

FONTES CHRISTIANI  
EINE RELIGIONSKONFERENZ  
IN PERSIEN

FONTES CHRISTIANI

Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte  
aus Altertum und Mittelalter

In Verbindung mit der Görres-Gesellschaft

herausgegeben von

Marc-Aeilko Aris, Peter Gemeinhardt,  
Martina Giese, Winfried Haunerland, Roland Kany,  
Isabelle Mandrella, Andreas Schwab

Band 87

EINE RELIGIONSKONFERENZ  
IN PERSIEN

GRIECHISCH  
DEUTSCH

# EINE RELIGIONSKONFERENZ IN PERSIEN

DE GESTIS IN PERSIDE

EINGELEITET, ÜBERSETZT  
UND KOMMENTIERT

VON  
KATHARINA HEYDEN

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Griechischer Text: E. Bratke (TU NF 4/3a = Bd. 19).

Redaktion:  
Horst Schneider

Zur Autorin: Katharina Heyden ist Professorin für Ältere Geschichte des Christentums und der interreligiösen Begegnungen am Institut für Historische Theologie der Universität Bern/Schweiz.

Umschlagbild: Marmorplatte,  
Ravenna, S. Apollinare Nuovo, 6. Jh.

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2019

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Satz: Heidi Hein, Heidelberg – Michael Trauth, Trier

Herstellung: GGP Media, Pößneck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-32904-3

# INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung .....	8
I. Der literarische Charakter .....	11
1. Disputationsroman .....	11
2. Komposition in vier Akten .....	16
3. Verschränkung von Figuren und Themen .....	23
a) König Arrenatos, sein Sohn Mithrobades und die persi- sche Macht .....	24
b) Aphroditian und die Weisheit der Hellenen .....	27
c) Der persische Zauberer Orikatos und die Magie ....	30
d) Die Juden und die Schriftauslegung .....	32
e) Die Christen und das Problem der Uneinigkeit ....	35
II. Quellen, Referenztexte, intertextuelle Bezüge .....	37
1. „Hellenische Orakel“ aus der <i>Christlichen Geschichte</i> des Philipp von Side .....	37
a) <i>Die Kassandros-Erzählung</i> .....	41
b) <i>Die Erzählung des Aphroditian</i> .....	44
c) Hellenische Apophthegmata .....	49
d) Asketische Exempla .....	50
e) Die Koatos-Sage .....	50
2. Spätantike Alexandertraditionen .....	51
3. Eine <i>Disputatio adversus Iudaeos</i> .....	57
4. Bibel .....	59
a) Daniel-Buch .....	59
b) Altes Testament .....	61
c) Neues Testament .....	63
III. Zeit und Ort der Abfassung .....	66
IV. Autor, Adressaten, Intentionen .....	82
1. Der anonyme Autor .....	82

a) Selbstaussagen .....	82
b) Der handschriftliche Befund .....	82
c) Anastasios? .....	83
d) Profil eines Unbekannten .....	86
2. Intendierte Adressaten .....	88
3. Intentionen .....	89
a) Unterhaltung und Unterweisung .....	89
b) Ein antijüdisches Pamphlet? .....	89
c) Umfassender Erweis der christlichen Wahrheit .....	95
d) Synthese aus Hellenentum und Christentum .....	96
e) Religiöse Einheit .....	97
f) Pragmatismus, Philanthropie, religiöse Toleranz .....	99
g) Askese als religionsübergreifendes Lebensideal .....	101
V. Überlieferung und Rezeption .....	103
1. Handschriften .....	103
2. Übersetzungen .....	110
3. Die Predigt <i>De nativitate domini</i> des Johannes von Damaskus .....	110
4. Die Predigt <i>In sanctam generationem Christi</i> des Ps.-Basilios .....	112
5. Die <i>Erzählung des Aphroditian</i> bei den Slaven .....	112
VI. Zu dieser Ausgabe .....	116
1. Editionen und Übersetzungen .....	116
2. Der griechische Text .....	118
3. Bemerkungen zur Übersetzung .....	120
a) Ἑλλήν/Ἑλληνικός .....	120
b) θρησκεία .....	122
c) Χριστός .....	123
d) δόξα/δόξαι .....	124

## Text und Übersetzung

De gestis in Perside – Eine Religionskonferenz in Persien . . . .	127
---	-----

## Anhang

## Abkürzungen

Werkabkürzungen . . . . .	219
Allgemeine Abkürzungen . . . . .	221
Bibliographische Abkürzungen . . . . .	222

## Bibliographie

Quellen . . . . .	225
Literatur . . . . .	233

## Register

Bibelstellen . . . . .	243
Namen . . . . .	245
Sachen . . . . .	250
Griechische Begriffe . . . . .	256

## Einleitung

Persien als Ort der Koexistenz und Konfrontation verschiedener Religionen unter der Herrschaft eines allmächtigen Königs: In diese Kulisse sind die Ereignisse eingezeichnet, die ein namentlich unbekannter Autor in seinem „Bericht über die in Persien geschehenen Dinge“ schildert. Aus einem Streit zwischen Hellenen (Ἕλληνες)<sup>1</sup> und Christen (Χριστιανοί) entwickelt sich ein Kräftemessen zwischen Vertretern verschiedener im Persischen Reich ansässiger Religionsgemeinschaften, das sich über mehrere Tage hinzieht. Zunächst diskutieren gebildete Hellenen und Christen die Frage, ob griechische Weissagungen und Orakel Christus verkündet hätten. Nachdem der Schiedsrichter Aphroditian den Christen in dieser Frage recht gegeben hat, fordert der oberste Magier Persiens, Orikatos, die christliche Delegation zu einem Wettbewerb magischer Künste heraus. Als auch dieser zugunsten der Christen ausgeht, bitten jüdische Rabbinen den König um die Erlaubnis, mit den Bischöfen über die Messias-Frage disputieren zu dürfen. Die aus dieser Diskussion resultierende Konversion der beiden Redeführer Jakob und Pharas zum Christentum führt zu einer Spaltung unter den Juden Persiens. Dank der Vermittlung des Schiedsrichters Aphroditian gehen die Parteien jedoch am Ende friedlich auseinander und einigen sich darauf, dass jede der beteiligten Gruppen ihre Art der Gottesverehrung frei wählen darf – obgleich für die Leser deutlich sein dürfte, dass Wahrheit und Sieg eigentlich auf der Seite der Christen sind.

*De gestis in Perside*<sup>2</sup> gehört zu jenen Werken der frühchristlichen Literatur, die in Antike und Mittelalter zahlreiche Leser

<sup>1</sup> Im Unterschied zum polemischen, auf die kultisch-religiöse Differenz zu Juden und Christen abzielenden Begriff „Heiden“ betont das griechische Lehnwort „Hellenen“ stärker den kulturellen Aspekt hellenistischer Bildung, der im Kontext von *De gestis in Perside* von entscheidender Bedeutung und äußerst positiv konnotiert ist. Zur Übersetzung und Bedeutung von Ἕλληνες im Rahmen dieser Ausgabe von *De gestis in Perside* siehe unten Einleitung VI.3.a).

<sup>2</sup> CPG 6968.



fanden, aber von der modernen Forschung nur selten behandelt und dann meist mit abfälligen Urteilen bedacht wurden.<sup>3</sup> Zu phantastisch wirkte diese in Berichtsform gekleidete Werbeschrift für das Christentum, zu wenig rational schienen die zum Erweis der christlichen Wahrheit angeführten Wundertaten und Argumentationen, zu plump die geschilderten exegetischen Dispute, als dass sie den Ansprüchen an historische Zuverlässigkeit und logische Stringenz genügen könnten, die eine von aufklärerischen Idealen geprägte, westliche Leserschaft an die Texte heranträgt.<sup>4</sup> In Byzanz, in der slavischen Welt und im mittelalterlichen Russland aber ist diese phantasievolle Erzählung eines oströmischen Christen darüber, wie ein friedliches Zusammenleben verschiedener Religionsgemeinschaften trotz unversöhnbarer Wahrheitsansprüche möglich wäre, viel und gern gelesen worden. Darauf deuten neben zahlreichen Handschriften auch ikonographische Zeugnisse und Wiederverwendungen des Stoffes hin.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Die für lange Zeit einzige monographische Studie zu *De gestis in Perside* hat E. BRATKE im Jahr 1899 zusammen mit einer kritischen Edition vorgelegt (*BRATKE, Religionsgespräch*). Nachdem das Werk im 20. Jahrhundert nur vereinzelt beachtet worden war (Belege bei HEYDEN, *Erzählung* 118), widmete sich P. BRINGEL einer Neuedition mit ausführlicher Kommentierung und knapper Einleitung im Rahmen ihrer 2006 abgeschlossenen, aber nur auf Microfiche zugänglichen Dissertationsschrift. (Ich danke P. Bringel, dass sie mir ihr Manuskript zur Verfügung gestellt hat.) Als ein literarischer Kontext der sogenannten *Erzählung des Aphroditian* wird *De gestis in Perside* in HEYDEN, *Erzählung* 116–170 ausführlich behandelt. Zuletzt hat sich UTHEMANN, *Anastasios* 617–690 im Zusammenhang mit seinen Forschungen zu Anastasios Sinaites umfassend und in kritischer Auseinandersetzung mit BRATKE und HEYDEN zu dem Werk geäußert. Zur älteren Forschungsgeschichte siehe BRATKE, *Religionsgespräch* 47–61 und HEYDEN, *Erzählung* 118 sowie 226–282.

<sup>4</sup> Vielsagend ist in dieser Hinsicht die Aussage des Jesuiten J. GRETSER, *Ad Lectorem* 32: *Sed oratio illa olet nescio quid fabularum ... neque ulli puto hanc διήγησιν fore perviam, nisi emendatiorē*; vgl. unten 116 Anm. 271. Es verwundert nicht, dass *De gestis in Perside* von explizit religionsgeschichtlich interessierten Forschern ‚entdeckt‘ und gewürdigt wurde: SCHWARTZ, *Aphroditianos*; USENER, *Weihnachtsfest*; DÖLGER, *Fisch*; MUTHMANN, *Mutter*. Allerdings beschränkte sich das religionsgeschichtliche Interesse auf den ersten, der Auseinandersetzung mit dem Hellenentum gewidmeten, Teil des Werks (*Pers.* 1–38).

<sup>5</sup> Siehe unten Einleitung V.

Der unbekannte Autor tut viel dafür, dass sein Bericht glaubwürdig wirkt: Er beruft sich mehrmals auf Aufzeichnungen in den königlichen Archiven,<sup>6</sup> streut immer wieder pseudo-persische ‚amtliche‘ Floskeln in seinen Bericht ein<sup>7</sup> und fingiert am Schluss die persönliche Beglaubigung durch Angehörige des königlichen Hofstaates.<sup>8</sup> Dennoch kann kein Zweifel bestehen, dass es sich insgesamt um ein fiktives Werk handelt. Darauf deuten etwa die Personennamen hin, von denen kaum einer durch andere Quellen bezeugt ist, die aber im Blick auf Charakter oder Funktion der Figuren in vielen Fällen aussagekräftig sind.<sup>9</sup> Einzig bei dem von den Christen favorisierten Historiker Philippos scheint es sich um eine historische Person zu handeln. Doch ist dieser Philippos nicht im Sassanidenreich, sondern in Byzanz zu finden. Bei der Suche nach dem historischen Kern des Werks führt die wichtigste Spur zu ihm: Die umstrittene *Christliche Geschichte* (Χριστιανική Ἱστορία) des Philipp von Side war möglicherweise der Anlass für die Abfassung von *De gestis in Perside*. Es ist jedoch bei weitem nicht die einzige Quelle, die der Autor in seinem romanhaften Bericht verarbeitet. Der Text erweist sich vielmehr als ein Gewebe aus zahlreichen intertextuellen Bezügen und (mehr oder weniger expliziten) Zitaten aus ganz verschiedenen Kontexten.

Wer diesen Text verstehen und historische Erkenntnis aus ihm ziehen möchte, muss den literarischen Charakter und das damit verbundene spezifische Verhältnis von Fiktion und Realitätsbezug berücksichtigen.<sup>10</sup> Antworten auf die klassischen Einleitungsfragen nach Autor, Ort und Zeit der Abfassung sowie

<sup>6</sup> *Pers.* 1.20.82.

<sup>7</sup> Diese (Pseudo-)Persica werden in den Handschriften sehr unterschiedlich überliefert. Zwei Manuskripte – der dieser Ausgabe zugrunde liegende Codex Parisinus graecus 1084 (A) sowie der Vaticanus graecus 866 (B) – geben sie an sieben Stellen, in *Pers.* 1.10.39.41.50.68.82, wieder. Eine Auflistung, welche Handschrift welche dieser Passagen überliefert, gibt BRINGEL *Une polémique* 109f.

<sup>8</sup> *Pers.* 82.

<sup>9</sup> Siehe unten Einleitung I.3.

<sup>10</sup> Zum fiktionalen Charakter von *De gestis in Perside* siehe zuletzt ANDRIST, *Literary distance* 51–54.

intendierter Leserschaft und Absichten des Verfassers müssen in erster Linie aus der Interpretation von Indizien im Text selbst erhoben werden.

## I. Der literarische Charakter

### 1. Disputationsroman

Die Handschriften überliefern den Text unter verschiedenen Titeln, die sämtlich sekundär sind, aber Aufschluss über die Wahrnehmung und Interpretation des Werkes durch mittelalterliche Leser geben.<sup>11</sup> Die Bezeichnungen für die Textgattung variieren zwischen Ἐξήγησις bzw. Διήγησις (‚Erzählung, Darlegung, Bericht‘) auf der einen und Ἀντιβολή (‚Auseinandersetzung‘) auf der anderen Seite, also zwischen dem erzählerischen und dem diskursiv-apologetischen Genre. Damit ist der Charakter des Textes recht präzise erfasst, denn *De gestis in Perside* enthält Elemente sowohl des spätantiken Romans<sup>12</sup> als auch des literarischen Kontroversdialogs<sup>13</sup> und ist darin am ehesten mit Werken

<sup>11</sup> Die für diese Ausgabe verwendeten Handschriften bieten folgende Titel: Ἐξήγησις περὶ τῶν προαχθέντων ἐν Περσίδι (A), Τὰ γενόμενα ἐν Περσίδι περὶ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως καὶ τοῦ ἀστέρος καὶ περὶ τῶν μάγων (B), Ἐξήγησις τῶν ἐν Περσίδι προαχθέντων (C), Διήγησις πατέρων περὶ τῶν προαχθέντων ἐν Περσίδι ἐν ἀκριβείᾳ πολλῇ (D und E), Ἀντιβολὴ Ἰουδαίων καὶ Ἑλλήνων γεναμένη ἐπὶ Ἀρρινάτου βασιλείᾳ περὶ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ ἡμῶν θεοῦ (F), Ἀντιβολὴ γεναμένη ἐν Περσίδι μετὰ τῶν Ἑλλήνων, Ἰουδαίων τε καὶ Χριστιανῶν περὶ τοῦ Χριστοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν (G), Τὰ ἐν Περσίδι γενόμενα μετὰ τῶν Χριστιανῶν, Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων (H), Ἐξήγησις περὶ τῶν ἐν Περσίδι προαχθέντων (J). Vgl. BRATKE, *Religionsgespräch* 62.66f.69–72.

<sup>12</sup> Typische Elemente des antiken Romans, der seine Blütezeiten im 2. sowie im 5./6. Jahrhundert n. Chr. hatte, sind etwa Ortswechsel, Briefe und Reiseberichte oder das Motiv von Trennung und Versöhnung sowie Anachronismen. Rezipienten waren in der Spätantike vor allem städtische Handels- und Handwerkerkreise, siehe dazu FUSILLO, *Mapping the roots*; MERKELBACH, *Roman und Mysterium*; PIĞULEWSKAJA, *Byzanz* 128f.

<sup>13</sup> Zur Gattung des Kontroversdialogs im antiken und mittelalterlichen Christentum siehe HEYDEN, *Dialogue*; CAMERON, *Dialoguing*; CAMERON/GAUL, *Dialogues and Debates*.

wie den im 4. Jahrhundert entstandenen *Acta Archelai*<sup>14</sup>, der um 634 verfassten *Doctrina Iacobi nuper baptizati*<sup>15</sup>, den zwischen 674 und 699 geschriebenen *Trophaea Damasci*<sup>16</sup> oder der im 10. Jahrhundert aus älterem Material kompilierten *Disputatio Gregentii cum Herbano Iudaeo*<sup>17</sup> vergleichbar. Am treffendsten ist für diese Texte die Bezeichnung als ‚Disputationsroman‘<sup>18</sup>, da sie die dialogische Auseinandersetzung zwischen Vertretern konkurrierender Religionsgemeinschaften in eine fiktive Szenerie einschreiben und mit einem erzählerischen Rahmen versehen, so dass die Werke sowohl apologetische wie auch unterhaltsame Züge aufweisen.

Die auffälligste und wichtigste Besonderheit von *De gestis in Perside* gegenüber den genannten Vergleichstexten besteht in seiner Multilateralität und einer daraus resultierenden besonderen inhaltlichen Komplexität. Während die allermeisten Kontroversialdialoge sich der christlichen Auseinandersetzung mit einer anderen religiösen Tradition – meist Judentum oder griechisch-römischem ‚Heidentum‘ – widmen,<sup>19</sup> werden hier in mehreren Akten alle im Umfeld des christlichen Autors und seiner Leserschaft konkurrierenden religiösen Traditionen verhandelt: neben

<sup>14</sup> Edition von VERMES u. a. (siehe Hegemonios). Zum Charakter des Textes: BEDUHN/MIRECKI, *Frontiers*; HEYDEN, *Fremdenliebe* 71–108.

<sup>15</sup> Edition von DÉROCHE: TMBC 11, 17–273; erneut: DRAGON/DÉROCHE, *Juifs et Chrétiens* 47–230.

<sup>16</sup> Edition von BARDY, *Les Trophées* (PO 15, 172–292); siehe auch VAN NUFFELEN, *Prepared for all occasions*.

<sup>17</sup> Edition von BERGER, *Life* 450–803.

<sup>18</sup> Siehe HEYDEN, *Erzählung* 118–143. Auch ANDRIST, *Literary distance* 54 bezeichnet das Werk als „Roman“, verknüpft dies aber mit einer abwertenden Bemerkung zur literarischen Qualität: „Though no high literary level is reached, there is something like a plot and some dynamics in the story, such as one finds in a novel.“

<sup>19</sup> Ausnahmen stellen hier lediglich Justins *Dialog mit dem Juden Tryphon* aus dem 2. Jahrhundert und die im 5. Jahrhundert verfassten lateinischen *Consultationes Zacchei christiani et Apollonii philosophi* (hrsg. von FEIERTAG = Sch 401 und 402) dar. In beiden Texten werden zuerst das Heidentum und dann das Judentum als Stationen auf dem Weg zum Christentum abgehandelt. Der *Dialog* des Adamantios thematisiert innerchristliche Häresien.

dem Christentum zunächst die griechische bzw. hellenistische Kultur mit ihren Orakeln und Mythen, dann die persische Kunst der Magie, schließlich das Judentum mit seinen exegetischen Diskussionen über das rechte Verständnis der heiligen Schriften. Darüber hinaus werden Samaritaner, religionslos lebende Hellenen, Buddhisten und der Kult des persischen Sonnengottes Mithra zumindest erwähnt.<sup>20</sup>

Typisch für einen literarischen Kontroversdialog ist die Aushandlung der Gesprächsbedingungen, die in *De gestis in Perside* zu Beginn jeder Verhandlung neu stattfindet. So einigen sich Aphroditian und die Christen auf die Verlesung der umstrittenen Orakel (*Pers.* 6–9), Orikatos und die Bischöfe auf einen Wettkampf mit „Zeichen und Wundern“ (*Pers.* 42). Die Bischöfe und die Rabbinen werden von Aphroditian dazu angehalten, „ohne Kränkungen“ zu disputieren (*Pers.* 51), und im Streit zwischen den jüdischen Parteien wird den Anklägern das erste Wort gegeben (*Pers.* 70). Untypisch ist dagegen der offene Ausgang: Zwar kann für die Leserschaft am Schluss kein Zweifel daran bestehen, dass die Wahrheit auf der Seite des Christentums zu finden ist. Die Verhandlungen enden jedoch nicht, wie bei anderen antiken christlichen Kontroversdialogen, mit der expliziten Anerkennung des Christentums durch die anderen oder gar mit deren Taufe. Die Religionskonferenz führt vielmehr zu Spaltungen innerhalb der Gemeinschaften: zunächst in der christlichen Delegation nach einer Intrige einiger Archimandriten (*Pers.* 39), vor allem aber unter den beteiligten Juden, von denen sich die Hälfte zum Christentum bekehrt, die andere Hälfte jedoch nicht (*Pers.* 67–81). Von einer Konversion der Perser oder Hellenen zum Christentum ist nicht die Rede. Selbst Aphroditian, der vorbildhafte Hellene, der im Verlauf der Erzählung immer wieder auf die Wahrheit des Christentums hinweist, lässt sich nicht taufen. Vielmehr steht am Ende seine Aufforderung

<sup>20</sup> *Pers.* 18: Ἰουδαῖοι, Σαμαρεῖται, Ἕλληνες ἀπειροθρήσκως ζῶντες καὶ οἱ τοῦ Βουδδᾶ παῖδες; *Pers.* 49: μὰ τὸν Μίθραν, τοῦτο εὐχόμεν τὸ ἀμφοτέρους ἐν μιᾷ θρησκείᾳ γενέσθαι. Mit Ἰουδαῖοι, Σαμαρεῖται, Ἕλληνες ἀπειροθρήσκως ζῶντες sind wohl Philosophen gemeint, die nicht am offiziellen Götterkult teilnehmen und auch sonst keiner Kultgemeinschaft angehören.

zum friedlichen Miteinander aller beteiligten Religionsgemeinschaften.

Ein zweites Charakteristikum literarischer Kontroversdialoge ist, dass sie ein spezifisches Verhältnis von Fiktion und Realitätsbezug aufweisen.<sup>21</sup> Die wenigsten Texte sind Protokolle von Disputationen, die tatsächlich stattgefunden haben.<sup>22</sup> Im konkreten Fall ist die Behauptung des Autors, *De gestis in Perside* sei der Bericht eines Augenzeugen über eine am persischen Königshof unter dem Schah Arrenatos abgehaltene Disputation, zweifellos Teil der literarischen Fiktion. Dennoch gehörten Begegnungen und Auseinandersetzungen verschiedener religiöser Gruppierungen zur alltäglichen Lebenswirklichkeit in Antike und Mittelalter,<sup>23</sup> so dass literarische Dialoge die Erfahrungen mit realen, zufälligen oder arrangierten, Begegnungen zwischen religiösen Gruppierungen einerseits widerspiegeln, andererseits auch beeinflussen konnten. In einem literarischen Dialog werden reale Gespräche fiktiv ab- und vorgebildet, vor- und nachgearbeitet. Hier liegt der historische Tatsachenwert solcher Texte: Sie geben Aufschluss über die Vorstellungen und Visionen ihrer Autoren von einer gelingenden Begegnung zwischen den Religionen für ihre Gegenwart. Angesichts dieses Bezugs auf die

<sup>21</sup> ANDRIST, *Literary distance* 55 f beschreibt dieses Verhältnis treffend so: „The conclusion is inescapable: one cannot use these texts to reconstruct any real-life discussion. Nevertheless, these texts were no ‚floating comets‘ either.“

<sup>22</sup> Protokolle von tatsächlichen Disputen liegen vielleicht in Augustins Dialogen mit den Manichäern vor, aber auch hier ist mit nachträglichen Überarbeitungen (zugunsten des Autors) zu rechnen. Mit eindrücklichen Worten beschreibt TERTULLIAN, *adv. Iud.* 1,1 (FC 75,163), dass der Anlass für die Abfassung dieser Schrift eine reale Disputation war, in der „die Wahrheit wie von einer Wolke verdunkelt wurde. Ich beschloß daher, weil in dem Durcheinander der Disputation die Wahrheit nicht umfassend erhellt werden konnte, nachdem ich die Schriftstellen sehr genau angesehen hatte, mir schriftlich die Fragen noch einmal vorzunehmen und abschließend zu behandeln.“ Das ist ein sehr schön verpacktes Eingeständnis des Scheiterns der christlichen Seite in einer öffentlichen Diskussion mit Juden – und zugleich ein Beleg für den Realitätsbezug literarischer Dialoge.

<sup>23</sup> Siehe dazu CAMERON, *Dialoguing*; CAMERON, *Doctrine and debate*; REININK, *Dispute Poems*.

eigene Lebenswelt muss das Kriterium für die Interpretation und Bewertung fiktiver Religionsdispute zwar nicht ereignisgeschichtliche Korrektheit, sehr wohl aber historische Plausibilität sein. Denn auch eine fiktive Schrift verrät etwas über die Anschauungen ihres Autors und will auf ihre Leserschaft mit bestimmten Absichten einwirken.<sup>24</sup> Dies gilt umso mehr, wenn es sich nicht um eine U-topie, also um eine Erzählung von einem nicht real existierenden, sondern um eine Inszenierung an einem fernen, anderen Ort, also gewissermaßen um eine Allo-topie,<sup>25</sup> handelt, wie sie für *De gestis in Perside* vorliegt. Der andere Ort, Persien, soll in diesem Fall vor Augen führen, was im eigenen Umfeld, Byzanz, nicht möglich, aber aus Sicht des Autors doch erstrebenswert wäre. Eine solche Erzählung hat nur dann das Potenzial, effektiv in ihre Umwelt hinein zu wirken, wenn sie für ihre Leserschaft eine gewisse lebensweltliche Plausibilität besitzt. Für die Interpretation der Texte bedeutet dies, dass die in der literarischen Fiktion verarbeiteten Erfahrungen und Absichten des Autors im zeitlichen und geographischen Kontext seines Werks plausibilisiert werden müssen.

Dabei besteht der besondere Reiz, aber auch die Herausforderung in der Deutung literarischer Dialoge in der Verschränkung von drei Ebenen, die nicht voneinander getrennt, wohl aber unterschieden und sinnvoll aufeinander bezogen werden müssen.<sup>26</sup> Die Darstellung der Rahmenhandlung, die Inszenierung

<sup>24</sup> COJACARU, *Geschichte* 114 spricht von der „Kommensurabilität der utopischen Erzählung mit dem geteilten Wissensbestand der Gesellschaft“ sowie vom „Handlungsdruck, den eine Utopie auf gesamtgesellschaftlicher Ebene erzeugen will“. Zum utopischen Charakter von *De gestis in Perside* siehe ANDRIST, *Literary distance*; UTHEMANN, *Anastasios* 685–690.

<sup>25</sup> Der Begriff Allotopie ist in der Literaturwissenschaft m. W. noch nicht etabliert, sondern stammt aus der Biologie und bezeichnet dort die Existenz von Lebewesen an unterschiedlichen Biotopen und Arealen. Er kann aber dazu beitragen, innerhalb der Raumutopien zwischen gänzlich phantastischen Orten (in der antiken Utopie vor allem von der Umwelt abgeschottete Inseln) und solchen mit einem stark ausgeprägten Bezug zur Realität zu unterscheiden.

<sup>26</sup> Zu diesen Ebenen siehe HEYDEN, *Transformation* 206–210; DIES., *Erzählung* 126–133; DIES. *Dialogue*.

der Gespräche und die Zeichnung der Figuren gehören zur *Erzähl- oder Darstellungsebene*. Sie sind für die Rekonstruktion der Intentionen des Verfassers mindestens ebenso relevant wie die diskursiven Elemente der *Argumentationsebene*. Schließlich kann der Autor auf der *paratextuellen Ebene*, also in Prologen, Einschüben oder Nachworten, in direkten Kontakt mit seinen Lesern treten. Dabei ist zu beachten, dass ein Dialog- oder Romanautor weder mit dem Ich-Erzähler noch mit einer Dialogfigur einfach gleichgesetzt werden darf. Die Ansichten und Intentionen des Autors müssen in einer sorgfältigen Zusammenschau aller drei Ebenen sowie weiterer Indizien, wie der Verarbeitung von Quellen oder Aspekten der Überlieferungsgeschichte, erhoben werden.

## 2. Komposition in vier Akten

Die Mischung der literarischen Genres, des erzählerischen und des argumentativen, und die Verschränkung der literarischen Ebenen ermöglichen es dem unbekannten christlichen Autor von *De gestis in Perside*, jede der im Roman relevanten Religionsgemeinschaften in einer für sie spezifischen Eigenart darzustellen (und zu widerlegen bzw. zu überbieten): die Hellenen mit der Auslegung von Orakeln und der Erzählung eines Mythos, den persischen Zoroastrismus in einem Kräfteressen magischer Künste, und die jüdischen Rabbinen in einem exegetischen Schlagabtausch über das Verständnis biblischer Prophezeiungen.

Die geschilderten Verhandlungen ziehen sich über mehrere Tage hin. Insgesamt wird von vier Zusammenkünften in der Versammlungshalle des königlichen Palastes (*Pers.* 34: ἐν τῷ βουλευτηρίῳ) berichtet, welche durch bestimmte Motive miteinander verknüpft sind. Am ersten Tag (*Pers.* 6–39) versammeln sich auf Befehl des Königs über hundert christliche Bischöfe und Archimandriten aus dem gesamten Persischen Reich, um die Frage nach der Existenz hellenischer Christus-Orakel zu disputieren. Eigentümlich ist, dass von der Seite der Gegenpartei – also von ‚den Hellenen‘, die unter Berufung auf den Historiker Dio-



nysaros die Existenz solcher Orakel abstreiten – niemand erwähnt wird. Die christliche Delegation handelt offenbar allein mit dem „überaus weisen und edlen Aphroditian“ (*Pers.* 4) über die Auslegung der „hellenischen Orakel“ (Χρησμοῦδαι Ἑλληνικαί) aus einem „Buch über Kassandros“ (Ἐκ τοῦ Λόγου τοῦ περὶ Κασάνδρου). Diese werden von einem Sklaven öffentlich aus dem „umfänglichen Buch“ (ἡ περιαγωγικὴ αὐτοῦ βίβλος) des Philippos vorgelesen (*Pers.* 11–14). Die Verwendung dieser Quelle wird auf diese Weise in die literarische Inszenierung integriert. Am Ende gibt Aphroditian die Deutung, dass die verlesenen Orakel zwar sehr wohl „über den Makedonier (sc. Alexander den Großen) und über euren Christus“ künden, dass aber die christliche Wahrheit durch das Verhalten der Christen – vor allem durch ihre Uneinigkeit – verdunkelt werde (*Pers.* 15–19).

Im Folgenden wird der Hellene Aphroditian zum Verkünder der christlichen Wahrheit, während die christlichen Bischöfe und Archimandriten das schweigende Publikum bilden. Zum Beweis, dass „Christus zuerst von Persien aus erkannt wurde“, erzählt Aphroditian eine in den persischen Staatsarchiven auf goldenen Tafeln überlieferte Geschichte von einem Sternwunder in dem von Kyros erbauten Hera-Tempel (*Pers.* 20–32). Dort hätten tanzende Götterbilder und eine Sternerscheinung über der Statue der Hera-Pege die Geburt eines Königs in Juda angekündigt, woraufhin der König drei Magier mit Geschenken ausgesandt habe, um diesem König zu huldigen (*Pers.* 20–27). Die Erlebnisse dieser Reise – ihre Begegnung mit Herodes, der Besuch bei Maria und dem zweijährigen Kind in Bethlehem, die Anfertigung eines Bildes der beiden durch einen Sklaven, die fluchtartige Rückkehr aus Angst vor einer Verfolgung durch Herodes – werden als Selbstbericht der Magier wiedergegeben (*Pers.* 28–32). Diese Erzählung vom Sternwunder im persischen Hera-Tempel und der Reise der Magier nach Bethlehem hat als *Erzählung des Aphroditian* eine breite Wirkungsgeschichte in der orthodoxen Welt entfaltet.<sup>27</sup> In *De gestis in Perside* folgen ein persönliches Bekenntnis des Aphroditian zu den Naturkräften

<sup>27</sup> Siehe unten Einleitung V.

und zu dem einen Gott, der allem als Ursache zugrunde liege (*Pers.* 33) sowie eine Trias von Aussprüchen asketisch lebender heidnischer Persönlichkeiten (*Pers.* 34–38), mit denen Aphroditian beweisen will, dass es auch Heiden gab, die die höchste Tugend übten. Mit dieser Feststellung beendet er den ersten Sitzungstag.

Die deutliche Positionierung des angeblich unparteiischen Schiedsrichters zugunsten des Christentums provoziert Widerstand. Zunächst aus den eigenen Reihen: Einige Archimandriten bezichtigen Aphroditian vor dem König, allein zugunsten der Christen und gegen die Hellenen zu agieren. Der Einspruch hat aber keine Wirkung, die Ankläger werden vielmehr vom König zurechtgewiesen und aufgefordert, sich still zu verhalten, „wie es sich für Mönche gehört“ (*Pers.* 39).

Verärgert über den Erfolg der Christen, mischt sich am folgenden Tag der oberste Zauberer des Perserreiches Oriakatos in das Geschehen, um die Bischöfe – die Archimandriten verschwinden nach der Zurechtweisung durch den König kommentarlos aus der Szenerie – herauszufordern (*Pers.* 40–48). Obwohl Oriakatos dem König verspricht, das Christentum mit Vernunftargumenten (πάντως εὐλόγως) zu widerlegen, fordert er sie dann doch, mit einer biblischen Wendung, zu „Zeichen und Wundern“ heraus, um seine Wirkmacht zu erweisen. Nachdem der Zauberer Oriakatos in fünf Versuchen kläglich gescheitert ist, aber nach einigen Tagen begnadigt wird, bitten jüdische Rabbinen beim König darum, mit den christlichen Bischöfen diskutieren zu dürfen, da sie als Monotheisten etwas zur Frage der Identität des Gesalbten (Χριστός) beitragen könnten. Obwohl der König sich, unter Verweis auf die *Erzählung des Aphroditian*, den Rabbinen gegenüber von der bereits geschehenen Geburt des Christus und zugleich von der Uneinsichtigkeit der Juden überzeugt zeigt, arrangiert er auch diese Zusammenkunft (*Pers.* 49f), in deren Ergebnis die beiden jüdischen Redeführer, Jakob und Pharas, sich durch Schriftzeugnisse, Aussprüche griechischer Gelehrter sowie eine Auflistung jüdischer Christus-Zeugen davon überzeugen lassen, dass der von den Propheten angekündigte Messias mit Jesus von Nazareth bereits gekommen sei (*Pers.* 51–66).

Dies hat wiederum die Intervention der übrigen jüdischen Rabbinen zur Folge, die den Ausschluss der Abtrünnigen aus der Synagoge beschließen und beim Prinzen Mithrobades mit Bestechungsgeldern den Entzug ihrer Priesterwürde erwirken wollen, was allerdings durch den König verhindert wird (*Pers.* 67f). Stattdessen kommt es, in der vierten und letzten Verhandlung, zu einer Konfrontation zwischen den beiden jüdischen Parteien vor Aphroditian und den Bischöfen (*Pers.* 67–80). Dabei vertreten die „altgläubigen“ Rabbinen Simon, Barneas und der Proselyt Skilla die Ansicht, dass es der Ehre Gottes nicht schade, wenn es unterschiedliche Vorstellungen von ihm gebe, da Gott ja selbst der Urheber und Vater all dieser Vorstellungen sei. Da Aphroditian vehement widerspricht und fordert, dass die Einheit und Einzigkeit Gottes sich in religiöser Einigkeit manifestieren müsse, wird das Gespräch von Jakob und Pharas, den konvertierten Rabbinen, auf die Christus-Frage zurückgelenkt. Sie führen biblische Prophezeiungen zum Erweis der Messianität des gekreuzigten Jesus an und bekennen, dass sie selbst diese Wahrheit schon lange erkannt, aber aus Angst verleugnet hätten. Unter Verweis auf die Unbeständigkeit der Menschen und die Sinnlosigkeit rein äußerlicher Konversion urteilt Aphroditian, dass beide Gruppen künftig das tun und glauben sollen, „was ihnen nach gründlicher Prüfung richtig zu sein scheint“ (*Pers.* 75). Damit ist die Trennung der beiden jüdischen Gruppen besiegelt.

In seinem Schlussplädoyer (*Pers.* 78–80) mahnt Aphroditian alle Anwesenden zum Frieden und illustriert mit der Erzählung von einer asketisch lebenden Hirtin, die sich dem Werben des Prinzen Koatos mit der Konsequenz des Martyriums verweigert, noch einmal die Bedeutung des Lebenswandels für das Streben nach den himmlischen Dingen, welche er offenbar höher wertet als ein spezifisches religiöses Bekenntnis. Die jüdischen Gruppen verabschieden sich mit einem gemeinsam gesungenen Halleluja voneinander, danach werden Jakob und Pharas und sechzig weitere Juden getauft, während die Anhänger von Simon, Barneas und Skilla als „Christianomeri(s)ten“ – die Handschriften variieren hier zwischen Χριστιανομερίτας (z. B.

AH) und Χριστιανομεριστάς (z. B. BCDF) – betitelt werden. Der Bericht schließt mit einem Erlass der persischen Machthaber (*Pers.* 82) sowie mit zwei Nachträgen zu Philippos und seiner „Christlichen Geschichte“ (*Pers.* 83) und über die jährliche Wiederholung des Sternwunders im persischen Tempel (*Pers.* 84).

Gliederung von *De gestis in Perside*

- 1–5      Anlass und Einberufung der Konferenz
- 6–38    Erste Verhandlung: Aphroditian und die Christen
- 11–19   Orakel aus dem Buch über Kassandros
- 20–32   Die sog. *Erzählung des Aphroditian*. Das Wunder im persischen Hera-Tempel und die Reise der Magier nach Bethlehem
- 33      Aphroditians Bekenntnis
- 34–38   Wahre Philosophen
- 39      Intermezzo: Beschwerde einiger Archimandriten beim König
- 40–48   Zweite Verhandlung: Die christlichen Bischöfe und der persische Zauberer Orikatos
- 43      Erstes Zeichen: Ein Vogel aus Lehm
- 44      Zweites Zeichen: Die Hautfarbe äthiopischer Inder
- 45      Drittes Zeichen: Philippos wird aus dem Hades gerufen
- 46      Viertes Zeichen: Erweckung einer toten Frau
- 47      Fünftes Zeichen: Die Feuerprobe
- 48      Begnadigung des Orikatos
- 49–66   Dritte Verhandlung: Aphroditian, die Bischöfe und die Rabbinen
- 51–54   Aphroditian und die Rabbinen über die Messias-Frage
- 55–59   Weissagungen hellenischer Weiser
- 60–63   Die Rabbinen und die Bischöfe über ‚jüdische‘ Christus-Zeugnisse
- 64–66   Aphroditian, die Bischöfe und die Rabbinen über die Kreuzigung
- 67–81   Vierte Verhandlung: Spaltung unter den Juden und Versöhnung
- 67–68   Ausschluss aus der Synagoge
- 69–77   Die jüdischen Parteien vor Aphroditian und den Bischöfen
- 78–80   Schlussplädoyer des Aphroditian
- 81      Verabschiedung der Teilnehmer
- 82      Dekret
- 83–84   Nachträge
- 83      Philippos und seine *Christliche Geschichte*
- 84      Der Jude Doros über das Wunder im persischen Hera-Tempel

Obwohl die vier Verhandlungen oder „Akte“<sup>28</sup> eigenständige Einheiten bilden, gibt es keinen zwingenden Grund daran zu

---

<sup>28</sup> Dieser von BRATKE, *Religionsgespräch* eingeführte und von BRINGEL, *Une polémique* übernommene Begriff, gehört eher zum dramatischen als

zweifeln, dass der Text in einem Zug und als einheitliches Werk verfasst wurde.<sup>29</sup> Verschiedene erzählerische Elemente schaffen Verbindungen zwischen den einzelnen Verhandlungen, die für eine einheitliche Komposition sprechen. Die offensichtlichste ist die Kontinuität der Personengruppen: der König und Aphroditian sowie die christlichen Bischöfe fehlen in keinem Teil; die Juden disputieren zwar erst in der dritten und vierten Verhandlung, treten aber bereits zu Beginn in Erscheinung (*Pers.* 3). Einzig der persische Obermagier Orikatos wird nur in „seiner“ eigenen Verhandlung erwähnt. Eine Verbindung zwischen der ersten und der vierten Verhandlung stellt die Bezugnahme des Königs auf die Erzählung vom Sternwunder im Hera-Tempel im Gespräch mit den Rabbinen (*Pers.* 49) her. Zudem finden sich in allen vier Teilen Anspielungen auf das biblische Daniel-Buch oder Zitate daraus.<sup>30</sup> Und auch aus den spätantiken Alexandertraditionen sind an verschiedenen Stellen Motive in die Erzählung eingeflochten.<sup>31</sup> Schließlich verbinden die immer wieder in den Bericht eingestreuten pseudo-persischen Einschübe alle Teile des Romans miteinander.

Der unbekannte Autor hat jedoch eine Vielzahl von Quellen verarbeitet, welche er mehr oder weniger organisch in seinen Bericht einfließen ließ.<sup>32</sup> Man kann das Werk als eine „Patchwork“-Komposition aus verschiedenen Quellenstücken bezeichnen,<sup>33</sup>

---

zum erzählerischen Genre und wird daher hier durch den Terminus „Verhandlung“ ersetzt, der die in *De gestis in Perside* mitschwingende Gerichts-Situation aufnimmt.

<sup>29</sup> BRINGEL, *Une polémique* 25–27 vermutet eine abgestufte Entstehung des Textes. Den ersten Teil, die Diskussion über Philipp von Side, datiert sie auf den Anfang des 6. Jahrhunderts, den letzten Teil, die Auseinandersetzung mit den Juden (*Pers.* 49–81), auf das Ende des 6. bzw. den Anfang des 7. Jahrhunderts. Diese These nimmt auch ANDRIST, *Literary distance* 54 auf.

<sup>30</sup> Siehe unten Einleitung II.4.a).

<sup>31</sup> Siehe unten Einleitung II.2.

<sup>32</sup> Siehe unten Einleitung II.

<sup>33</sup> So ANDRIST, *Literary distance* 54: „The text is a patchwork and Bringel even envisages a progressive composition of the work“. Die Annahme eines literarischen Wachstums folgt allerdings nicht notwendig aus dem Patchwork-Charakter der Schrift.

die in einem Zug zusammengestellt wurde, wobei der Verfasser durch Leitmotive Verbindungsstücke zwischen den vier quellentetränkten „Verhandlungen“ geschaffen hat. Dass einige Handschriften nur ausgewählte Teile des Gesamtwerks enthalten, ist eher mit einem bestimmten Überlieferungsinteresse der Auftraggeber und Schreiber zu erklären als mit einem langsamen Anwachsen des Textbestands.<sup>34</sup> Die meisten (nämlich 27 von 44) Handschriften bieten den gesamten Text, allerdings mit zum Teil erheblichen Varianten.

### 3. Verschränkung von Figuren und Themen

Der christliche Autor Tatian hat seine apologetische Methode einmal so beschrieben, dass er seine Gegner „mit ihren eigenen Waffen schlagen“ wolle.<sup>35</sup> Und der Apostel Paulus verstand seine missionarische Aufgabe so, dass er „den Juden wie ein Jude werden müsse“, und den Nichtjuden wie ein Nichtjude, kurz: allen seinen Adressaten wie einer von Ihnen, „damit ich auf alle Weise einige rette“ (1 Kor 9,16–23). Ein solches apologetisch-missionarisches Prinzip der Angleichung an das Gegenüber kommt auch in *De gestis in Perside* zum Tragen, und zwar durch die für literarische Dialoge typische Verschränkung von Erzähl- und Argumentationsebene, zum Tragen. Daher gibt eine Analyse und Interpretation der Inszenierung der Figuren und der Verschränkung mit den ihnen zugeordneten Inhalten Aufschluss über die Intentionen – und indirekt auch über die Identität – des Autors.

Sämtliche in *De gestis in Perside* als Akteure auftretenden Personen sind fiktiv, häufig tragen sie aussagekräftige Kunstnamen. Nach jeder der vier Verhandlungen wird von Reaktionen

---

<sup>34</sup> So überliefern zwei Codices (Vaticanus Palatinus graecus 4, saec. X–XI und Parisinus graecus 985, saec. XV) nur die ersten beiden Verhandlungen (*Pers.* 1–48), ein anderer (Oxford, Novi Collegii 82, saec. X–XI) nur die die Kontroversen mit den Juden betreffende dritte und vierte Verhandlung (*Pers.* 49–81).

<sup>35</sup> TATIAN, *orat.* 31,2 (PTS 43,57).

der Beteiligten im Hintergrund berichtet. Vor allem in diesen Passagen modelliert der Autor seine Figuren und lenkt die Leserinnen und Leser dadurch – trotz des offenen, toleranten Schlusses – in eine bestimmte Richtung bezüglich der Frage nach der wahren Religion.

a) König Arrenatos,  
sein Sohn Mithrobades und die persische Macht

König Arrenatos – in dessen Namen die griechischen Leser vielleicht eine Anspielung auf Mannhaftigkeit und Stärke erkennen sollen<sup>36</sup> – verleiht dem Geschehen nicht nur die oberste politische Würde, sondern auch eine göttliche Aura. Dies wird deutlich, sobald der König von seinen Untergebenen angesprochen wird: Sie sparen nicht mit Ehrbezeugungen und sprechen ihren Herrscher als „obersten Gott“ (*Pers.* 3) und „himmlische Sonne“ (*Pers.* 49) an. Aber auch dem König selbst werden Floskeln in den Mund gelegt, die seine Göttlichkeit betonen und wohl besonders „persisch“ klingen sollen, wie etwa: „Die himmlische Herrlichkeit hat sich herabgelassen zu den Sterblichen zu reden“ (*Pers.* 41). Das explizite Ziel des Königs ist die Demonstration und Repräsentation seiner Macht durch Frieden zwischen den Religionsgemeinschaften in seinem Reich, „so dass auch in dieser Angelegenheit die Macht unserer Herrschaft hervorgehoben werde“ (*Pers.* 3).

In der Streitsache selbst zeichnet sich Arrenatos vordergründig durch sein Bemühen um Wahrheit und um unvoreingenommene sowie sorgfältige Prüfung aller Seiten aus (*Pers.* 3.67). So will er zunächst die Juden als unabhängige Schiedsrichter im Streit zwischen Hellenen und Christen einsetzen, da er „weder den einen noch den anderen einseitig vertraut, wenn sie ihre

<sup>36</sup> Das Adjektiv ἄρρεν bedeutet ‚männlich, mannhaft, stark‘. Dass der Name Arrenatos in einer Liste mit persischen Königsnamen in Codex Parisinus 1775 (saec. XIV) erscheint, ist wohl eher ein Echo der Benutzung von *De gestis in Perside* als eine externe Bestätigung der Existenz dieses Königs.



eigene Sache verteidigen“ (*Pers.* 3), und selbst gegenüber dem Magier Orikatos gibt er sich anfangs neutral (*Pers.* 40–42). Dass der König in seinen Reden unterschiedliche Gottheiten anruft – Zeus (*Pers.* 3), Tyche (*Pers.* 39), Mithra (*Pers.* 49) – und griechische Termini wie etwa „Sykophanten“ benutzt (*Pers.* 39), kann entweder eine Unachtsamkeit des Autors sein oder aber bewusste Illustration der religiösen Offenheit des Perserkönigs. Dasselbe gilt für die Beobachtung, dass Arrenatos sich bisweilen biblischer Sprache und Metaphern bedient. So ist etwa seine briefliche Forderung nach Einheit zwischen Juden und Christen (*Pers.* 50) mit einer Anspielung auf und dem Vokabular von Röm 12,5 und 1 Kor 12 formuliert. Ist dies dem christlichen Autor versehentlich unterlaufen, oder möchte er dadurch seiner christlichen Leserschaft den Perserkönig als geheimen Christen zu erkennen geben?

Indirekt wird deutlich, dass Arrenatos von vornherein alles zugunsten der Christen arrangiert: Aphroditian schickt er „allein“, also als einzigen Hellenen, und mit dem Auftrag zu den Bischöfen und Klostervorstehern, „der Wahrheit jeden Dienst“ zu erweisen (*Pers.* 3); Juden und Christen möchte er am liebsten zu einer Religion vereinen (*Pers.* 49f). Der König nimmt aber nicht persönlich an den Verhandlungen teil, sondern agiert aus dem Hintergrund. Er entscheidet, wer mit wem disputiert, und tut dies durch feierlich formulierte Begleitschreiben kund (*Pers.* 41 und 50). Die Verhandlungsführung und das Urteil überlässt er seinem „Mitregenten“ Aphroditian, dem er mehrfach sein vollstes Vertrauen ausspricht. Gegen den von einigen Archimandriten erhobenen Vorwurf der Parteilichkeit verteidigt er ihn (*Pers.* 39) ebenso wie gegenüber Orikatos, der an der Überzeugungskraft des Aphroditian zu zweifeln scheint (*Pers.* 40f). Das Vertrauen des Perserkönigs in den hellenischen Schiedsrichter ist so groß, dass er sich von ihm sogar umstimmen lässt, als er die intriganten Klostervorsteher köpfen und den gescheiterten Zauberberer kreuzigen lassen will (*Pers.* 39 bzw. 48).

Aber wie steht es wirklich um die Neutralität des Königs? In *Pers.* 49 erweist er sich den Juden gegenüber als überzeugt davon, dass der Messias bereits erschienen sei. Er bezieht sich dabei

auf die *Erzählung des Aphroditian* (Pers. 20–32) und das darin erwähnte Portrait von Maria und Christus, das noch immer im persischen Tempel zu sehen sei. Kurz darauf verwendet Arrenatos in einer Ermahnung an die christlichen Bischöfe sogar die paulinische Metapher des Leibes mit vielen Gliedern für eine Religionsgemeinschaft (Pers. 50; vgl. Röm 12,5 und 1 Kor 12,12–26). Ist damit die „Konversion“ des Perserkönigs angedeutet? Davon ist explizit nicht die Rede. Aber wie sein Vorgänger auf dem persischen Thron, König Kyros, in der *Erzählung des Aphroditian* handelt auch Arrenatos zugunsten der Christen. Als die Rabbinen Simon, Barneas und Skilla versuchen, den Prinzen Mithrobades – in dessen Namen der persische Sonnengott Mithra mitschwingt – zu bestechen, damit er den konvertierten Rabbinen Jakob und Pharas die Priesterwürde entziehe, weil sie sich von den christlichen Bischöfen haben überzeugen lassen, weist der König seinen Sohn zurecht: „Du willst doch nicht aus einem solchen Grund Geldgeschenke annehmen, als wäre das Persische Reich bedürftig? ... Lass davon ab, Kind! Wie die Priester es für richtig halten, so sollen sie handeln“ (Pers. 67). Arrenatos lässt die Christen gewähren – und erweist sich darin, mit Blick auf die *Erzählung des Aphroditian*, als ein *Kyros redivivus*.

Eine letzte Notiz erwähnt nur noch, dass alle Beteiligten vor dem Ende der Konferenz „den König vielfach rühmten“ (Pers. 81), und schließlich erscheint er namentlich als Unterzeichnender des Berichts (Pers. 82).

Die anderen Mitglieder des persischen Hofstaates sind nicht in das Geschehen involviert, sondern werden zu Beginn und am Schluss lediglich mit Namen und Funktion aufgeführt, um dem Bericht höfischen Glanz zu verleihen. Wenn der König an einer Stelle zu Aphroditian sagt: „Wenn doch mein Königreich noch einen anderen von deiner Art hätte!“ (Pers. 39), so wird damit die Sonderstellung Aphroditians hervorgehoben, der die Funktion des obersten Leibwächters (ἀρχιμάγειος) innehatte. Als Mitregent des Königs (σύνθρονος; Pers. 41) ist Aphroditian zudem die Gegenfigur zum bestechlichen Prinzen Mithrobades. Ob der Name des Prinzen bereits in der *Erzählung des Aphroditian*

erscheint, wo die Götterbilder das Ende der Tributzahlungen an die Perser verkünden (*Pers.* 27), kann aufgrund textkritischer Unsicherheiten nicht mit letzter Gewissheit gesagt werden. Es wäre denkbar, dass in der Quelle ursprünglich eine andere Form – vielleicht, wie von Bringel vermutet, eine Verbform<sup>37</sup> – stand und dass diese von einigen Kopisten nachträglich an den Namen des Königssohnes angepasst wurde. Oder aber der Sohn des Königs Arrenatos verdankt seinen Namen dieser Quelle. Jedenfalls geht es auch hier, wie in der Verhandlung mit den Rabbinen, um Geldzahlungen, was den Prinzen in ein schlechtes – und den unbestechlichen Aphroditian in umso helleres Licht rückt.

#### b) Aphroditian und die Weisheit der Hellenen

Aphroditian ist zweifellos die Hauptfigur des Romans. In seinem Namen klingt Aphrodite, die griechische Göttin der Liebe, Schönheit und sexuellen Begierde, mit. Letzteres steht in eigen tümlichem Gegensatz zu der asketischen Gesinnung des Aphroditian, die sowohl in der Beschreibung seines Lebensstils (*Pers.* 3) als auch in den von ihm angeführten Exempla wahrhafter Philosophen (*Pers.* 34–37) und der Beispielgeschichte von der jungfräulichen Hirtin im Schlussplädoyer (*Pers.* 79) zum Ausdruck kommt. Aphrodite gilt aber auch als die griechische Entsprechung zur syrischen Astarte, die in hellenistischer Zeit mit Urania identifiziert wurde, womit eine Brücke zu Erzählung vom Sternwunder im Hera-Tempel (bes. *Pers.* 22) geschlagen wäre.<sup>38</sup> Der Name Aphroditian weist den Unparteiischen offiziell als echten Heiden aus, deutet aber auch schon die Anknüpfungsmöglichkeit für andere religiöse Traditionen an.

In die Erzählung eingeführt wird Aphroditian von den Juden, die das ihnen vom König angetragene Schiedsrichteramt ablehnen

<sup>37</sup> BRINGEL, *Une polémique* 347 Anm. 61.

<sup>38</sup> Zur Aphrodite-Rezeption in der christlichen Spätantike und im mittelalterlichen Byzanz siehe PAPAGIANNAKI, *Aphrodite* 321–346.

und „den überaus weisen und edlen Aphroditian“ (*Pers.* 3) als Alternative empfehlen. Der 80jährige Mitregent des Königs wird als ein in den Schriften aller Religionen bewandeter Philosoph dargestellt, der das Vertrauen des Königs und der Juden genießt, das Vertrauen der christlichen Bischöfe zunehmend gewinnt und lediglich von einigen Archimandriten als parteiisch kritisiert wird (*Pers.* 39). Dabei ist Aphroditian eigentlich nicht neutral, wird er doch gleich zu Beginn explizit als Hellene bezeichnet (*Pers.* 4) und damit einer der beiden im Streit befindlichen Parteien zugewiesen. Eigentümlicherweise ist er aber auch der einzige Hellene, der im gesamten Roman zu Wort kommt. Aphroditian vertritt also im Alleingang die Partei der Hellenen – und er tut dies nicht gegen die christlichen Bischöfe, sondern zu ihren Gunsten. Dies ist sicherlich eine bewusst eingesetzte Inszenierungsstrategie des Autors, mit der er in der Klage der Archimandriten über die Parteilichkeit des Aphroditian (*Pers.* 39) sogar selbstironisch spielt. Denn im Verlauf der Verhandlungen stellt sich der Alleingang Aphroditians immer stärker als ein Vorteil für die christlichen Bischöfe heraus. Zunächst aber fürchtet sich die christliche Delegation vor dem Schiedsrichter und seiner legendären Argumentationskraft und muss vom Autor des Werkes mit einer Erinnerung an den biblischen Propheten Daniel ermutigt werden (*Pers.* 4f). Bereits im ersten Gesprächsgang, dem über die hellenischen Orakel aus dem Werk des Philippos (*Pers.* 6–38), entscheidet Aphroditian den Streit zugunsten des von den Christen favorisierten Historikers, indem er eine Konvergenz von hellenischen Orakeln und christlicher Verkündigung behauptet. Die Juden dagegen bezichtigt er der Lüge (*Pers.* 19). Diese Haltung zieht sich durch das gesamte Werk: Immer wird zugunsten der christlichen Lehre entschieden. Das bedeutet allerdings nicht automatisch, dass Aphroditian sich auch persönlich auf die Seite der Christen stellt. Er unterscheidet vielmehr sehr deutlich zwischen Lehre und Leben der Religionsgemeinschaften. Die Wahrheit der christlichen Schriften werde, so lautet der Hauptvorwurf Aphroditians, durch das Verhalten der Christen unglaubwürdig (*Pers.* 17–19). Hier wie an anderen Stellen wird deutlich, dass Wahrheit für Aphroditian

sich nicht nur theoretisch, sondern auch im Handeln erweisen muss. Sein Schlussplädoyer besteht denn auch zum größten Teil aus der Beispielgeschichte von der jungfräulich lebenden Hirtin, die lieber freiwillig in den Tod als erzwungen in eine Ehe geht (*Pers.* 79). Und auch in der abschließenden Feststellung, dass Hellenen, Juden und Christen „nur mit einem Namen prahlen“ (Ὀνόματι μόνον κομπάζομεν: *Pers.* 80) und stattdessen lieber Frieden halten sollten, äußert sich diese Überordnung der Tat über den Glauben.

In einem Abschnitt, den man als philosophisch-religiöses „Bekenntnis“ des Aphroditian bezeichnen kann (*Pers.* 33), gibt er sich als Verehrer der Elemente Luft, Feuer und Wasser zu erkennen, ohne die Einzigkeit Gottes in Frage zu stellen. „Indem ich diese verehere, verehere ich den, der sie gnädig schenkt, der als Ursache von allem zugrunde liegt“. Hierin könnte man so etwas wie den kleinsten gemeinsamen Nenner aus platonischer Naturphilosophie, christlichem Schöpfungsglauben und zoroastrischer Verehrung der Elemente sehen. Ein expliziter Bezug auf christliche Lehrinhalte findet sich in diesem Bekenntnis nicht. Am Ende des Romans erweist sich Aphroditian aber zumindest als radikaler Monotheist, wenn er den altgläubigen Juden, welche die religiöse Vielfalt aus dem Gottesbild legitimieren wollen, entgegenhält: „Denn er ist einer und hat eine fest stehende Ehre, die alle kennen müssen“ (*Pers.* 71). Trotz dieser Überzeugung verzichtet Aphroditian – darin erweisen sich der Pragmatismus und die Menschenliebe des weisen Richters – am Ende der Verhandlungen auf Zwangsurteile und lässt Toleranz walten: Jeder solle so handeln, wie es der eigenen Überzeugung entspreche, lautet sein Urteil über die zerstrittenen Parteien (*Pers.* 75).

Und so drückt dann auch der Autor des zweiten Nachtrags zum Roman seine Verwunderung darüber aus, dass Aphroditian „dem Namen nach Heide, im Handeln aber Christ“ gewesen sei (ὁ Ἀφροδιτιανός, Ἑλλήν ὃν ὀνόματι ἔργῳ δὲ χριστιανίζων: *Pers.* 84). Tatsächlich vereint diese Figur auf ideale Weise einen theoretischen Skeptizismus mit einer tugendhaften Lebenspraxis. Dass sämtliche Verhandlungen in *De gestis in Perside* friedlich ausgehen, wird allein der Barmherzigkeit, Philanthropie

und pragmatischen Einstellung Aphroditians zugeschrieben (*Pers.* 39f).

### c) Der persische Zauberer Orikatos und die Magie

Der Obermagier Persiens (ὁ πρῶτος τῶν ἐπαιοιδῶν: *Pers.* 40) tritt ausschließlich in der zweiten Verhandlung auf und ist in vieler Hinsicht der Gegentypus zu Aphroditian. Bereits in seinem Namen klingt mit dem Adjektiv ὀριζός die Sturheit eines Maultiers an. Angestachelt durch den Erfolg der Bischöfe am Vortag und offenbar verärgert darüber, dass ausgerechnet persische Magier – also gewissermaßen seine eigenen Vorfahren – von Aphroditian als Zeugen für die christliche Wahrheit aufgerufen worden sind, bringt Orikatos sich selbst beim König mit dem Versprechen ins Spiel, die Christen „mit großen Zeichen“ zu widerlegen (σημείοις μεγάλοις πείσας αὐτούς). Obwohl Arrenatos das Angebot als Infragestellung der Autorität und Überzeugungskraft des Aphroditian versteht – „Du willst Dich über den wunderbaren Aphroditian stellen?“, fragt er (*Pers.* 40) – gewährt er dem Magier Zutritt zur Versammlungshalle. Unter Berufung auf die Schrift der Christen fordert er einen Wettstreit durch „Zeichen und Wunder“. <sup>39</sup> Die fünf Zeichen, die Orikatos mithilfe magischer Kräfte vollführen will – die Erschaffung eines lebendigen Vogels aus Lehm, die Verwandlung der schwarzen Hautfarbe von zwei Äthiopiern, das Herbeirufen des Historikers Philippos aus dem Hades, die Wiederbelebung einer toten Frau und schließlich die Feuerprobe – misslingen, und nur dank der Intervention der Bischöfe kann der Tod der beteiligten Menschen verhindert werden.

So gibt der oberste Zauberer des Reiches von Anfang bis Ende eine abstoßende Figur ab: Seine weiße Kleidung und eine Gorgonenkette erregen gleich zu Beginn den Widerwillen der Bischöfe (*Pers.* 42); entgegen seinem Versprechen beim König nimmt er den Wettkampf mit den Christen nicht „mit guten

<sup>39</sup> *Pers.* 42. Die Wendung findet sich z. B. in Ex 7,3; Dtn 6,22; 28,46; Jes 8,18; 20,3; Ps 135,9; Dan 4,32f; 6,28 sowie Joh 4,48; Apg 2,19; 2,43; 5,12.

Argumenten“ auf (*Pers.* 40); und nach der gescheiterten Erweckung der toten Frau reagiert er wie ein Tier und „hörte nicht auf mit den Zähnen zu knirschen und zu lästern“ (*Pers.* 46). Diese Metapher erinnert an christliche Märtyrerlegenden, in denen der heidnische Machthaber häufig mit einem wilden Tier verglichen wird.<sup>40</sup> Die magischen Künste des Orikatos werden durch ausführliche Beschreibungen literarisch ins Lächerliche gezogen, während die Bischöfe jeweils kurzentschlossen und kraftvoll die schlimmsten Auswirkungen seiner Magie verhindern, indem sie sie durch Taufwasser (*Pers.* 44) und Gebet (*Pers.* 46) „entzaubern“. So erweist sich die Macht ihres Gottes darin als größer als die des Obermagiers, dass sie ohne Magie die „Zeichen und Wunder“ vollbringen können, die Orikatos trotz großen magischen Aufwands nicht zustande bringt.<sup>41</sup>

Nach der gescheiterten Feuerprobe zeigt sich die Unterlegenheit des Obermagiers auf besonders subtile Weise, nämlich in der heilsamen Zuwendung derer, die Orikatos entkräften wollte: Die Bischöfe heilen seine Brandwunden, und Aphroditian nimmt ihn zur Pflege in seinem Haus auf und rettet ihn so vor der vom König angeordneten Kreuzigung. Von einer Konversion des Magiers wird jedoch nichts berichtet. Zwar gesteht Orikatos nach der Erweckung der toten Frau durch die Bischöfe ein: „Bei Hera, groß ist diese Kraft!“ (*Pers.* 46), aber an keiner Stelle findet sich eine Referenz auf den christlichen Gott. Vielmehr überredet Aphroditian den König, seinen Obermagier wieder „aufzunehmen“ (*Pers.* 48: δέξασθαι) – was möglicherweise auch die Wiedereinsetzung in sein kultisches Amt einschließt.

<sup>40</sup> Z. B. EUSEBIOS VON CÄSAREA, *m. P.* 11,16 (GCS 940) in seinem Bericht über das Martyrium des Pamphilos und seiner Begleiter: „der Richter aber, kein Mensch, sondern ein Tier, ja wilder als ein Tier“ (ὁ δ' οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλὰ θῆρ καὶ τι θηρὸς ἀγριώτερον).

<sup>41</sup> Dies entspricht der Haltung der christlichen Theologen in der Spätantike, die gegen Magie polemisierten (freilich ohne sie damit umfassend verhindern zu können), aber Wundertaten als Machterweis des christlichen Gottes akzeptierten und predigten; siehe OTTO, *Magie* 295–412.

## d) Die Juden und die Schriftauslegung

Während der König Arrenatos, der Schiedsrichter Aphroditian und der Obermagier Orikatos als Einzelfiguren im Verlauf des Romans keine Entwicklung durchlaufen, werden die beiden großen Gruppen, Christen und Juden, dynamischer dargestellt. Beide Gruppen zählen über einhundert Köpfe, man soll sie sich wohl etwa gleich stark vorstellen.<sup>42</sup>

Die Juden erscheinen zu Beginn als einheitliche Größe und spalten sich am Ende in die etwa sechzig-köpfige Gruppe um die beiden Rabbinen Jakob und Pharas, die zum Christentum konvertieren, und die „Altgläubigen“ um Simon, Barneas und Skilla, wobei Letzterer ein konvertierter Hellene ist.

Obwohl die Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden erst im vierten Teil (*Pers.* 49–80) berichtet wird, sind Juden von Anfang in das Geschehen involviert. Dabei setzt der Autor geschickt antijüdische Stereotypen in Szene, um sie in ein schlechtes Licht zu rücken. König Arrenatos möchte die Rabbinen als Schiedsrichter im Streit zwischen Hellenen und Christen einsetzen, da er sie für unparteiisch und schriftgelehrt hält (*Pers.* 3). Den Anspruch der Unparteilichkeit weisen die Rabbinen jedoch selbst mit dem Einwand zurück, von der Religion der Hellenen verstünden sie zu wenig und ihr Verhältnis zu den Christen sei durch die Tötung Jesu durch ihre Väter zu stark belastet (womit der Gottesmordvorwurf den Juden selbst in den Mund gelegt wird!). Daher empfehlen sie den Hellenen Aphroditian als Schiedsrichter. Der allwissende Erzähler unterrichtet die Leser aber sogleich darüber, dass „die Juden ihn mit List vorgeschlagen hatten, damit er den Namen der Christen mit Füßen trete“ (*Pers.* 4). Die Juden sind damit von vornherein als hinterlistig, ängstlich und unehrlich charakterisiert – ein Motiv, das in dem Bericht über den Bestechungsversuch der

<sup>42</sup> In *Pers.* 2 heißt es, dass die christliche Delegation aus „hundert Bischöfen und nicht wenigen Archimandriten“ bestand. Eine ähnliche Größe der Juden ergibt sich aus der Kombination der Angaben, dass die „über sechzig“ getauften Juden aus der Gruppe um Jakob und Pharas (*Pers.* 81) „mehr als die Hälfte“ (*Pers.* 68) aller beteiligten Juden ausmachten.



altgläubigen Juden beim Prinzen Mithrobades wieder aufgenommen wird (*Pers.* 67).

Diese Beobachtungen haben einige Forscher zu der These veranlasst, dass die Schrift insgesamt ein antijüdisches Pamphlet sei, in dem die Auseinandersetzung mit hellenischen Orakeln und zoroastrischer Magie nur einen umfassenderen Rahmen für die Widerlegung des Judentums bilde.<sup>43</sup> Die Reduktion auf eine anti-jüdische Pointe verkennt jedoch die universale Ausrichtung des Werks. Da die Juden in *Pers.* 5–48 keine Rolle spielen, ist es nicht plausibel anzunehmen, dass diese Teile eigentlich nur der Widerlegung des Judentums dienen.

Im vierten Teil wird von der Spaltung der Juden berichtet, die das Ergebnis der schriftgelehrten Diskussionen mit Aphroditian und den Bischöfen in der dritten Verhandlung ist. Wie Orikatos, so bitten auch die Juden selbst beim König darum, in den Wettstreit mit den Christen eintreten zu dürfen. Während sie zu Beginn (*Pers.* 3) mit dem Hinweis auf die Tötung Jesu durch ihre Väter die Differenz betont haben, berufen sie sich nun auf den mit den Christen gemeinsamen Monotheismus, der sie zu kompetenten Gesprächspartnern im Blick auf die Person Christi mache (*Pers.* 49). Der König gibt ihrem Wunsch in der Hoffnung auf eine Einigung beider Religionen statt. Die Verhandlung folgt nun in einer dreiteiligen Klimax: Zunächst diskutieren Aphroditian und die Rabbinen Jakob und Pharas anhand von Mal 3,22f und Dan 2,34f.<sup>44</sup> sowie Dan 7,14 die Frage, wann der Gesalbte kommen werde (*Pers.* 51–59). Zur Bekräftigung seiner Deutung, dass das vierte und letzte im Daniel-Buch genannte Reich vor der Ankunft des Messias nicht das der Römer

---

<sup>43</sup> DÉROCHE, *La polémique* 277f, besonders aber UTHEMANN, *Anastasios* 644. Zur Diskussion dieser These siehe unten Einleitung IV.3. Die These Uthemanns, dass der Autor die *Disputatio adversus Iudaeos* als Quelle genutzt habe, aber in der Art der Benutzung seine Schwäche im „Argumentieren aus der Schrift“ offenbare (ebd. 621), steht in eigentümlicher Spannung zu der Einschätzung, die Widerlegung des Judentums sei das eigentliche Anliegen der Schrift. Die große Bedeutung des ersten Aktes sowie der anderen „hellenischen“ Dokumente kann in eine ausschließlich oder primär antijüdische Lektüre der Schrift m. E. nicht überzeugend integriert werden.

sei, sondern das der Makedonier, flicht Aphroditian drei Aussagen hellenischer Weiser in diesen Gesprächsgang ein (*Pers.* 55–57). In Bedrängnis geraten, fordern die Rabbinen mit den Bischöfen disputieren zu dürfen, denen sie sich offenbar eher gewachsen fühlen als Aphroditian (*Pers.* 59). Die Bischöfe legen den Rabbinen zunächst zwei Schriftverse vor (Bar 3,36–38 und Ps 110,1), bevor sie unter Berufung auf „eure Erinnerungsschriften“ (ὑπομνήματα) eine ganze Reihe von Personen jüdischer Abstammung aufzählen, die sich zu Christus bekannt hätten (*Pers.* 60–63). Mit dem Hinweis auf den jüdischen Ursprung der Schriften verbindet sich der Vorwurf, die Juden hätten diese Zeugnisse absichtlich verborgen, „damit nicht sorgfältige Prüfung vielen Erkenntnis verschaffe“ (*Pers.* 62), gemeint ist natürlich: die Erkenntnis, dass Jesus der leibliche Sohn und Gesalbte Gottes ist. Da die beiden Rabbinen dennoch darauf beharren, einen Menschen und nicht den Gesalbten gekreuzigt zu haben, nehmen Aphroditian und die Bischöfe in einem dritten Gang gemeinsam das Gespräch gegen die Juden auf (*Pers.* 64–67). Nun lassen sich die beiden Rabbinen überzeugen, wobei die beiden ausschlaggebenden Bibelzitate Ps 21,19 und Dtn 28,66 sind. In ihrem Eingeständnis, dass ihre Väter mit Jesus den Messias gekreuzigt hätten, werden nun Jakob und Pharas selbst antijüdische Stereotypen in den Mund gelegt: „Unsere Väter“, sagen sie, „haben aus vollkommener Blindheit“, „getrieben von Neid“ und in reinem Eigennutz gehandelt (*Pers.* 65).

Dieses Eingeständnis führt zum Ausschluss der Rabbinen Jakob und Pharas aus der Synagoge – wiederum eine Gelegenheit für den Autor, die Hinterlist der Juden zu inszenieren, die den Prinzen Mithrobades mit Geldzahlungen (in derselben Höhe, die Judas laut Mt 26,14f von den Hohepriestern für den Verrat Jesu erhält!) bestechen wollen, damit er den beiden Abtrünnigen die Priesterwürde entzieht (*Pers.* 67). Dies wird vom König verhindert, so dass nun beide Parteien vor Aphroditian und den Bischöfen zur vierten und letzten Verhandlung im Palast erscheinen. Die Gruppe der altgläubigen Juden um Simon, Barneas und den Proselyten Skilla trägt ihre Überzeugung vor, dass die Vielfalt religiöser Ausdrucksformen in Gott selbst als dem

„Vater unzähliger Verehrungsweisen und Vorstellungen“ begründet sei (*Pers.* 70: ὁ θεὸς ἀπείρων δοξῶν ἐστι πατήρ). Dies weist Aphroditian vehement zurück, und Jakob und Pharas beharren darauf, dass nicht das Gottesbild, sondern die Christus-Frage der entscheidende Streitpunkt sei. Die von ihnen aus den Psalmen und Propheten angeführten Zeugnisse können die altgläubigen Juden jedoch nicht überzeugen, so dass eine Spaltung unvermeidlich ist. Selbst die bekehrten Rabbinen aber müssen nochmals für eine antijüdische Spitze herhalten, wenn ihnen in den Mund gelegt wird, sie hätten die christliche Wahrheit schon längst im Inneren getragen, aber „wegen der Amtswürde“ und aus Angst sie zu verlieren, geheim gehalten (*Pers.* 74).

Der Autor teilt die antijüdischen Ressentiments der meisten seiner christlichen Zeitgenossen und verstärkt sie literarisch. „Jüdisch“ wird gleichgesetzt mit devot, neidisch, ängstlich, hinterlistig und bestechlich – und das gilt auch für die jüdische Vergangenheit der Konvertiten Jakob und Pharas. Damit verkörpern „die Juden“ das Gegenteil von den Eigenschaften, die Aphroditian und den von ihm zitierten hellenischen und persischen Autoritäten zugeschrieben werden.

#### e) Die Christen und das Problem der Uneinigkeit

Die Christen sind, neben Aphroditian und dem im Hintergrund agierenden König, als einzige über den gesamten Bericht hinweg in Aktion. Anders als man in einem Werk eines christlichen Autors vielleicht erwarten würde, werden sie jedoch nicht durchweg positiv dargestellt. Die Delegation setzt sich aus über hundert Bischöfen und „nicht wenigen“ Klostervorstehern (Archimandriten) aus dem gesamten Persischen Reich zusammen (*Pers.* 2). Namentlich genannt werden nur die Bischöfe Eirenaios (*Pers.* 7) und Hesiodos (*Pers.* 9), sowie der heilige Kasteleus (*Pers.* 5.6. 42.43.45) und der Bekenner Achrantianos (*Pers.* 47). Die Christen bilden aber keine einheitliche Gruppe – ein Umstand, der in *Pers.* 17–19 von Aphroditian explizit kritisiert und, wie zur Bekräftigung des von Aphroditian vorgetragenen Vorwurfs, in der

Intrige der Archimandriten (*Pers.* 39) auch auf der Erzählebene zur Geltung gebracht wird.

Zunächst werden die Christen als unsicher und ängstlich charakterisiert: In dem Glauben, dass Aphroditian ein echter „Heide“ sei, fürchten sie sich vor seiner intellektuellen Überlegenheit und müssen einerseits vom Autoren-Ich, dem einzigen aus Byzanz geladenen Gast und ebenfalls Christ, mit Hinweis auf den biblischen Propheten Daniel (*Pers.* 5), andererseits von Aphroditian selbst unter Versicherung seiner Sympathie für das Christentum (*Pers.* 6) ermutigt werden. Tatsächlich kommen die Christen in der ersten Verhandlung auch kaum selbst zu Wort, sondern geraten nur als von Aphroditian Angesprochene in den Blick. Der Beweis, dass die hellenischen Orakel von Christus kündeten, wird von Aphroditian im Alleingang erbracht. Dies hat zur Konsequenz, dass die Christen aus der ersten Sitzung einerseits gespalten, andererseits geeint hervorgehen: Einige Archimandriten erweisen sich als Widersacher, indem sie den christenfreundlichen Aphroditian beim König anschwärzen (*Pers.* 39). Die Bischöfe aber – fortan wird nur noch von ihnen die Rede sein, so dass man sich wohl vorstellen soll, dass die Mönche sich nach der gescheiterten Intrige aus dem Geschehen zurückgezogen haben – reden und agieren von diesem Moment an als einmütige Einheit. Dies wird im zweiten Teil, bei der Auseinandersetzung mit dem Zauberer Orikatos, auch explizit unter Anspielung auf die Einmütigkeit der Jerusalemer Urgemeinde mit dem Wort *ὁμοθυμαδόν* (Apg 1,14; 2,46; 4,24) betont. In der Auseinandersetzung mit den Juden in der dritten und vierten Verhandlung wird der Eindruck der Einigkeit dadurch erzielt, dass die Redeeinleitung der Bischöfe jeweils so formuliert ist, als würden alle gemeinsam sprechen. Somit wird eine Entwicklung der christlichen Delegation inszeniert, an deren Ende der anfänglich erhobene Vorwurf Aphroditians, die Uneinigkeit der Christen mache die Wahrheit ihrer heiligen Schriften unglaubwürdig (*Pers.* 17), eigentlich gegenstandslos geworden ist.