

KATHARINA HEYDEN

Die »Erzählung
des Aphroditian«

*Studien und Texte zu
Antike und Christentum*

53

Mohr Siebeck

Studien und Texte zu Antike und Christentum
Studies and Texts in Antiquity and Christianity

Herausgeber/Editors

CHRISTOPH MARKSCHIES (Berlin) · MARTIN WALLRAFF (Basel)
CHRISTIAN WILDBERG (Princeton)

Beirat/Advisory Board

HUBERT CANKIK (Berlin) · GIOVANNI CASADIO (Salerno)
SUSANNA ELM (Berkeley) · JOHANNES HAHN (Münster)
JÖRG RÜPKE (Erfurt)

53



Katharina Heyden

Die »Erzählung des Aphroditian«

Thema und Variationen einer Legende
im Spannungsfeld von Christentum und Heidentum

Mohr Siebeck

KATHARINA HEYDEN, geboren 1977; Studium der Theologie in Berlin, Jerusalem und Rom; 2003–2005 wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Jena; 2005–2008 Stipendiatin im Graduiertenkolleg »Leitbilder der Spätantike«; 2008 Promotion; seit 2008 Assistentin am Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte/Patristik in Göttingen.

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort.

e-ISBN PDF 978-3-16-151352-7

ISBN 978-3-16-149815-2

ISSN 1436-3003 (Studien und Texte zu Antike und Christentum)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von epline in Kirchheim/Teck gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Held in Rottenburg gebunden.

Für Carsten

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Wintersemester 2007/2008 von der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena als Dissertation angenommen. Sie entstand aus der Beschäftigung mit dem so genannten »Religionsgespräch am Hof der Sassaniden« (*De gestis in Perside*), auf das mein Doktorvater Prof. Martin Wallraff mich aufmerksam gemacht hatte. Die Entdeckung, dass dieser Text mit der »Erzählung des Aphroditian« eine in der westlichen Forschungslandschaft nahezu unbekannt Legende enthält, deren Überlieferungsgeschichte sowohl in die spätantike als auch in die byzantinische und slavische Welt führt, hat er mit großem Interesse begleitet und das Fortkommen der Arbeit jederzeit mit inspirierender Kritik gefördert. Ihm gilt daher mein erster herzlicher Dank.

Für die Erstellung der weiteren Gutachten danke ich Prof. Volker Leppin und Prof. Rainer Thiel. Letzterem verdanke ich nicht zuletzt wertvolle Hinweise zur griechischen Philologie. Fremdsprachliche Nachhilfe haben mir auch Dr. Anna Tsvetkova und Mönchspriester Benedikt Schneider für die slavischen Sprachen, Andreas Glock, Dr. Anja Heilmann und Jan Bernhardt für das Griechische sowie Prof. Norbert Nebes für das Syrische gegeben. Wertvolle inhaltliche Hinweise verdanke ich der kritischen Lektüre des ganzen Werkes bzw. einzelner Kapitel durch Prof. Christfried Böttrich, Prof. Hubert Cancik, Prof. Peter Gemeinhardt, Prof. Theresia Hainthaler, Prof. Günther Christian Hansen und Prof. Detlef Rößler.

Prof. Martin George danke ich für die Erlaubnis, die Dias mit Miniaturen aus Codex Taphou 14 aus dem in Bern befindlichen Nachlass von Paul Huber zu veröffentlichen, Prof. Alexander Bobrov für die Abdruckgenehmigung der von ihm edierten slavischen Versionen der »Erzählung des Aphroditian«. Pauline Bringel hat mir dankenswerter Weise das Manuskript ihrer noch nicht publizierten Neuedition und Studie über *De gestis in Perside* zur Verfügung gestellt. Für das Korrekturlesen bin ich Sebastian Maly, Elisabeth Schaller und Maïke Westhelle dankbar. Silke Kuhlmann und Annbritt Ohlsen haben bei der Erstellung der Register geholfen.

Die Dissertation ist in den Jahren 2005–2008 im Rahmen des Graduiertenkollegs »Leitbilder der Spätantike« in Jena von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert worden. Der DFG und dem Trägerkreis des Kollegs, namentlich Prof. Meinolf Vielberg, danke ich besonders für die familien-

freundlichen Stipendien- und Arbeitsbedingungen. Prof. Martin Wallraff in Jena und Prof. Peter Gemeinhardt in Göttingen haben mir als Mitarbeiterin an ihren Lehrstühlen große Freiheit eingeräumt, die der Entstehung und Drucklegung der Arbeit sehr zu gute kam.

Prof. Christoph Marksches danke ich für die Aufnahme des Buches in die »Studien und Texte zu Antike und Christentum«. Dr. Henning Ziebritzki und Matthias Spitzner vom Verlag Mohr Siebeck sei für ihre Unterstützung bei der Drucklegung gedankt. Der Gesellschaft zum Studium des christlichen Ostens (GSCO) bin ich dankbar, dass sie meine Studie mit dem von ihr verliehenen Preis ausgezeichnet hat. Der VG Wort gebührt Dank für einen namhaften Druckkostenzuschuss.

Ein ganz besonderer Dank gilt meinen Eltern, Petra und Detlef Rößler, die mich und meine während der Promotionszeit wachsende Familie tatkräftig unterstützt haben. Mein Vater hat nicht nur finanziell, sondern auch durch Literaturbeschaffung und Korrekturlesen immer wieder große Hilfe geleistet. Der letzte und wichtigste Dank gilt meinem Mann Carsten Heyden. Er und unsere beiden Söhne Jonathan und Benjamin haben die Jahre, in denen dieses Buch entstanden ist, zu einer erfüllten und unsagbar schönen Zeit werden lassen.

Göttingen, im Mai 2009

Katharina Heyden

Inhaltsverzeichnis

I. Einführung	1
1. Aphroditian	1
2. Ziel der Arbeit	4
3. Methode	6
3.1 Das Problem	6
3.2 Konservierende und kreative Überlieferung	7
3.3 Thema und Variationen	8
3.4 ... im Rückwärtsgang.	9
4. Zum historischen Wert der »Erzählung des Aphroditian«	10
II. Thema.	13
III. Variationen	19
<i>Erste Variation: Die »Erzählung des Aphroditian« im mittelalterlichen Russland</i>	<i>20</i>
1. Maksim Grek gegen die »lügnerische Schrift« des Aphroditian	20
2. Die Überlieferung der »Erzählung des Aphroditian« bei den Slaven.	25
2.1. Erste, »vormongolische« Übersetzung.	26
<i>Ätiologische Version 27 – Liturgische Version 27</i>	
2.2. Zweite, »südslavische« Übersetzung	28
<i>Dogmatische Version 29 – Philosophische Version 30</i>	
3. Literarische Kontexte	31
3.1. Überlieferungsträger	31
<i>Liturgische Bücher 31 – Lesebücher 32 – Die »Großen Lesemenäen« des Metropoliten Makarij 33 – Chroniken 34</i>	
3.2. »Weissagungen griechischer Weiser«	35
4. Historische Kontexte	39
4.1. Christlich-heidnische Kultursymbiose.	39
4.2. Liturgische und mentalitätsgeschichtliche Aspekte	40

4.3. Die Selbstinszenierung Moskaus als Nachfolgerin Konstantinopels	43
<i>Autokephalie und Autokratie</i> 44 – <i>Infragestellungen des orthodoxen Glaubens</i> 46 – <i>Antikenrezeption im Dienst des christlichen Dogmas</i> 49	
5. Theologische Akzente	52
 <i>Zweite Variation: Die »Erzählung des Aphroditian«</i>	
in einer Weihnachtspredigt des Johannes von Damaskos	57
1. Einleitung	57
1.1. Text	58
1.2. Miniaturen	62
1.3. Zum Verhältnis von Text und Miniaturen in der byzantinischen Buchkunst	64
2. Die Miniaturen zur Predigt in zwei mittelbyzantinischen Prachthandschriften.	67
2.1. Codex Esphigmenou 14	67
<i>Allgemeiner Charakter</i> 67 – <i>Miniaturen zur Weihnachtspredigt</i> 69	
2.2. Codex Taphou 14	75
<i>Allgemeiner Charakter</i> 75 – <i>Miniaturen zu den Historiae des Pseudo-Nonnos</i> 78 – <i>Miniaturen zur Weihnachtspredigt</i> 79	
2.3. Historischer Kontext: Zwischen Humanismus und Mystizismus – Konstantinopel in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts.	87
3. Die Weihnachtspredigt im Kontext des Wirkens des Johannes von Damaskos	94
3.1. Johannes von Damaskos als Prediger	94
3.2. Das palästinische Mönchtum zur Zeit der Umayyadendynastie (661–750)	101
4. Theologische Akzente	105
4.1. Weihnachten als Fest der Auferstehung	105
4.2. Das erste Marienbild	106
4.3. Trimorphie Christi	112
 <i>Dritte Variation: Die »Erzählung des Aphroditian«</i>	
im Disputationsroman <i>De gestis in Perside</i>	116
1. Einleitung	116
2. Literarischer Kontext: Der Disputationsroman <i>De gestis in Perside</i>	118
2.1. Aufbau und Inhalt	118
<i>Exposition (Pers.1,1–4,8 Bratke)</i> 118 – <i>Erster Akt (Pers. 4,9–21,10 Bratke): Aphroditian und die christlichen Bischöfe</i> 120 – <i>Intermezzo (Pers. 21,11–22,3 Bratke): Verleumdungsversuch einiger Archimandri-</i>	

ten	121 – Zweiter Akt (<i>Pers.</i> 22,4–27,3 <i>Bratke</i>): <i>Der persische Obermagier Orikatos und die Bischöfe</i>	122
	– Dritter Akt (<i>Pers.</i> 27,24–37,20): <i>Die Auseinandersetzung mit den Juden</i>	122
	– Vierter Akt (<i>Pers.</i> 37,21–43,17): <i>Spaltung unter den Juden</i>	124
	– <i>Ausgang des Gesprächs</i> (<i>Pers.</i> 43,17–44,3 <i>Bratke</i>)	125
	– <i>Schlussnotiz</i> (<i>Pers.</i> 44,4–15 <i>Bratke</i>)	125
	– <i>Scholien</i> (<i>Pers.</i> 45,1–15 <i>Bratke</i>)	125
2.2.	Zur Interpretation literarischer Religionsgespräche	126
	<i>Problemanzeige</i> 128 – <i>Der literarische Dialog als Inszenierung</i> 130 –	
	<i>Die Funktion literarischer Dialoge</i> 132	
2.3.	Inszenierungsstrategien in <i>Pers.</i> : Utopie eines idealen Dialogs.	133
	<i>Der ideale Ort: der persische Hof als Hort der Freiheit</i> 133 – <i>Die idealen Teilnehmer: Ein Disput unter Eliten</i> 136 – <i>Der ideale Schiedsrichter: Aphroditian als hellenischer Nathan</i> 139 – <i>Die ideale Gesprächsmethode: den Christen ein Christ, den Juden ein Jude</i> 141 – <i>Der ideale Ausgang: ein (nicht allzu) offenes Ende</i> 142	
3.	Historischer Kontext:	
	Ort und Zeit der Abfassung, der anonyme Autor	143
3.1.	Abfassungszeit und -ort	144
	<i>Parallelen aus der sassanidischen Geschichte</i> 145 – <i>Drei alternative historische Verortungen</i> 149	
3.2.	Syrien unter Justinian I.	155
	<i>Zerrissene Christenheit</i> 155 – <i>Die Religionspolitik Justinians</i> 156	
3.3.	Der anonyme Verfasser: ein toleranter Christ in justinianischer Zeit.	158
4.	Theologische Akzente	165
4.1.	Aneignung des Heidentums	166
4.2.	Enteignung des Judentums	167
4.3.	Der Primat der Moral	168
<i>Vierte Variation: Die »Erzählung des Aphroditian«</i>		
in der »Christlichen Geschichte« des Philippos von Side		
1.	Die »Christliche Geschichte« als Quelle von <i>De gestis in Perside</i>	171
2.	Literarischer Kontext:	
	»Hellenische Weissagungen« in der »Christlichen Geschichte«	175
2.1.	Philippos von Side und seine »Christliche Geschichte«	175
	<i>Philippos: Bausteine seiner Vita</i> 175 – <i>Die »Christliche Geschichte«</i> 178	
2.2.	»Hellenische Weissagungen« in der »Christlichen Geschichte«	182
	» <i>Kassandersage</i> « (<i>Pers.</i> 5,11–9,5 <i>Bratke</i>) 182 – <i>Weissagungen hellenischer Gelehrter</i> (<i>Pers.</i> 31,27–33,7 <i>Bratke</i>) 187	

2.3. Die »Christliche Geschichte« im Urteil ihrer Leser: Rekonstruktion eines Literaturstreits	192
<i>Sokrates</i> 192 – <i>Der anonyme Verfasser von Pers.</i> 194 – <i>Die Scholiasten von Pers.</i> 195	
3. Historischer Kontext:	
Konstantinopel unter Theodosios II.	199
3.1. Eine erblühende Stadt	199
3.2. Heiden, Christen, Hellenen.	203
3.3. Marienfrömmigkeit und mariologische Streitigkeiten	205
4. Theologische Akzente	209
4.1. Orakel als theologische Dichtung.	209
<i>Orakel in christlichen Geschichtswerken des 5. Jahrhunderts</i> 210 – <i>Philostorgios</i> 211 – <i>Sokrates</i> 212 – <i>Sozomenos</i> 215 – <i>Theodoret</i> 216 – <i>Orakel als theologische Dichtung</i> 218	
4.2. Das Ende des heidnischen Kultes als seine Vollendung	222
4.3. Die »zwei Naturen« der Maria.	223
 <i>Fünfte Variation: Der Ursprung der »Erzählung des Aphroditian«</i> – eine Spurensuche	
1. Einleitung	226
2. Die »Erzählung des Aphroditian« und die Religion des Kaisers Julian (E. Bratke).	228
3. Die »Erzählung des Aphroditian« und das Epiphaniastfest (H. Usener).	234
4. Der Motivkomplex »Quelle – Fisch – Speisung« in den Grabinschriften des Aberkios von Hierapolis und Pektorios von Autun und in der »Erzählung des Aphroditian« (A. Harnack, F.-J. Dölger)	243
<i>Aberkiosinschrift und »Erzählung des Aphroditian« als Zeugnisse eines synkretistischen Kultvereins?</i> 243 – <i>Pektoriosinschrift</i> 249 – <i>Aberkio- sinschrift</i> 250 – <i>Die Namensätiologie für Πηνή in der »Erzählung des Aphroditian«</i> 253 – <i>Auswertung</i> 260	
5. Die »Erzählung des Aphroditian« und der Kult der Dea Syria in Hierapolis (E. Bratke, F.- J. Dölger)	261
6. Alexandertraditionen (Fr. Kampers).	271
7. Christologische Formulierungen	275
8. Eine Werbeschrift für Heiden	282
<i>Orakel im missionarischen Kontext</i> 282 – <i>Kindheitserzählungen in apologetischem Kontext</i> 286	

9. Die »Erzählung des Aphroditian« im Kontext frühchristlicher Magiertraditionen	287
10. Synthese	293
IV. Thema in Variationen – Auswertung	295
Fünfte Variation: Interpretatio christiana eines hellenistischen Kults	297
Vierte Variation: Integration der hellenischen Kultur in die christliche Heilsgeschichte bei Philippos von Side	298
Dritte Variation: Kritik der christlichen Kultur anhand von »hellenischen« Idealen in Pers.	299
Zweite Variation: Bewahrung der hellenischen Kultur im Christentum bei Johannes von Damaskos	300
Erste Variation: Legitimation christlicher Machtansprüche mit Hilfe hellenischer Autoritäten im mittelalterlichen Russland	301
Die ungeschriebene »Sechste Variation«: Historisierung von »Antike und Christentum« in der neuzeitlichen Forschung	301
Materialien	303
Aphroditian auf Bronzetafeln des Moskauer Kreml.	304
Erste, »vormongolische Übersetzung«, Novgoroder Redaktion	308
Zweite, »südslawische« Übersetzung	315
Die »Erzählung des Aphroditian« in der Weihnachtspredigt des Johannes von Damaskos	323
Miniaturen zur Weihnachtspredigt des Johannes von Damaskos in Codex Esphigmenou 14 (11. Jh.)	329
Miniaturen zur Weihnachtspredigt des Johannes von Damaskos in Codex Taphou 14 (11. Jh.)	342
Die »Erzählung des Aphroditian« in <i>De gestis in Perside</i>	353
Fresko von Aquileia	361
Bibliographie	363
1. Abkürzungen	363
2. Zitation	363
3. Handschriften.	364
4. Quellenverzeichnis	364

4.1. »Erzählung des Aphroditian«	364
4.2. Einführung	364
4.3. Erste Variation	364
4.4. Zweite Variation	366
4.5. Dritte Variation	368
4.6. Vierte Variation	370
4.7. Fünfte Variation	372
5. Hilfsmittel	377
6. Sekundärliteratur	377
Abbildungsnachweis	405
Stellenregister	407
Moderne Autoren	424
Personen, Orte, Sachen, Begriffe	430

I. Einführung

1. Aphroditian

Dem aufmerksamen Besucher des Moskauer Kreml werden die Bronzetüren nicht verborgen bleiben, die das West- und Nordportal der Verkündigungskathedrale (Благовещенский собор) und das Südportal der Kathedrale des Entschlafens der Gottesmutter (Успенский собор) schmücken (Abb. 1–4).¹ Unter zwei Darstellungen der Verkündigung an Maria sind zunächst biblische Figuren und dann, in den beiden unteren Registern, Persönlichkeiten und Götter der griechischen Antike zu sehen. Jeder dieser Figuren ist ein Spruch beigegeben, der sie als Verkünder der Geburt Jesu Christi ausweist: Jesaja, Ezechiel, Aaron, Daniel, Jakob, Mose, Habakuk, Gideon, Bileam, Platon und Apollon, die Königin von Saba, Jesus Sirach und eine Sibylle, Euripides und Plutarch, Diogenes, Homer, Hermes und Menander. Wie selbstverständlich reiht sich in diese illustre Schar vertrauter Namen einer ein, den zuzuordnen zumindest westlichen Betrachtern der Türen schwerfallen dürfte: Aphroditian. Kein griechischer Philosoph, Dichter, Prophet oder Gott dieses Namens ist bekannt.² Der ihm zugeordnete Spruch – »Gott wurde von der reinen Jungfrau Maria geboren. In ihm ist auch der Urgrund des Glau-

¹ Edition und Beschreibung sowie kunsthistorische Einordnung der Portale: ČERNECOV, *двери* 1992.

² In den *Cosmographia* eines unbekanntes Ravennaten wird ein persischer Philosoph namens Adfroditianus erwähnt, der den Orient beschrieben haben soll (Ravennatis anonymi *Cosmographia*, ed. Joseph Schmetz 22,52–55: *Quas diversas patrias multi descriperunt phylosophi, ex quibus ego legi Arsatium et Adfroditianus Persas, qui lingua greca Orientem descriperunt*). Ob dies als Indiz für eine Kenntnis der »Erzählung des Aphroditian« gewertet werden kann, ist mehr als zweifelhaft, da die Erzählung nur schwerlich als geographische Beschreibung des Orients interpretiert werden kann. Eher weist der Name des ägyptischen Stadtpräfekten Afrodissius im Pseudo-Matthäusevangelium (8. Jh.), Kap. 23f. auf eine Bekanntheit Aphroditians im Westen hin. Hier wird berichtet, dass die ägyptischen Götterbilder zur Erde stürzen und zerbrechen, als Maria mit dem Kind einen Tempel betritt, und dass der eilig herbeigeholte *dux civitatis* Afrodissius seine Untertanen anweist, es ihren Göttern gleich zu tun und Mutter und Kind zu verehren (FC 18, 213–255, 242,10–244,19 Schneider). Diese Szene ist auch auf einem mittelalterlichen Mosaik in der römischen Basilica Santa Maria Maggiore dargestellt. Die Ähnlichkeit des Namens und inhaltliche Parallelen zur »Erzählung des Aphroditian« sind evident; eine literarische Abhängigkeit lässt sich – gegen USENER (Weihnachtsfest ²1911, 37 Anm. 23) – jedoch nicht eindeutig nachweisen.

bens«³ – gibt über die Identität genauso wenig Aufschluss wie die Sprüche über die übrigen nichtbiblischen Figuren, lässt sich doch keiner von ihnen als authentisch erweisen. Wer also ist Aphroditian? Und was macht ihn so prominent, dass er mit Platon und Plutarch in einem Atemzug genannt, auf einem Portal abgebildet werden kann?

Die Frage lässt sich nicht historisch, sondern nur literarisch beantworten: Aphroditian, der Perser, gilt in der slavischen Tradition als Autor der »Erzählung des Aphroditian« (Повесть Афродитиана), die vor allem im mittelalterlichen Russland große Verbreitung fand. Die Legende entzündet sich an der Magierperikope des Matthäusevangeliums (Mt 2,1–12) und beantwortet die im Evangelium offen gebliebene Frage, warum die Magier aus dem Osten die Erscheinung des Sterns richtig zu deuten wussten. Sie berichtet von einem Wunder, das sich zur Zeit der Geburt Christi im persischen Heratempel zuge tragen haben soll: von tanzenden Götterbildern, von einer Sternerscheinung und der Verkündigung einer unbefleckten Empfängnis der Hera durch Zeus-Helios, vom Niederfallen der Götterbilder vor der Statue der Hera, die zugleich »Himmelskönigin«, »Zehntausendfache« und »Quelle« genannt wird, von der Deutung des Geschehens durch persische Weise auf die Jungfrau Maria und ihr neugeborenes Kind, von der Reise der Magier nach Juda und ihrer Begegnung mit Maria und dem Kind.⁴

Die Erzählung war im Russland des 16. Jahrhunderts, als die Bronzetüren auf dem Kreml geschaffen wurden, so populär, dass ihr angeblicher Autor, Aphroditian, als prominenter griechischer Christusprophet galt. Im slavischen Kulturraum gilt die Erzählung als neutestamentliche Apokryphe und ist in den entsprechenden Textausgaben enthalten.⁵ Im westlichen Abendland dagegen ist sie weitestgehend unbekannt. Dies mag (zumindest auch) daran liegen, dass die »Erzählung des Aphroditian« in relativ wenigen griechischen Handschriften selbständig überliefert⁶ und in den meisten Fällen in größeren Werken »versteckt« ist, die ihrerseits – trotz breiter handschriftlicher Bezeugung – ein Schattendasein in der westlichen Forschungslandschaft führen und die in die-

³ Die Inschrift lautet: БГУ РОДИТИСЯ ОТ ДВЦА ЧСТЫЯ МРИЯ В НЕГО ЖЕ И АЗЪ ВЕРУЮ, (s. Abb. 2 u. 4).

⁴ Eine ausführliche Inhaltsangabe bietet der Abschnitt »Thema«, s. u. S. 13–18. Die verschiedenen Textversionen finden sich mit jeweiliger Übersetzung im Materialteil dieses Buches.

⁵ So etwa in der Библиотека литературы древней Руси, die den Anspruch hat, alle wichtigen Werke der russischen Literatur des 11. bis 16. Jahrhunderts zu enthalten, Bd. 3 (1999), 248–255; in der Reihe Памятники древнерусской мысли (»Denkmäler altrussischen Denkens«) in dem von V. МІЛ'КОВ herausgegebenen Band Древнерусские апокрифы 1999, 712–734; und in der Ausgabe der Апокрифы des Alten Russlands: РОШДЕСТВЕНСКАЈА, Апокрифы 2002, 97–103. Eine kritische Edition der verschiedenen Versionen der Legende bietet ВОВРОВ, Сказание 1994.

⁶ Pauline Bringel zählt neuerdings 15 griechische Handschriften, die die »Erzählung des Aphroditian« selbständig überliefern.

ser Arbeit erstmals als Überlieferungskontexte der »Erzählung des Aphroditian« in den Blick genommen werden: im fiktiven Disputationsroman *De gestis in Perside* und in einer Weihnachtspredigt des Johannes von Damaskos.⁷ Im Jahr 1804 wurde der griechische Text der Erzählung als solcher zum ersten – und bisher einzigen – Mal von Johann Freiherr von Aretin nach zwei Münchner Handschriften (Ms. Monac. Gr. 61 und 199) ediert und ins Lateinische übersetzt.⁸ Die Münchner Handschriften weisen die Erzählung als Ἀφρικανοῦ διήγησις περὶ τῶν ἐν Περσίδι γενομένων διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ aus. Der Zuweisung an Julius Africanus widersprach Aretin vehement: Die Legende enthalte »kein Fäserchen, das des geistreichen Chronographen Africanus würdig gewesen wäre.«⁹ Tatsächlich ist die Erzählung sowohl sprachlich als auch inhaltlich von ganz anderem Charakter als die bekannten Fragmente aus den Werken des Africanus.¹⁰ Zwar lassen sich bei einem fragmentarisch überlieferten Werk nur sehr eingeschränkte Aussagen über Sprache und Inhalt machen, und es ist gut möglich, dass auch ganz anders geartete als die bekannten Textstücke enthalten waren, die vielleicht gerade wegen ihres besonderen Charakters nicht tradiert wurden. Dank der neuen Edition der *Chronographiae* lässt sich jedoch an einem konkreten Beispiel zeigen, dass die »Erzählung des Aphroditian« nicht aus dem Werk des Africanus stammen kann: Agapius von Mabbug notiert, Africanus habe berichtet, dass Jesus sieben Tage alt gewesen sei, als die Magier in Bethlehem eintrafen.¹¹ In der »Erzählung des Aphroditian« dagegen wird Jesus als fast Zweijähriger dargestellt.¹² Ein solcher Widerspruch ist undenkbar im Werk eines Mannes, der ein ausgeprägtes »Interesse an präzisiertem historischem Wissen«¹³ hatte. Bratke sah den Grund für die Zuschreibung an Africanus in den beiden Münchner Handschriften wohl zu Recht in einer falschen

⁷ *De gestis in Perside* (CPG 6968; BHG 902–808) ist in 25 bisher bekannten Handschriften vollständig überliefert (vgl. die »Dritte Variation«); die Predigt des Johannes von Damaskos in 58 Handschriften (vgl. die »Zweite Variation«). Mit den Editionen von E. BRATKE (TU N. F. IV/3) und P. BRINGEL (im Erscheinen begriffen) bzw. B. KOTTER (PTS 29, 1988) sind die Voraussetzungen für die wissenschaftliche Bearbeitung beider Texte geschaffen.

⁸ ARETIN, Beyträge 1804, 49–69, wieder abgedruckt in PG 10, 97–108.

⁹ ARETIN, Beyträge 1804, 50: »*Tantum abest, ut narratio haec ad scriptorem, omnium antiquorum ore celebratum, referri possit, ut ne hilum quidem contineat, Africani chronographi ingenio dignum.*«

¹⁰ Vgl. dazu die neue Edition der *Chronographiae* durch Martin WALLRAFF in GCS N. F. 15 (2007) sowie die Bemerkungen zum literarischen Charakter des Werks in der Einleitung, S. XVII–XXIII.

¹¹ Agapius von Mabbug, *Historia universalis* (PO 11/1, 132,10–133,3 Vasiliev); Fragment T 91 in der Edition der *Chronographiae* von WALLRAFF, GCS N. F. 15, 274 f.

¹² Pers. 17.19f. (Bratke): τὸ δὲ παῖδιον ἐπὶ γῆς ἐκάθητο, δεῦτερον, ὡς ἔλεγεν αὐτή, ἔτος παρὰ μικρὸν ἄγον

¹³ So WALLRAFF in seiner Einleitung zu GCS N. F. 15, XXI: »In this sense, the approach of Africanus might best be termed as scientific, the implication being that his interest in precise historical knowledge was mainly for the sake of knowledge.«

Interpretation der Abkürzung Ἀφρ – die Kopisten haben aus Unkenntnis des Namens Ἀφροδιτιανός (der in der Erzählung selbst nicht genannt wird) den ihnen (zumindest namentlich) bekannten Africanus eingetragen.¹⁴

2. Ziel der Arbeit

Wie viele apokryphe Texte¹⁵ weist auch die »Erzählung des Aphroditian« eine äußerst komplexe und lebendige Überlieferungsgeschichte auf. Die Besonderheit besteht in diesem Fall darin, dass die Legende selbst in ihrem Wortlaut zwar kaum verändert, aber in immer neue literarische Zusammenhänge eingearbeitet wurde. Wann und von wem dieser christliche Kunstmythos erfunden oder zum ersten Mal aufgeschrieben wurde, ist ungewiss. Die älteste erhaltene schriftliche Fassung der Legende ist in den griechischen Disputationsbericht *De gestis in Perside* (im folgenden: Pers.) aus dem 5. oder 6. Jh. n. Chr. eingearbeitet, den Eduard Bratke im Jahr 1899 unter dem Titel »Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden« ediert hat.¹⁶ Von dort führen Spuren sowohl in frühere als auch in spätere Jahrhunderte: Der anonyme Autor von Pers. hat die Erzählung allem Anschein nach einer älteren Quelle, der um 430 n. Chr. abgeschlossenen »Christlichen Geschichte« des Konstantinopolitaner Historikers Philippos von Side, entnommen. Ob dieser wiederum Tradent oder Erfinder der Erzählung gewesen ist, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Etliche Indizien sprechen jedoch dafür, dass die Wurzeln der Legende bereits

¹⁴ Vgl. BRATKE, Religionsgespräch 1899, 51. Pauline Bringel warnt dagegen vor einer zu schnellen Ablehnung dieser Zuschreibung und weist auf Indizien hin, die auf eine Verbindung des Africanus mit der »Erzählung des Aphroditian« schließen lassen könnten.

¹⁵ »Apokryph« bedeutet hier zunächst ganz neutral: nicht zum neutestamentlichen Kanon gehörend, aber doch biblische Motive aufgreifend und weitererzählend. Damit ist ein recht weiter Apokryphenbegriff vorausgesetzt, wie ihn etwa Éric JUNOD in kritischer Auseinandersetzung mit Wilhelm SCHNEEMELCHER vertreten hat (JUNOD, Apocryphes 1992). Er definiert Apokryphen als »Textes anonymes ou pseud-épigraphes d'origine chrétienne qui entretiennent un rapport avec les livres du Nouveau Testament et aussi de l'Ancien Testament parce qu'ils sont consacrés à événements racontés ou évoqués dans ces livres ou parce qu'ils sont consacrés à des événements qui se situent dans le prolongement d'événements racontés ou évoqués dans ces livres, parce qu'ils sont centrés sur des personnages apparaissant dans ces livres, parce que leur genre littéraire s'apparente à ceux d'écrits bibliques « (S. 26). Gegenüber der »klassischen«, von Edgar Hennecke und Wilhelm Schneemelcher in der Sammlung »Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung« vertretenen und breit rezipierten Definition ist hier vor allem der Verzicht auf eine zeitliche Begrenzung der Produktion apokrypher Literatur wichtig. Im polemischen Sinn als »apokryph« – also »verfälscht, lügnerisch« – wurde die »Erzählung des Aphroditian« erstmals von Maksim Grek im 16. Jahrhundert bezeichnet. Siehe dazu unten »Erste Variation«, S. 19–24. Zur neueren Diskussion des Apokryphenbegriffs vgl. MARKSCHIES, Apokryphen 1998; EHLEN, Leitbilder 2004, 65–75.

¹⁶ BRATKE, Religionsgespräch 1899, 1–45. Eine Neuedition von Pauline BRINGEL auf der Grundlage eines erweiterten Handschriftenbestandes ist im Erscheinen begriffen.

in vorkonstantinischer Zeit liegen. Im 8. Jahrhundert n. Chr. hat Johannes von Damaskos die Erzählung in eine Homilie zur Geburt Christi aufgenommen, die im 11. Jahrhundert in zwei Miniaturencodices reich illustriert wurde. Schließlich fand die Erzählung als eigenständiger Text seit dem 13. Jahrhundert ihren festen Platz in der slavischen, vor allem in der russischen Literatur.

Die vorliegende Studie führt den Leser durch die komplexe Überlieferungsgeschichte der »Erzählung des Aphroditian«. Dieses kleine faszinierende Stück Literatur, das eine an der Magierperikope (Mt 2,1–12) sich entzündende, in mythische Sprache gekleidete Auseinandersetzung mit dem Heidentum¹⁷ bietet, ist ebenso wie ihre eben genannten Überlieferungskontexte vollkommen aus dem Blickfeld der Forschung geraten, nachdem Gelehrte wie Hermann Usener, Adolf Harnack, Eduard Schwartz und Carl-Maria Kaufmann um die Wende zum 20. Jahrhundert lebhaftes Interesse an ihr gezeigt hatten. Diese vor allem an religionsgeschichtlichen Fragen interessierten Forscher beschränkten sich freilich auf kurze Andeutungen über mögliche Wurzeln der Legende in der Antike – eine Frage, die trotz einiger Bemühungen keine zufriedenstellende Antwort gefunden hat. Aus diesem Grund wird die Forschungsgeschichte nicht, wie üblich, im Rahmen der Einleitung, sondern in der »Fünften Variation« referiert, die der Frage nach dem Ursprung der »Erzählung des Aphroditian« gewidmet ist. Auch die beiden einzigen ausführlicheren Abhandlungen entstammen bereits dem vorletzten Jahrhundert: Ohne dass sie voneinander Notiz genommen hätten, veröffentlichten der deutsche Philologe Eduard Bratke und sein russischer Kollege Pavel Schegoljev im Jahr 1899 ihre Studien über die »Erzählung des Aphroditian«.¹⁸

In jüngerer Zeit hat der russische Literaturhistoriker Alexander G. Bobrov der Erzählung eine Monographie gewidmet, in der er allerdings ausschließlich die Bedeutung der Legende im mittelalterlichen Russland darstellt.¹⁹ In ihren verschiedenen Überlieferungskontexten war die »Erzählung des Aphroditian«

¹⁷ Wenn in dieser Arbeit immer wieder vom »Heidentum« bzw. von »Heiden« oder »heidnischer Religion« die Rede ist, so geschieht das in dem Bewusstsein um die Problematik dieser Begriffe, die vor allem in dem pejorativen Beiklang liegt, den das Wort »Heide« im Deutschen unvermeidlich hat. Als Übersetzung für das griechische ἑλλην ist es jedoch angemessen, wenn damit nicht speziell ein Grieche oder etwas allgemeiner ein dem hellenistischen Kulturkreis Angehöriger, sondern ganz allgemein ein weder dem Judentum noch dem Christentum Angehöriger bezeichnet werden soll. In dieser am Kult orientierten Bedeutung ist der Begriff »heidnisch« hier grundsätzlich zu verstehen. Er bedeutet also zunächst einfach »nicht christlich« – selbstverständlich, ohne dass der pejorative Beiklang impliziert wäre. In den Fällen, wo das Wort ἑλλην eine spezifischere Bedeutung hat, wird es mit »Hellene« bzw. »hellenisch« wiedergegeben und in seiner Bedeutung näher erläutert – so etwa in der Dritten und Vierten Variation, S. 136–141; 203–205. Zum Bedeutungsspektrum des Begriffes ἑλλην vgl. den ausführlichen Artikel von WILL/KLEIN, Hellenen 1988.

¹⁸ BRATKE, Religionsgespräch 1899; SCHEGOLJEV, Очерки 1899.

¹⁹ BOBROV, Сказание 1994.

bisher noch nie Gegenstand der Forschung. Diese Lücke sucht die vorliegende Arbeit zu schließen.

3. Methode

3.1 *Das Problem*

Wie aber ist eine solche komplexe Überlieferungsgeschichte methodisch zu fassen? Für gewöhnlich wird die produktive Rezeption eines Textes im Rahmen der Wirkungsgeschichte verhandelt. Mit Hilfe text- und redaktionskritischer Methoden wird ein Urtext erhoben, der als Vergleichsgrundlage für alle späteren, als Bearbeitungen betrachteten Fassungen dient. Durch den Aufweis von Ergänzungen, Auslassungen und Änderungen gegenüber dem rekonstruierten Urtext gelangt der Forscher zur Charakterisierung der verschiedenen Bearbeitungsstufen. Diese vor allem in der Editionsarbeit vielfach bewährte Methode stößt bei der Erfassung von lebendigen Überlieferungsvorgängen, wie sie für populäre erzählende Literatur wie die »Erzählung des Aphroditian«, wie sie aber auch etwa für liturgische und rechtliche Texte typisch sind, an ihre Grenzen. Denn in dieser Perspektive kommen die unterschiedlichen Fassungen eines Textes nicht als eigenständige Schöpfungen mit eigenen Intentionen in den Blick, sondern werden lediglich als Bearbeitungen eines – mitunter nur sehr spekulativ zu erhebenden – Urtextes aufgefasst. Das implizite Ideal des Forschers, der so vorgeht, ist es, dem Autor der Vergangenheit bei der Arbeit an einem Originaltext bzw. einer Vorlage gewissermaßen über die Schulter zu schauen. Selektion, Reduktion und Erweiterung eines »Originals« (im Sinne der Autorenschaft) sind dabei die Hauptkriterien für die Interpretation. Hinter diesem Vorgehen steht häufig eine mehr oder weniger verdeckte Geringschätzung der Überarbeitungen, denen der Reiz der Originalität zu fehlen scheint. Der neue Text als ganzer gerät leicht aus dem Blickfeld.²⁰

²⁰ Im Blick auf liturgische Texte hat Achim BUDDÉ (Basilius-Anaphora 2004) auf diese Problematik in einer ausführlichen Einleitung hingewiesen (S.48–69) und mit Recht gefordert, »das forschende Interesse« müsse »allen gleichermaßen gelten, die schöpferisch an der Überlieferung beteiligt waren« (S.55). Allerdings betont Budde in seinen methodischen Erörterungen zu stark den »fundamentalen Unterschied zwischen literarischen und liturgischen Texten« (S.36) und unterstellt zu Unrecht, dass die Überlieferung literarischer Texte grundsätzlich vom Ideal »konservatorische(r) Genauigkeit« (S.49) getragen sei. Die »Erzählung des Aphroditian« ist eines von vielen Beispielen dafür, dass auch literarische Texte lebendige Überlieferungsvorgänge durchlaufen können. Drei Monographien zu anderen Beispielen seien genannt: STICHEL, Nathanael 1985 – zur Legende von Nathanael unter dem Feigenbaum in der byzantinischen Literatur und Kunst; VIELBERG, Klemens 2000 – zu den verschiedenen Bearbeitungen der pseudo-klementinischen Literatur in der Spätantike; JOUANNO, Naissance 2002 – zur äußerst komplexen Geschichte des Alexanderromans.

Im Fall der »Erzählung des Aphroditian« – und nicht nur in diesem Fall – verdienen aber gerade die verschiedenen Bearbeitungen historisches Interesse. Dabei stößt man hier auf die Besonderheit, dass nicht der Text selbst verändert, sondern dass ein relativ konstant bleibender Textbestand in immer neue literarische Kontexte eingetragen wurde.

3.2 Konservierende und kreative Überlieferung

Für die Überlieferungsgeschichte der »Erzählung des Aphroditian« und ähnlich gelagerter Fälle scheint es sinnvoll, zwei verschiedene Überlieferungsarten zu unterscheiden.²¹ Das soeben skizzierte, an der Textkritik orientierte Vorgehen hat da seine Berechtigung, wo es sich um Überlieferungsvorgänge handelt, die die möglichst treue Bewahrung eines Originals zum Ziel haben (*konservierende* Überlieferung). Mit Veränderungen am Wortlaut der Vorlage bezweckt der Kopist in diesem Fall grundsätzlich eine Verbesserung der sprachlichen Gestalt des Textes, größere Verständlichkeit in der eigenen Zeit oder eine Annäherung an den (vermeintlich) ursprünglichen Sinn des Originaltextes – auch wenn dies nicht immer tatsächlich gelingt.

Die sich an der Textkritik orientierende Methodik eignet sich jedoch nicht für die Erfassung von *kreativen* Überlieferungsvorgängen, bei denen ein Autor sich einen Text aneignet, um ihn in einen ganz neuen literarischen und historischen Kontext einzutragen, wie es mit der »Erzählung des Aphroditian« durch die Jahrhunderte hindurch geschehen ist. Die Fixierung auf ein Original bzw. auf Vorlagen ist bei kreativen Überlieferungsvorgängen häufig unmöglich, in jedem Fall aber unhistorisch – unmöglich, weil der Urtext oft gar nicht mehr zu erheben ist; unhistorisch, weil Entwicklungen und Wandlungen nur als Abweichungen, nicht aber in ihrem Eigenwert zur Geltung kommen.

Die verschiedenen Traditionsstufen der »Erzählung des Aphroditian« sollen daher in dieser Untersuchung nicht als Wirkungsgeschichte eines Originaltextes, sondern in erster Linie als literarisch und theologisch eigenständige Werke und in diesem Sinn als »Originale« aufgefasst werden. Sie sind nicht einfach Redaktionen, deren Aussagegehalt sich durch Vergleich mit einem Urtext erfassen ließe – zumal es im Fall der »Erzählung des Aphroditian« gar nicht

²¹ Diese begriffliche Unterscheidung ist in Auseinandersetzung mit verschiedenen Rezeptionstheorien entstanden. Sie ist von der Unterscheidung von »heißer« und »kalter« Erinnerung inspiriert, die Jan ASSMANN in Anlehnung an Claude LÉVI-STRAUSS seinem zum Klassiker gewordenen Buch »Das kulturelle Gedächtnis« zugrunde gelegt hat (ASSMANN, Gedächtnis 1992, 66–86). Da es Assmann mit dieser Unterscheidung jedoch nicht um die Überlieferungsvorgänge selbst, sondern um die Umgangsweise verschiedener Gesellschaften mit ihrer Geschichte und die gegenwartsstrukturierende Bedeutung von Geschichte geht, schien es mir angebracht, für den hier zur Debatte stehenden Sachverhalt andere Begriffe einzuführen.

möglich ist, einen Urtext zu erstellen. Am Anfang steht eine Legende, die sich möglicherweise aus mündlichen Erzähltraditionen speist, für die jedenfalls kein konkreter Autor mehr ausgemacht werden kann. In der weiteren Rezeption der Erzählung besteht das jeweils Neue nicht in erster Linie in Veränderungen am Wortlaut des Textes, sondern vielmehr in der Einlagerung in neue literarische Kontexte – Weltchronik, Disputationsroman, Predigt. Es kommt also darauf an, einen Blick auf die Texte zu gewinnen, der ihre Innovationskraft in ihrem jeweiligen Kontext zum Leuchten bringt, ohne vorschnell tatsächliche oder vermeintliche Zusammenhänge mit rezipierten Vorlagen zu statuieren.

Die Überlieferungsgeschichte der »Erzählung des Aphroditian« vereint beide Überlieferungsarten: Innerhalb der einzelnen Traditionsstufen gibt es – zumindest in den schriftlich fassbaren Stücken: der slavischen Überlieferung, der Weihnachtspredigt des Johannes von Damaskos und dem Disputationsroman *De gestis in Perside* – eine konservierende Überlieferung, die von der Forschung auch hinreichend aufgearbeitet worden ist, so dass sich die Untersuchung in den ersten drei »Variationen« auf kritische Editionen stützen kann. Die Traditionsstufen selbst aber sind Beispiele für kreative Überlieferung und müssen daher einer anderen als der text- oder redaktionskritischen Betrachtung unterworfen werden.

Aus diesen Überlegungen ergeben sich zwei Grundentscheidungen bezüglich der Methode und Darstellung in dieser Arbeit: Zum einen werden die verschiedenen Traditionsstufen der Erzählung in Anlehnung an eine musikalische Gattung als »Thema und Variationen« aufgefasst, zum anderen erfolgt die Darstellung dieser Variationen im Rückwärtsgang durch die Geschichte.

3.3 *Thema und Variationen ...*

Hans Blumenberg hat in seinem Werk »Arbeit am Mythos« folgende Definition für Mythen gegeben:

»Mythen sind Geschichten von hochgradiger Beständigkeit ihres narrativen Kerns und ebenso ausgeprägter marginaler Variationsfähigkeit. Diese beiden Eigenschaften machen Mythen traditionsfähig: ihre Beständigkeit ergibt den Reiz der Erprobung neuer und eigener Mittel der Darbietung. Es ist das Verhältnis, das aus der Musik unter dem Titel ›Thema mit Variationen‹ in seiner Attraktivität für Komponisten wie Hörer bekannt ist.«²²

Mit diesen Worten lässt sich auch die Überlieferungsgeschichte der »Erzählung des Aphroditian« charakterisieren. Der in ihr enthaltene Mythos vom Sternwunder im persischen Heratempel und der Bericht von der Reise der Ma-

²² BLUMENBERG, Arbeit ³1984, 40.

gier nach Juda bleiben durch die Jahrhunderte hindurch konstant, während die literarischen Darbietungsformen sich ändern. Daher werden die verschiedenen Überlieferungsstufen als »Variationen« bezeichnet.²³ Jede »Variation« ist ein eigenes literarisches Ereignis und findet einen ganz neuen Umgang mit dem Thema, ohne dass dieses unkenntlich würde.

Die Wahrnehmung der Texte als selbständige literarische Ereignisse soll durch ein Ineinanderblenden von synchroner und diachroner Betrachtungsweise erreicht werden. Der Gesamtaufriß der Arbeit erfolgt in diachroner Perspektive: In fünf »Variationen« werden die Überlieferungsstufen der Erzählung dargestellt. Innerhalb der »Variationen« kommt die synchrone Betrachtung zur Anwendung: Die Texte werden auf ihre innere Logik und ihre Beziehung zu ihrem literarischen und zeitgeschichtlichen, theologischen und religionsgeschichtlichen Umfeld hin betrachtet.

Die synchrone Betrachtung jeder »Variation« ermöglicht durch Ausblendung von text-, literar- und redaktionskritischen Fragestellungen und Konzentration auf die Erhellung der literarischen und historischen Kontexte die Rekonstruktion eben jener Perspektive, die die zeitgenössischen Leser auf den jeweiligen Text hatten. Jede »Variation« besteht aus vier Elementen: der Feststellung des Überlieferungsbestandes, der Erhellung der literarischen und historischen Kontexte sowie der Frage nach theologischen Akzenten, die sich aus dem Miteinander der ersten drei Elemente ergeben. Musikalisch gesprochen geht es bei den literarischen und historischen Kontexten um die Tonart, in der eine Variation geschrieben ist, bei der Frage nach den theologischen Akzenten um die Motive aus der »Erzählung des Aphroditian«, die in der jeweiligen Variation besonders zur Geltung kommen.²⁴

3.4 ... im Rückwärtsgang

Die Darstellung der Überlieferungsstufen erfolgt im Rückwärtsgang durch die Geschichte, so dass die jüngste Variation, die »Erzählung des Aphroditian« im mittelalterlichen Russland, zuerst, die älteste, die antiken Wurzeln der Legende betreffende Variation zuletzt erscheint. Auf diese Weise ist nicht nur die Gefahr gebannt, dass der Vergleich mit Vorlagen sich gleichsam durch die Hintertür in die Untersuchung einschleicht. Dieses Vorgehen entspricht auch der

²³ Diese Bezeichnung trifft den Tatbestand m. E. auch besser als der in der neueren Rezeptionsforschung immer wieder gebrauchte Terminus »Transformationen«, der immer noch auf Änderung eines Originals anspielt.

²⁴ Wenn bei der Frage nach inhaltlichen Akzenten ein Schwerpunkt auf theologischen Fragestellungen liegt, so ist das zum einen dem Interesse der Verfasserin dieser Studie, zum anderen aber auch dem Charakter der Texte geschuldet. Dass auch andere Schwerpunktsetzungen möglich wären, soll damit nicht bestritten sein.

Tatsache, dass der Gang der Überlieferung im Fall der »Erzählung des Aphroditian« – auch darin ist die Schrift ein typisches Beispiel für lebendige Traditionsvorgänge – gar nicht methodisch zuverlässig nachgezeichnet, geschweige denn stemmatisiert werden kann.²⁵ Schließlich ermöglicht der Rückwärtsgang eine langsame Annäherung an die im Dunkeln liegenden Wurzeln der Legende, die vielleicht in vorkonstantinische Zeit zurückreichen, aber nur so schemenhaft erkennbar sind, dass sie nicht als Urtext bezeichnet werden können.

Dem Leser dieser Studie wird es ergehen wie dem Wanderer, von dem Thomas Mann zu Beginn seiner *Joseph-Romane* spricht, wo er die Erforschung der Vergangenheit mit einem Küstenspaziergang vergleicht, voller »Scheinhalte und Wegesziele, hinter denen, wenn sie erreicht sind, neue Vergangenheitsstrecken sich auftun«, so dass der Spaziergänger »des Wanderns kein Ende findet, weil hinter jeder lehmigen Dünenkulisse, die er erstrebte, neue Weiten zu neuen Vorgebirgen vorwärtslocken.«²⁶

Der Blick in die Überlieferungsgeschichte der »Erzählung des Aphroditian« wird verschwommener, je tiefer der Weg in die Vergangenheit führt, denn literarisch greifbar ist die Erzählung nur in den ersten drei »Variationen«. Die zunehmende Unschärfe des Blicks ist aber insofern sachgerecht, als sie die schwierige Quellenlage des Textes in der Antike widerspiegelt, die für autorlose Traditionsstücke charakteristisch ist.

Der Tatsache, dass der Urtext der Erzählung nicht erhoben werden kann, wird in der Weise Rechnung getragen, dass am Anfang der Arbeit eine Zusammenfassung des durch alle »Variationen« konstanten inhaltlichen Kerns der Erzählung gegeben wird (Thema). Der Text der Legende in den verschiedenen Fassungen wird, jeweils mit deutscher Übersetzung, in einem Materialteil zugänglich gemacht. Dieser Teil enthält auch die in der Arbeit erwähnten Abbildungen.

4. Zum historischen Wert der »Erzählung des Aphroditian«

Das apokryphe Schrifttum, das über Jahrhunderte unter dem Verdikt des Verfälschten, Unorthodoxen und Verbotenen stand, erfreut sich seit einigen Jahrzehnten eines verstärkten Interesses sowohl in wissenschaftlichen als auch in pseudo-wissenschaftlichen Kreisen.²⁷ Während letztere in den nach und nach

²⁵ VIELBERG (Klemens 2000, 194) weist mit Recht darauf hin, dass die stemmatologische Methode nur da funktioniert, »wo am Anfang einer (vielleicht kontaminierten, aber immerhin geschlossenen) Überlieferungstradition ein originaler Text steht«, nicht jedoch, wenn ein Text »in einem schöpferischen Gestaltungsprozess unter den Händen eines eigenwilligen Bearbeiters (...) ein anderes Gesicht erhält«.

²⁶ MANN, Joseph 1933, 11.

²⁷ Das wissenschaftliche Interesse an den Apokryphen hat vor allem in der seit 1990 erscheinenden Zeitschrift »Apocrypha« ein Organ gefunden. Die in den letzten Jahren zahlreich erschienenen Monographien zu einzelnen Schriften und verschiedenen Aspekten der Apokry-

aus der Verborgenheit gehobenen Texten häufig historisch zuverlässige und von der späteren dogmatischen und institutionellen Entwicklung des Christentums unverstellte Erkenntnisse über die Person und das Umfeld Jesu finden zu können meinen, besteht der Reiz apokrypher Schriften für Historiker und Theologen vor allem darin, dass sie in ihrer Vielfalt das Wissen um die Pluralität des antiken und mittelalterlichen Christentums, seine Glaubensvorstellungen und Mentalitäten, Institutionen und sozialen Milieus bereichern und somit einen Blick auf christliche Kreise eröffnen, die lange Zeit von der Forschung vernachlässigt worden sind. Trotz dieser Wertschätzung stehen die apokryphen Schriften jedoch noch immer häufig im Schatten des biblischen Kanons. Wenn etwa Robert Wilson die Bedeutung der Apokryphen »nicht in irgendeinem direkten Zeugnis für die Zeit, mit der sie sich angeblich befassen, sondern in dem durch sie eröffneten Einblick in das Christentum späterer Zeiten«²⁸ sieht, so wird ein Unterschied zu kanonischen Schriften suggeriert, der auf einer problematischen hermeneutischen Prämisse beruht. Auch die biblischen Schriften sind ja nicht »verlässliche Quellen für historische Informationen über Jesus und die Apostel«,²⁹ sondern Glaubenszeugnisse späterer Christen, die mehr Aufschluss über die Zeit ihrer Entstehung als über die erzählte Zeit geben. Nicht ihr Wert als historische Quellen über Jesus und die Apostel zeichnet die kanonischen Schriften gegenüber den Apokryphen aus, sondern die Wertschätzung als normative Texte, die ihnen durch die Jahrhunderte hindurch von Christen entgegengebracht wurde. An Popularität standen die apokryphen den biblischen Schriften häufig kaum nach, ihr Einfluss auf die christliche Kunst und Literatur ist nahezu gleich groß,³⁰ so dass man sich fragen kann, wie stark das Bewusstsein für den apokryphen Status bestimmter Schriften in Spätantike und Mittelalter überhaupt ausgeprägt gewesen ist. Dabei eröffnete die Tatsache, dass sie nicht dem im Textbestand sorgfältig gehüteten biblischen Kanon angehörten, eine Freiheit im Umgang mit apokryphen Schriften, die den besonderen Reiz für die historische Erforschung ihrer Überlieferung ausmacht. Für diese Freiheit ist die Überlieferungsgeschichte der »Erzählung des Aphroditian« ein anschauliches Beispiel.

Der Wert apokrypher Schriften für die historische Forschung wird heute vor allem darin gesehen, dass sie Einblicke in die Mentalitätengeschichte des Christentums geben.³¹ Die eigentümliche Verbindung von Motiven aus dem griechischen Mythos mit der Geburtsgeschichte Jesu Christi in der »Erzählung

phenforschung aufzuzählen, würde den Rahmen einer Fußnote ebenso sprengen wie eine Bibliographie der pseudo-wissenschaftlichen Literatur zu diesem Thema.

²⁸ WILSON, Apokryphen 1978, 357.

²⁹ WILSON, Apokryphen 1978, 356.

³⁰ Siehe dazu neuerdings den dem Einfluss der christlichen Apokryphen auf die Kunst gewidmeten Band: CARTLIDGE / ELLIOTT, Art 2001.

³¹ Vgl. WILSON, Apokryphen 1978, 356f.; MARTIN, Historienne 2002.

des Aphroditian« wirft konkret die Frage auf, welche Art einer »Hellenisierung des Christentums« bzw. einer »Christianisierung des Hellenentums« die einzelnen Überlieferungsstufen spiegeln. Diesem Aspekt soll im Auswertungsteil der Arbeit (»Thema in Variationen«) systematisch nachgegangen werden.

Dem modernen Menschen, erst recht dem modernen Theologen, muss die Legende fast zwangsläufig schurkenhaft erscheinen – sei es, dass man sich an der hanebüchernen Vorstellung eines Heratempels in Persien, sei es, dass man sich an der Vereinnahmung nichtchristlicher Religionen für die christliche Wahrheit stößt. Soll man also der Aufforderung folgen, die Johann Christian Freiherr von Aretin seiner Edition der »Erzählung des Aphroditian« voranstellte:

»Im übrigen, verehrter Leser, wenn du beim Lesen dieser Seiten nicht über die gottlose Verwegenheit des Menschen erzürnst, wirst du wenigstens mit mir über die seltsamen Phantastereien lachen«?³²

Die Verfasserin der folgenden Seiten wünschte sich Leser, die – nach dem ersten Schmunzeln über die Phantasie des anonymen Autors der »Erzählung des Aphroditian« – mit historischem Interesse danach fragten, warum diese so eigentümliche Legende Christen ganz unterschiedlicher Kulturkreise Jahrhunderte hindurch fasziniert hat.

³² *Ceterum lector amice! perlectis hisce pagellis, si non nefariae hominis temeritati irasceris, saltem mecum prodigiosas ineptias ridebis ...* (ARETIN, Beyträge 1804, 49–69, hier 51, wieder abgedruckt in PG 10, 97–108).

II. Thema

Die »Erzählung des Aphroditian« hat in einer Überlieferungsgeschichte von über 1000 Jahren immer wieder verschiedene Änderungen an einzelnen Elementen erfahren, der Kernbestand des Textes blieb jedoch durch die Jahrhunderte hindurch relativ konstant. Daher wird hier zunächst der durch alle Überlieferungsschichten hindurch beständige Inhalt der Erzählung referiert, die kleineren und größeren Abweichungen können den Ausführungen in den einzelnen »Variationen« sowie den im Materialband abgedruckten Texten entnommen werden.¹

Die »Erzählung des Aphroditian« berichtet von einem Wunder, das sich zur Zeit der Geburt Christi im persischen Heratempel in Anwesenheit des Königs zugetragen haben soll, und von der dadurch ausgelösten Reise der Magier nach Juda. Sie bietet damit eine narrative Ausgestaltung von Mt 2,1–12, wo recht knapp von dem Aufenthalt der Magier in Jerusalem und Bethlehem berichtet wird:

(1) Als Jesus in Bethlehem in Juda in den Tagen des Herodes geboren worden war, da kamen Magier von Osten nach Jerusalem (2) und sagten »Wo ist der geborene König der Juden? Denn wir haben seinen Stern im Osten gesehen und sind gekommen, um ihm zu huldigen.« (3) Als der König Herodes das hörte, erschrak er und ganz Jerusalem mit ihm, (4) und er versammelte die Hohenpriester und Schriftgelehrten des Volkes und erkundigte sich bei ihnen: »Wo wird der Christus geboren?« (5) Sie aber sagten ihm: »In Bethlehem in Juda. Denn so ist es beim Propheten aufgeschrieben: (6) ›Und du Bethlehem, im Land Juda, bist keineswegs das geringste unter den Fürstentümern Judas, denn aus dir wird kommen der Fürst, der mein Volk Israel weiden wird.« (7) Da rief Herodes heimlich die Magier und erforschte von ihnen genau die Zeit des erscheinenden Sterns (8) und schickte sie nach Bethlehem und sagte: »Geht und forschet gründlich nach dem Kind. Wenn ihr es findet, meldet es mir, damit auch ich komme und ihm huldige.« (9) Als sie den König gehört hatten, gingen sie und siehe, der Stern, den sie im Osten gesehen hatten, ging ihnen voran, bis er über dem Ort stehen blieb, wo das Kind war. (10) Als sie den Stern sahen, freuten sie sich sehr. (11) Und als sie in das Haus gingen, sahen sie das Kind mit Maria, seiner Mutter, und fielen nieder und huldigten ihm und öffneten ihre Schatzkästen und brachten ihm als Geschenke Gold und

¹ Wörtlich zitiert werden in diesem Abschnitt nur Stellen, die in Pers. nach der Ausgabe von BRATKE, Religionsgespräch 1899, 1–45 (vgl. Dritte Variation), in der Weihnachtshomilie des Johannes von Damaskos nach der Edition von КОТТЕР (vgl. Zweite Variation) sowie in der ersten slavischen Übersetzung nach der Edition von ВОБРОВ, Сказание 1994, 101–104, identisch sind; auf Abweichungen wird gegebenenfalls hingewiesen.

Weihrauch und Myrrhe dar. (12) Und da ihnen im Traum die Weisung erteilt worden war, nicht zu Herodes zurückzukehren, gingen sie auf einem anderen Weg in ihr Land zurück.²

Dieser schlichte Bericht über die Anbetung der Magier hat bereits früh die Phantasie vieler Christen, vor allem im Osten, zur Legendenbildung angeregt³ – so auch die des unbekanntenen Erfinders der »Erzählung des Aphroditian«.

Die Erzählung zerfällt in zwei deutlich voneinander unterschiedene Teile. Der erste Teil lässt zunächst noch keinen Zusammenhang mit dem Evangelium erkennen. Ort des Geschehens ist der vom Perserkönig Kyros erbaute Heratempel bei den kaiserlichen Palästen, also wohl in Babylon. Als der König – sein Name wird nicht genannt – eines Tages wie gewöhnlich in den Tempel kommt, um sich einen Traum deuten zu lassen, begrüßt ihn der Priester mit den Worten: »Ich freue mich mit dir, Herr, denn Hera ist schwanger!«⁴ Der König belächelt diese Auskunft und fragt, wie Hera schwanger sein könne, da sie doch tot sei – worauf der Priester antwortet, die Tote sei wieder zu Leben erwacht und gebäre Leben. Da der König immer noch misstrauisch ist, berichtet der Priester ihm von den nächtlichen Vorgängen im Tempel: Die dort aufgestellten Götterbilder haben die ganze Nacht über im Tempel getanzt und dabei ausgerufen: »Kommt, wir wollen uns mit Hera freuen, weil sie geliebt wurde.«⁵ Dem erstaunten Priester verkündeten die Götterbilder, Hera sei von

² (1) Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βεθλέεμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως, ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα (2) λέγοντες· ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἠλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ. (3) ἀκούσας δὲ ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης ἐταράχθη καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ' αὐτοῦ, (4) καὶ συναγαγὼν πάντας τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ ἐπυνθάνετο παρ' αὐτῶν ποῦ ὁ χριστὸς γεννᾶται. (5) οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας· οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου· (6) καὶ σὺ Βηθλέεμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ. (7) Τότε Ἡρώδης λάθρα καλέσας τοὺς μάγους ἠκρίβωσεν παρ' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος, (8) καὶ πέμψας αὐτοὺς εἰς Βηθλέεμ εἶπεν· πορευθέντες ἐξετάσατε ἀκριβῶς περὶ τοῦ παιδίου· ἐπὶν δὲ εὕρητε, ἀπαγγεilate μοι, ὅπως καγὼ ἐλθὼν προσκυνήσω αὐτῷ. (9) οἱ δὲ ἀκούσαντες τοῦ βασιλέως ἐπορεύθησαν καὶ ἰδοὺ ὁ ἀστήρ, ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ, προῆγεν αὐτοὺς, ἕως ἐλθὼν ἐστάθη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον. (10) ἰδόντες δὲ τὸν ἀστέρα ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα. (11) καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν εἶδον τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ, καὶ πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ καὶ ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα, χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν. (12) καὶ χρηματισθέντες κατ' ὄναρ μὴ ἀνακάμψαι πρὸς Ἡρώδη, δι' ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν.

³ Für die frühchristlichen Magiertraditionen vgl. HOLTSMANN, Magier 2005; eine Untersuchung aller östlichen Legenden über die Magier bietet MONNERET DE VILLARD, Leggende 1952. Im Westen setzte eine eigenständige Legendenbildung über die Magier offenbar erst im Mittelalter ein, vgl. HOFFMANN, Könige 1975.

⁴ Συγχαίρω σοι, δέσποτα, ἡ Ἥρα ἐν γαστρὶ ἔλαβεν (Pers. 11,15f. Bratke; Joh. D. hom. in nat. 8,5f. Kotter); Порадуюся с тобою, владыко, яко Ира зачала есть въ утробѣ (101,12f. Bobrov).

⁵ δεῦτε συγχαρῶμεν τῇ Ἥρᾳ (Pers. 12,4 Bratke; Joh. D. hom. in nat. 8,11 Kotter); Ходите, да ся радуемъ съ Ирою (101,19 Bobrov). Der Priester berichtet weiter, die Götterbilder hätten auch ihn zur Freude aufgefordert: Προφήτα, ὕπαγε, σύγαρον τῇ Ἥρᾳ, ὅτι ἐφιλήθη (Pers.

der großen Sonne (Μέγας Ἥλιος, велико бо Слънце) geliebt worden und heiße deshalb nicht mehr Hera, sondern »Himmlische« (Οὐρανία, Урания). Da aber entbrannte ein Streit zwischen den Götterbildern. Die weiblichen sagten zu den männlichen Statuen, nicht Hera, sondern »Quelle« (Πηγή, Источникъ) heiße die Geliebte, und sie habe einen Zimmermann gefreit. Darauf entgegneten die männlichen Götter: Myria (Μυρία bzw. in der slavischen Version, Мария) sei ihr Name. Zugleich aber werde sie auch »Quelle« genannt, denn eine Wasserquelle lasse »eine Quelle des Geistes sprudeln, wobei sie einen Fisch am Angelhaken der Gottheit hat, der die ganze wie in einem Meer existierende Welt mit seinem Fleisch nährt.«⁶ Kind eines Zimmermanns aber könne das Ungeborene genannt werden, weil es das dreifach bewohnte himmlische Haus gebaut und durch ein Wort befestigt habe. So blieben die Götterbilder die ganze Nacht hindurch im Streit über Hera und die Quelle.

Während der Priester seinem König über die Vorgänge in der Nacht berichtet, beginnen die Götterbilder plötzlich sich zu bewegen, auf Musikinstrumenten zu spielen und zu singen. Darüber erschrickt der König so sehr, dass er den Tempel verlassen will. Plötzlich öffnet sich das Dach des Tempels, ein Stern bricht sich Bahn und bestrahlt die mit einem königlichen Diadem geschmückte Statue der »Quelle«, und eine von der »großen Sonne« gesandte Stimme verkündet der »Braut der dreinamigen Gottheit«, dass ihr Kind »Anfang und Ende« genannt werde – »Anfang nämlich der Rettung, Ende der Verderbnis.«⁷ Auf diese Offenbarung hin fallen alle anderen Götterbilder vor der Statue der »Quelle« nieder.

Die vom König eilends herbeigerufenen Weisen und Zeichendeuter des Landes interpretieren alles Geschehene als eine Offenbarung der Geburt des Messias in Bethlehem in Juda, die das Ende der jüdischen Gesetze einläute. Das Niederfallen der Götterbilder aber bedeute, dass mit der Geburt des Leib gewordenen Gottes auch das Ende ihrer Anbetung gekommen sei.

Dem Rat seiner Weisen folgend, sendet der König Magier mit Geschenken nach Juda, wie seine Weisen ihm geraten hatten. Der Bericht über ihre Reise

12, 5f. Bratke; Joh. D. hom. in nat. 8,11f. Kotter: Δεῦρο, προφήτα, καὶ συγχάρηθι etc.); Пророче, иди радуйся съ Ирою, яко въшлюблена бысть (101,20 Bobrov).

⁶ πηγή γὰρ ὕδατος πηγὴν πνεύματος ἀναίξει, ἓνα μόνον ἰχθὺν ἔχουσα τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ λαμβανόμενον, τὸν πάντα κόσμον ὡς ἐν θαλάσῃ διαγιγνώμενον ἰδίᾳ σαρκὶ τρέφων. (Pers. 12,13–16 Bratke; Joh. D. hom. in nat. 8,18–21 Kotter; P. Bringel liest mit guten Gründen τρέφοντα, vgl. auch die ausführliche Diskussion in dieser Arbeit S. 359); Источникънъ бо воды Источникънъ духа присно истачаетъ, едину рыбу имущи, Божию удою емлему, имъ же весь миръ, яко в мори живущъ, своею плотью кормить (101,29–33 Bobrov).

⁷ Pers. 13, 14–19: νόμφη τριωνύμου μονοθείας οὐσα· καλεῖται δὲ τὸ ἄσπορον βρέφος Ἀρχὴ καὶ Τέλος· ἀρχὴ μὲν σωτηρίας, τέλος δὲ ἀπωλείας (Pers. 13, 17–19 Bratke; Joh. D. hom. in nat. 9,18f. Kotter: νόμφη τριώνυμος μονοκρατορίας οὐσα etc.); невѣста триименному и едину божество суще. Прозываетъ же ся невѣписанный младенецъ зачало и конецъ, зачало спасению, конецъ же пагубѣ (102,16–18 Bobrov).