da dies nicht ohne eine Auseinandersetzung mit dem vorchristlichen Heidentum zu leisten ist, könnte man von einer „natürlichen“ Nähe zwischen Apologetik und Weltchronistik sprechen. In der Spätantike lässt sich zeigen, wie mit der zunehmenden Zurückdrängung eines lebendigen heidnischen Gegenübers die Aneignung und Transformation der „heidnischen“ Geschichte durch christliche Weltchronisten einhergeht. Alle hier betrachteten Weltchroniken haben Formen und Methoden verarbeitet, die sie als Erben der klassischen christlichen Apologetik ausweisen. Im Hinblick auf die eingangs konstatierte doppelte Stoßrichtung von Apologetik lassen sich dabei jedoch sehr unterschiedliche Akzentuierungen konstatieren:

Bei den alexandrinischen Historikern vom Beginn des 5. Jahrhunderts sind noch deutliche apologetische Intentionen zu erkennen: Die Darstellung des über dem Serapeum thronenden christlichen Bischofs in der sog. Alexandrinischen Weltchronik und die exakte „Spätdatierung“ der Welterschöpfung bei Panodorus und Annianus stehen im Kontext lebhafter Auseinandersetzungen zwischen Heiden und Christen und werden explizit als Argumente zugunsten des Christentums eingesetzt.

Bei Philipp von Side tritt der Aspekt der werbenden Selbstvergewisserung und Identitätsstiftung stärker in den Vordergrund. Seine Christliche Geschichte ist im Kontext der Suche nach einer oströmischen Identität am Hof Theodosius' II. als ein Versuch zu verstehen, die Kontinuität zwischen Hellenismus und Christentum aufzuzeigen. In der Indienstnahme hellenischer Orakel und Mythen für das Christentum ist möglicherweise

conflict between pagan/Hellenic views and Christianity ... is a leit-motif of Malalas' chronicle" (178), kann ich mich aus oben genannten Gründen nicht anschließen.

eine Reaktion auf den von paganen Historikern wie Eunapius von Sardes behaupteten Widerspruch zwischen Hellenismus und Christentum zu sehen. Das Besondere an der Christlichen Geschichte ist, dass sie die Orakel *als* Orakel und den Mythos *als* Mythos in den Dienst des Christentums stellt. Die historische Zäsur, die die Geburt Christi bedeutet, wird folgerichtig als Konsequenz aus dem heidnischen Kult dargestellt: Die Götter selbst verkünden ihr eigenes Verstummen, feiern ihr Ende als Vollendung.

Auch Johannes Malalas knüpft mit den theologischen Orakeln aus vorchristlicher Zeit und mit seinem Programm der Mythenrationalisierung an apologetische Formen und Traditionen an. Im Unterschied zu Philipp entkleidet Malalas aber die paganen Stoffe ihrer mythischen Gestalt und gewinnt sie auf diese Weise als ebenso unterhaltsame wie lehrreiche Quellen für seine Menschheitsgeschichte. Die radikale Historisierung der Mythen dient einer realistischen und nachvollziehbaren, ganz vom Menschen ausgehenden und auf ihn fokussierten Geschichtsdarstellung. Im Unterschied zu Philipp von Side will Johannes Malalas die Kontinuität nicht zur griechischen, sondern zur römischen Geschichte unterstreichen. Die Historisierung des Mythos dient daher zugleich dessen Dehellenisierung – womit Malalas bewusst oder unbewusst ein ursprüngliches apologetisches Anliegen von Weltchronistik aufnimmt – und damit als Argument für eine auf römischen Fundamenten ruhende byzantinische Identität. Auch hier wird also „Geschichte als Argument“ gebraucht, doch wird man von apologetischen Intentionen bei Malalas nicht sinnvoll sprechen können. Bei Philipp ist das Anliegen der Selbstvergewisserung und Identitätsstiftung noch deutlich in eine (wenn auch nur noch von intellektuellen Eliten geführte) Auseinandersetzung zwischen „Heiden“ und Christen eingebettet. Die Fragmente seiner Christlichen Geschichte und deren Wirkungsgeschichte lassen Reflexe einer echten Konfrontation erkennen: einer Konkurrenz darum, wer sich mit Recht „Hellene“ nennen, wer also die vorchristliche Vergangenheit als Bestandteil der eigenen Geschichte für sich beanspruchen darf. Im Werk des Malalas ist von einer solchen Konkurrenz nichts mehr zu spüren. Auch er integriert Denkmuster aus der apologetischen Tradition, aber sein Ziel ist nicht Apologie – weder im Sinn der Verteidigung oder Werbung nach außen, noch als christliche Identitätsstiftung in Konkurrenz zu anderen –, sondern vielmehr eine ganz auf das Handeln des Menschen fokussierte Geschichtsdarstellung, für die der Quellenwert der „heidnischen“ Stoffe darin liegt, dass sie, sofern sie richtig rationalisiert und historisiert werden, Aufschlüsse über die Leidenschaften und Abgründe des menschlichen Wesens und Handelns geben.

Im bereits oben bemühten Bild der Frucht gesprochen: In den alexandrinischen Weltchroniken treibt der Baum der Apologetik noch Blüten; Philipp von Side präsentiert den Lesern seiner Christlichen Geschichte die reifen Früchte der apologetischen Tradition; Johannes Malalas aber hat die vom Baum gefallenen Früchte gesammelt und so verarbeitet, dass von ihrem ursprünglichen Geschmack kaum etwas übrig geblieben ist.

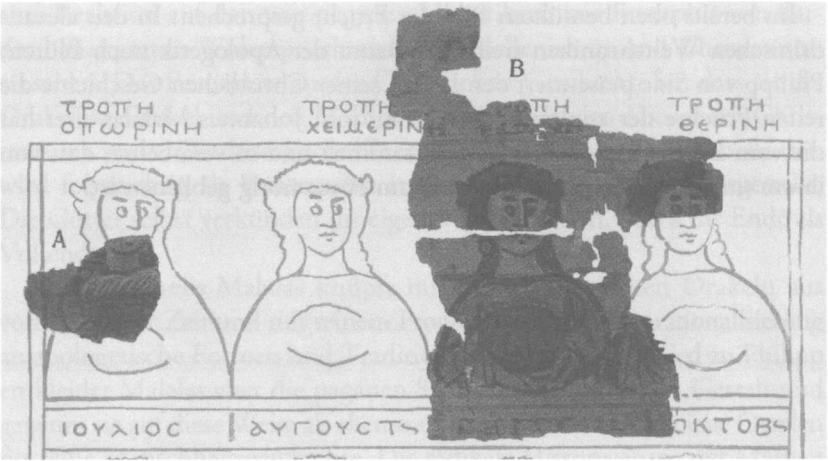


Abb. 1: Alexandrinische Weltchronik (5. Jh.), Tafel I recto
Ausschnitt: Monatsbilder

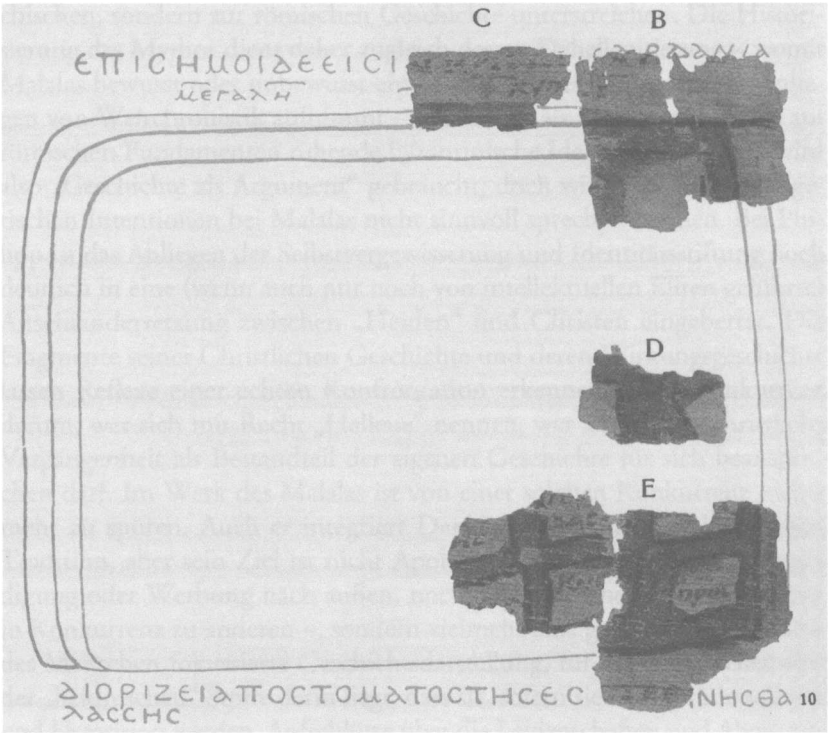


Abb. 2: Alexandrinische Weltchronik (5. Jh.), Tafel II recto
Ausschnitt: Inselkarte

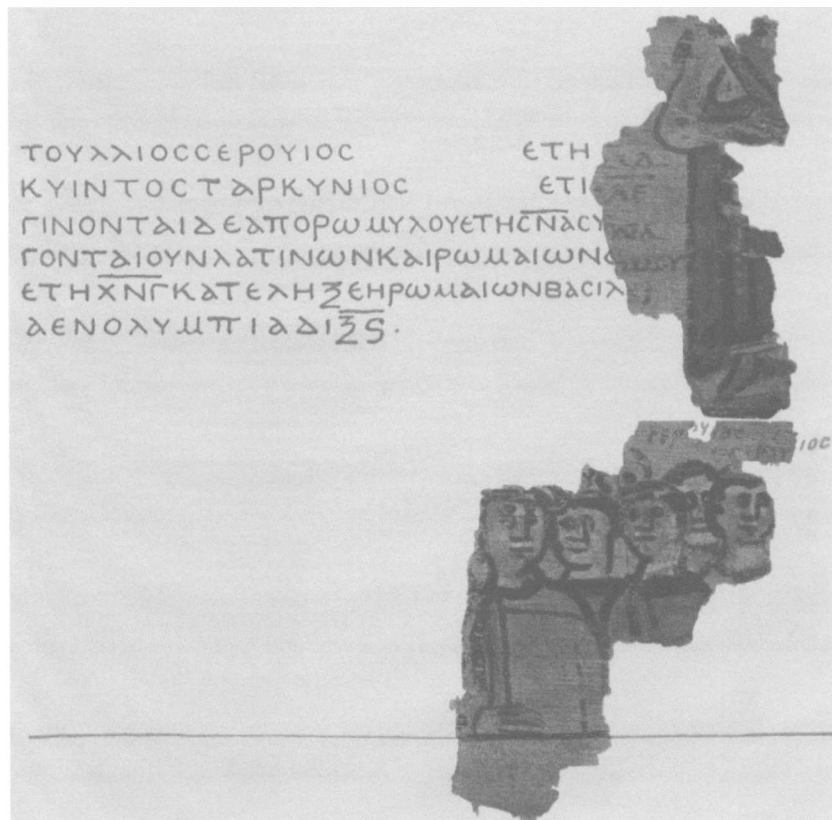


Abb. 3: Alexandrinische Weltchronik (5. Jh.), Tafel IV recto
 Ausschnitt: Latinisch-römische Könige

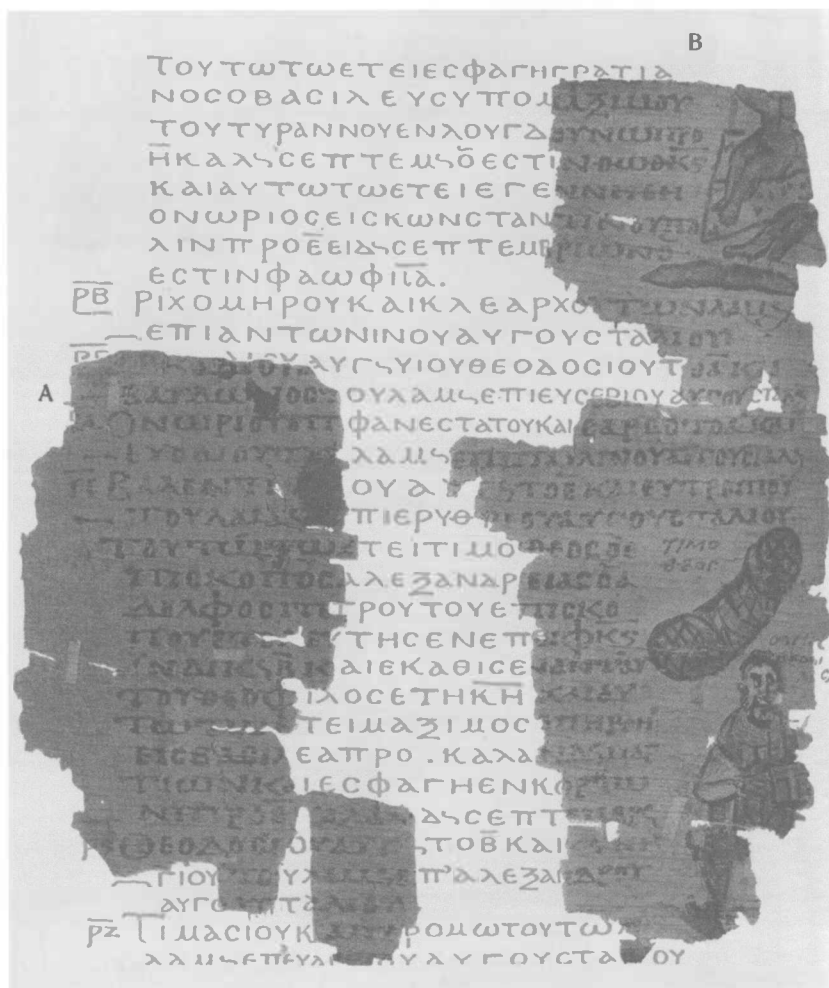
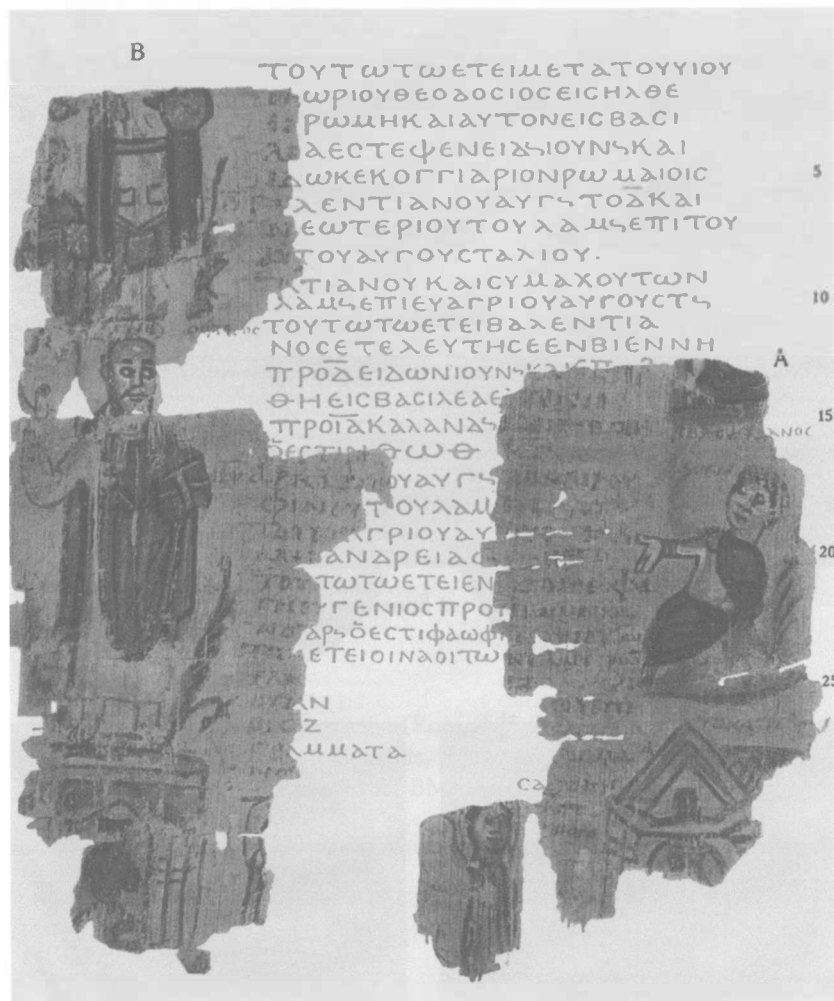


Abb. 4: Alexandrinische Weltchronik (5. Jh.), Tafel VI recto
 Chronik der Jahre 383–389



*Abb. 5: Alexandrinische Weltchronik (5. Jh.), Tafel VI verso: Chronik 389–392
Zerstörung des Serapeums von Alexandrien*

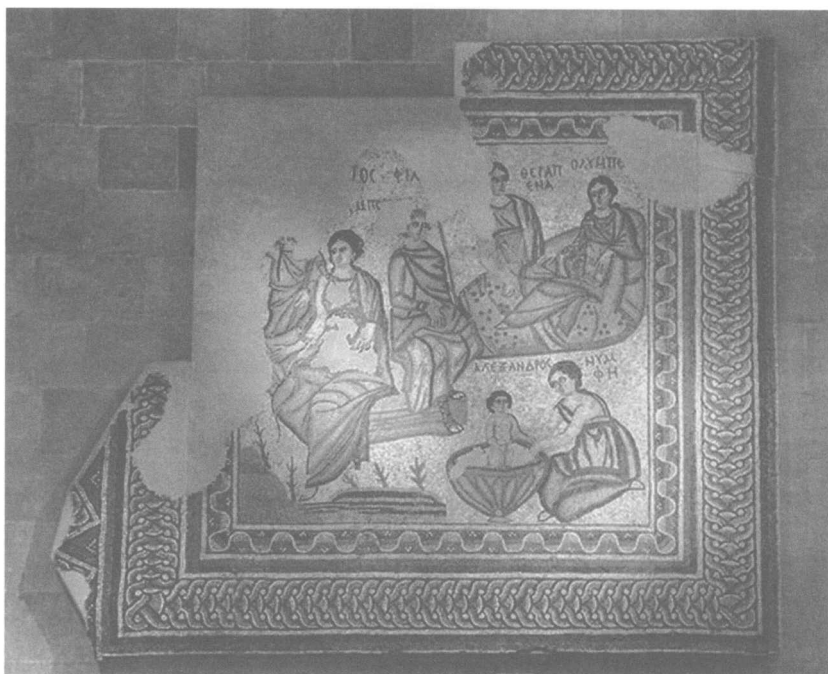


Abb. 6: Alexandermosaik aus Soueïdie bei Baalbek (4./5. Jh.)



Abb. 7: Kontorniat (Rom, 4./5. Jh.)
Vorderseite: Alexander, Rückseite: Olympias



Abb. 8: Kontorniat (Rom, 4./5. Jh. n. Chr.)
Vorderseite: Caracalla, Rückseite: Olympias
Bode-Museum Berlin, BM-042/09 Kontorniaten