

*Lisa Neumann*

Jesus und Apollonius von Tyana als Leitbilder:

# EUSEBIOS GEGEN DEN CHRISTENFEIND HIEROKLES



Einleitung, Übersetzung und Kommentar  
zu Eusebios' *Contra Hieroclem*

*Dissertation*

**Jesus und Apollonios von Tyana als Leitbilder:**

# EUSEBIOS GEGEN DEN CHRISTENFEIND HIEROKLES

Einleitung, Übersetzung und Kommentar  
zu Eusebios' **Contra Hieroclem**

Dissertation  
zur Erlangung des akademischen Grades  
Doktor der Philosophie  
in der Philosophischen Fakultät  
der Eberhard Karls Universität Tübingen

vorgelegt von LISA NEUMANN

Tübingen  
2024

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät  
der Eberhard Karls Universität Tübingen  
Dekanin: Prof. Dr. Angelika Zirker, Dekan: Prof. Dr. Dietmar Till

Hauptberichterstatterin: Prof. Dr. Irmgard Männlein  
Mitberichterstatter: Prof. Dr. Volker Henning Drecoll

Tag der mündlichen Prüfung: 29. Juli 2019



Φέρε τὴν τοῦ Φιλαλήθους τουτουὶ λόγου παράθεσιν ἐπισκεψώμεθα.  
Los, wir wollen also die Gegenüberstellung aus dieser „wahrheitsliebenden“ Schrift  
überprüfen!

## **Vorwort**

Das vorliegende Buch ist eine leicht überarbeitete Fassung meiner im Frühjahr 2019 an der Universität Tübingen angenommenen und im Frühsommer verteidigten Dissertation, die im Rahmen der zweiten Förderphase des durch die DFG geförderten Sonderforschungsbereichs 923 „Bedrohte Ordnungen“ entstanden ist.

An dieser Stelle sei insbesondere meiner Betreuerin und Erstgutachterin Prof. Dr. Irmgard Männlein gedankt, die diese Dissertation angeregt und begleitet hat. Ich danke ihr herzlich für die zahlreichen nützlichen Anregungen, Hinweise auf vertiefende Literatur und die konstruktive Kritik. Ebenso gilt mein Dank Prof. Dr. Volker Dreccoll, der das Zweitgutachten übernommen hat, sowie allen anderen, die dieses Werk unterstützt haben, allen voran Janis Tortora und Fabian Raßmann für die Hilfe bei der Literaturrecherche, Lena Vidoni für die Zurverfügungstellung ihrer Masterarbeit sowie Dr. Andreas Öffner fürs Korrekturlesen und den moralischen Beistand in der Zeit der Einreichung und Verteidigung.

Danken möchte ich auch meinen Eltern, die trotz anfänglicher Vorbehalte ihrer Tochter so viel Vertrauen entgegengebracht haben, sie nicht von der Wahl eines „Orchideenfaches“ wie der Gräzistik abzubringen.

Zuletzt möchte ich mich bei Marino sowie all denjenigen bedanken, die mich in der langen Zeit zwischen Verteidigung und Veröffentlichung dieser Arbeit unermüdlich ermuntert haben, das Begonnene endlich abzuschließen.

Lisa Neumann  
Tübingen, März 2024



# Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG	9
1 Vorbemerkung und Forschungsüberblick . . . . .	9
1.1 <i>Contra Hieroclem</i> oder <i>Contra Philostratum</i> ? . . . . .	9
1.2 Zum Forschungsstand . . . . .	10
2 Sossianos Hierokles . . . . .	13
2.1 Zeugnisse zur Person des Hierokles . . . . .	13
2.2 Die politische Laufbahn des Hierokles . . . . .	14
2.3 Der Christenfeind Hierokles . . . . .	18
3 Die Schrift des Hierokles: Der <i>Philalethes</i> . . . . .	20
3.1 Entstehung und Verbreitung . . . . .	20
3.2 Der Titel der Schrift . . . . .	21
3.3 Der Umfang der Schrift . . . . .	22
3.4 Der Inhalt des <i>Philalethes</i> . . . . .	23
3.5 Die Datierung des <i>Philalethes</i> . . . . .	26
4 Die Gegenschrift des Eusebios: <i>Contra Hieroclem</i> . . . . .	26
4.1 Die Frage der Autorschaft . . . . .	26
4.2 Datierung von <i>Contra Hieroclem</i> . . . . .	32
4.3 Die Argumentationsstruktur von <i>Contra Hieroclem</i> . . . . .	34
4.4 Der Stil von <i>Contra Hieroclem</i> : Die Polemik des Eusebios . . . . .	40
5 Das intertextuelle Verhältnis von <i>Contra Hieroclem</i> und der <i>Vita Apollonii</i> des Philostrat . . . . .	43
5.1 Philostrat und die <i>Vita Apollonii</i> . . . . .	43
5.2 Die Kritik des Eusebios an der <i>Vita Apollonii</i> . . . . .	46
6 Historischer und kultureller Kontext . . . . .	49
6.1 Platonismus und Christentum als konkurrierende Ordnungen . . . . .	49
6.2 Zeugnisse der Bedrohung: <i>Bedrohungskommunikation</i> . . . . .	52
6.3 Feindbild . . . . .	54
6.4 Die Macht von Texten . . . . .	56
7 Jesus und Apollonios als Leitbilder . . . . .	58
7.1 Der historische und der philostrateische Apollonios . . . . .	58
7.2 Jesus und Apollonios als <i>θεῖοι ἄνδρες</i> . . . . .	60
7.3 Die Rolle von Leitbildern für die Kontroverse . . . . .	63
7.4 Fazit . . . . .	65
ÜBERSETZUNG: Eusebios, <i>Gegen Hierokles</i>	67
KOMMENTAR	95
Bibliographie	329





# Einleitung

## 1 Vorbemerkung und Forschungsüberblick

### 1.1 *Contra Hieroclem* oder *Contra Philostratum*?

#### Eine Vorbemerkung zum Titel

*Contra Hieroclem*, *In Hieroclem*, *Adversus Hieroclem*, *Contra Philostratum* – in den Ausgaben und der Forschungsliteratur zur Gegenschrift des Eusebios wird diese mit unterschiedlichen Kurztiteln bezeichnet,<sup>1</sup> von denen jedoch keiner in einer der Handschriften belegt ist. In sämtlichen Codices<sup>2</sup> lautet der vollständige, dem Text vorangestellte Titel:

Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου πρὸς τὰ ὑπὸ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλώνιον διὰ τὴν Ἱεροκλεῖ παραλειφθεῖσαν αὐτοῦ τε καὶ τοῦ Χριστοῦ σύγκρισιν.

Eusebios Pamphili: Gegen die Schriften Philostrats über Apollonios wegen des von Hierokles angestellten Vergleichs von ihm und Christus.  
(*Contra Hieroclem*, Kap. 1, Z. 1<sup>3</sup>)

Bereits Photios wählt in seiner *Bibliothek* einen kürzeren Titel, um das Werk zu bezeichnen. Er notiert:

Ἀνεγνώσθη Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου ἀνασκευαστικὸν βιβλιδάριον πρὸς τοὺς ὑπὲρ Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως Ἱεροκλέους λόγους.

Ich habe von Eusebios Pamphili eine kleine Streitschrift gegen das gelesen, was Hierokles über Apollonios von Tyana gesagt hat.  
(Photios, *Bibliothek*, 39)

Auch Aldus Manutius kürzt den Titel in der Inhaltsangabe auf der Titelseite der *editio princeps* aus dem Jahr 1501<sup>4</sup> ab. Der Titel lautet dort:

<sup>1</sup> Die Mehrheit der Forschenden bezeichnet die Schrift als *Contra Hieroclem* (darunter Barnes: *Sossianus Hierocles*, Hägg: *Hierocles* und Johnson: *The Author*), im englischsprachigen Raum wird mitunter nur der Titel *Against Hierocles* (z.B. Cox: *Biography*), im französischen analog *Contre Hiéroclès* (Des Places: *La seconde sophistique*) angegeben. *Adversus Hieroclem* findet sich bei Geffcken: *Zwei griechische Apologeten*. Jas' Elsner umschreibt den Titel durch *Eusebius's Reply to Hierocles* (Elsner: *Beyond Compare*).

<sup>2</sup> Der maßgeblichen textkritischen Edition von *Contra Hieroclem* konnte Édouard Des Places sieben Manuskripte zugrunde legen, die er in zwei Familien unterteilt. (Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 83–86.) Zur ersten Familie zählt er die Codices A (*Parisinus Graecus 451*), M (*Venetus Marcianus Z 343*) und O (*Oxon. Bodleian Library MS. Auct. T.1.22, Misc. 200; S.C. 20600*), die zweite Familie umfasst nach Des Places die Handschriften B (*Parisinus Graecus 174*), L (*Laurentianus VI.22*) und S (*Scorialensis Ψ-II-6 = El Escorial 441*). ebd., S. 83–86.

<sup>3</sup> Die Zeilenangaben beziehen sich auf den griechischen Text in der Ausgabe von Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès* (1986) und werden im Kommentarteil zur besseren Übersichtlichkeit ebenso verwendet.

<sup>4</sup> Aldus Manutius (Hrsg.): *Philostrati de vita Apollonii* (1501).

Εὐσεβίου Καισαρείας τοῦ Παμφίλου Ἀντιρρητικὸς πρὸς τὰ Ἱεροκλέους, Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα τῷ Σωτῆρι Χριστῷ παραβάλλοντος.

Eusebios Pamphili von Caesarea: Gegenschrift gegen die Schrift des Hierokles, der Apollonios von Tyana mit dem Erlöser Christus vergleicht.

Noch weiter vereinfacht er ihn in der lateinischen Überschrift auf dem Titelblatt:

*Eusebios contra Hieroclem qui Tyaneum Christo conferre conatus fuerit.*

Eusebios gegen Hierocles, der versucht hat, den Tyaneer mit Christus zu vergleichen.

Der konventionelle Titel *Contra Hieroclem* geht wahrscheinlich auf die Überschrift der lateinischen Übersetzung in der *editio princeps* zurück.<sup>5</sup> Aldus Manutius hat den Titel in der Kopfzeile über dem Text selbst als *Eusebius In Hieroclem* wiedergegeben. Beide Varianten finden sich in den Drucken der nächsten Jahrhunderte. Mit der Ausgabe von Gottfried Olearius kam 1709 als Kurztitel die Variante *Adversus Hieroclem* hinzu.<sup>6</sup>

Dabei ist der Titel *Contra Hieroclem*, der sich in jüngeren Publikation durchgesetzt hat, irreführend. Denn im Hauptteil der Schrift interessiert sich Eusebios ebensowenig für die Person des Hierokles, wie er Passagen des *Philalethes* selbst widerlegt. Im Mittelpunkt der Schrift steht die Figur des Apollonios. Eric Junod konstatiert überspitzt: Eusebios hat keine Schrift *Gegen Hierokles* verfasst.<sup>7</sup> Stattdessen schlägt er den Titel *Gegen die Schriften des Philostrat zugunsten des Apollonios* vor.<sup>8</sup> Tomas Hägg schlägt vor, von der Schrift als *Ad Vitam Apollonii* zu sprechen.<sup>9</sup> Doch dieser Titelvorschlag von Tomas Hägg konnte sich ebensowenig durchsetzen wie der Vorschlag des Philologen Richard Bentley, der im 18. Jahrhundert eine Edition vorbereitet hat, in der er den Text unter dem Titel *Contra Philostratum* abdrucken wollte.<sup>10</sup>

Doch auch wenn die Schrift des Eusebios nicht primär gegen die Person des Hierokles gerichtet ist und letzterer keineswegs im Mittelpunkt der Widerlegung steht, wendet sich Eusebios dennoch gegen ihn, der ihm schließlich den Anstoß zu diesem *Antirrhetikos* gegeben hat. Aus diesem Grunde soll auch in der vorliegenden Arbeit für die Gegenschrift des Eusebios der etablierte Titel *Contra Hieroclem* verwendet werden.

## 1.2 Zum Forschungsstand

*Contra Hieroclem* und die Person des Hierokles waren als Gegenstand der Forschung lange Zeit eine Randerscheinung. Zwar gab es seit der zweisprachigen Ausgabe des Textes durch

<sup>5</sup> *Eusebii Caesariensis Episcopi Liber contra Hieroclem, qui ex Philostrati historia comparavit Apollonium Tyaneum Salvatori nostro Iesu Christo*, Aldus Manutius (Hrsg.): *Philostrati de vita Apollonii* (1501).

<sup>6</sup> In der Kopfzeile über dem Text zu von *Contra Hieroclem* (S. 428–469) ist zwar wie bei Aldus Manutius *Eusebius In Hieroclem* zu lesen, auf dem Titelblatt und in der Kopfzeile der dem Text vorangestellten Testimoniensammlung (S. 413–427) verwendet Olearius hingegen den Kurztitel [*liber*] *adversus Hieroclem*. Olearius (Hrsg.): *Philostratorum quae supersunt omnia* (1709), Leipzig 1709.

<sup>7</sup> „Il [sc. Eusèbe] n’a précisément pas composé un *Contre Hiéroclès!*“ Junod: *Polémique Chrétienne*, S. 482

<sup>8</sup> „Contre les écrits de Philostrate en faveur d’Apollonius“, ebd., S. 482

<sup>9</sup> „Instead of *Contra Hieroclem* we should consequently speak of Eusebius’ *Ad Vitam Apollonii* (or similarly).“ Hägg: *Hierocles*, S. 139, Anm. 7.

<sup>10</sup> In einer Notiz auf S. 447 in seiner Pariser Philostrat-Ausgabe soll er vermerkt haben: „*Contra Philostratum non Hieroclem*“, so (anonym): *Review Dyce*, S. 274 f. Anm. 3. Diese Ausgabe kam letztendlich nicht zustande. Vgl. Hägg: *Hierocles*, S. 139, Anm. 7.

Gottfried Olearius (1709) bereits einen rudimentären Kommentar in Form lateinischer Anmerkungen, doch insbesondere im Vergleich zu anderen Schriften des Eusebios wurde der im Umfang schmale *Antirrhetikos*, der dem Kirchenvater nicht sicher zugeschrieben werden konnte, tendenziell vernachlässigt, manchmal sogar ignoriert. Daran änderte auch die erste moderne textkritische Ausgabe von Carl Ludwig Kayser aus dem Jahr 1844 und deren 1870 erschienene Überarbeitung vorerst nichts. So wertet Johannes Geffcken zu Beginn des 20. Jahrhunderts Hierokles als einen „unbedeutenden Skribenten“ ab, mit dem man sich „nicht näher befassen“ müsse.<sup>11</sup> Die Person des Hierokles rückte seit den 50er Jahren in den Blick einiger Papyrologen, die seine politische Karriere im Osten des römischen Reiches anhand sukzessive ausgewerteter Papyri in den Blick nahmen. Hervorgehoben sei hier Claude Vandersleyen: *La date de la préfecture de Sossianus Hiéroclès en Égypte* (1960).

Im selben Jahr veröffentlichte Frederick C. Conybeare die erste englische Übersetzung von Eusebios' Traktat und machte ihn so einem breiteren Publikum zugänglich.<sup>12</sup> 1976 schrieb Timothy D. Barnes als erster einen Artikel, in dessen Mittelpunkt wiederum die Figur des Hierokles und dessen Rolle in der Christenverfolgung standen: *Sossianus Hierocles and the Antecedents of the Great Persecution*. Seither wurde die Schrift des Eusebios zwar in anderen Kontexten mitunter als Beispiel erwähnt,<sup>13</sup> detailliertere Einzeluntersuchungen bleiben jedoch aus. Das änderte sich 1986 mit der von Édouard des Places besorgten textkritischen Ausgabe von *Contra Hieroclem*, der eine französische Übersetzung und eine umfangreiche Einleitung von Marguerite Forrat beigelegt ist. Diese Ausgabe bietet eine Textfassung, die den wissenschaftlichen Standards gerecht wird, und geht in der Einleitung auf alle grundlegende Probleme ein, lässt jedoch in Bezug auf die Kontextualisierung in der spätantiken Auseinandersetzung zwischen Platonismus und Christentum einige Fragen offen.

1980 hat Manfred Kertsch in einem bemerkenswerten Aufsatz exemplarisch das 6. Kapitel von *Contra Hieroclem* ausführlich untersucht und in diesem Zusammenhang eine deutsche Übersetzung und einen detaillierten Kommentar dieses Kapitels vorgelegt.<sup>14</sup> Nennenswerte Einzeluntersuchungen der folgenden Zeit sind die (in der Bibliografie enthaltenen) Beiträge von Eric Junod (*Polémique Chrétienne contre Apollonius de Tyane*, 1988) und Alan Mendelson (*Eusebius and the Posthumous Career of Apollonius of Tyana*, 1992).

Im selben Jahr äußerte Tomas Hägg in seinem Beitrag *Hierocles the Lover of Truth and Eusebius the Sophist* Zweifel an der Autorschaft des Eusebios und gab damit den Impuls zu einer ersten Forschungsdiskussion im engeren Sinne.<sup>15</sup> Anders als Johannes Jonsius Holsatus, der Eusebios bereits 1659 als Autor hatte ausschließen wollen, aber aufgrund offensichtlich falscher Vorannahmen schon 1678 von Ralph Cudworth widerlegt worden war,<sup>16</sup> führt Hägg plausible Argumente ins Feld, die seiner These eine breitere wie diversere Resonanz bereitet haben. Salvatore Borzì (*Sull' autenticità del Contra Hieroclem di Eusebio di Cesarea*) und Christopher P. Jones (*Apollonius of Tyana in Late Antiquity*) wandten sich 2003 resp. 2006 unabhängig voneinander mit fundierter Kritik gegen Häggs Argumentation; 2013 ergriff

<sup>11</sup> Geffcken: *Zwei griechische Apologeten*, S. 301.

<sup>12</sup> Conybeare (Hrsg.): *The Life of Apollonius*.

<sup>13</sup> So z.B. bei Maria Dzielska: *Apollonius of Tyana*.

<sup>14</sup> Kertsch: *Traditionelle Rhetorik*.

<sup>15</sup> Die Entwicklung dieser Debatte ist im Abschnitt 4.1 *Die Frage der Autorschaft*, ab S. 26 ausführlich nachgezeichnet.

<sup>16</sup> Cudworth: *The True Intellectual System of the Universe*, S. 273.

auf der anderen Seite Aaron P. Johnson (*The Author of the Against Hierocles*) Partei für Hägg und stärkte erneut die Zweifel an der Autorschaft des Eusebios. 2018 ist in der *Zeitschrift für Antikes Christentum* ein Artikel erschienen, in dem sich die Verfasserin gemeinsam mit Federico Montinaro zu dieser Frage positioniert und Eusebios die Autorschaft zuerkennt. Möglicherweise sind im Gang der Debatte verhandelten Zweifel ein wesentlicher Grund, weshalb *Contra Hieroclem* in der Zwischenzeit eher stiefmütterlich behandelt wurde. Die Liste nennenswerter Untersuchungen beschränkt sich auf die Beiträge von Michael Frede (*Eusebius' Apologetic Writings*, 1999), Elizabeth De Palma Digeser (*Porphyry, Julian or Hierocles?*, 2002), einen ganzen Abschnitt zu *Contra Hieroclem* in Aryeh Kofskys *Eusebius of Caesarea against Paganism* (2002) und den Beitrag von Salvatore Borzi (*Il Filaletes di Ierocle e l'Apocriticus de Macario Magnes*, 2003).

In den letzten Jahren hat Irmgard Männlein-Robert den Blick auf die Rolle des Hierokles im Kontext der spätantiken Auseinandersetzung zwischen Platonismus und Christentum gelenkt.<sup>17</sup> Zwar blieben in der gesamten Forschungsliteratur detaillierte Einzeluntersuchungen zu *Contra Hieroclem* und zur Person des Hierokles vorerst weiterhin aus, im von ihr herausgegeben Porphyrios-Sammelband *Die Christen als Bedrohung* wird Hierokles jedoch immerhin in der Hälfte der Beiträge erwähnt; auch wenn es in den meisten Fällen bei einer einzigen Nennung des Namens Hierokles bleibt. Einzig Stefan Freund geht in seinem Aufsatz *Contra religionem nomenque Christianorum. Die Gegner des Christentums in den Divinae institutiones des Laktanz* in diesem Band auch auf den „zweiten Christengegner“<sup>18</sup> neben Porphyrios ein.

2017 hat sich Lena Vidoni in ihrer Masterarbeit an der Universität Zürich unter dem Titel *Σοσσιανοῦ Ἱεροκλέους Φιλαλήθης λόγος πρὸς Χριστιανούς* mit der Schrift des Hierokles auseinandergesetzt und Testimonien und Fragmente zusammengestellt.<sup>19</sup>

Bisher wurde der Text von *Contra Hieroclem* ins Lateinische, Italienische, Englische und Französische übertragen. Bereits die *editio princeps* enthielt die lateinische Übersetzung des Zenobius. Diese Übersetzung wurde von anderen Herausgebern – auch ohne griechischen Text – nachgedruckt<sup>20</sup> und 1709 von Gottfried Olearius überarbeitet und neu herausgegeben. Die erste italienische Übersetzung von *Contra Hierocle* wurde von Francesco Baldelli angefertigt und wurde bereits 1549 bei Lorenzo Torrentino in Florenz zusammen mit der *Vita Apollonii* herausgegeben.<sup>21</sup> Eine neue, von Alberto Traverso angefertigte italienische Übersetzung von *Contro Ierocle* erschien 1997 mit Einleitung und Anmerkungen in der Reihe *Collana di Testi Patristici*.<sup>22</sup> Die erste englische Übersetzung der *Treatise of Eusebius*, angefertigt von Frederick Cornwallis Conybeare wurde 1912 in der *Loeb Classical Library* veröffentlicht. Knapp 100 Jahre später erschien in derselben Reihe die zweite englische

<sup>17</sup> Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz: Polemik und Feindbild in konkurrierenden Ordnungen. Der platonische Philosoph Porphyrios und sein Kampf gegen die Christen*, in: *Aufbruch - Katastrophe - Konkurrenz - Zerfall*, Tübingen 2014, S. 117–138 und *Die Christen als Bedrohung?*, Stuttgart 2017.

<sup>18</sup> Freund: *Contra religionem nomenque*, S. 251.

<sup>19</sup> Die Arbeit wurde nicht veröffentlicht, liegt der Verfasserin aber vor.

<sup>20</sup> Z.B. 1532 von Ioannes Gymnicus in Köln, 1555 von Aegidius Gourbinus in Paris, jeweils zusammen mit der *Vita Apollonii*, und 1852 von Thomas Gaisford in Oxford.

<sup>21</sup> Torrentino (Hrsg.): *Filostrato Lemnio, Della vita di Apollonio* (1549).

<sup>22</sup> Traverso: *Eusebio di Cesarea, Contro Ierocle*.

Übersetzung des Texts von Christopher P. Jones, der den Text *Eusebius's Reply to Hierocles* nannte. Für die Edition in der Reihe *Sources Chrétiennes* fertigte Marguerite Forrat die erste französische Übersetzung von *Contre Hiéroclès* an.

Eine deutsche Übersetzung des gesamten Textes liegt bisher nicht vor, auch wenn einzelne Abschnitte übersetzt worden sind. So hat Michael Fiedrowicz in seinen *Quellentexten* zur Auseinandersetzung von Christen und Heiden in der Antike die ersten beiden Kapitel und einen Teil des 4. Kapitels übersetzt.<sup>23</sup> Manfred Kertsch hat die Rhetorik und Philosophie des Texts am Beispiel des sechsten Kapitels untersucht und hierfür eine Übersetzung dieses Kapitels angefertigt.<sup>24</sup>

Wesentlich mehr Beachtung als *Contra Hieroclem* hat die eng damit verknüpfte *Vita Apollonii* des Philostrat in der Forschung erfahren. Als Untersuchungen zu Philostrat und Apollonios seien hier nur beispielhaft Beiträge folgender Autoren genannt:<sup>25</sup> Ewen Lyall Bowie (*Apollonius of Tyana*, 1978), Graham Anderson (*Philostratus*, 1986), James A. Francis (*Truthful Fiction*, 1998), Erkki Koskeniemi (*Der philostrateische Apollonios*, 1991) und Thomas Schirren (*Philosophos Bios*, 2005).

Die 1983 von Vroni Mumprecht herausgegebene Tusculum-Ausgabe der *Vita Apollonii* biete mit ihren textkritische Anmerkungen, ihrer deutschen Übersetzung und hilfreichen Erläuterungen einen sehr guten Zugang zum Text. Die bis 2022 maßgebliche textkritische Ausgabe aus dem Jahr 1870,<sup>26</sup> die heutigen wissenschaftlichen Anforderungen nicht mehr gerecht werden konnte, wurde endlich von Gerard Boters textkritischer Ausgabe des Textes abgelöst,<sup>27</sup> 2023 folgte ein Band mit *Critical Notes*.<sup>28</sup>

Mit der vorliegenden Arbeit soll das Desiderat einer vollständigen deutschen Übersetzung sowie eines umfassenden Kommentars erfüllt werden. Erträge der bisherigen Forschung werden in Einleitung und Kommentarteil zusammengeführt; solchermaßen konturiert soll die Schrift des Eusebios im Kontext der Auseinandersetzung zwischen Platonismus und Christentum in der Spätantike verortet werden. Nicht zuletzt möchte diese Arbeit ein Anlass zur weiteren Diskussion von *Contra Hieroclem* sein.

## 2 Sossianos Hierokles

### 2.1 Zeugnisse zur Person des Hierokles

Wer ist dieser Hierokles, gegen den sich Eusebios mit seiner Schrift wendet? Sossianos Hierokles, der nicht mit dem neuplatonischen Philosophen Hierokles des 5. Jahrhunderts zu

<sup>23</sup> Fiedrowicz: *Christen und Heiden*, S. 95–97.

<sup>24</sup> Kertsch: *Traditionelle Rhetorik*, S. 148–150.

<sup>25</sup> Vollständige Angaben siehe Bibliographie.

<sup>26</sup> Kayser (Hrsg.): *Flavii Philostrati opera auctiora*.

<sup>27</sup> Boter (Hrsg.): *Flavius Philostratus Vita Apollonii Tyanei*.

<sup>28</sup> Ders.: *Critical Notes on Philostratus' Life of Apollonius of Tyana*.

verwechseln ist,<sup>29</sup> war ein hoher Beamter im Osten des Römischen Reiches und ein Zeitgenosse des Eusebios. Hinweise auf seine Person geben außer Eusebios (*Contra Hieroclem* und *De martyribus Palaestinae (recensio prolixior)*, 5,2-3), Laktanz (*De mortibus persecutorum*, 16,4 und *Divinae institutiones*, 5,2,12) und Epiphanius von Salamis (*Panarion*, 68,1,4-5). Neben den literarischen Belegen sind zwei Inschriften<sup>30</sup> und mehrere Papyri<sup>31</sup> erhalten, die Hierokles namentlich erwähnen.

## 2.2 Die politische Laufbahn des Hierokles

### *Praeses Provinciae*

Die politische Karriere des Hierokles ist durch einen stetigen Aufstieg gekennzeichnet.<sup>32</sup> Zwei in Palmyra erhaltene Inschriften bezeugen, dass der dem Ritterstand angehörende *vir perfectissimus*<sup>33</sup> um das Jahr 297 *praes[es] provinciae* gewesen ist.<sup>34</sup> Das Amt hat er keinesfalls vor dem Jahr 293 angetreten.<sup>35</sup> Belegt wird es durch eine in lateinischer Sprache verfasste Inschrift, die sich auf einem Türsturz befindet und bezeugt, dass der *vir perfectissimus* und *praeses provinciae* die Errichtung eines militärischen Lagers (*castra*) in Palmyra unterstützte.<sup>36</sup>

[REPARATO]RES ORBIS SUI ET PROPAGATOIRES GENERIS HUMANI DD. NN. DIOCLETIANUS [ET MAXIMIANUS INVICTIS]SIMI IMPP. ET CONSTANTIUS ET MAXIMIANUS NOBB. CAESS., CASTRA FELICITER CONDIDERUNT [CURAM AGE]NTE SOSSIANO HIEROCLETE V. P. PRAES. PROVINCIAE, D. N. M. [Q.] EORUM.  
(CIL III, 6661 (= CIL III 122))

Die zweite Inschrift ist in griechischer Sprache abgefasst und belegt Hierokles als Unterstützer beim Bau der Diokletianischen Thermen.<sup>37</sup>

<sup>29</sup> So hat z.B. Johannes Jonsius Holsatus fälschlicherweise angenommen, dass es sich bei *Contra Hieroclem* um die Widerlegung einer Schrift des alexandrinischen Philosophen handelt, und dadurch vermeintlich die Autorschaft des Eusebios widerlegt, siehe Holsatus: *De scriptoribus*, S. 302.

<sup>30</sup> CIL III, I, 133 und III, 3, 6661.

<sup>31</sup> *P. Cair. Isid.* 69, *P. Berol. inv.* 21654 (= *P. Coll. Youtie* 2,79), *P. Oxy.* XLIII, 3120 sowie (bisher im Zusammenhang mit *Contra Hieroclem* nicht berücksichtigt) *P. Oxy.* LIV, 3731 sowie *P. Heid. Gr.* 4 323.

<sup>32</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 14.

<sup>33</sup> Ebd., S. 12.

<sup>34</sup> Diese Datierung vertritt Z. B. Margurite Forrat („aux alentours de 297“, ebd., S.17, bzw. „sous la première tétrarchie“, ebd., S.12). Andere Forscher schlagen eine leicht abweichende Datierung vor, so geben Jones/Martindale/Morris: *Sossianus Hierocles* 4, S. 432 für dieses Amt einen möglichen Zeitraum von 293 bis 303 an. Die Datierung dieses Amtes bis ins Jahr 303 ist unwahrscheinlich, da davon ausgegangen werden muss, dass Hierokles bei Ausbruch der Verfolgung im Jahr 303 bereits Statthalter von Bithynien war (siehe unten).

<sup>35</sup> Seeck: *Sossianus Hierocles* (13), Sp. 1477, mit Verweis auf CIL III 6661. Auch Jacques Moreau (Hrsg.): *Lactance, De la mort des persécuteurs*, S. 292 bezeichnet die Datierung für nach 293 als sicher, die für nach 297 als wahrscheinlicher.

<sup>36</sup> As'ad/Delplace: *Inscriptions*, S. 387 f., Schlumberger: *Le prétendu Camp de Dioclétien à palmyre*, S. 77 f., Gawlikowski: *Le temple palmyrénien*, S. 90 f., Harrer: *Studies*, S. 60.

<sup>37</sup> Siehe Kowalski: *Late Roman Palmyra in Literature and Epigraphy*, S. 45, Seyrig: *Notes épigraphiques*, S. 321-323, Cantineau: *Inscriptions Palmyréniennes*, S. 33 und Robert: *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Nr. 152, S. 32.

Ἐπεὶ σωτηρίας καὶ νεΐκης τῶν κυρίων ἢ[μῶν Αὐτοκρατό]ρων καὶ | Καισάρων καὶ  
 τῆς [τοῦ δήμου Παλμυρηγῶν ὁμονίας] ἐτελέσθη τὸ Διοκλητιανὸν | βαλανίον, δια-  
 κοσμοῦντος Ταμ – – | ....του διασημ(οτάτου) καὶ σπουδῆ Σοσσιανοῦ Ἰερ[οκλέους  
 .....] Σεραπίω[νος || ....]υ Ἄντων – –  
 (SEG VII Nr. 152 (= 2, AE, 1932,79))

Bei der Provinz, deren Vorsitz Hierokles innehatte, handelt sich demnach um *Arabia Augusta Libanensis*, zu der Palmyra gehörte.<sup>38</sup>

### Vicarius

Das zweite Amt des Hierokles, das Laktanz bezeugt, war das des *vicarius* einer Diözese, höchstwahrscheinlich der *Diocesis Orientis*,<sup>39</sup> also derjenigen, in der auch Eusebios lebte:

*Nam cum incidisses in Flaccinum praefectum, non pusillum homicidam, deinde in Hieroclem ex vicario praesidem, qui auctor et consiliarius ad faciendam persecutionem fuit [...].*

Denn als du dem Präfekten Flaccinus in die Hände gefallen warst, einem nicht unwichtigen Menschenmörder, und danach dem Hierokles, der vom Vikar zum Vorsitzenden geworden ist und Urheber und Ratgeber bei der Durchführung der Verfolgung gewesen ist [...].

(Laktanz, *De mortibus persecutorum*, 16,4)

Vikare, Zivilbeamte für Verwaltung und Gerichtsbarkeit, die auch als *iudices* bezeichnet wurden, standen den 12 Diözesen vor, zu denen Diokletian die Provinzen im Interesse der Zentralisierung der Gewalt zusammengefasst hatte.<sup>40</sup> Für gewöhnlich waren sie Angehörige des Ritterstandes. Ihr Rang war niedriger als der der „gouverneurs de province sénatoriaux“<sup>41</sup> Die genaue Zeit, in der Hierokles dieses Amt innehatte, ist nicht sicher datierbar, es muss jedoch vor dem Jahr 303 gewesen sein, da er zu Beginn der Christenverfolgung 303 bereits sein nächstes Amt bekleidete.<sup>42</sup>

### Statthalter in Bithynien

Im Anschluss an das Vikariat folgte das Amt des Statthalters in Bithynien. Ungewöhnlich erscheint die Tatsache, dass Hierokles erst *praeses*, dann *vicarius* und später wieder *ex vicario praes[es]* (Laktanz, *De mortibus persecutorum*, 16,4) geworden ist, denn die Ernennung

<sup>38</sup> So Moreau (Hrsg.): *Lactance, De la mort des persécuteurs*, S. 292, mit Bezug auf Theodor Mommsen (ohne präzise Quellenangabe). Jones/Martindale/Morris: *Sossianus Hierocles 4* sprechen von „Phoenices ? Libanensis“. Moreau weist ausdrücklich darauf hin, dass es sich dabei nicht um die Provinz Phönizien handelt.

<sup>39</sup> So z.B. Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 13, hingegen schlägt Cook: *The Interpretation*, S. 152, die Diözese Pontica vor.

<sup>40</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 13, Anm. 1, Speyer: *Hierokles*, Sp. 104.

<sup>41</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 13, Anm. 1. Zur Funktion, Macht und Befugnis der Vikare siehe ebd. und de Martino: *Storia della costituzione Romana*, S. 269–275.

<sup>42</sup> Jones/Martindale/Morris: *Sossianus Hierocles 4*, S. 432. Hingegen hält es Timothy Barnes: *Sossianus Hierocles*, S. 243, auch für denkbar, dass Hierokles erst kurz nach Beginn der Verfolgung sein Amt in Bithynien antrat.

eines *vicarius* zum ritterlichen *praeses* würde eine Degradation bedeuten. Doch die Bezeichnung *praeses* ist als *konsularischer* Statthalter zu verstehen, da Bithynien konsularische Provinz war. Damit erfuhr Hierokles „als senatorischer Consul zur Zeit Diocletians noch eine Rangerhöhung“. <sup>43</sup> Denkbar ist auch, dass Hierokles Angehöriger des Ritterstandes blieb und das Amt des Statthalters von Bithynien nur vorübergehend ausgeübt hat. Dies würde gleichzeitig einen Aufstieg und eine Verringerung der Macht bedeuten, da er als Vikar zwar höhere Macht, aber einen niedrigeren Rang hatte. <sup>44</sup> Dieser Status hat ihm dann wahrscheinlich den Weg zu seiner nächsten Funktion bereitet. <sup>45</sup> Der Ausdruck bei Laktanz ist jedenfalls als eine einfache „*constatation chronologique*“ und nicht als (qualitative) „*dégradation*“ zu deuten. <sup>46</sup> Wahrscheinlich hat Hierokles das Amt des Statthalters bereits zu Beginn der Christenverfolgung im Jahr 303 bekleidet, zu der er dem anfangs noch zögernden Diokletian geraten haben soll (*auctor et consiliarius ad faciendam persecutionem fuit*, Laktanz *De mortibus persecutorum* 16,4). Er war einer der Christenfeinde, von denen Laktanz auch in *De mortibus persecutorum* (11,4–6) gesprochen hat, <sup>47</sup> und erwies sich für Diokletian auch unter schwierigen Umständen als „*homme de confiance*“. <sup>48</sup>

### Präfekt in Ägypten

Der Amtszeit des Hierokles als Statthalter folgte unmittelbar seine Präfektur in Ägypten. In diesem Amt setzte er die Verfolgung eifrig fort (Ἱεροκλεῖ δὲ παρατυχῶν, ὃς τὴν Αἴγυπτον ἐξουσία τῇ ἑαυτοῦ πᾶσαν διεῖπεν, Χριστιανοῖς δικάζοντι, Eusebios, *De martyribus Palaestinae (recensio prolixior)*, 5,2–3). <sup>49</sup> Im *Panarion* des Epiphanius von Salamis wird Hierokles ebenfalls als Präfekt von Ägypten erwähnt:

Κουλκιανὸς μὲν ἦν ἑπαρχὸς τῆς Θηβαΐδος, Ἀλεξανδρείας δὲ Ἱεροκλῆς.

Culcianus war Statthalter von Theben, von Alexandria aber Hierokles.  
(Epiphanius, *Panarion* (= *Adversus haereses*), 3, S. 141 (Holl))

Aus dieser Stelle lässt sich schließen, dass Hierokles das Amt des Statthalters während des Streits zwischen Meletios von Lykopolis und Petros I., also zwischen dem Meletianischen Schisma im Jahr 306 und dem Tod des Petros im November 311 bekleidete. Auch die ägyptischen Papyri aus dem Kontext staatlicher Gold- und Silberkäufe, <sup>50</sup> die den Namen Hierokles enthalten, bestätigen seine Präfektur und geben einen wesentlichen Hinweis zur Datierung. Hierokles, der in drei Fällen mit vollem Namen Σοσσιανὸς Ἱεροκλῆς, in den übrigen nur Ἱεροκλῆς genannt wird, trägt in allen Belegen die Bezeichnung *διασημότητος*. <sup>51</sup> Nach Zeugnis

<sup>43</sup> Seeck: *Sossianus Hierocles* (13), Sp. 1477.

<sup>44</sup> Moreau (Hrsg.): *Lactance, De la mort des persécuteurs*, S. 293.

<sup>45</sup> Ebd., S. 293, ähnlich auch Barnes: *Sossianus Hierocles*, S. 243 f. und Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 14 und Anm. 2.

<sup>46</sup> Moreau (Hrsg.): *Lactance, De la mort des persécuteurs*, S. 293.

<sup>47</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 15.

<sup>48</sup> Ebd., S. 17.

<sup>49</sup> Seeck: *Sossianus Hierocles* (13).

<sup>50</sup> Hagedorn: *Griechische Texte der Heidelberger Papyrus-Sammlung*, S. 177.

<sup>51</sup> *διασημότητος Σοσσιανοῦ Ἱεροκλέως*, P. Cair. Isidor, 69 (= Cairo-Boak inv. 57049), Z. 23, Préaux: *Le Papyrus du Caire 57049, διασημότητος Ἱ(Ἱ)εροκλέως*, P. Berol., inv. 21654 (= P. Coll. Youtie, 2, 79), Z. 13., Maehler: *Zur Amtszeit des Präfekten Sossianus Hierokles, κατὰ κέλευσιν τοῦ διασημ[ότητος] | Ἱεροκλέως*



der Papyri scheint es nahezu sicher, dass Hierokles das Amt des Präfekten im April 310 und wahrscheinlich auch noch im darauffolgenden Jahr bekleidete.<sup>52</sup> Es scheint wahrscheinlich, dass er das Amt bereits im Jahr 309 innehatte und Aelius Hyginus im Juni unmittelbar ablöste.<sup>53</sup> Demnach ist seine Amtszeit zwischen der von Aelius Hyginus (29. Sept. 308 – 29. Juni 309) und Aurelius Ammonius (17. August 312) zu verorten und nicht, wie mitunter angenommen, zwischen der Amtszeit von Clodius Culciaus (7. November 302 – 29. Mai 306) und der von Valerius Victorinus (308, vor dem 29. September).<sup>54</sup> Zwar gibt Eusebios in *De martyribus Palaestinae* scheinbar einen Anhaltspunkt für die frühere Datierung, indem er schreibt, dass Aedesius „kurze Zeit nach“ (μικρὸν τῷ χρόνῳ ὕστερον) seinem Bruder Apphianus, also nicht lange nach dem 2. April 306, hingerichtet worden sei (siehe Eusebios, *De martyribus Palaestinae*, 5,2). Dies würde jedoch nur einer erwartungsgemäßen Fortsetzung des *cursus* entsprechen, sofern Hierokles das Amt des *praeses* tatsächlich nur vorübergehend bekleidet hat. Ebenso kann die Angabe *μικρὸν τῷ χρόνῳ ὕστερον* als eine Überleitungsformel, nicht als eine präzise Zeitangabe verstanden werden.<sup>55</sup> Dies würde zur Politik Maximinus Daia passen, der 308 einen neuen *governor* nach Palästina gesendet habe, der dort noch härter gegen die Christen vorgegangen sei.<sup>56</sup> Es ist möglich, dass seine Ernennung an die Spitze Ägyptens unmittelbar aus der Auseinandersetzung zwischen Maximinus Daia und Galerius resultiere.<sup>57</sup>

Wahrscheinlich hörte Hierokles im Jahr 311, also zur Zeit des Toleranzedikts von Galerius, auf, dieses Amt auszuüben.<sup>58</sup> Was nach dieser Zeit aus ihm wurde, ist nicht bekannt, jedenfalls gibt es nach der ersten Hälfte des Jahres 311 keine Zeugnisse mehr über ihn.<sup>59</sup>

*P. Oxy*, XLIII, 3120, Z. 8-9, Rea: *The Oxyrhynchus papyri*, Pp. xviii + 163, κατὰ κέλευσιν τοῦ διασημοτάτου | Σοσσιανοῦ Ἱεροκλέους, *P. Heid. Gr.*, 4 323, Z. 7-8, (Lesart nach Exemplar C, in den fast gleichlautenden Kopien A und B ist die Stelle leicht korrumpiert), Hagedorn: *Griechische Texte der Heidelberger Papyrus-Sammlung*, S. 175-183 + Tafel XVII, ὑπὸ τοῦ διασημοτάτου Σοσσιανοῦ Ἱεροκλέους, *P. Oxy.*, LIV, 3731, Z. 6, Coles: *The Oxyrhynchus Papyri*, S. 91-93.

<sup>52</sup> Der Papyrus *Cair.Isidor.*, 69 wurde von Herbert C. Youtie auf das Jahr 310 datiert (Youtie: *Notes sur P. Cairo-Boak 57049*). Trotz der Kritik an dieser Datierung durch Claude Vandersleyen (*La date de la préfecture*) und Jacqueline Lallemand (*Les préfets d'Égypte pendant la persécution de Dioclétien*), die sich beide wie Claire Préaux (*Le Papyrus du Caire 57049*, S. 252) für die frühere Datierung aussprechen, hält Roger Rémondon unter Berücksichtigung der Papyri *P. Merton*, 90 und *P. Oxy.*, XXXI, 2585 an der Datierung auf das Jahr 310 fest (Rémondon: *Le rationalis Sarapion et le préfet Hiéroclès*). Die Papyri *P. Berol.*, inv. 21654 und *P. Oxy.*, XLIII, 3120 lassen gemäß Maehler: *Zur Amtszeit des Präfekten Sossianus Hierokles* und John R. Rea: *The Oxyrhynchus papyri* keine Zweifel an der Datierung der Amtszeit auf die Jahre 310/311.

<sup>53</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 17.

<sup>54</sup> Barnes: *The New Empire of Diocletian and Constantine*, S. 149 f.

<sup>55</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 15 und S. 17, Anm. 1, so auch Barnes: *Eusebius and the Martyrdom*, S. 137-143, anders Bardy: *Eusèbe, Histoire ecclésiastique*, S. 136, Anm. 1.

<sup>56</sup> Barnes: *Sossianus Hierocles*, S. 244, mit Verweis auf Eusebios, *De martyribus Palaestinae*, 8,1.

<sup>57</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 18.

<sup>58</sup> Ebd., S. 18.

<sup>59</sup> Jones: *Apollonius of Tyana*, S. 52.

## 2.3 Der Christenfeind Hierokles

Sossianos Hierokles war ein ausgesprochener Christenfeind und „grausamer Verfolger der Gläubigen“.<sup>60</sup> In *De martyribus Palaestinae* beschreibt Eusebios die antichristlichen Aktivitäten des Hierokles in Alexandria wie folgt:

Ἐῖτα μετὰ τὴν ἐν τούτοις κακοπάθειαν γίνεται ἐπὶ τῆς Ἀλεξανδρέων πόλεως, Ἱεροκλεῖ δὲ παρατυχῶν, ὃς τὴν Αἴγυπτον ἐξουσίᾳ τῆ ἑαυτοῦ πᾶσαν διεῖπεν, Χριστιανοῖς δικάζοντι.

Danach gelangte er [sc. Aedeios], nachdem er dies erlitten hatte, nach Alexandria, begegnete Hierokles, der ganz Ägypten durch seine Macht verwaltete und Christen verurteilte.

(Eusebios, *De martyribus Palaestinae*, (*recensio prolixior*), 5,3)

Der Name *Hierokles* wird nur in der längeren Version (*recensio prolixior*)<sup>61</sup> des Textes zweimal erwähnt, seine christenfeindlichen Handlungen geben beide Überlieferungen wieder. Er habe sich jenseits allen Rechts den göttlichen Märtyrern gegenüber wie ein Betrunkener aufgeführt und die heiligen Jungfrauen Gottes den Zuhältern zur Entehrung und Schändung ihrer Körper übergeben (πέρα τῶν προσηκόντων θεσμῶν ἐμπαροινούντα τοῖς τοῦ θεοῦ μάρτυσιν παρθένοῦς τε ἀγίας θεοῦ πορνοτρόφοις ἐπ’ ἀσελγείᾳ καὶ ὕβρει τοῦ σώματος παραδιδόντα, ebd.) Die *recensio prolixior* berichtet, dass Aedeius mit Wort und Tat gegen ihn vorgegangen sei:<sup>62</sup>

Λόγῳ καὶ ἔργῳ τὸν Ἱεροκλέα καταισχύνει, αὐτοχειρίᾳ πληγὰς ἐντείνας αὐτῷ κατὰ τοῦ προσώπου χαμαὶ τε βαλὼν ὕπτιον ἐπὶ τῆς γῆς.

Er ging mit Wort und Tat gegen Hierokles vor, schlug ihn mit eigenen Händen und warf ihn nieder auf den Boden.

(Eusebios, *De martyribus Palaestinae* (*recensio prolixior*), 5,3)

Hierokles habe Aedeius daraufhin ertränken lassen. Laktanz, der Hierokles in Nicomedien wahrscheinlich persönlich begegnet ist,<sup>63</sup> bezeugt, dass dieser auch für die Folterung des Bekenner Donatus verantwortlich ist:

*Nam cum incidisses in Flaccinum praefectum, non pusillum homicidam, deinde in Hieroclem ex vicario praesidem, qui auctor et consiliarius ad faciendam persecutionem fuit, postremo in Priscillianum successorem eius, documentum omnibus invictae fortitudinis praebuisti.*

Denn als du dem Präfekten Flaccinus in die Hände gefallen warst, einem nicht unwichtigen Menschenmörder, und danach dem Hierokles, der vom Vikar zum Vorsitzenden geworden ist und Urheber und Ratgeber bei der Durchführung der Verfolgung gewesen ist, und schließlich dem Priscillianus, seinem Nachfolger, da hast du allen einen Beweis deiner unbesiegbaren Tapferkeit gezeigt.

(Laktanz, *De mortibus persecutorum*, 16,4)

<sup>60</sup> Speyer: *Hierokles*, Sp. 104.

<sup>61</sup> Zu *recension brève* und *longue* siehe Bardy: *Eusèbe, Histoire ecclésiastique*, S.122, Anm. 1.

<sup>62</sup> Die Beschreibung der Auseinandersetzung findet sich nicht in der *recensio brevis*. Die Szene, in der der Richter von einem Märtyrer geschlagen wird, ist zwar ungewöhnlich, aber nicht unmöglich, siehe ebd., S. 137, Anm. 3.

<sup>63</sup> So Ferrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 12. mit Verweis auf Laktanz, *Div. inst.* 5,2,12.

Auch bei dem namentlich nicht bezeichneten Christenfeind, den Laktanz an anderer Stelle beschreibt, handelt es sich wahrscheinlich um Hierokles:<sup>64</sup>

*Alius eandem materiam mordacius scripsit, qui erat tum e numero iudicum et qui auctor in primis faciendae persecutionis fuit: quo scelere non contentus etiam scriptis eos quos adflixerat insecutus est.*

Der andere hat in Bezug auf dieses Thema noch bissiger geschrieben. Er war damals einer der Richter und Drahtzieher der Christenverfolgung. Durch dieses Verbrechen noch nicht befriedigt hat er diejenigen, die er schon niedergeschlagen hatte, auch mit seinen Schriften verfolgt.

(Laktanz, *Divinae institutiones*, 5,2,12)

Demnach ist die Rolle, die Sossianos Hierokles in der Christenverfolgung durch Diokletian gespielt hat, nicht zu vernachlässigen: Er war zumindest mitverantwortlich (*auctor et consiliarius ad faciendam persecutionem*, Laktanz, *De Mortibus Persecutorum*, 16,4). Seine anti-christliche Einstellung entsprach der neuen Tetrarchen-Politik,<sup>65</sup> innerhalb derer Hierokles Karriere gemacht und in deren Verlauf er seine christenfeindliche Schrift verfasst hat, gegen die sich Eusebios in *Contra Hieroclem* wendet. Laktanz weist darauf hin, dass Hierokles sich intensiv mit dem Bibeltext auseinandergesetzt hatte und diesen offensichtlich so gut kannte, „als ob er selbst einmal dem Christentum angehört habe“ (*ut aliquando ex eadem disciplina fuisse uideatur*, Laktanz, *Divinae institutiones*, 5,2,15).

Mit dem Amt des Statthalters und der Präfektur in Ägypten hatte Hierokles während der Christenverfolgung zwei sehr wichtige Posten inne und spielte in der Zeit eine leitende Rolle in der Verfolgung. Umgekehrt war die Bekämpfung der Christen innerhalb seiner Karriere von großer Bedeutung. Die antichristliche Einstellung des Hierokles war eng mit seiner politischen Laufbahn verknüpft. Unklar ist jedoch, welchen Platz seine christenfeindliche Schrift dabei eingenommen hat, da nicht sicher ist, in welcher Position er sie verfasst hat. So ist denkbar, dass Hierokles sein Pamphlet während seines *gouvernements* in Bithynien oder seines Vikariats im Orient verfasst und sich mit der Schrift für das Amt des Präfekten profiliert hat.<sup>66</sup> Dies ist jedoch nicht abschließend festzustellen, da die Datierung der Schrift nicht sicher ist. Unklar bleibt, auf welches Amt des Hierokles die zwei Passagen in der Gegenschrift des Eusebios anspielen, die Anhaltspunkte für die Datierung liefern könnten:

[...] τοῦ τε Φιλαλήθους τὰ ἀνωτάτω τε καὶ καθ' ὅλων δικαστήρια διειληφότος.

[...] des Wahrheitsfreundes, der die höchste und umfassende Gerichtsgewalt innehatte.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 4, Z. 39 f.)

Ἱεροκλεῖ τὰ ἀνωτάτω καὶ καθόλου δικαστήρια πεπιστευμένω

Hierokles, dem die höchste und umfassende Gerichtsgewalt anvertraut wurde.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 20, Z. 1 f.)

Wahrscheinlich spielt Eusebios mit dieser Formulierung weder auf das Amt des Statthalters noch die Präfektur des Hierokles an, da er für das *gouvernement* einer Provinz gewöhnlich

<sup>64</sup> Siehe De Palma Digeser: *Lactantius, Porphyry*, S. 129 und Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 12.

<sup>65</sup> Ebd., S. 14.

<sup>66</sup> Ebd., S. 14.

andere Ausdrücke verwendet.<sup>67</sup> Demnach ist es am wahrscheinlichsten, dass Eusebios sich hier auf das Vikariat des Hierokles bezieht.<sup>68</sup>

### 3 Die Schrift des Hierokles: Der *Philalethes*

Die Schrift des Hierokles, gegen die sich Eusebios in seinem Antirrhetikos wendet, ist nicht erhalten, sondern wurde wahrscheinlich vernichtet, nachdem das Christentum sich gegen den Platonismus durchgesetzt hatte.<sup>69</sup> So ist nicht nur der Großteil des Inhalts des *Philalethes* verloren gegangen, auch der exakte Titel ist nicht bekannt. Unklar ist ferner der genaue Zeitpunkt der Entstehung bzw. Veröffentlichung. Aus den bei Laktanz und Eusebios erhaltenen Zeugnissen lassen sich jedoch einige Anhaltspunkte rekonstruieren.

#### 3.1 Entstehung und Verbreitung

Die Annahme, dass Eusebios in seiner Widerlegungsschrift zum *Philalethes* mit dem Ausdruck *καθόλου δικαστήρια* (*Contra Hieroclem*, Kap. 20, Z. 1, vgl. Kap. 4, Z. 40) auf das Vikariat des Hierokles anspielt,<sup>70</sup> erlaubt keinen Rückschluss darauf, ob Hierokles sein anti-christliches Pamphlet während seiner Amtszeit oder an einem anderen Punkt seiner Karriere verfasst hat. Einen Anhaltspunkt für die Datierung gibt jedoch Laktanz im 5. Buch der *Divinae institutiones*, das neben *Contra Hieroclem* selbst der einzigen Beleg für die Schrift des Hierokles ist:

*Composuit enim libellos duos, non contra Christianos, ne inimice insectari videretur, sed ad Christianos, ut humane ac benigne consulere putaretur: in quibus ita falsitatem scripturae sacrae arguere conatus est, tamquam sibi esset tota contraria. Nam quaedam capita, quae repugnare sibi uidebantur exposuit, adeo multa, adeo intima enumerans, ut aliquando ex eadem disciplina fuisse uideatur.*

Er verfasste nämlich zwei Bücher, nicht *gegen* die Christen, damit es nicht den Anschein habe, er verfolge sie auf unliebsame Weise, sondern *an* die Christen, damit man annehme, er erteile ihnen freundlich und wohlwollend Ratschläge. Darin versuchte er, die Falschheit der Heiligen Schrift zu beweisen, so als ob sie in sich selbst völlig widersprüchlich sei. Denn er hob einige Kapitel, die sich zu widersprechen schienen, hervor und zählte dabei vieles so genau auf, dass es schien, dass er selbst einmal derselben Lehre angehörte.

(Laktanz, *Divinae institutiones*, 5,2,12–15)

Da Laktanz die Schrift kannte, kann man annehmen, dass Hierokles den *Philalethes* schrieb, während er Statthalter von Bithynien war und Laktanz sich in Nikomedien aufhielt.<sup>71</sup> Zumindest ist davon auszugehen, dass Hierokles in dieser Zeit, in der Laktanz als Rhetorik-Lehrer

<sup>67</sup> Barnes: *Sossianus Hierocles*, S. 245 und Anm. 29.

<sup>68</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 13 f. und Anm. 5 und S. 20, in Abgrenzung von Duchesne: *De Macario Magnete*, S. 19, der in der Formulierung einen Hinweis auf das Amt des Statthalters in Bithynien sieht, und von Schwartz: *Eusebios von Caesarea*, Sp. 1395, der die Formulierung als eine Anspielung auf die Präfektur in Ägypten deutet.

<sup>69</sup> So Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 27.

<sup>70</sup> Siehe ebd. sowie Abschnitt 2.3, S. 19.

<sup>71</sup> Seeck: *Sossianus Hierocles* (13), Sp. 1477.

in Bithynien wirkte, dort öffentlich aus der Schrift vortrug.<sup>72</sup> Zwar gibt noch keinen Hinweis auf den Zeitpunkt der *Entstehung*, doch bezeugt Laktanz zumindest, dass der *Philalethes* in Nikomedien in den ersten Jahren der Verfolgung *bekannt* war und dass er (hauptsächlich oder auch) durch öffentlichen Vortrag einem begrenzten Publikum, nämlich der intellektuellen Elite, zugänglich gemacht wurde, zu der höchstwahrscheinlich auch einige Christen gehörten.<sup>73</sup>

Dass Laktanz die Schrift kennenlernte, während Hierokles Statthalter in Bithynien war, steht nicht im Widerspruch zu der Anspielung auf das Vikariat in *Contra Hieroclem*. Aus den beiden Angaben und der Tatsache, dass Eusebios einen engen Zusammenhang zwischen der Schrift und seinem Amt herstellt (*Contra Hieroclem*, Kap. 20, Z. 1, vgl. Kap. 4, Z. 40), lässt sich schließen, dass Hierokles wohl in seiner Zeit als *vicarius* unmittelbar vor dem Ausbruch der Verfolgung tätig wurde, sein Pamphlet also vor dem oder im Jahr 303 verfasst hat, es aber erst 303 in Nikomedien öffentlich vortrug.<sup>74</sup> Laktanz musste als Zeuge des öffentlichen Vortrages nicht zwangsläufig wissen, dass das Pamphlet deutlich früher verfasst und möglicherweise verbreitet worden ist.<sup>75</sup>

Wichtiger als die genaue Datierung der Schrift ist die Tatsache, dass Hierokles durch seine Autorentätigkeit, ähnlich wie Porphyrios und ein anderer bei Laktanz nicht namentlich genannter Philosoph, zum geistigen Brandstifter gegen die Christen wurde. Im Gegensatz zu den anderen trat er auch als aktiver Christenverfolger in Erscheinung und setzte seine Theorie in die Praxis um. Dabei war Hierokles neben Kaiser Julian der wohl einzige Christenverfolger, „der es notwendig fand, sein Tun vor sich selbst und der Öffentlichkeit zu rechtfertigen“.<sup>76</sup>

### 3.2 Der Titel der Schrift

Der genaue Titel der Schrift des Hierokles lässt sich ebensowenig zweifelsfrei benennen wie ihre Datierung. Für den am weitesten verbreiteten (Kurz-)Titel *Philalethes* bzw. *Ὁ Φιλαλήθης* – *der Freund der Wahrheit* – liefern sowohl Eusebios als auch Laktanz wichtige Ansatzpunkte. Laktanz nennt *φιλαλήθεις* allerdings im Plural, was möglicherweise einen Hinweis auf den Umfang des Werkes gibt:<sup>77</sup>

*Ausus est libros suos nefarios ac Dei hostes φιλαλήθεις annotare.*

Er wagte es, seine frevlerischen und gottesfeindlichen Bücher als *φιλαλήθεις* – *Wahrheitsliebende* – zu betiteln.

(Laktanz, *Divinae institutiones*, 5,3,22)

<sup>72</sup> Laktanz, *Divinae institutiones* 5,4,1: „praesente me ac dolente sacrilegas suas litteras explicassent“, siehe auch Cook: *The Interpretation*, S. 252 und Anm. 11.

<sup>73</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 20.

<sup>74</sup> Ebd., S. 18-20, ähnlich Hägg: *Hierocles*, S. 142. Anders John Granger Cook, der eine Abfassung der Schrift kurz vor oder nach dem Beginn der Verfolgung gleichermaßen für möglich hält. Cook: *The Interpretation*, S. 254.

<sup>75</sup> Hägg: *Hierocles*, S. 142.

<sup>76</sup> Speyer: *Hierokles*, Sp. 109.

<sup>77</sup> Siehe Abschnitt 3.3 *Der Umfang der Schrift*, S. 22 und Hägg: *Hierocles*, S. 140–143.

Der Ausdruck *φιλαλήθης* kann sich dabei entweder auf den Autor als „Liebhaber der Wahrheit“ oder die Schrift als „wahrheitsliebende“ beziehen.<sup>78</sup> Ebenso kann der Titel den Leser als „Wahrheitsfreund“ adressieren. Möglich wäre auch, den Titel als Abstraktum (*τό Φιλάληθες* – „Die Liebe zur Wahrheit“ zu deuten.<sup>79</sup> Für die Charakterisierung der Schrift als „wahrheitsliebend“ spricht zum einen die zu vermutende Referenz auf Argumente aus dem *Ἀληθῆς λόγος* des Kelsos, der als wesentliches Vorbild gelten kann.<sup>80</sup> Zum anderen scheint *λόγος* ein sinnvolles und logisches Bezugswort für das Attribut zu sein, auf das Eusebios in *Contra Hieroclem* mehrmals, insbesondere im ersten Kapitel, indirekt anspielt, indem er die beiden Wörter an mehreren Stellen nah beieinander nennt.<sup>81</sup>

Laktanz gibt in dem bereits oben zitierten Satz aus dem 5. Buch der *Divinae institutiones* einen weiteren Hinweis auf den Titel:

*Composuit enim libellos duos, non contra Christianos, ne inimice insectari videretur, sed ad Christianos, ut humane ac benigne consulere putaretur.*

Er verfasste nämlich zwei Bücher, nicht gegen die Christen, damit es nicht den Anschein habe, er verfolge sie auf unliebsame Weise, sondern an die Christen, damit man annehme, er erteile ihnen freundlich und wohlwollend Ratschläge.

(Laktanz, *Divinae institutiones*, 5,2,13)

Auf Griechisch entspricht das nicht „κατὰ Χριστιανῶν“, sondern „πρὸς Χριστιανούς“. Dementsprechend lautete der vollständige Titel der Schrift des Hierokles:

*Φιλαλήθης λόγος πρὸς Χριστιανούς*<sup>82</sup>

Diesen Titel hat Hierokles wahrscheinlich mit Rücksicht auf die Christen gewählt, die bei den öffentlichen Lesungen einen Teil des Publikums ausmachten.<sup>83</sup> Unklar bleibt allerdings, aus welchem Grund Eusebios den Titel in seiner Widerlegungsschrift nicht explizit nennt, auch wenn vermutet werden kann, dass dies Teil seiner polemischen Strategie ist.

### 3.3 Der Umfang der Schrift

Das Zeugnis des Laktanz (*Divinae institutiones*, 5,2,13) führt zur Frage nach dem Umfang des *Philalethes*. Bei Laktanz ist von zwei Büchern die Rede (*composuit enim libellos duos*). Eu-

<sup>78</sup> „Lover of truth“ oder „truth-loving“, siehe Hägg: *Hierocles*, S. 140.

<sup>79</sup> Lampe: *A Patristic Greek Lexicon*, S. 1475, s.v. *φιλαλήθης* 2.

<sup>80</sup> Es ist nicht sicher, ob Hierokles den *Ἀληθῆς λόγος* des Kelsos direkt oder durch Origenes kannte. Das erste Kapitel von *Contra Hieroclem* lässt jedoch vermuten, dass Hierokles Argumente von Kelsos verwendet hat. Siehe Hägg: *Hierocles*, S. 140.

<sup>81</sup> So ebd., S. 140. Seine Beobachtung stützt Hägg durch die Aufzählung folgender Stellen: Kap. 1, Z. 3-5: πρὸς μὲν γὰρ τὰ λοιπὰ τῶν ἐν τῷ Φιλαλήθει, οὕτω γὰρ εὖ ἔχειν αὐτῷ τὸν καθ' ἡμῶν ἐπιγράφειν ἐδόκει λόγον, ... Kap. 1, Z. 11-13: ... ἐν ὅλοις ὀκτῶ συγγράμμασι τοῖς Ὠριγένηι γραφεῖσι πρὸς τὸν ἀλαζονικώτερον τοῦ Φιλαλήθους ἐπιγεγραμμένον Κέλσου Ἀληθῆ λόγον, ... Kap. 1, Z. 18-20: ... φέρε μόνην ἐπὶ τοῦ παρόντος τὴν κατὰ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τοῦ Φιλαλήθους τουτουῖ λόγου παράθεσιν ἐπισκεψώμεθα, ... Kap. 2, Z. 32f.: ταῦτα ῥήμασιν αὐταῖς Ἱεροκλεῖ τῷ τὸν καθ' ἡμῶν ἐπιγεγραφοῖ Φιλαλήθῃ λόγον εἶρηται.

<sup>82</sup> Ebd., S. 143. Denselben Titel hat bereits im 18. Jahrhundert Johann Georg Cotta vorgeschlagen (Cotta: *Versuch einer ausführlichen Kirchen-Historie*, S. 1548). Vgl auch den Titel der Schrift Πρὸς τοὺς Γνωστικούς, mit der Plotin die Gnostiker attackierte, Becker: *Porphyrios*, S. 30.

<sup>83</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 19.

sebios hingegen spricht in seiner Widerlegung nur von *einer* Schrift (τὸν καθ' ἡμῶν ἐπιγρά-  
φειν ἐδόκει λόγον, *Contra Hieroclem*, Kap. 1, Z. 4 f.). Daraus könnte man schließen, dass  
zwei unterschiedlich umfangreiche Versionen der von Hierokles verfassten Schrift existier-  
ten. Möglicherweise meint Laktanz mit „*libellos duos*“ nicht zwei unterschiedliche Werke,  
sondern eine Schrift, die aus zwei Büchern (λόγοι oder βίβλοι) bestand.<sup>84</sup> Wolfgang Speyer  
nimmt an, dass das erste der beiden Bücher des *Philalethes* „allgemeiner gehaltene Vorwür-  
fe“<sup>85</sup> enthielt. In diesem Teil wandte sich Hierokles direkt gegen die Heilige Schrift und ver-  
suchte, sie als unwahr darzustellen, indem er auf Widersprüche im Neuen Testament hinwies.  
Der Schwerpunkt des zweiten Buches lag möglicherweise auf dem von Eusebios aufgegrif-  
fenen Vergleich von Jesus Christus und Apollonios, durch den der Autor aufzeigen wollte,  
dass Jesus lediglich ein Mensch war und Apollonios ebenso oder in höherem Maße „von den  
Göttern begünstigt“ sei.<sup>86</sup> Denkbar wäre dann, dass Hierokles die ursprünglichen zwei Bü-  
cher später als ein einziges erneut herausgegeben hat, um die Verbreitung zu erleichtern.<sup>87</sup>  
Schlüssiger hingegen argumentiert Timothy Barnes, der annimmt, die längere Version sei  
die spätere.<sup>88</sup> Damit ist davon auszugehen, dass Laktanz mit *libellos duos* die spätere, überar-  
beitete und erweiterte (zweibändige) Version meint, während Eusebios die frühere Version  
kannte.<sup>89</sup>

### 3.4 Der Inhalt des *Philalethes*

Was den Inhalt der Schrift angeht, behauptet Eusebios in *Contra Hieroclem*, dass Hierokles  
keine eigenen Argumente vorbringe, sondern alles, was er gegen die Christen anbringe „an-  
derswoher erplündert“ habe (μη αὐτοῦ ἴδια τυγχάνοντα, σφόδρα δὲ ἀναιδῶς ἐξ ἐτέρων  
οὐκ αὐτοῖς μονονουχί νοήμασι, ἀλλὰ καὶ ῥήμασι καὶ συλλαβαῖς ἀποσεσυλημένα, *Con-  
tra Hieroclem*, Kap. 1, Z. 6–8). Glaubt man Eusebios, gibt es im *Philalethes* nur einen einzigen  
„originellen“ Vorwurf, den Hierokles nicht von anderen christenfeindlichen Autoren kopiert  
hat:

ἐπεὶ καὶ μόνῳ παρὰ τοὺς πάποτε καθ' ἡμῶν γεγραφότας ἐξαιρέτος νῦν τοῦτω  
γέγονεν ἢ τοῦδε πρὸς τὸν ἡμέτερον σωτήρα παράθεσις τε καὶ σύγκρισις.

Denn unter allen, die je etwas gegen uns verfasst haben, hat er als einziger diese bei-  
spiellose Gegenüberstellung und den Vergleich dieses Menschen mit unserem Erlöser  
geschaffen.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 1, Z. 22–25)

Es erklärt sich von selbst, dass Eusebios hier keineswegs die Originalität der Gegenüberstel-  
lung lobt, vielmehr begründet er, weshalb es genügt, sich in der Widerlegung auf diesen  
einen Punkt zu stützen. Die anderen Vorwürfe des Hierokles gegen die Christen übergeht  
er, da er deren Widerlegung mit Verweis auf die Schrift *Contra Celsum* des Origenes, die

<sup>84</sup> Hägg: *Hierocles*, S. 142.

<sup>85</sup> Speyer: *Hierokles*, Sp. 107.

<sup>86</sup> Ebd., Sp. 107.

<sup>87</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès*, S. 25 Auf die Unstimmigkeiten dieser Hypothese weist Tomas Hägg hin. Hägg: *Hierocles*, S. 142.

<sup>88</sup> Barnes: *Sossianus Hierocles*, S. 243.

<sup>89</sup> Ebd., S. 243. Siehe hierzu auch S. 26.

Vorbildcharakter für Eusebios' Schrift hat, als überflüssig erachtet (siehe *Contra Hieroclem*, Kap. 1, Z. 11-13). Laktanz hingegen liefert in den *Divinae institutiones* einige Anhaltspunkte für den Inhalt des *Philalethes*. Marguerite Forrat rekonstruiert daraus folgende „Hauptanklagepunkte“ des Hierokles gegen die Christen.<sup>90</sup>

1. Hierokles übte im *Philalethes* generelle Kritik an der Heiligen Schrift. Er versuchte, deren „Falschheit“ und die in ihr enthaltenen Widersprüche zu belegen:

*In quibus ita falsitatem scripturae sacrae arguere conatus est, tanquam sibi esset tota contraria.*

Darin hat er versucht, die Falschheit der Heiligen Schrift zu beweisen, als ob sie in sich selbst völlig widersprüchlich sei.

(Laktanz, *Divinae institutiones*, 5,2,14)

2. Die Schrift des Hierokles enthielt Angriffe auf die Jünger und Evangelisten, die angeblich „Lügen säen“. Wie auch Porphyrios<sup>91</sup> griff er Petrus und Paulus scharf an, indem er sie ungebildet und unwissend nannte:

*Praecipue tamen 'Paulum Petrumque' laceravit, 'ceterosque discipulos, tanquam fallaciae seminatores', quos eisdem tamen 'rudes et indoctos' fuisse testatus est; nam 'quosdam eorum piscatorio artificio fecisse quaestum'*

Vor allem aber hat er Petrus und Paulus und die übrigen Jünger als „Säer der Falschheit“ beleidigt. Er bezeugte, dass sie ungebildet und unwissend seien, denn einige unter ihnen haben sich ihren Lebensunterhalt durch das Fischerhandwerk verdient.

(Laktanz, *Divinae institutiones*, 5,2,17)

Dass Hierokles in seiner Schrift die Apostel Petrus und Paulus herabgewürdigt hat, wird auch im zweiten Kapitel von *Contra Hieroclem* aus einem der wenigen direkten Zitate aus der Schrift des Hierokles ersichtlich:

Κάκεινο λογίσσασθαι ἄξιον, ὅτι τὰ μὲν τοῦ Ἰησοῦ Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ τινες τούτοις παραπλήσιοι κεκομπάκασιν ἄνθρωποι ψεῦσαι καὶ ἀπαιδεῦτοι καὶ γόητες.

Und auch jenes ist eine Überlegung wert, dass Petrus und Paulus und ihnen ähnliche, verlogene, ungebildete und betrügerische Menschen die Taten Jesu rühmten.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 2, Z. 24–27)

3. Der *Philalethes* erhob außerdem gegen die Christen den Vorwurf der Irrationalität der Leichtgläubigkeit:

*'Non' inquit, 'hoc dico, idcirco Apollonium non haberi deum, quia noluerit, sed ut appareat nos sapientiores esse, qui mirabilibus factis non statim fidem divinitatis adiunximus, quam vos, qui ob exigua portenta deum credidistis.'*

„Ich behaupte nicht,“ sagt er, „dass Apollonios deswegen nicht für einen Gott gehalten wird, weil er es nicht wollte, sondern damit deutlich wird, dass wir, da wir mit bewundernswerten Taten nicht sofort den Glauben an Göttlichkeit verbinden, weiser sind als ihr, die ihr ihn wegen weniger Zeichen für einen Gott haltet.“

(Laktanz, *Divinae institutiones*, 5,3,16)

<sup>90</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 27, Anm. 1.

<sup>91</sup> Porphyrios, *Contra Christianos*, fr. 21 A – D Harnack = 1T. – 4T. Becker.



Auf den Vorwurf der Leichtgläubigkeit gegen die Christen spielt Eusebios in seiner Widerlegung an mehreren Stellen an (ἡμῶν μὲν εὐχέρεια καὶ κουφότης, *Contra Hieroclem*, Kap. 4, Z. 1 und Z. 44, Kap. 17, Z. 7, Kap. 2, Z. 31. und Kap. 20, Z. 3).

4. Außerdem wurde Jesus Christus von Hierokles als angeblicher Räuberhauptmann diffamiert:

*Ipsum autem Christum affirmavit a Iudaeis fugatum, collecta nongentorum hominum manu, latrocinia fecisse.*

Er bezeugt, dass Jesus selbst, von den Juden vertrieben, eine Meute von 90 Männern um sich scharte und Raubzüge veranstaltete.

(Laktanz, *Divinae institutiones*, 5,3,4)

5. Durch den Vergleich von Jesus Christus und Apollonios wollte Hierokles zeigen, dass Apollonios mindestens ebenso große oder gar größere Wunder vollbracht hat, ohne deswegen von den Heiden als Gott verehrt zu werden (*qui mirabilibus factis non statim fidem divinitatis adiunximus*, Laktanz, *Divinae institutiones*, 5,3,16):

*Idem cum facta eius mirabilia destrueret, nec tamen negaret, voluit ostendere, Apollonium vel paria, vel etiam maiora fecisse.*

Indem er dessen [sc. Jesu] Taten zerstörte, obschon er sie nicht leugnete, wollte er zeigen, dass Apollonios gleichwertige oder sogar größere vollbracht habe.

(Laktanz, *Divinae institutiones*, 5,3,7)

Dieses Argument aus dem *Philalethes* des Hierokles findet sich bei Eusebios als wörtliches Zitat:

Εἴπερ ἡμεῖς μὲν τὸν τὰ τοιαῦτα πεποικῶτα οὐ θεόν, ἀλλὰ θεοῖς κεχαρισμένον ἄνδρα ἠγοούμεθα, οἱ δὲ δι' ὀλίγας τερατείας τινὰς τὸν Ἰησοῦν θεὸν ἀναγορεύουσι.

Denn wir halten den [sc. Apollonios], der solche Dinge vollbracht hat, nicht für einen Gott, sondern für einen von den Göttern begünstigten Menschen, sie hingegen halten Jesus wegen einiger weniger Wundertaten für einen Gott.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 2, Z. 21–23)

6. Nicht zuletzt merkt Hierokles an, dass Jesus möglicherweise ein Zauberer (*magus*) ist. In diesem Fall sei er fraglos ein schlechterer Zauberer als Apollonios:

*Si magus Christus, quia mirabilia fecit, peritior utique Apollonius, qui, ut describit, cum Domitianus eum punire vellet, repente in iudicio non comparuit, quam ille, qui et comprehensus est, et cruci affixus.*

Wenn Christus, weil er Wunder wirkte, ein Zauberer war, dann ist Apollonius der erfahrener, da er, wie du schreibst, als Domitian ihn bestrafen wollte, sich vor Gericht plötzlich nicht zeigte, so wie jener, der sowohl ergriffen als auch gekreuzigt worden ist.

(Laktanz, *Divinae institutiones*, 5,3,9)

Über diese sicher belegten Argumente des Hierokles hinaus gibt es keine Anhaltspunkte für den Inhalt oder den Aufbau des *Philalethes*. Die fünf wörtlichen Zitate im zweiten Kapitel von *Contra Hieroclem* lassen keine weiteren Rückschlüsse zu.

### 3.5 Die Datierung des *Philalethes*

Aufgrund fehlender Zeugnisse ist sowohl die Datierung des *Philalethes* als auch die von *Contra Hieroclem* unsicher. Für die Datierung des *Philalethes* liefert jedoch – wie bereits im Fall des Titels und des Inhalts – Laktanz im 5. Buch der *Divinae institutiones* einen wichtigen Anhaltspunkt (Laktanz, *Divinae institutiones*, 5,2,12–13). Aus der Stelle lässt sich schließen, dass der *Philalethes* zu der Zeit, in der Laktanz sich in Nikomedien aufhielt, bereits veröffentlicht worden war. Hierokles hat öffentlich aus seinem Werk rezitiert, während sich Laktanz unter den Zuhörern befand.<sup>92</sup> Damit lässt sich als *terminus ante quem* für die Entstehung der Schrift des Hierokles das Jahr 303 festsetzen.<sup>93</sup> Wenn man davon ausgeht, dass Eusebios seine Widerlegungsschrift ebenfalls im Jahr 303 verfasste, muss man annehmen, dass Hierokles den *Philalethes* zweimal veröffentlichte. Weiter folgt daraus, dass Laktanz, der Hierokles in Nikomedien hörte, nicht wusste, dass Hierokles das Werk bereits früher herausgegeben hatte und dieses schon in Syrien und Palästina verbreitet war.<sup>94</sup> Diese Annahme würde auch erklären, weshalb Laktanz von *zwei Büchern (libellos duos, Divinae institutiones, 5,2,13)* spricht, während Eusebios nur ein Buch bekannt ist.<sup>95</sup> Als *terminus post quem* für die Entstehung des *Philalethes* kann das Jahr 299 angenommen werden, da der Ausschluss der Christen aus dem römischen Heer insbesondere für Laktanz wie Eusebios einen Wendepunkt dargestellt haben dürfte.<sup>96</sup> Damit hätte Hierokles seine Streitschrift zwischen 299 und 303 verfasst. Die genaue Datierung ist jedoch nicht allzu relevant: Auch unabhängig von dem Wissen, ob Hierokles seine christenfeindliche Schrift *vor* oder *nach* dem Beginn der Christenverfolgung verfasst hat, zeigt sich, dass er in Theorie und Praxis aktiv geworden ist.<sup>97</sup>

## 4 Die Gegenschrift des Eusebios: *Contra Hieroclem*

### 4.1 Die Frage der Autorschaft

#### Eusebios oder nicht Eusebios?

Die Frage der Autorschaft von *Contra Hieroclem* ist in den vergangenen Jahren in den Fokus der Forschung gerückt und hat und die Forschenden zuletzt in zwei Gruppen geteilt: diejenigen, die Eusebios von Caesarea als Autor von *Contra Hieroclem* anerkennen,<sup>98</sup> und dieje-

<sup>92</sup> Ähnlich Seeck: *Sossianus Hierocles (13)*, Sp. 1477, Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès*, S. 20 und Cook: *The Interpretation*, S. 252 und Anm. 11. Siehe auch Abschnitt 2.2 *Die politische Laufbahn des Hierokles*, S. 14.

<sup>93</sup> Abweichende, zum Teil unbegründete Datierungsversuche für den *Philalethes* sind: 307–311 (Labriolle: *La réaction païenne*, S. 246), der Beginn der Amtszeit des Hierokles in Ägypten, also ca. 306 (Tilly: *Sossianus Hierocles*) oder 305 (Mendelson: *Eusebius*, S. 510).

<sup>94</sup> Barnes: *Sossianus Hierocles*, S. 242 f.

<sup>95</sup> Ebd., S. 242 f. ebenso Dzielska: *Apollonius of Tyana*, S. 154. Siehe auch Abschnitt 3.3 *Der Umfang der Schrift*, S. 22

<sup>96</sup> De Palma Digeser: *Porphyry, Julian or Hierocles?*, S. 488 f.

<sup>97</sup> Cook: *The Interpretation*, S. 254.

<sup>98</sup> Die Autorschaft des Eusebios erkennen zweifelsfrei an: Cudworth: *The True Intellectual System of the Universe*, S. 273, von Harnack: *Chronologie*, S. 118, Quasten: *Patrology*, S. 334, Moreau: *Eusebius von Caesarea*, S. 1067, Kertsch: *Traditionelle Rhetorik*, S. 145, Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès, passim*, Borzi: *Sull' autenticità*, S.416 und Jones: *Apollonius of Tyana*, S. 52. Etwas vorsichtiger drückt sich Dzielska: *Apollonius of Tyana*, S. 154 aus. Barnes schreibt *Contra Hieroclem* bis in die 80er Jahre ohne Zweifel Eusebios zu (Barnes:

nigen, die ihm die Autorschaft absprechen.<sup>99</sup> Obwohl die Argumente der letzteren nicht zu vernachlässigen sind, konnten die Zweifel an der Autorschaft des Eusebios durch ein Fragment aus dem zehnten Buch der *Generalis elementaria introductio* beseitigt werden.<sup>100</sup>

Bereits Photios schreibt den Traktat gegen Hierokles dem Kirchenhistoriker und Kirchenvater Eusebios von Caesarea zu,<sup>101</sup> den er durch den Beinamen *τοῦ Παμφίλου* von anderen Autoren mit dem Namen *Eusebios* unterscheidet.<sup>102</sup> Auch die dem Text des Traktats (wahrscheinlich nachträglich) vorangestellte Überschrift nennt Eusebios als Autor (Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου πρὸς τὰ ὑπὸ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλώνιον διὰ τὴν Ἱεροκλεῖ παραλειφθεῖσαν αὐτοῦ τε καὶ τοῦ Χριστοῦ σύγκρισιν). *Contra Hieroclem* ist seit der *editio princeps* in fast allen Ausgaben zusammen mit Werken von Flavius Philostratus, aber stets mit der Angabe von Eusebios als Autor gedruckt worden.<sup>103</sup>

Im 17. Jahrhundert stellte Joannes Jonsius Holsatus die Autorschaft des Eusebios infrage.<sup>104</sup> Ausschlaggebend für seine These war eine Identifizierung des Hierokles, der Jesus Christus mit Apollonios von Tyana verglichen hat, mit dem gleichnamigen alexandrinischen Philosophen. Anlass dafür war die falsche Vermutung, dass Eusebios nicht nur den *Philalethes* widerlegt, sondern auch eine kurze Refutation der Bücher *Über das Schicksal und die Vorsehung* desselben Hierokles verfasst habe.<sup>105</sup> Da Eusebios von Caesarea lange vor diesem Hierokles gelebt hat, entstand ein Widerspruch, den Holsatus aufzulösen versuchte, indem er einen anderen Autor für die Schrift *Gegen Hierokles* postulierte.<sup>106</sup> Doch damit wählte er einen falschen Lösungsansatz, denn der der Politiker Hierokles, der maßgeblich an der Christenverfolgung beteiligt war, kann nicht mit dem alexandrinischen Philosophen und

*Constantine and Eusebius*, S. 164 f.), revidiert 1994 jedoch diese Auffassung (ders.: *Scholarship or Propaganda*, S.60, Anm. 35).

<sup>99</sup> Die Autorschaft des Eusebios zweifeln an: Hägg: *Hierocles*, S. 150, Johnson: *The Author*, S. 594, Barnes: *Scholarship or Propaganda*, S.60, Anm. 35, ders.: *Eusebius v. Caesarea*, Sp. 1009, Cook: *The Interpretation*, S. 256-258 und De Palma Digeser: *Porphyry, Julian or Hierocles?*, S. 486.

<sup>100</sup> Montinaro/Neumann: *Eusebius was the author*, S. 325 f.

<sup>101</sup> Zu Photios' Inhaltsangabe der Gegenschrift siehe auch S. 9.

<sup>102</sup> Eusebios hat den Namen seines Lehrers Pamphilos aus Bewunderung für diesen angenommen (siehe hierzu Thalhofer: *Eusebius*, S. 5). Photios kennt außerdem Eusebios von Doylaeum (*Bibliothèque*, 17), Eusebios von Nikomedien (40 und 88), Eusebios, den Bischof von Kyzikos (63), einen Sophisten desselben Namens als Autor der *Declamationes* (134), und weitere Autoren mit dem Namen Eusebios (59, 80, 96 und 162).

<sup>103</sup> In den frühen Drucken z.B. unter dem leicht abweichenden Titel *Εὐσεβίου Καισαρείας τοῦ Παμφίλου ἀντιρρητικός πρὸς τὰ Ἱεροκλέους, Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα τῷ Σωτήρι Χριστῷ παραβάλλοντος*. Manutius (1501), Morelli und Orry (1608).

<sup>104</sup> Diese Annahme findet sich im Jahr 1659 bei Johannes Jöns von Rendsburg alias Joannes Jonsius Holsatus: *De scriptoribus*, S. 304.

<sup>105</sup> *Addit brevem refutationem librorum ejusdem Hieroclis de Fato & providentia*, ebd., S. 302.

<sup>106</sup> Ebd., S. 304: *Quae cum ita sint, errare constat eos, qui Eusebium hunc, qui Hieroclis nostri libros de fato & de comparatione Apollonij Tyanei cum Christo refutavit, esse opinantur illum Cæsariensem Eusebium Pamphili Historiarum Ecclesiasticarum Scriptorem ante nostrum Hieroclem jam defunctum. Omnes quotquot de fato scripsisse noverat auctores Eusebius l. vi de praep. Evang. ubi ipse de fato agit, adducit, non facta Hieroclis nostri mentone, quem vel maximè nominasset, si tum vixisset.* „Wenn sich dies so verhält, dann seht fest, dass diejenigen irren, die meinen, dass dieser Eusebios, der die Werke unseres Hierokles über das Schicksal und über den Vergleich von Apollonios von Tyana und Christus widerlegt hat, jener Eusebios Pamphili von Caesarea, der Autor der Kirchengeschichte ist, der ja schon vor unserem Hierokles gestorben war. Er führte sämtliche Autoren, von denen er wusste, dass sie etwas über das Schicksal geschrieben hatten, im 6. Buch seiner *Praeparatio evangelica* an, ohne unseren Hierokles zu erwähnen, den er ganz sicher gekannt hätte, wenn er damals gelebt hätte.“

Plutarch-Schüler des 5. Jahrhunderts identisch sein.<sup>107</sup> Indessen beziehen sich die letzten Kapitel von *Contra Hieroclem* (45–48), in denen Eusebios sich mit dem Schicksalsglauben auseinandersetzt, nicht auf die Schrift *De fato*, sondern auf den in der *Vita Apollonii* von Apollonios vertretenen Fatalismus.<sup>108</sup>

### Argumente gegen die Autorschaft des Eusebios

Der Antirrhethikos *Contra Hieroclem* unterscheidet sich deutlich von den anderen Werken des Eusebios.<sup>109</sup> Auch weist die Schrift einige Widersprüche und Schwierigkeiten auf, die sich auflösen würden, wenn man annähme, dass Eusebios von Caesarea *nicht* der Autor von *Contra Hieroclem* ist.<sup>110</sup> Diese Schwierigkeiten sind:

- Die unsicheren Argumente über die Datierung von *Contra Hieroclem* aufgrund des Sieges des Christentums über die Heiden.<sup>111</sup>
- Die Tatsache, dass sich aus der Erwähnung der Position des Hierokles als *vicarius Orientis* kein *terminus ante quem* ableiten lässt.<sup>112</sup>
- Die völlig fehlenden Verweise bezüglich der Person des Hierokles in anderen Werken des Eusebios.<sup>113</sup> Selbst wenn man annimmt, dass Eusebios die *recensio prolixior* von *De martyribus Palaestinae*, in der Hierokles als *persecutor* erwähnt wird, vor

<sup>107</sup> Dies stellt Ralph Cudworth im Jahr 1678 klar. Cudworth: *The True Intellectual System of the Universe*, S. 273.

<sup>108</sup> Siehe auch Gottfried Olearius (Hrsg.): *Philostratorum quae supersunt omnia* (1709), S. 428, Anm. 1: *Opus Hieroclis de fato, cuius excerpta apud Photium habemus, & de quo plura Pearsonus & Dacerius, alterius, quam nostri Hieroclis esse certum est, saltem opus esse diversum liquet ab eo, quod Eusebius confutavit. Nempe, qui legerit Eusebio de fato disputata operis huius cap. 44, is facile animadvertet, doctiss. Ionsium iudicium hic ferre non lectis Eusebianis. Tam enim illa ad Hieroclis de fato libros, a Photio excerptos, pertinent nihil, quam parum conveniens fuisset disputationi de Apollonio & Christo istam telam adtextere. Sed potius, ut Apollonium Tyanensem tantum non esse appareat, quantus Hierocli, Nicomediae iudici, visus est, nedum ut cum Christo nostro comparari mereatur, fundamentali in doctrina quoque errore eum contaminatum fuisse ostenditur, allegatis iis, quae de fato apud Philostratum ille disseruisse narratur lib. VII cap. 9 & VIII cap. 7, sect. 16.* „Dass die Schrift des Hierokles über das Schicksal, aus dem wir Auszüge bei Photios haben und über den Pearsonus [Joannes Pearson] & Dacerius [André Dacier] mehr schreiben, von einem anderen als unserem Hierokles stammt, ist sicher, zumindest ist die Schrift – ganz klar – unterschiedlich von dem, was Eusebios widerlegt hat. Wer nämlich die Erörterungen des Eusebios über das Schicksal aus dem 44. Kapitel seiner Schrift gelesen hat, der wird leicht bemerken, dass der hochgelehrte Jonsius dieses Urteil fällt, ohne Eusebios gelesen zu haben. Diese [Argumente] betreffen ebenso sehr nichts in den Büchern des Hierokles über das Schicksal, die Photios exzerpiert hat, wie es wenig passend wäre, der Abhandlung über Apollonios und Christus dieses Gewebe anzuknüpfen. Weder ein Wort noch ein Satz aus jenen kommt in Eusebios zum Vorschein. Aber vielmehr wird, damit nicht offensichtlich wird, dass Apollonios von Tyana nicht so wichtig war, wie es Hierokles, dem Richter in Nikomedien, schien, und er auch nicht verdient, mit unserem Christus verglichen zu werden, gezeigt, dass er auch in seiner Lehre durch einen grundlegenden Fehler verdorben war, durch die Hinzufügung dessen, was jener [=Apollonios] bei Philostrat über das Schicksal gesagt haben soll in Buch 7, Kap. 9 und Buch 8, Kap. 7, Abschnitt 16.“

<sup>109</sup> So z.B. von Harnack: *Chronologie*, S. 118, Schwartz: *Eusebios von Caesarea*, Sp. 1394 und Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 11.

<sup>110</sup> Diese „Hypothese“ formuliert 1992 Tomas Hägg: „They [the cruces] evaporate [...] if we try the hypothesis that Eusebius of Caesarea is not in fact the author of *CH*. Such a hypothesis, once put forward, would seem to receive support from some other odd facts about *CH*“. Hägg: *Hierocles*, S. 146.

<sup>111</sup> Ebd., S. 145.

<sup>112</sup> Ebd., S. 145.

<sup>113</sup> Ebd., S. 145 f. und Johnson: *The Author*, S. 582 f.

*Contra Hieroclem* verfasst hat und deshalb das Pamphlet des Hierokles nicht erwähnt, lässt sich damit nicht erklären, weshalb der Autor von *Contra Hieroclem* nicht auf die Verfolgungsaktivitäten des Hierokles eingeht. Diese fehlenden Querbezüge sind umso verdächtiger, wenn man annimmt, dass Eusebios der Autor ist. Auffällig bleibt auch, dass Hierokles an keiner anderen Stelle im Œuvre des Eusebios erwähnt wird, auch dann nicht, wenn ähnliche Themen berührt werden. Auch Rückverweise auf die Schrift *Contra Hieroclem* fehlen im übrigen Œuvre des Eusebios.<sup>114</sup>

- Die Tatsache, dass der Autor von *Contra Hieroclem* behauptet, Hierokles sei der erste gewesen, der Apollonios mit Jesus vergleicht, obwohl Porphyrios in *Contra Christianos* ebenfalls einen solchen Vergleich angestellt hat.<sup>115</sup> Auffällig ist auch, dass Eusebios in seinem Œuvre Apollonios an zwei Stellen erwähnt und aus dessen verlorenem Werk *Περὶ θουσιῶν* zitiert (*Praeparatio evangelica*, 4,12 f. und *Demonstratio evangelica*, 3,3,11). An keiner der beiden Stellen gibt Eusebios einen Hinweis, dass ihm ein Vergleich zwischen Apollonios und Christus bekannt ist. Dabei fällt auf, dass Eusebios Apollonios lediglich als „von vielen verehrt“ (ὁ παρὰ τοῖς πολλοῖς ἠδόμενος, *Praeparatio evangelica*, 4,12) vorstellt. Bemerkenswert ist dabei, dass Eusebios vor beiden Stellen jeweils Porphyrios zitiert.<sup>116</sup>

Hinzu kommen weitere „merkwürdige Fakten“, die Zweifel an der Autorschaft stärken könnten:

- Das vollständige Fehlen von Bibelzitat in *Contra Hieroclem*.<sup>117</sup>
- Der abweichende Stil der Schrift.<sup>118</sup> So lässt sich beobachten, dass die Zitiergewohnheiten von *Contra Marcellum* und der *Praeparatio evangelica* einander mehr ähneln als diejenigen von *Contra Marcellum* denjenigen von *Contra Hieroclem*, auch wenn die Zitateinleitungen formal ähnlich sind<sup>119</sup>. Hinzu kommt, dass die thematischen Ähnlichkeiten von *Contra Hieroclem* und anderen Werken des Eusebios keine ausreichenden verbalen Übereinstimmungen erkennen lassen, obwohl sich sein sprachlicher Stil in seinem übrigen Œuvre kaum ändert. Zu erklären wäre dies allenfalls dadurch, dass Eusebios absichtlich seine verbalen wie stilistischen Vorlieben *vermieden* hätte, was er aber in keinem anderen Werk getan hat.<sup>120</sup> Schon Adolf von Harnack bemerkte einen Stilunterschied und bezeichnete *Contra Hieroclem* daher als „Jugendarbeit“ des Eusebios.<sup>121</sup>
- Die für Eusebios untypische Haltung und die gattungsmäßigen Auffälligkeiten.<sup>122</sup>

Außerdem lässt sich in allen anderen Werken des Eusebios eine klare Logos-Theologie erkennen, jedoch nicht in *Contra Hieroclem*, wo im 47. Kapitel durchaus Raum dafür gewesen wäre.<sup>123</sup> Auffällig ist auch, dass der Autor von *Contra Hieroclem* im 6. Kapitel Platon pa-

<sup>114</sup> Hägg: *Hierocles*, S. 147 und Johnson: *The Author*, S. 588.

<sup>115</sup> Hägg: *Hierocles*, S. 146.

<sup>116</sup> Johnson: *The Author*, S. 584 f.

<sup>117</sup> Hägg: *Hierocles*, S. 147.

<sup>118</sup> Ebd., S. 147–149.

<sup>119</sup> Johnson: *The Author*, S. 593.

<sup>120</sup> Ebd., S. 586 f.

<sup>121</sup> von Harnack: *Chronologie*, S. 118. Diese Annahme ist aber nicht haltbar, da Eusebios bei der Abfassung von *Contra Hieroclem* 40 oder gar 50 Jahre alt gewesen sein muss.

<sup>122</sup> Hägg: *Hierocles*, S. 149 f.

<sup>123</sup> Johnson: *The Author*, S. 590.

raphrasiert, während Eusebios diesen stets wörtlich zitiert,<sup>124</sup> und dass *Contra Hieroclem* im Katalog der Schriften des Eusebios bei Hieronymus (*De viris illustribus*, 81) fehlt. Umso bemerkenswerter, als er genug Gründe gehabt hätte, *Contra Hieroclem* neben *Contra Porphyrium* zu nennen.<sup>125</sup> Die einzigen erkennbaren verbalen Parallelen die sich im Abschnitt über das Schicksal (Kap. 45–48) zeigen lassen, können als terminologische Topoi erklärt werden. Z.B. geht die auffälligste Parallele in *Contra Hieroclem* und *Praeparatio evangelica*, der Vergleich der schicksalsergebenen Menschen mit Marionetten (*Contra Hieroclem*, Kap. 45, Z. 10–12, *Praeparatio evangelica*, 6,6,20), auf ein falsch verstandenes Gleichnis im 1. Buch der *Nomoi* des Platon zurück (*Nomoi*, 1,644e).<sup>126</sup> Auffällig ist schließlich auch, dass die Problematik über das Schicksal und den freien Willen, die sowohl im 6. Buch der *Praeparatio evangelica* als auch in den letzten vier Kapiteln von *Contra Hieroclem* (44–48) eine zentrale Rolle spielt, in letzterem nur sehr eingeschränkt behandelt wird.<sup>127</sup> Dagegen lässt sich einwenden, dass die Hypothese ausschließlich auf Argumente *ex silentio* gestützt ist, die zudem nicht besonders schwerwiegend sind,<sup>128</sup> sodass man sich allenfalls auf den kumulativen Effekt berufen müsste.

### Argumente für die Autorschaft des Eusebios

Auf der anderen Seite gibt es einige Gegenargumente, die die Annahme, das Eusebios der Verfasser von *Contra Hieroclem* ist, stärken. So lassen sich sprachliche Parallelen zwischen *Contra Hieroclem* und der *Praeparatio evangelica* erkennen.<sup>129</sup> Die fehlenden Bibelzitate können damit begründet werden, dass die Schrift an ein nichtchristliches Publikum adressiert war.<sup>130</sup> Außerdem ist zu bedenken, dass Eusebios auch in den ersten sechs Büchern der *Praeparatio evangelica* kein einziges Mal aus der Bibel zitiert.<sup>131</sup> Stilistische Unterschiede können erklärt werden, wenn man annimmt, dass sich Eusebios bewusst einer „diffusen“ Sprache bedient habe, um sich dem Sprachstil der Sophisten anzupassen.<sup>132</sup> Zudem sollten die stilistischen Unterschiede nicht überbewertet werden.<sup>133</sup>

Wie in *Contra Hieroclem* vermischt Eusebios auch in anderen Werken Paraphrase und Zitat miteinander.<sup>134</sup> Zu bedenken ist auch, dass die Aufzählung der Werke des Eusebios bei Hieronymus eine Auswahl darstellt und nicht nur *Contra Hieroclem*, sondern auch andere seiner Werke auslässt.<sup>135</sup> Die fehlenden Querverweise auf *Contra Hieroclem* im übrigen Œuvre des

<sup>124</sup> Allein in der *Praeparatio evangelica* finden sich „281 direkte Platonzitate aus fast allen Dialogen“, Dempf: *Der Platonismus des Eusebios, Victorinus und Pseudo-Dionysius*, S. 3.

<sup>125</sup> Hägg: *Hierocles*, S. 150, Anm. 36 und Johnson: *The Author*, S. 593.

<sup>126</sup> Ebd., S. 590 f.

<sup>127</sup> Ebd., S. 589 f.

<sup>128</sup> Jones: *Apollonius of Tyana*, S. 50.

<sup>129</sup> Borzi: *Sull' autenticità*, S. 410–414, insbes. S. 411.

<sup>130</sup> Ebd., S. 411. Dem widerspricht Johnson: *The Author*, S. 588.

<sup>131</sup> Jones: *Apollonius of Tyana*, S. 50.

<sup>132</sup> Borzi: *Sull' autenticità*, S. 413.

<sup>133</sup> Jones untermauert diesen Hinweis durch einen knappen Vergleich zwischen den letzten vier Kapiteln von *Contra Hieroclem* und dem 6. Buch der *Praeparatio evangelica* anhand einzelner Textstellen. Jones: *Apollonius of Tyana*, S. 51 f.

<sup>134</sup> Borzi: *Sull' autenticità*, S. 414 f.

<sup>135</sup> Ebd., S. 415.

Eusebios haben weniger Gewicht, wenn man bedenkt, dass darin auch kein Verweis auf *Contra Porphyrium* zu finden ist.<sup>136</sup> Außerdem steht keineswegs fest, dass Porphyrios in *Contra Christianos* einen ähnlichen Vergleich zwischen Apollonios und Christus angestellt hat wie Hierokles. Apollonios wird in den sicheren Fragmenten des Porphyrios nur einmal erwähnt und dort nicht mit Jesus, sondern mit den Aposteln verglichen (Porphyrios, *Contra Christianos*, fr. 21 A – D Harnack = 1T. – 4T. Becker). Zwei weitere Fragmente, die die Vermutung, dass Porphyrios diesen Vergleich angestellt hat, nahegelegt hätten, sind inzwischen Makarios Magnes zugeschrieben. Dieser zitiert einen anonymen Griechen, der möglicherweise mit Hierokles selbst gleichzusetzen ist.<sup>137</sup> Dies bedeutet, dass Eusebios, selbst wenn er die Schrift des Porphyrios bereits gekannt hat, Hierokles in *Contra Hieroclem* (Kap. 1, Z. 18) trotzdem als den *ersten* bezeichnen kann, der diesen Vergleich formuliert hat.

Zwar sprechen auch die meisten Argumente für die Autorschaft des Eusebios *ex silentio*, nicht zu vernachlässigen ist jedoch die zweifelsfreie Zuschreibung des Werkes an Eusebios im Titel der Schrift und in der *Bibliotheke* des Photios. Hinzu kommen sprachliche Auffälligkeiten. So kommt z.B. das von griechischen Autoren relativ selten gebrauchte Wort *παρδοξοποιία* bei Eusebios – sowohl in *Contra Hieroclem* als auch in den anderen Werken – verhältnismäßig oft vor.<sup>138</sup>

Die signifikanteste sprachliche Parallele<sup>139</sup> zwischen *Contra Hieroclem* und einem weiteren Text des Eusebios findet sich in der *Generalis elementaria introductio*, in einem Fragment aus dem verlorenen 10. Buch des Werks, das in den Johannes von Damaskus zugeschriebenen (*Sacra*) *Parallela* überliefert ist. Dort heißt es:

Ἡ φύσις αὐτὴ τὸ τῶν ἀνθρώπων κατέσπειρεν γένει τὰ τε τῆς ἀρετῆς καὶ τὰ τῆς κακίας σπέρματα γινώσκειν, θατέρου τε τούτων συνεχώρησεν μετέχειν τῷ λογισμῷ, **αὐτοκράτορα καὶ κριτὴν ἡγεμόνα τε καὶ κύριον αὐτὸν ἑαυτοῦ καταστήσασα.**

Die Natur selbst sät dem menschlichen Geschlecht die Fähigkeit ein, die Samen der Tugend und die Samen der Schlechtigkeit zu erkennen. Der Vernunft räumte sie ein, an einem von beiden teilzuhaben und **machte sie zum Autokraten und Richter, zum Führer und Herrn ihrer selbst.**

(Eusebios, *Generalis elementaria introductio*, fr. 472 (Holl))

Auffällig ist die Parallele zum 47. Kapitel von *Contra Hieroclem*:

Τῆς τοῦ θεοῦ προνοίας τὰ πάντα κρατούσης θεῖοις νόμοις διατέτακται τὸ πᾶν, ἀνθρώπων τε ψυχῆς ὄρος **αὐτοκράτορά τε καὶ κριτὴν ἡγεμόνα τε καὶ κύριον αὐτὸν ἑαυτοῦ καθίστησι** φυσικοῖς νόμοις καὶ φιλοσόφων δόγμασιν ἐκδιδάσκων, ὡς ἄρα τῶν ὄντων τὰ μὲν ἔστιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν.

Durch die göttlichen Gesetze der alles beherrschenden göttlichen Voraussicht ist das All geordnet und die Begrenztheit der menschlichen Seele **macht den Menschen zum Autokraten und Richter, zum Führer und Herrn seiner selbst**, indem sie durch Naturgesetze und philosophische Dogmen lehrt, dass von den existierenden Dingen einige von uns abhängen, andere nicht von uns abhängen.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 47, Z. 7–12)

<sup>136</sup> Jones: *Apollonius of Tyana*, S. 50.

<sup>137</sup> Ebd., S. 50 und Johnson: *The Author*, S. 584 f.

<sup>138</sup> S.a. Kommentar zu Kap. 1, Z. 3.

<sup>139</sup> Auf die Parallele hat die Autorin bereits hingewiesen in Montinaro/Neumann: *Eusebius was the author*, S. 324 f.

Die Wahrscheinlichkeit, dass derselbe Ausdruck, der so von keinem anderen Autor verwendet wird und mit dem Eusebios seine Auffassung über den freien Willen beschreibt, zufällig in einem seiner Werke und in einem ihm nur zugeschriebenen Werk auftaucht, ist äußerst gering. Angesichts dessen gewinnen auch die anderen Parallelen,<sup>140</sup> die für sich genommen wenig aussagekräftig wären, an Gewicht, sodass insgesamt weit mehr *für* als *gegen* die Autorschaft des Eusebios spricht.<sup>141</sup>

## 4.2 Datierung von *Contra Hieroclem*

In der Frage der genauen Datierung von *Contra Hieroclem*, die aufgrund fehlender Zeugnisse nicht sicher ist, lassen sich in der Forschung zwei Tendenzen erkennen. Man kann annehmen, dass die Schrift entweder vor dem Jahr 303 oder nach dem Jahr 311 entstand, da es äußerst unwahrscheinlich ist, dass Eusebios seinen Antirrhethikos während der Christenverfolgung unter Diokletian verfasst hat. Gegen eine Datierung in die Jahre der Verfolgung spricht auch die triumphierende Grundstimmung von *Contra Hieroclem* (siehe Kap. 4, Z. 16–21).<sup>142</sup>

Dass *Contra Hieroclem* bereits vor der Christenverfolgung verfasst und veröffentlicht wurde,<sup>143</sup> legt die Anspielung auf das Vikariat des Hierokles in *Contra Hieroclem* (Kap. 4, 39 f. und Kap. 20, Z. 1 f.) nahe.<sup>144</sup> Aus ihr ließe sich das Jahr 303 als *terminus ante quem* ableiten.<sup>145</sup> Allerdings schließt der Hinweis auf das Vikariat des Hierokles eine spätere Datierung nicht aus, da Eusebios schlichtweg nicht über die weitere Laufbahn des Hierokles informiert gewesen sein könnte.<sup>146</sup> Auch das Schweigen des Eusebios in *Contra Hieroclem* über die Verfolgungsaktivitäten des Hierokles spricht für die Annahme, dass Eusebios das Werk vor der von Hierokles (mit)angestifteten Verfolgung verfasst hat, insbesondere wenn man bedenkt, dass Eusebios Hierokles in *De martyribus Palaestinae* erwähnt, ohne auf dessen Rolle in der Christenverfolgung einzugehen.<sup>147</sup> Auch die Tatsache, dass Eusebios Hierokles am Ende des ersten Kapitels von *Contra Hieroclem* „den einzigen“ nennt, der einen Vergleich von Jesus und Apollonios angestellt hat, spricht für die frühere Datierung. Denn daraus ließe sich ableiten, dass Eusebios bei der Abfassung von *Contra Hieroclem* die Schrift des Porphyrios *Contra Christianos* noch nicht kannte.<sup>148</sup> Es ist allerdings nicht sicher, ob *Contra Christianos* überhaupt einen Jesus-Apollonios-Vergleich beinhaltet.<sup>149</sup> Ein subjektiver Grund für die Datierung vor 303 sind die auffälligen Stilunterschiede zwischen *Contra Hieroclem* und der

<sup>140</sup> Borzi: *Sull' autenticità*, S. 410 f. und Jones: *Apollonius of Tyana*, S. 51 f.

<sup>141</sup> Montinaro/Neumann: *Eusebius was the author*, S. 326.

<sup>142</sup> S. Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès*, S. 23, Anm. 1 und Cook: *The Interpretation*, S. 256. Einzig James Stevenson versucht das Werk auf die Jahre 306/307 zu datieren, mit der Begründung, dass Hierokles Statthalter in Ägypten war, als Eusebios *Contra Hieroclem* verfasste. Stevenson: *Studies in Eusebius*, S. 373 und 286.

<sup>143</sup> Die Datierung vor 303 nehmen unter anderem an: Barnes: *Sossianus Hierocles*, Dzielska: *Apollonius of Tyana* und De Palma Digeser: *Porphyry, Julian or Hierocles?*

<sup>144</sup> Siehe 2.3 *Der Christenfeind Hierokles*, S. 19.

<sup>145</sup> De Palma Digeser: *Porphyry, Julian or Hierocles?*, S. 486.

<sup>146</sup> Cook: *The Interpretation*, S. 257. ähnlich auch Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès*, S. 20.

<sup>147</sup> Ebd., S. 22. Barnes: *Sossianus Hierocles*, S. 240, vgl. Hägg: *Hierocles*, S. 145 und Johnson: *The Author*, S. 582.

<sup>148</sup> Barnes: *Sossianus Hierocles*, S. 241.

<sup>149</sup> Jones: *Apollonius of Tyana*, S. 50 und Johnson: *The Author*, S. 584 f.



*Praeparatio evangelica*,<sup>150</sup> die jedoch durch die Philostratektüre des Eusebios<sup>151</sup> oder eine bewusste Nachahmung des Sprachstils der Sophisten erklärt werden kann.<sup>152</sup> Wenn man annimmt, dass der *Philalethes* zwar vor der Verfolgung verfasst und veröffentlicht wurde,<sup>153</sup> aber zu diesem Zeitpunkt noch nicht besonders verbreitet war, scheint es unwahrscheinlich, dass Eusebios sich bereits zu dieser Zeit der Streitschrift angenommen hat.

Dafür, dass Eusebios das Werk *nach* der Verfolgung geschrieben hat, spricht unter anderem die Grundstimmung der ersten Kapitel von *Contra Hieroclem*:<sup>154</sup>

[...] ὡς τῶν πώποτε μόνος πρὸς ἀπάντων σχεδὸν εἰπεῖν ἀνθρώπων ἀρχόντων τε καὶ ἀρχομένων πλείστοις ἔτεσιν ἤδη πολεμούμενος κρείττων καὶ πολὺ δυνατώτερος τῶν πικρῶς ἐλαυνόντων ἀπίστων ἀποδέδεικται θεία καὶ ἀρρήτω δυνάμει τοὺς μὲν κατὰ καιρὸν ἐπανισταμένους αὐτοῦ τῇ θείᾳ διδασκαλίᾳ βραδίως μετιῶν.

[...] dass er [sc. Christus] als einziger, der sozusagen von fast allen herrschenden und beherrschten Menschen über sehr viele Jahre hinweg angegriffen wurde, sich als stärker und mächtiger erwies als die Ungläubigen, die scharf gegen ihn hetzten. Und durch die göttliche und unaussprechliche Macht bestrafte er mit Leichtigkeit diejenigen, die sich im Augenblick seiner göttlichen Lehre widersetzten.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 4, Z. 16–21)

Die triumphierende Zuversicht legt nahe, dass das Werk nicht vor der Verfolgung verfasst worden ist,<sup>155</sup> da sich die Stimmung gegen die Christen spätestens ab 295 deutlich bemerkbar gemacht haben dürfte.<sup>156</sup> Der Triumph der Kirche klingt zwischen den Zeilen jedoch so deutlich an, dass nur eine Abfassung von *Contra Hieroclem* nach dem Tode des Galerius und dem sogenannten Toleranzedikt im Jahr 311 plausibel ist.<sup>157</sup> Dies legt auch der „rächende Tonfall“<sup>158</sup> des Eusebios nahe, der sich nur auf eine Verfolgung zurückführen lassen wird, die der Autor mit eigenen Augen gesehen hat, schwerlich auf eine länger zurückliegende.<sup>159</sup> Marguerite Forrat nimmt an, dass Maximinus Daia den *Philalathes* für seine antichristliche Propaganda genutzt habe und dass sich die Zeit, in der Eusebios die Schrift gelesen hat, deshalb auf die Zeit zwischen dem Tod des Galerius (Mai 311) und dem Ende der Verfolgung Daias (312) eingrenzen lässt.<sup>160</sup> Aber auch eine Datierung nach 312 lässt sich nicht völlig

<sup>150</sup> Barnes: *Sossianus Hierocles*, S. 240.

<sup>151</sup> Schwartz: *Eusebios von Caesarea*, Sp. 1394.

<sup>152</sup> Borzi: *Sull' autenticità*, S. 413.

<sup>153</sup> Siehe 3.5 Die Datierung des *Philalathes Philalathes*, S. 26.

<sup>154</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès*, S. 23. Forrat verweist außerdem auf den zuversichtlichen Grundton („ton assuré“) des „Verkünders der Wahrheit“ im vorletzten Kapitel.

<sup>155</sup> Siehe auch Cook: *The Interpretation*, S. 256. Für die Datierung nach 311 plädieren auch Quasten: *Patrology*, Jones: *Apollonius of Tyana* und Johnson: *The Author*.

<sup>156</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès*, S. 21, vgl. Barty: *Eusèbe, Histoire ecclésiastique*, S. 10. John Cook betont hingegen, dass Laktanz (*Divinae institutiones* 5,2) einen weiteren anti-christlichen „pamphleteer“ nennt, sodass bereits vor Maximinus Daia eine „atmosphere of counter-propaganda“ angenommen werden kann. Cook: *The Interpretation*, S. 257.

<sup>157</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès*, S. 21. und Schwartz: *Eusebios von Caesarea*, Sp. 1494.

<sup>158</sup> „Ton vengeur“, Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès*, S. 22.

<sup>159</sup> Barnes argumentiert, dass die Angriffe gegen Jesus (πλείστοις ἔτεσιν ἤδη πολεμούμενος, *Contra Hieroclem*, Kap. 4, Z. 17 f.) als Anspielung auf Decius oder Valerian gedeutet werden können, Barnes: *Sossianus Hierocles*, S. 241. Jacques Moreau versucht, die entsprechenden Ausdrücke im vierten Kapitel als allgemein verwendeten Topos zu erklären, Moreau: *Eusebios von Caesarea*, Sp. 1067.

<sup>160</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès*, S. 25.

ausschließen, da ebenso denkbar ist, dass Eusebios mit seinem Gegenangriff gewartet hat, bis Hierokles von der politischen Bildfläche verschwunden war.<sup>161</sup> Nicht zuletzt kann man mit Blick auf die engen thematischen Bezüge zwischen *Demonstratio* und *Praeparatio evangelica* und *Contra Hieroclem* sowie *Contra Porphyrium* auch eine zeitliche Nähe von *Contra Hieroclem* zu *Demonstratio* und *Praeparatio evangelica* annehmen.<sup>162</sup>

Auch wenn die spätere Datierung einige Fragen offen lässt,<sup>163</sup> überwiegen insgesamt die Argumente für die Annahme, dass Eusebios *Contra Hieroclem* nach 311 verfasst hat.

### 4.3 Die Argumentationsstruktur von *Contra Hieroclem*

Die Widerlegungsschrift des Eusebios besteht aus drei Teilen: Im einleitenden Teil (Kap. 1–7) richtet sich Eusebios vor allem gegen Hierokles, kündigt das Vorhaben der Widerlegung an und begründet es. Das Ergebnis seiner Widerlegung nimmt er in diesem Teil bereits vorweg: Ohne jeden Zweifel sei Jesus Apollonios überlegen (siehe Kap. 4). Im zweiten, dem Hauptteil der Schrift (Kap. 8–44) setzt sich Eusebios intensiv mit der *Vita Apollonii* des Philostrate auseinander<sup>164</sup> und zeigt anhand verschiedener *Paradoxa* und Widersprüche auf, dass die Lebensbeschreibung des Wundertäters nicht glaubhaft ist. Eusebios orientiert sich im Aufbau seiner Widerlegung an dem der *Vita Apollonii*.<sup>165</sup> Dieser Teil ist hauptsächlich gegen Philostrate gerichtet. Im letzten Teil (Kap. 45–48) zieht Eusebios ein Fazit, in welchem er Apollonios endgültig als Zauberkünstler verurteilt und ihm somit den göttlichen Status, den er ihm anfangs scheinbar noch zugestanden hat, aberkennt. Der letzte Teil der Schrift ist primär gegen Apollonios gerichtet.

Zwei philosophische Exkurse über die Grenzen zwischen Göttlichem und Menschlichem im 6. und über das Schicksal im 46. und 47. Kapitel bilden für diese Widerlegung einen thematischen Rahmen.

Auch wenn sich Eusebios im Hauptteil seiner Widerlegung nicht am Aufbau des *Philalethes*,<sup>166</sup> sondern an dem der *Vita Apollonii* orientiert, ist die Schrift insgesamt als Widerlegung der zentralen These aus dem *Philalethes* zu verstehen. Aus dem *Philalethes* führt Eusebios im 2. Kapitel der Widerlegung immerhin fünf wörtliche Zitate des Hierokles an, auf die er später immer wieder, beispielsweise zu Beginn des 4. Kapitels, in spöttischer Weise zurückverweist. Es geht dabei um den Bildungsgrad und das Urteilsvermögen, das Hierokles den Anhängern seiner Ordnung zuschreibt, während er den Christen Leichtgläubigkeit und Naivität vorwirft (*Contra Hieroclem*, Kap. 2, Z. 7–10, Z. 19–21 und Z. 29). Die These des Hierokles, gegen die sich Eusebios mit der Schrift *Contra Hieroclem* wendet, ist die Behauptung, dass Apollonios gleichwertige, wenn nicht gar größere Wunder als Jesus vollbracht habe;

<sup>161</sup> Jones: *Apollonius of Tyana*, S. 52. ähnlich Quasten: *Patrology*, S. 334.

<sup>162</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 26.

<sup>163</sup> Beispielsweise stellt Forrat die Frage in den Raum, weshalb Eusebios sich nach dem Ende der Verfolgung einer knapp 10 Jahre alten Schrift angenommen haben sollte. Es sei nicht wahrscheinlich, dass er die Schrift erst so spät gelesen hat, es scheine sogar, als sei der *Philalethes* erst kürzlich erschienen, ebd., S. 23, vgl. S. 26.

<sup>164</sup> Forrat nennt diesen Teil eine „*critique exégétique*“, ebd., S. 70.

<sup>165</sup> Zu den einzelnen Buchgrenzen siehe S. 46 und Kommentar zu Kap. 13, Z. 1.

<sup>166</sup> Eusebios gibt weder den Aufbau noch die Argumentationsstruktur der Schrift des Hierokles wieder, weshalb sich der *Philalethes* nur in Grundzügen rekonstruieren lässt, siehe 3.4 *Der Inhalt des Philalethes*, S. 23. Zwar kann es sein, dass der *Philalethes* eine ähnliche Struktur hatte, Eusebios bezieht sich aber explizit auf die acht Bücher der *Vita Apollonii*.

nichtsdestotrotz werde Jesus von seinen Anhängern „wegen einiger weniger Wundertaten“ für einen Gott gehalten, während Apollonios, dem diese Bezeichnung eher zukäme, von seinen Anhängern lediglich „von den Göttern begünstigt“ genannt werde. Diese These zitiert Eusebios zu Beginn seiner Widerlegungsschrift im Wortlaut:

Εἴπερ ἡμεῖς μὲν τὸν τὰ τοιαῦτα πεποικῶτα οὐ θεὸν, ἀλλὰ θεοῖς κεχαρισμένον ἄνδρα ἠγοούμεθα, οἱ δὲ δι' ὀλίγας τερατείας τινὰς τὸν Ἰησοῦν θεὸν ἀναγορεύουσι.

Denn wir halten den [sc. Apollonios], der solche Dinge vollbracht hat, nicht für einen Gott, sondern für einen von den Göttern begünstigten Menschen, sie hingegen halten Jesus wegen einiger weniger Wundertaten für einen Gott.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 2, Z. 21–23)

Eusebios will in seiner Widerlegung zeigen, dass Hierokles mit dieser Behauptung nicht Recht hat, und dass Apollonios keineswegs bedeutendere Wundertaten vollbracht habe. Im Gegenteil seien die Erzählungen über Apollonios insgesamt unglaubwürdig. Jesus Christus allein sei würdig, göttlich genannt zu werden. Apollonios wirft er Zauberei und den Einfluss schlechter Dämonen vor (insbes. in Kap. 35).<sup>167</sup>

Dabei verfolgt Eusebios ein doppeltes Ziel: Zum einen reagiert er unmittelbar auf den Angriff des Hierokles, zum anderen nimmt er den *Philalethes* zum Anlass, generell gegen die „*infiltrations du paganisme*“ anzugehen, durch die er das Christentum gefährdet sieht.<sup>168</sup> Seine Widerlegung findet daher auf drei Ebenen statt: Auf der ersten widerspricht er Hierokles, indem er auf der zweiten Ebene die Unglaubwürdigkeit von Philostrate, der Hauptvorlage des Hierokles, aufzeigt und dadurch gleichzeitig auf der dritten Ebene mit Apollonios die Leitfigur seines Gegners destruiert.<sup>169</sup>

Gleich zu Beginn seiner Argumentation betont Eusebios, dass es nicht nötig sei, auf die meisten von Hierokles vorgebrachten Punkte einzugehen, da diese bereits „von vornherein gänzlich widerlegt“ seien (ἀνατέτραπται καὶ προαπελήλεγκται, *Contra Hieroclem*, Kap. 1, Z. 10 f.). Damit begründet Eusebios, dass er sich lediglich auf den Vergleich von Jesus und Apollonios konzentrieren werde.

Im 4. Kapitel zählt Eusebios in Form einer *praeteritio* diejenigen Punkte auf, für die Jesus Christus bewundert werden müsse. Diese seien aber deshalb nicht Gegenstand seiner Untersuchung, weil sich im Leben des Apollonios nichts Vergleichbares finden lasse:

Ταῦτα γὰρ περὶ τὸν Ἀπολλώνιον ζητεῖν μὴ καὶ τὸ ἐρωτᾶν ἀνόητον.

Nach diesen Dingen bei Apollonios zu suchen oder überhaupt danach zu fragen, wäre unsinnig.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 4, Z. 27–28)

Daraufhin wendet sich Eusebios der Untersuchung der *Vita Apollonii* zu, durch die er zu beweisen versucht, dass der Vergleich von Apollonios und Christus jeglicher Grundlage entbehrt:

Μόνην ἐπισκεψώμεθα τὴν τοῦ Φιλοστράτου γραφὴν, δι' ἧς εὐθνοῦμεν, ὡς οὐχ ὅτι γε ἐν φιλοσόφοις, ἀλλ' οὐδὲ ἐν ἐπεικέσι καὶ μετρίοις ἀνδράσιν ἄξιον ἐγκρίνειν, οὐχ ὅπως τῷ σωτῆρι ἡμῶν Χριστῷ παρατιθέναι τὸν Ἀπολλώνιον.

<sup>167</sup> Vgl. Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès*, S. 70.

<sup>168</sup> Ebd., S. 71.

<sup>169</sup> Siehe dazu ausführlich Neumann: *Eusebios gegen Hierokles im Kampf um Deutungshoheit*, S. 75–83.

Wir wollen daher nur die Schrift des Philostrate untersuchen, anhand derer wir beweisen, dass er nicht würdig ist, zu den Philosophen, aber auch nicht zu den vernünftigen und bescheidenen Männern gezählt zu werden und schon gar nicht, mit unserem Erlöser Christus verglichen zu werden.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 4, Z. 28–32)

Dadurch könne er zeigen, so Eusebios, dass das vorgeblich „genaue und in jedem Punkt zuverlässige Urteil“ (τὴν ἡμετέραν ἀκριβῆ καὶ βεβαίαν ἐφ’ ἐκάστῳ κρίσιν, *Contra Hieroclem*, Kap. 2, Z. 19 f.) des Hierokles in Wahrheit weder genau noch zuverlässig ist.

Am Anfang der Widerlegungsschrift zeigt sich Eusebios noch scheinbar bereit anzunehmen, dass Apollonios eine gewisse Weisheit zuzuschreiben sei und dass man ihn durchaus zu den Philosophen zählen dürfe. Dieses Zugeständnis dient einzig der *captatio benevolentiae*. Ein Beispiel hierfür ist die Priamel am Beginn des 5. Kapitels:

Ἐγὼ δὲ [...] σοφὸν τινα τὰ ἀνθρώπινα τὸν Τυανέα γεγονέναι ἡγοῦμην.

Ich hingegen [...] nehme an, dass der Tyaneer in Bezug auf gewisse menschliche Dinge weise geworden ist.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 5, Z. 3 f.)

Wer jedoch „diese Grenzen überschreitet und über die Philosophie hinaus denkt“ (ὑπερπηδᾶν τοὺς ὅρους καὶ φιλοσοφίας ὑπέρτερα φρονεῖν, *Contra Hieroclem*, Kap. 5, Z. 8 f.) und Apollonios göttliche Eigenschaften zuschreibt, lasse ihn gänzlich als „kunstlosen Betrüger“ (γόης ἀτεχνῶς, *Contra Hieroclem*, Kap. 5, Z. 16) erscheinen. Dass Apollonios nicht göttlich sei und daher nicht so genannt werden darf, unterstreicht Eusebios im 6. Kapitel mit einem philosophischen Exkurs über die Grenzen zwischen Göttlichem und Menschlichem. Anschließend betont er, dass die Argumentation seines Gegners insofern fehlerhaft sei, als – die zuvor ausgeschlossene übermenschliche Natur des Apollonios einmal hypotetisch angenommen – kein Schriftsteller nötig wäre, um der Nachwelt die Taten des Tyaneers bekannt zu machen (*Contra Hieroclem*, Kap. 7, Z. 11). Dennoch argumentiert er auch im folgenden Kapitel weiter unter der Prämisse, dass Apollonios göttlich sei. An dieser Stelle beginnt er seine kritische Exegese der *Vita Apollonii*,<sup>170</sup> indem er ausgewählte Episoden aus der *Vita* nacherzählt und kommentiert.<sup>171</sup> Gleich zu Beginn kritisiert er Philostrate dafür, dass er seine Quellen nicht angibt, und unterstellt ihm im selben Zuge, die Erzählung über die Geburt des Apollonios erfunden zu haben:

Ὅποθεν αὐτὸ τοῦτ’ εἶη ληφθέν, μὴ εἰπών· οὐ γὰρ δὴ καὶ τούτου ὑφηγητὴν Δάμιν τὸν Ἀσσύριον ὑπογράφεται.

Er sagt aber nicht, woher er diese Information hat; er wird nämlich nicht Damis den Assyrer als Lehrer dieser Dinge bezeichnen.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 8, Z. 8–10)

Auch im 9. Kapitel bekundet Eusebios seine grundsätzliche Bereitschaft, bestimmten Aspekten der Göttlichkeit des Apollonios Glauben zu schenken – beispielsweise seinem omnilingualen Sprachverständnis –, um kurz darauf zu zeigen, dass Philostrate selbst dieser Annahme entgegenwirkt – in diesem Fall, indem er Apollonios Unterricht bei einem Lehrer nehmen

<sup>170</sup> „*Critique exégétique*“, Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 70.

<sup>171</sup> Für eine Übersicht siehe 5.2 *Die Kritik des Eusebios an der Vita Apollonii*, S. 47.

lässt (siehe *Contra Hieroclem*, Kap. 9, Z. 3). An anderer Stelle unterstellt Eusebios Apollonios, während seines Aufenthaltes bei den Arabern von Herz oder Leber einer Schlange „gekostet“ zu haben, obwohl er gemäß Philostrate auf den Verzehr von Tieren völlig verzichtete (*Contra Hieroclem*, Kap. 10, Z. 8-10).

Die Liste dieser Widersprüche, die Eusebios in der *Vita Apollonii* sieht und in den folgenden Kapiteln aufzählt, ließe sich weiter fortsetzen. Das Muster, nach dem er vorgeht, ist stets ähnlich: Erst zitiert er eine Passage aus der *Vita Apollonii* oder fasst sie in eigenen Worten zusammen, im Anschluss weist er, oft in Form einer rhetorischen Frage, auf die Ungereimtheiten hin, die er ggf. durch ein weiteres Philostrate-Zitat unterstreicht. Dabei spart er nicht an abfälligen Bemerkungen.<sup>172</sup> Zwischendurch betont er zur *captatio benevolentiae* immer wieder, dass er bereit sei, bestimmte Dinge zu glauben, um beim Leser den Anschein zu erwecken, dass er den Text des Philostrate einer differenzierten Beurteilung unterzieht.

An anderen Stellen versieht Eusebios eine Episode mit einer Schlussfolgerung, die der Text des Philostrate nicht nahelegt. So zieht er z.B. im 16. Kapitel aus dem Urteil, dass Apollonios über einen in der Erde gefundenen Schatz zugunsten des Grundstückskäufers fällt, den Schluss, dass wohlhabende Menschen auch dann von den Göttern begünstigt würden, wenn sie ein unsittliches Leben führten. Daraus leitet Eusebios wiederum ab, dass das von Apollonios gefällte Urteil jeder Logik entbehre (siehe *Contra Hieroclem*, Kap. 16, Z. 14–20).

Im 18. und 19. Kapitel hingegen präsentiert Eusebios dem Leser eine beinahe unkommentierte Aneinanderreihung von unglaubwürdigen Episoden aus dem dritten Buch der *Vita Apollonii*. Anschließend weist er in einer kurzen Bemerkung darauf hin, dass Hierokles all dies für wahr gehalten habe. Um das mangelnde Urteilsvermögen seines Kontrahenten zu akzentuieren, spielt er auf dessen Funktion als Oberster Richter an (siehe Kap. 20, Z. 1–2). Wenig später zieht Eusebios die Figur des Apollonios durch einen ironischen Einschub (Ὡ τοῦ σοφοῦ καὶ παραδόξου πύσματος, Kap. 22, Z. 9) ins Lächerliche, was Teil seiner Strategie der Destruktion ist. Im 24. Kapitel bringt Eusebios den Kern seiner Argumentationsstrategie auf den Punkt: Es genüge, eine Passage der *Vita Apollonii* zu widerlegen, um zu beweisen, dass *überhaupt nichts* von dem, was Philostrate schreibt, wahr ist:

Διὰ τῆς περὶ τούτων ὡς ἀληθῶν ἀφηγήσεως καὶ τῶν λοιπῶν ἀπάντων ἐξέφηνέ τε καὶ διήλεγξε τὴν μυθολογίαν.

Da er all dies erzählt, als wäre es wahr, ist auch alles andere enthüllt und erweist sich als Märchen.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 24, Z. 5–7)

Dementsprechend erstellt Eusebios eine Aufzählung von Ungereimtheiten, die hier kurz skizziert sei: Im 26. Kapitel weist er darauf hin, dass die Erzählungen über die von Apollonios vollführten Wunder erst im 4. Buch der *Vita Apollonii*, also nach seiner Rückkehr aus Indien beginnen. Er betont, wie merkwürdig es sei, dass der angeblich göttliche Wundertäter diese Fähigkeit erst erlernen musste, obwohl diese eigentlich angeboren sein müsste. Im 27. Kapitel unterstellt Eusebios Philostrate, das größte Wunder des Apollonios, nämlich das Abwehren einer Seuche, später in den Anklagepunkten aus dem Grund zu übergehen, dass es „nicht dabei helfen würde, ihn in seiner Verteidigung von der Anschuldigung freizusprechen“ (*Contra Hieroclem*, Kap. 7, Z. 11 f.). Eusebios behauptet, er selbst würde die Erzählung

<sup>172</sup> Siehe insbes. Abschnitt 4.4 *Der Stil von Contra Hieroclem: Die Polemik des Eusebios*, S. 40.

berichtigen, und fügt hinzu, dass „allein der Stil der Erzählung“ des Philostrat sie der Lügenhaftigkeit überführe (αὐτὸς ὁ τρόπος ἀπελέγχει τῆς ἱστορίας, *Contra Hieroclem*, Kap. 27, Z. 16). Am Ende des 27. Kapitels versucht Eusebios, die in der *Vita Apollonii* erzählte Version der Seuchen-Episode durch naturwissenschaftliche Erklärungen zu widerlegen. Im nächsten Kapitel unterstellt er Philostrat, die Fragen, die Apollonios an die Seele des Achilleus richtete, nachträglich verharmlost zu haben, „um den Verdacht zu entkräften, dass Apollonios Dinge gefragt haben könnte, die allen Anstand übersteigen“ (ὡς ἂν ὑπεκλύσειε τὴν ὑπόνοιαν τοῦ πέρα τῶν προσηκόντων αὐτὸν περιειργάσθαι δοκεῖν, *Contra Hieroclem*, Kap. 28, Z. 20 f.). Im 29. wie im 35. Kapitel unterstellt Eusebios Apollonios, Unterstützung von schlechten Dämonen zu erhalten.

Im 30. Kapitel betont Eusebios, der Autor traue seiner eigenen Erzählung nicht, da Philostrat selbst Zweifel an der Episode über das vom Tode erweckten Mädchen in Rom hege:

Ἀπιστότατον καὶ αὐτῷ δόξαν τῷ Φιλοστράτῳ παραιτητέον.

Selbst Philostrat scheint dies ziemlich unwahrscheinlich, man kann es also übergehen.  
(*Contra Hieroclem*, Kap. 30, Z. 8 f.)

Im 31. Kapitel greift er die Weisen der Inder an und unterstellt ihnen unter Berufung auf Philostrat, dass sie Zauberkünstler seien. Daraus schlussfolgert er, dass Apollonios, da er sie als seine Lehrer ansah, ebenfalls ein Zauberkünstler sei. Dass er „zusammen mit den Lehrern auch den Schüler anklagt“, habe Philostrat selbst nicht bemerkt (αὐτὸν ἐπιλέλησται νῦν καὶ συνδιαβάλλων τοῖς διδασκάλοις τὸν μαθητὴν οὐκ ἐπαίει, *Contra Hieroclem*, Kap. 31, Z. 37 f.).

Obwohl Eusebios gezielt die widersprüchlichsten Episoden aus der *Vita Apollonii* auswählt und die seiner Argumentation nicht zuträglichen Passagen auslässt, erweckt er beim Leser immer wieder den Anschein, dass seine Auswahl repräsentativ für den gesamten Philostrat-Text sei. Diese Suggestion zeigt sich im 36. Kapitel in kondensierter Form:

Μυρία μὲν οὖν καὶ ἄλλα πάρεστιν ἐκ τῶν αὐτῶν ἀναλέξασθαι συγγραμμάτων τό τε ἐν αὐτοῖς εὐέλεγκτον καὶ ἀσύστατον μυθῶδες τε καὶ τερατώδες ἀπευθύειν.

Man kann noch unzählige andere Beispiele aus demselben Buch sammeln und so zeigen, dass sein Inhalt leicht zu widerlegen und zusammenhangslos, phantastisch und wundersam ist.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 36, Z. 1–3)

Ironischerweise wirft Eusebios Philostrat im nächsten Kapitel ausgerechnet Willkür in der Auswahl der Anklagepunkte vor.

Bemerkenswert ist auch, mit welcher Spitzfindigkeit Eusebios die Worte des Philostrat im 39. Kapitel in ihr Gegenteil umwendet. Bei Philostrat sagt Apollonios:

“Εἰ μὲν γόητά με ἦγῃ” ἔφη “πῶς δήσεις; εἰ δὲ δήσεις, πῶς γόητα εἶναι φήσεις;”

„Wenn du mich für einen Zauberer hältst,“ fragte er: „wie willst du mich fesseln? Wenn du mich aber fesselst, wie kannst du behaupten, ich sei ein Zauberer?“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,34, vgl. 7,17)

Eusebios fügt dem hinzu:

Ἀντικρούσει γοῦν αὐτῶ τις ὡδί πως ἐκ τούτων ὀρμώμενος· εἰ μὲν οὐ γόης, πῶς  
λέλυται σου τὸ σκέλος; εἰ δὲ λέλυται, πῶς οὐ γόης;

Nun könnte ihm aber jemand, von dieser Argumentation angeregt, folgendermaßen entgegnen: „Wenn du kein Zauberer bist, wie hat sich dein Bein [aus der Fessel] gelöst? Wenn es sich aber gelöst hat, wie solltest du kein Zauberer sein?“

(*Contra Hieroclem*, Kap. 39, Z. 28–31)

Anschließend fährt Eusebios bis zum 45. Kapitel damit fort, den Leser in der oben bereits beschriebenen Weise auf kleinere Unstimmigkeiten im Text des Philostrat hinzuweisen. Die letzten vier Kapitel hingegen nutzt er, um seine Meinung über die Moiren und das Schicksal ausführlich und philosophisch fundiert darzulegen. In diesen Kapiteln thematisiert er mit dem Fatalismusglauben „ideologische Probleme seiner Zeit“.<sup>173</sup> Dabei wendet er sich gegen den Fatalismus des Apollonios, der dadurch als Leitfigur destruiert wird.

Am Ende der Widerlegung wiederholt Eusebios die schon im 5. Kapitel formulierte Feststellung, dass man Apollonios zwar einen Philosophen nennen könne, ihn aber nicht göttlich nennen dürfe (vgl. Kap. 5, Z. 8–16). Wer dies versuche, beraube Apollonios jeglicher Glaubwürdigkeit:

Ὅρους δ' εἰ ἀληθείας προϊὼν τις ἕπερ φιλοσόφους ἐκθειάζειν αὐτὸν πειρῶτο, λά-  
θοι ἂν αὐτῶ γόητος ἀτεχνῶς διαβολὴν ἐπεντρίβων, ὡς ταυτὶ τὰ συγγράμματα  
σοφιστικῶς ἀναπεπλασμένα οὐδὲν πλὴν ἐλέγχου καὶ δεινῆς τάνδρὸς διαβολῆς  
παρὰ τοῖς νοῦν ἔχουσιν ἔμοιγε δοκεῖ περιέχειν.

Wenn aber jemand die Grenzen der Wahrheit überschreitet und wagt, ihn mehr als die Philosophen zu vergöttern, dann heftet er ihm unbemerkt ohne Weiteres auch den Vorwurf der Zauberei an, so wie diese sophistisch ausgestalteten Schriften, wie mir scheint, für Menschen mit Verstand nichts außer der Überführung und furchtbaren Verleumdung des Mannes enthalten.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 48, Z. 20–25)

In diesem Satz wendet sich Eusebios nicht nur gegen Apollonios, sondern diskreditiert auch die *Vita Apollonii* als „sophistisch ausgestaltete Schriften“, also als Fiktion. Mit diesem vernichtenden Urteil über die *Vita Apollonii* endet die Widerlegungsschrift.

Der Text von *Contra Hieroclem* ist also hauptsächlich eine Zusammenstellung von gezielt ausgewählten Zitaten aus der *Vita Apollonii*, die Eusebios so miteinander verbindet und mit eigenen Kommentaren und Hinweisen vermischt, dass der Leser den Eindruck gewinnt, Philostrat habe eine völlig absurde und offensichtlich unglaubwürdige Lebensbeschreibung über Apollonios verfasst.<sup>174</sup> Für die Leserlenkung nutzt Eusebios bewusst Partikeln (z.B. δῆ, δῆπου, δῆλα, γε, ἄρα)<sup>175</sup> und rhetorische Fragen, die dem Leser suggerieren, dass er selbst die leicht zu erkennende Unglaubwürdigkeit sofort bemerkt hätte. Indem Eusebios so die Hauptquelle des Hierokles und damit dessen Argumentationsgrundlage demontiert, greift er gleichzeitig das Urteilsvermögen seines Kontrahenten an und wird dabei nicht müde, dessen Selbstwahrnehmung (das „genaue und in jedem Punkt zuverlässige Urteilsvermögen“

<sup>173</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 69.

<sup>174</sup> Ebd., S. 77.

<sup>175</sup> Ebd., S. 76.

der heidnischen Autoren im Gegensatz zur „Leichtgläubigkeit der Christen“, siehe *Contra Hieroclem*, Kap. 2, Z. 19–21) so oft zu zitieren, dass sie dem Leser nur lächerlich erscheinen kann. Am Ende sind es nicht nur Apollonius, Philostrat und Hierokles, die unglaublich unwürdig scheinen; vielmehr vermittelt Eusebios durch Anspielungen auf andere Autoren<sup>176</sup> und durch Verallgemeinerungen<sup>177</sup> den Eindruck, man könne seine Argumentation ohne Schwierigkeiten auf jeden paganen Schriftsteller übertragen.

#### 4.4 Der Stil von *Contra Hieroclem*: Die Polemik des Eusebios

Dass sich der Stil von *Contra Hieroclem* von den übrigen Werken des Kirchenhistorikers unterscheidet, ist immer wieder betont worden.<sup>178</sup> Der Stil der Schrift ist auffällig diffus und obskur, in der Polemik lebhaft und bissig.<sup>179</sup> Auch wenn die Sätze oft lang sind, vermitteln sie Vehemenz und Schärfe.<sup>180</sup> Der polemische Stil lässt sich durch das Ziel der Gegenschrift erklären: die Widerlegung des Hierokles und Vorgehen gegen die paganen Einflüsse auf das Christentum.<sup>181</sup>

Mit seiner Widerlegung wendet sich Eusebios gleichzeitig an ein christliches wie an ein paganes Publikum.<sup>182</sup> Während er im ersten Teil einen fiktiven Adressaten anspricht (ὦ φιλότης, Kap. 1, Z. 1 und ἐταῖρε, Kap. 5, Z. 3), wendet er sich im zweiten Teil direkt an Philostrat, den er ironisch mit „ὦ συγγραφεὺ“ anspricht:

Τί δῆτα ἡμῖν ἐπὶ τούτοις τὸν Ἀπολλώνιον εἰσάγεις, ὦ συγγραφεὺ;

Als was also stellst du uns, lieber Autor, Apollonios unter diesen Umständen vor?

(*Contra Hieroclem*, Kap. 7, Z. 1-2)

Im letzten Teil adressiert Eusebios einige rhetorische Fragen direkt an den Protagonisten der *Vita Apollonii* (z.B. τί δῆτα οὖν, ὦ οὗτος, Kap. 29, Z. 1). Die drei Ebenen, auf denen sich Eusebios gegen seinen Gegner wendet, spiegeln sich demnach auch sprachlich wider.

Eusebios scheint in seiner Argumentation um Sachlichkeit und Transparenz bemüht zu sein, verzichtet jedoch keineswegs darauf, hin und wieder spitze, teilweise beleidigende Vorwürfe in seine Widerlegung einfließen zu lassen. Diese sind zum Teil direkt an Hierokles, zum Teil an Philostrat gerichtet, mit anderen greift er die Figur des Apollonios oder den Text im Allgemeinen an. Damit reagiert er auf den Tonfall des Hierokles im *Philalethes*, der sich nicht stark von dem des Eusebios unterscheiden haben dürfte. Dies zeigen die Zitate aus dem *Philalethes* in *Contra Hieroclem*, in denen von der „Leichtgläubigkeit der Christen“ (τὴν τῶν Χριστιανῶν κουφότητα, Kap. 4, Z. 20 f., ähnlich in Kap. 4, Z. 44 & *passim*) die Rede ist, die im allgemeinen als „dumm und bäurisch“ (μωροὶ καὶ βεβουκολημένοι, Kap. 4, Z. 42 f.) bezeichnet werden, während Petrus und Paulus, die auch Porphyrios scharf angreift,<sup>183</sup> im

<sup>176</sup> In Kap. 1 nennt er explizit Kelsos, behauptet aber, Hierokles habe seine Argumente auch von anderen Autoren „gestohlen“, siehe Kap. 1, Z. 10 f. und 21.

<sup>177</sup> z.B. εἴ τις in Kap. 48, Z. 1 und 20.

<sup>178</sup> von Harnack: *Chronologie*, S. 118. Barnes: *Sossianus Hierocles*, S. 240. u.a.

<sup>179</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 72 f.

<sup>180</sup> Ebd., S. 74.

<sup>181</sup> Siehe ebd., S. 73 f. und Abschnitt 4.3 *Die Argumentationsstruktur von Contra Hieroclem*, S. 35.

<sup>182</sup> Ebd., S. 70.

<sup>183</sup> Vgl. Porphyrios, *Contra Christianos*, fr. 21 A – D Harnack = 1T. – 4T. Becker, siehe auch S. 24.



besonderen „verlogen, ungebildet und betrügerisch“ genannt werden (ἄνθρωποι ψεύσται καὶ ἀπαίδευτοι καὶ γόητες, Kap. 2, Z. 26 f.). Der polemische Modus, mit dem Eusebios auf die Argumentation des Hierokles reagiert, besteht darin, dass er sie teilweise in spiegelbildlicher Weise zurückwirft<sup>184</sup> und suggeriert, dass das Gegenteil der Darstellung des letzteren zutreffend sei. In Wahrheit seien es Hierokles und Philostrat, die sich durch „Naivität und Leichtgläubigkeit“ von den gebildeten Christen abheben (siehe Kap. 43, Z. 57–60).

In seiner Widerlegung bedient sich Eusebios einer bildhaften Sprache,<sup>185</sup> die durch Metaphern anreicht ist. Beispiele hierfür sind die Lichtmetaphorik (τῆς ἀληθείας τὸ φέγγος, Kap. 43, Z. 60, ἀκτῖνας ὡσπερ τοῦ παρ’ ἑαυτοῦ φωτός, Kap. 6, Z. 43 f.), Metaphern aus dem Theater (προσωπείου δίκη, Kap. 5, Z. 12, ἐφ’ ὑψηλῆς τε καὶ θείας μηχανῆς ἐκκυκλοῦσιν, Kap. 31, Z. 27) oder aus der Fabel (ὄνος δ’ ἀντὶ τοῦ λέοντος ἐπικρυπτόμενος δέρρει, Kap. 5, Z. 16).

Ein weiteres Stilmittel, das Eusebios im gesamten Verlauf seiner Widerlegung einsetzt, sind rhetorische Fragen (Τί δῆτα ἡμῖν ἐπὶ τούτοις τὸν Ἀπολλώνιον εἰσάγεις, Kap. 7, Z. 1, ποῦ τοῦ Φιλαλήθους οἱ παιδεύσεως μὲν ἐπὶ πλείστον ἦκοντες, τὸ δ’ ἀληθῆς τιμῶντες συγγραφεῖς; Kap. 43, Z. 54 f.). Die aufgesetzte Naivität, mit der er die Fragen stellt, zielt darauf ab, seinen Leser nach und nach von einer gegenteiligen Sichtweise abzubringen.<sup>186</sup>

Generell ist die Schrift durch Ironie und Sarkasmus<sup>187</sup> gekennzeichnet (siehe z.B. die Anspielungen auf die „Wahrheitsliebe des Autors“ in Kap. 14, Z. 1 f. und Kap. 25, Z. 5 f.).

Die im Vorangegangenen angestellten Betrachtungen gilt es an dieser Stelle zu resümieren. Eusebios formuliert seine Polemik auf drei Ebenen und richtet sich mit scharfen, je spezifischen Vorwürfen gegen Hierokles, Philostrat und Apollonios. Hierokles bezichtigt er des Plagiats. Er wirft ihm vor, den Inhalt seiner Schrift „auf unverschämte Weise von anderen gestohlen“ zu haben (σφόδρα δὲ ἀναιδῶς ἐξ ἐτέρων [...] ἀποσεσυλημένα, Kap. 1, Z. 6–8) und mit einem „anmaßenden Titel“ (ἀλαζονικώτερον, Kap. 1, Z. 12) versehen zu haben. Die Schrift sei durch „Prahlerie“ (σεμνύνεται, Kap. 20, Z. 5) und „Überheblichkeit“ (αὐθάδειας, Kap. 17, Z. 7) gekennzeichnet.

Philostrat wirft er vor, mit der *Vita Apollonii* eine „völlig betrügerische Fiktion“ verfasst zu haben, die „in Wahrheit voll faulem Zauber“ sei (πολὺ τὸ πλάσμα καὶ ἀπατηλὸν γοητείας τε ὡς ἀληθῶς ἔμπλεων, Kap. 27, Z. 15 f.). Sie enthalte vor allem „Falsch aussagen“ (παραλογίας, Kap. 7, Z. 18) und sei „wundersam und voller Unsinn“ (μόνα τὰ τερατώδη καὶ λήρου πλέα, Kap. 12, Z. 11, siehe auch φεῦ τῆς ἀτοπίας, Kap. 11, Z. 23, ἀπειρόκαλον, Kap. 13, Z. 4). Die Apollonios-Biographie sei unglaubwürdiger als die beispielhafte Fiktion *Wunderdinge hinter Thule*, die im Vergleich geradezu wahr wirkten (τὰ ὑπὲρ Θούλην ἄπιστα [...] εὖ μάλα πιστὰ καὶ ἀληθέστατα, Kap. 17, Z. 3–5). Kurz, die *Vita Apollonii* sei ein „Märchen“ (μυθολογίαν, Kap. 24, Z. 7, wobei der Begriff in *Contra Hieroclem* stets negativ konnotiert ist. Siehe auch Kap. 34, Z. 1) und „lächerlich“ (τίς δὴ οὖν ἐπὶ τούτοις οὐ [...] γελάσεται, Kap. 27, Z. 25 f.). Ihrem Autor wirft Eusebios vor, die den Text nicht bei klarem Verstand abgefasst zu haben:

<sup>184</sup> Ähnlich Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 68.

<sup>185</sup> Ebd., S. 78.

<sup>186</sup> Ebd., S. 77.

<sup>187</sup> Ebd., S. 75 und 78.

Ἀνάλαβε δῆτα τὴν ἱστορίαν, ὧ συγγραφεῦ, καὶ τῆς μέθης διανήψας τὰ πρότερόν σοι γραφέντα λαμπρᾶ καὶ φιλαλήθει διελθε τῇ φωνῇ, μηδὲν ὑποστειλάμενος.

Nimm dir also, lieber Autor, die Erzählung noch einmal vor, und gehe, wenn du deine Trunkenheit ausgenüchert hast, das, was du vorher geschrieben hast, mit heller und wahrheitsliebender Stimme durch, ohne etwas zu verschweigen!

(*Contra Hieroclem*, Kap. 43, Z. 34–36)

In diesem Satz schwingt die Mahnung an den Rezipienten mit, einem „Betrunkenen“ kein Wort zu glauben. Die *Vita Apollonii* sei insgesamt „eine Blamage und Verunglimpfung für den, der schreibt, aber viel mehr noch für den, über den er schreibt“ (ψόγον ἄν καὶ διαβολὴν αὐτῷ τε τῷ γράφοντι καὶ πολὺ πρότερον τῷ γραφομένῳ, Kap. 12, Z. 35–37).

Entsprechend charakterisiert Eusebios Apollonios als „Esel, gekleidet in das Fell eines Löwen“ (ὄνος δ’ ἀντὶ τοῦ λέοντος ἐπικρυπτόμενος δέρρει, Kap. 5, Z. 16) und als „Zauberer“ (γόης, Kap. 5, Z. 16 & *passim*). Seine Worte seien „widersinnig“ (αὐταὶ αἱ παράδοξοι [...] φωναί, Kap. 15, Z. 10 f.), voll „Prahlerie“ (βαβαὶ τῆς ἀλαζονείας, Kap. 42, Z. 4 f.) und „Überheblichkeit, die in nichts dem Wahnsinn nachsteht“ (τῆς ἀλαζονείας τὴν φωνὴν μανίας τὸ μὴθὲν ἀποδέουσας, Kap. 32, Z. 8 f.), sein Verhalten vor Gericht schließlich „vollkommen unangebracht“ (οὐκ οἶδ’ ὅπως ἀκαίρως, Kap. 38, Z. 16). Durch die über die gesamte Schrift verteilten pejorativen Bezeichnungen, versucht Eusebios beim Leser eine Abneigung gegen seine Gegner hervorzurufen. Mit ironischen Bemerkungen weist Eusebios darauf hin, dass die Fragen, die Apollonios in der *Vita Apollonii* stellt, keineswegs von Weisheit zeugten (ὧ τοῦ σοφοῦ καὶ παραδόξου πύσματος, Kap. 22, Z. 9 und ὡς σεμνά γε καὶ κατεπείγοντα εἰς τὸν φιλόσοφον βίον τοῦ ἥρωος καὶ σπουδῆς ἄξια ἐρωτήματα, Kap. 28, Z. 12–14). Der Mann sei in der Darstellung des Philostrate ein „Schmeichler, Lügner und etwas ganz anderes als ein Philosoph“ (ἄνδρα κόλακα καὶ ψεύστην καὶ πάντα μᾶλλον ἢ φιλόσοφον, 43, Z. 28 f.). Eusebios schreibt ihm „völlige Unsittlichkeit und eine unfreie Denkweise“ zu μοχθηρίας ἀπάσης καὶ ἀνελευθερίας, Kap. 43, Z. 51). Der Fatalismus des Apollonios sei ein „vollkommener Irrglaube“ (ψευδοδοξία, Kap. 45, Z. 6), den Eusebios am Ende seiner Widerlegung richtigzustellen versucht.

Letztendlich ist die Schrift, in der Eusebios sich exemplarisch gegen Hierokles, Philostrate und Apollonios wendet, eine pauschale Verurteilung aller paganen Autoren. Eusebios greift die Autoren, auf die sich Hierokles stützt, mit denselben Worten an, mit denen dieser die Christen verurteilt hat:

Οὓς σαφῶς οὕτως ἐναντιολογοῦντας κομπάζοντάς τε ἀληθῶς καὶ τοῖς μαχομένοις παρισταμένους ψεύστας ἐναργῶς καὶ ἀπαιδεύτους καὶ γόητας τῆς ἀληθείας τὸ φέγγος διήλεγξεν.

Dass sie einander widersprechen, wahrhaftig prahlen und sich auf widersprüchliche Argumente stützen und verlogene, ungebildete und betrügerische Menschen sind, hat das Licht der Wahrheit offenbart.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 43, Z. 57–60)

Auch den Leser seiner Schrift bezieht Eusebios in die Argumentation ein. Dies tut er als derjenige, der die Deutungshoheit für sich beansprucht, indem er dem Leser suggeriert, dass die Handlung der *Vita Apollonii*, auf die Hierokles seine Argumentation stützt, „leicht zu widerlegen sei“ (εὐέλεγκτον, Kap. 36, Z. 2), dass Unstimmigkeiten „für jeden ersichtlich“

(παντί τῷ καταφανῆς, Kap. 16, Z. 20) und „sogar für einen Blinden offensichtlich seien“ (τυφλῷ, φασί, δῆλον, Kap. 33, Z. 36).

Mit einer solchen Bemerkung beendet Eusebios seine Widerlegung: Vernünftigen Menschen (τοῖς νοῦν ἔχουσιν Kap. 48, Z. 24), zu denen der Leser sich freilich zählen möchte, sei bewusst, dass Apollonios durch die *Vita Apollonii* der Zauberei überführt sei (λάθοι ἄν αὐτῷ γόητος ἀτεχνῶς διαβολὴν ἐπεντρίβων Kap. 48, Z. 21 f.). Philostrate und Hierokles, die sich dieses Umstandes nicht bewusst gewesen seien, spricht Eusebios damit jegliche Vernunft ab.

## 5 Das intertextuelle Verhältnis von *Contra Hieroclem* und der *Vita Apollonii* des Philostrate

Eusebios kündigt zu Beginn von *Contra Hieroclem* an, dass er bei der Widerlegung der Argumente des Hierokles „vorerst nur die Passagen über Apollonios ins Auge fassen“ wolle (μόνα δὲ εἰκότως νυνὶ τὰ περὶ τὸν Ἀπολλώνιον ἐποψόμεθα, *Contra Hieroclem*, Kap. 1, Z. 21 f.). Durch diese Untersuchung will er den von Hierokles angestellten Jesus-Apollonios-Vergleich seiner Basis berauben. Hierokles hat seinen Vergleich auf der Grundlage der Berichte von Philostrate und dessen Schülern Maximus von Aigeai und Damis angestellt, denen er ein „höchstes Maß an Bildung“ und „Liebe zur Wahrheit“ zuschreibt (Μάξιμος ὁ Αἰγίεῦς καὶ Δάμις [...] καὶ Φιλόστρατος ὁ Ἀθηναῖος παιδεύσεως μὲν ἐπὶ πλείστον ἦκοντες, τὸ δ' ἀληθὲς τιμώντες, *Contra Hieroclem*, Kap. 2, Z. 28–30).

Für Eusebios bietet es sich demnach an, die *Vita Apollonii* des Philostrate kritisch zu untersuchen und zu widerlegen, da Philostrate „die gewiss umfassendste Erzählung von der Geburt bis zum Ende des Lebens des Mannes verfasst hat“ (ὃ γε μὴν Ἀθηναῖος Φιλόστρατος [...] πάντων μάλιστα ἐντελῆ τὴν ἀπὸ γενέσεως καὶ μέχρι τελευτῆς ἱστορίαν τοῦ κατὰ τὸν ἄνδρα βίου πεποιήται, *Contra Hieroclem*, Kap. 3, Z. 5–9). Durch diese Widerlegung destruiert er nicht nur die Figur des Apollonios, sondern überführt gleichzeitig Philostrate der Unglaubwürdigkeit und Hierokles, der sich in seiner Streitschrift auf das Zeugnis des Philostrate stützt, der Leichtgläubigkeit. Eusebios kann seinen Gegner so in einem Zug auf drei Ebenen widerlegen. Die Widerlegung der *Vita Apollonii*, die sich Eusebios Buch für Buch vornimmt, bildet daher den größten Teil von *Contra Hieroclem*: Sie nimmt ungefähr drei Viertel der Schrift ein.<sup>188</sup> Angesichts dessen, empfiehlt es sich, das qualitative Verhältnis dieser beiden Texte näher zu betrachten.

### 5.1 Philostrate und die *Vita Apollonii*

#### Flavius Philostratus

Die *Vita Apollonii* wurde zwischen 217 und 222 verfasst.<sup>189</sup> Der Autor, der unter den Namen *Flavius Philostratus*, *Philostrate von Athen* und *Philostrate von Lemnos* bekannt ist, ist einer

<sup>188</sup> Die Widerlegung führt Eusebios in den Kapiteln 8–44 durch. Dass die Schrift hauptsächlich aus der Widerlegung des Philostrate besteht, hat Richard Bentley dazu bewogen, das Werk *Contra Philostratum* zu nennen, siehe 1.1 *Eine Vorbemerkung zum Titel*, S. 10.

<sup>189</sup> Diese Datierung ergibt sich, wenn man aus dem Fehlen einer Widmung an Julia Domna ableitet, dass die *Vita* erst nach dem Tod der Kaiserin fertiggestellt wurde (Dall'Asta: *Philosoph*, S. 28). Das Jahr 222 liegt als *terminus ante quem* nahe, wenn man bedenkt, dass Philostrate nach dem Tod des Elagabal wahrscheinlich

von vier bekannten Autoren des Namens *Philostrat*.<sup>190</sup> Der Verfasser der *Vita Apollonii*, der zwischen 160 und 170 geboren wurde, war „in erster Linie Rhetor und Sophist und erst an zweiter Stelle Schriftsteller“.<sup>191</sup> Er verfasste außer der *Vita Apollonii* auch die *Sophistenviten*, den *Gymnastikos* und den *Heroikos*.

### Die *Vita Apollonii*

Philostrat selbst behauptet in der *Vita Apollonii*, er sei von der Kaiserin Julia Domna beauftragt worden, die Lebensbeschreibung des Apollonios auf der Grundlage des Reiseberichts von dessen Schüler Damis zu verfassen. Die verschlungene Überlieferungsgeschichte, die schildert, wie die Aufzeichnungen des Damis zu ihm gelangt seien, hat Philostrat wahrscheinlich erfunden,<sup>192</sup> um seine Glaubwürdigkeit zu steigern:

Οὗτος τῷ Ἀπολλωνίῳ προσφιλοσοφήσας ἀποδημίας τε αὐτοῦ ἀναέγραφεν, [...] καὶ προσήκων τις τῷ Δάμιδι τὰς δέλτους τῶν ὑπομνημάτων τούτων οὕτω γινωσκομένης εἰς γνῶσιν ἤγαγεν Ἰουλίᾳ τῇ βασιλίδι. μετέχοντι δέ μοι τοῦ περὶ αὐτὴν κύκλου [...] μεταγράψαι τε προσέταξε τὰς διατριβὰς ταύτας.

Dieser [sc. Damis] philosophierte gemeinsam mit Apollonios und schrieb dessen Reisen auf [...] und irgendein Verwandter des Damis hat der Kaiserin Julia auf die Tafeln mit diesen Erinnerungen, die noch nicht bekannt waren, aufmerksam gemacht. Sie hat mich, der ich zu ihrem Kreise gehörte, aufgefordert, diese Aufzeichnungen umzuschreiben.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,3)

Bei Damis handelt es sich jedoch um eine Fiktion des Philostrat, auf die selbst Hierokles und Eusebios hereingefallen sind. Auch der zweite Informant, auf den sich Philostrat beruft, Maximus von Aigai, ist wahrscheinlich fiktiv. Er scheint die Funktion zu haben, die Lücken im angeblichen Bericht des Damis zu schließen und so ein komplexes und überzeugendes Überlieferungsszenario abzurunden.<sup>193</sup> Tatsächlich dürfte sich Philostrat hauptsächlich auf mündlich überlieferte Legenden gestützt haben.<sup>194</sup>

nicht so über den Sonnengott zu schreiben gewagt hätte, wie er es in der *Vita Apollonii* tut (Koskenniemi: *Der philostratische Apollonios*, S. 78 f.).

<sup>190</sup> Neben dem Verfasser der *Vita Apollonii* gibt es dessen gleichnamigen Vater, der unter Kaiser Nero Reden verfasst hat; der dritte Philostrat, ein Großneffe des Verfassers der *Vita Apollonii*, ist vor allem als *Philostrat von Lemnos* bekannt und wurde um 190 auf Lemnos geboren. Ein vierter Philostrat ist wahrscheinlich der Verfasser der *Eikones*. Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 984–987. Zu Flavius Philostratus und der *Vita Apollonii* siehe auch Bowie: *Apollonius of Tyana*, Anderson: *Philostratus*, Francis: *Truthful Fiction*, Koskenniemi: *Der philostratische Apollonios* und Schirren: *Philosophos Bios*.

<sup>191</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 987 f.

<sup>192</sup> Zur Diskussion über die Echtheit Damis' siehe Roullier: *Du sage au disciple*, S. 359, Anm. 2 sowie insbes. Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 991–994, Petzke: *Die Traditionen*, S. 67–72 und Koskenniemi: *Der philostratische Apollonios*, S. 9–5. siehe auch den Kommentar zu Kap. 2, Z. 28 und Kap. 3, Z. 3 f.

<sup>193</sup> So z.B. Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 994. Dieser Annahme widerspricht Koskenniemi: *Der philostratische Apollonios*, S. 15 f. Eine Forschungsübersicht bietet Schirren: *Philosophos Bios*. Zu Maximus siehe auch Kommentar zu Kap. 2, Z. 28.

<sup>194</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 995.

Im Mittelpunkt der Erzählung des Philostrat steht der neupythagoreische Philosoph und Wundertäter Apollonios von Tyana, der im ersten nachchristlichen Jahrhundert gelebt hat. Der Apollonios der Lebensbeschreibung des Philostrat dürfte jedoch wenig mit dem historischen Apollonios gemein haben,<sup>195</sup> sondern ist vielmehr „ein Produkt des dritten Jahrhunderts“.<sup>196</sup> Philostrat hat die Figur seinen literarischen Bedürfnissen angepasst. Aus diesem Grund wählt er seine Vorlagen bewusst und lehnt z.B. die Apollonios-Vita des Moiragenes, die auch Origenes kennt (*Contra Celsum*, 6,41), ab und bezeichnet Moiragenes als ungläubwürdig:

Οὐ γὰρ Μοιραγένοι γε προσεκτέον βιβλία μὲν ξυνθέντι ἐς Ἀπολλώνιον τέτταρα, πολλὰ δὲ τῶν περὶ τὸν ἄνδρα ἀγνοήσαντι.

Nicht beachten muss man hingegen den Moiragenes, der zwar vier Bücher über Apollonios verfasst hat, aber vieles über den Mann nicht wusste.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,3)

Die Haupttendenz der *Vita Apollonii* liegt im Versuch des Philostrat, „Apollonios von jeglichem Vorwurf der Zauberei zu befreien“.<sup>197</sup> Apollonios sei kein γόης, sondern ein pythagoreischer Weiser gewesen, der vor allem für sein asketisches Leben bewundert werden müsse. Die umfassende Lebensbeschreibung des Wundertäters, die Philostrat zu diesem Zwecke verfasst, erstreckt sich über acht Bücher. Sie beginnt mit der Erzählung der Geburt des Apollonios und seiner Jugendzeit sowie seines Aufbruchs nach Indien. Es folgen lose miteinander verbundene Berichte einzelner Episoden auf der Reise des Protagonisten durch Indien, Babylon, Ionien, Griechenland, zu den Säulen des Herakles, Sizilien und Ägypten. Die gesamte Erzählung trägt das „Gepräge eines Reiseromans“.<sup>198</sup> Die letzten beiden Bücher sind insbesondere dem Prozess gewidmet, den Kaiser Domitian gegen Apollonios führte. Dazu zählen auch dessen Vorgeschichte, die Haft des Apollonios, seine nicht gehaltene Prozessrede, sowie sein mysteriöses Verschwinden aus dem Gerichtssaal und die Zeit danach.

Obschon Philostrat mitunter eine „*intention polémique*“<sup>199</sup> unterstellt wird, ist nicht anzunehmen, dass diese der Anlass für das Werk gewesen ist. Zwar ist nicht zu übersehen, dass die *Vita Apollonii* als „rhetorisches Schriftstück“ vor allem „auf äußere Wirkung bedacht ist“.<sup>200</sup> Gerade die „ironische Brechung einer Heiligenvita ist das literaturgeschichtliche Spezifikum der *Vita Apollonii*“.<sup>201</sup> Auffällig ist besonders die „Übereinstimmung mit den christlichen Heiligenviten“,<sup>202</sup> die in der *Vita Apollonii* durchaus greifbar ist. Wie die Evangelien und die Heiligenviten ist die *Vita Apollonii* eine fortlaufende Prosaerzählung, die aus Geschichten, Anekdoten, Sprüchen und Reden besteht.<sup>203</sup> Wiederkehrende hagiographische Topoi sind unter anderem die Umstände Geburt, die Beschreibung einer Wanderschaft, das Vorhanden-

<sup>195</sup> Siehe 7.1 *Der historische und der philostratische Apollonios*, S. 58.

<sup>196</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1006.

<sup>197</sup> Ebd., S. 990.

<sup>198</sup> Dall'Asta: *Philosoph*, S. 32.

<sup>199</sup> Labriolle: *La réaction païenne*, S. 311.

<sup>200</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1005.

<sup>201</sup> Grossardt: *Ironische Strukturen*, S. 128.

<sup>202</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1002.

<sup>203</sup> So Burridge: *Ancient Biography*, S. 169.

sein von Jüngern, die Beschreibung von Wundern und die Umstände des Todes.<sup>204</sup> Für einen Polemiker wie Hierokles dürfte sich der direkte Vergleich von Apollonios mit Jesus Christus demnach geradezu angeboten haben.<sup>205</sup>

## 5.2 Die Kritik des Eusebios an der *Vita Apollonii*

Eusebios gibt vor, keinen Anstoß an der Person des (historischen) Apollonios zu nehmen, den er als Philosophen durchaus anerkennt. Er störe sich vielmehr an dessen Darstellung in der *Vita Apollonii*. Gegen diesen übermenschlichen Zauberer, als der er von Damis und Philostrat gezeichnet worden sei, richtet sich seine Widerlegung:

Φιλοσόφων μὲν ὅτω τις βούλοιο καταλέγειν τὸν ἄνδρα πέρα μηδὲν διανοχλῶν ταῖς περὶ αὐτοῦ μυθολογίαις. μὴ φθονεῖν, εἰ δ' ὑπερπηδᾷν τοὺς ὅρους καὶ φιλοσοφίας ὑπέρτερα φρονεῖν εἴτε τις Δάμις Ἀσσύριος, εἴτε Φιλόστρατος, εἴτε τις συγγραφεὺς ἢ λογογράφος θρασύνοιτο λόγῳ μὲν ἐκτρεπόμενος γοητείαν, ἔργοις δὲ πλεον ἢ ῥήμασιν ἐπιφορτίζων τὸν ἄνδρα προσωπειοῦ δικὴν τὴν Πυθαγόρειον ἐπιμορφαζόμενος ἀγωγὴν, οἰχήσεται μὲν ἡμῖν ὁ φιλόσοφος, ὄνος δ' ἀντὶ τοῦ λέοντος ἐπικρυπτόμενος δέρρει σοφιστῆς τις ὡς ἀληθῶς ἀγείρων κατὰ τὰς πόλεις αὐτὸ τε τοῦτο γόης ἀτεχνῶς ἀντὶ φιλοσόφου φωραθήσεται.

Wenn ihn jemand zu den Philosophen zählen will, und dabei nicht weiter mit den Mythen über ihn nervt, sei es ihm vergönnt. Wenn es aber jemand wagen sollte, die Grenzen zu überschreiten und über die Philosophie hinaus zu denken – sei es der Assyrier Damis oder Philostrat oder irgendein Schreiber oder Geschichtenerzähler – und sich dabei in der Rede zwar von der Zauberei abwendet, aber in den Taten mehr noch als in Worten dem Mann fälschlicherweise eine pythagoreische Lebensweise gleichsam wie eine Maske aufsetzt, dann wird uns der Philosoph entwischen und stattdessen wird sich ohne weiteres ein Esel zeigen, gekleidet in das Fell eines Löwen, ein Sophist, der in den Städten durch sein Geschwätz Anhänger findet, nichts anderes als ein Betrüger anstelle eines Philosophen.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 5, Z. 6–16)

Im Verlauf der Schrift wird jedoch deutlich, dass sich Eusebios in *Contra Hieroclem* nicht nur eine Berichtigung der Darstellung durch Philostrat vornimmt, sondern die Figur des Apollonios insgesamt destruiert und damit dem Autor Philostrat seine gesamte Glaubwürdigkeit abspricht.

Eusebios orientiert sich in seiner Widerlegung am Aufbau der *Vita Apollonii* und arbeitet sich dabei Buch für Buch von der Ankündigung der Geburt bis zum Lebensende des Tyaneers vor. Er wählt in seiner Untersuchung des Philostrat-Texts gezielt Passagen aus, von denen er einige nahezu wörtlich wiedergibt, während er andere in eigenen Worten zusammenfasst. Die Übergänge zwischen den Büchern gibt Eusebios mit einer Ausnahme stets an.<sup>206</sup> So heißt es beispielsweise zu Beginn des 13. Kapitels:

<sup>204</sup> Einen Überblick über die hagiographischen Topoi liefert das Inhaltsverzeichnis der detaillierten Untersuchung von Pratsch: *Der hagiographische Topos*.

<sup>205</sup> Nicht unter polemischen, sondern unter motivgeschichtlichen Aspekten hat im 19. Jahrhundert auch Ferdinand Christian Baur diesen Vergleich durchgeführt. Baur: *Apollonius von Tyana*.

<sup>206</sup> Für eine Übersicht der Buchgrenzen siehe Kommentar zu Kap. 13, Z. 1 f.

Ταῦτα μὲν ἀπὸ τοῦ πρώτου συγγράμματος. ἐπίωμεν δὲ καὶ τὰ ἐκ τοῦ δευτέρου.

All dies ist aus dem ersten Buch; wollen wir nun zum Inhalt des zweiten kommen.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 13, Z. 1 f.)

Folgende Aufstellung gibt einen Überblick darüber, in welchen Kapiteln der Widerlegung sich Eusebios mit den einzelnen Büchern der *Vita Apollonii* auseinandersetzt:<sup>207</sup>

<i>Vita Apollonii</i>	<i>Contra Hieroclem</i>
1. Buch	Kap. 8–12
2. Buch	Kap. 13–16
3. Buch	Kap. 18–25 und Kap. 32
4. Buch	Kap. 10 und Kap. 26–30
5. Buch	Kap. 25 und Kap. 31–33
6. Buch	Kap. 31 und Kap. 34–36,
7. Buch	Kap. 8 Kap. 31, Kap. 37–40 und Kap. 43
8. Buch	Kap. 8, Kap. 26, Kap. 33, Kap. 38 und Kap. 41–44.

Es fällt auf, dass Eusebios in seiner Widerlegung einigen Passagen mehr Aufmerksamkeit widmet als anderen.<sup>208</sup> Den größten Raum nimmt die Widerlegung des ersten und des dritten Buches der *Vita Apollonii* ein. Aus dem ersten Buch stammen auch die meisten längeren Passagen, die Eusebios wörtlich übernimmt. Die längsten wörtlich Extrakte finden sich im 31. Kapitel (*Vita Apollonii*, 5,12) sowie im 43. Kapitel von *Contra Hieroclem* (*Vita Apollonii*, 7,8-9 und 8,7). So zitiert Eusebios im 43. Kapitel Aussagen des Apollonios über das Schicksal, um so seine eigene Fatalismuskritik in den letzten vier Kapiteln von *Contra Hieroclem* vorzubereiten. Offensichtlich legt Eusebios seinen Schwerpunkt bewusst auf diejenigen Passagen, die sich für seine Argumentation am besten eignen.

Auch wenn er das Leben des Wundertäters insgesamt chronologisch nachzeichnet, springt er an einzelnen Stellen innerhalb eines oder zwischen verschiedenen Büchern hin und her. Dies tut er insbesondere dort, wo er aufzeigen will, dass Philostrat seiner eigenen Darstellung widerspricht.

Unter welchem Gesichtspunkt Eusebios Passagen aus der *Vita* ausgewählt hat, ist offensichtlich: Es handelt sich auf der einen Seite um Episoden, die an sich außergewöhnlich und unglaublich sind, wie beispielsweise die Schilderung der von selbst laufenden Tripoden (*Contra Hieroclem*, Kap. 19, Z. 19, vgl. *Vita Apollonii*, 3,17), von Affen, die Pfeffer ernten und von feuerspeienden Drachen (*Contra Hieroclem*, Kap. 18, Z. 5 f., vgl. *Vita Apollonii*, 3,4 und 4,9) oder der Bericht über den sprechenden Baum (*Contra Hieroclem*, Kap. 34, Z. 4, vgl. *Vita Apollonii*, 6,10). Auf der anderen Seite wählt Eusebios solche Passagen aus, die zwar für sich genommen nicht sonderbar sind, die jedoch im Widerspruch zu einer anderen Stelle in der *Vita Apollonii* stehen. Beispiele hierfür sind die Dolmetscherepisoden im 14. und 21. Kapitel von *Contra Hieroclem* (Kap. 14, Z. 4 und Kap. 21, Z. 5 f.): Eusebios weist den Leser darauf hin, dass Philostrat im ersten Buch der *Vita* noch behauptet hatte, Apollonios beherrsche

<sup>207</sup> Eine Übersicht gibt auch Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 57 f. Im einzelnen sind die von Eusebios wörtlich oder sinngemäß aus der *Vita Apollonii* übernommenen Stellen jeweils im Kommentarteil dieser Arbeit nachgewiesen und ausgewertet.

<sup>208</sup> Ähnlich Forrat/Des Places, ebd., S. 59.

alle Sprachen (*Vita Apollonii*, 1,21), an anderen Stellen jedoch einen Dolmetscher auftreten lässt, der für Apollonios übersetzt (*Vita Apollonii*, 2,26 und 3,28). In diesen diesen Kontext fügt sich die kritische Anmerkung, dass Apollonios ungeachtet seiner angeblich angeborenen Fähigkeiten Lehrer hatte (*Contra Hieroclem*, Kap. 9., Z. 2 f.). Gleichwohl betont Eusebios an anderen Stellen, dass er durchaus bereit wäre, manchen Passagen trotz ihrer offensichtlichen Merkwürdigkeit Glauben zu schenken (*Contra Hieroclem* 12, Z. 7–9). Diese Passagen sind jedoch eindeutig in der Unterzahl; das Zugeständnis des Eusebios zielt vor allem auf den Anschein eines differenzierten Urteils und damit auf eine *captatio benevolentiae* ab. Hauptsächlich wählt Eusebios für seine Widerlegung Episoden aus, die ihm geeignet schienen, „den Ruf Apollonius’ zu ruinieren“.<sup>209</sup> *Contra Hieroclem* wird damit gleichsam zu einer Anthologie der unglaublichsten wie unwahrscheinlichsten Passagen der *Vita Apollonii*.

So sorgfältig und textgetreu Eusebios manche Passagen der *Vita Apollonii* zitiert, so frei geht er mit anderen um, deren Inhalt er subtil verändert. Einige dieser Modifikationen scheinen keine Konsequenzen für den thematischen Gehalt zu haben. So erzählt Eusebios im 18. Kapitel von *Contra Hieroclem* von einer Frau, die vom Kopf bis zur Hüfte weiß, am übrigen Körper schwarz war (*Contra Hieroclem*, Kap. 18, Z. 2). Philostrat hingegen spricht von einer Frau, die vom Kopf bis zur Brust schwarz, am übrigen Körper weiß war (Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,3). Andere Passagen geben die Aussage der *Vita Apollonii* verzerrt oder völlig falsch wieder. So verfälscht Eusebios im 9. Kapitel den Text des Philostrat durch die Auslassung einer Präpositionalverbindung so, dass der Leser den Eindruck gewinnt, Apollonios habe erst im frühen Mannesalter Lesen und Schreiben gelernt, obwohl Philostrat ihn an dieser Stelle als besonders begabt und frühreif darstellt (*Contra Hieroclem*, Kap. 9, Z. 6 f., vgl. *Vita Apollonii*, 1,7). Nun könnte man annehmen, dass Eusebios diese Passagen aus dem Gedächtnis zitiert und ihm dabei Fehler unterlaufen.<sup>210</sup> Da er jedoch an anderen Stellen des Text des Philostrat wörtlich wiedergibt, ist es wahrscheinlicher, dass die *Vita Apollonii* Eusebios vorlag und er seine Änderungen am Text mit Absicht vorgenommen sind. Von einer solchen Manipulationsabsicht zeugen auch jene Episoden, die deutlich aus ihrem ursprünglichen Kontext gerissen sind.<sup>211</sup> Ein Beispiel hierfür ist die „Weissagung“ des Spatzen im 10. Kapitel von *Contra Hieroclem*, „der die anderen Spatzen zum Essen zusammenrief“. Ist dieser Abschnitt bei Philostrat, der das Geschehen begründend erläutert (*Vita Apollonii*, 4,3), noch nachvollziehbar, wirkt er bei Eusebios unverständlich und dadurch absurd (siehe *Contra Hieroclem*, Kap. 10, Z. 17). Im 34. Kapitel (Z. 11 f.) vermischt Eusebios zwei Episoden der *Vita Apollonii* miteinander, nämlich die des tollwütigen Hundes (*Vita Apollonii*, 6,43) und die des Löwen, der in einem früheren Leben der König Amasis gewesen sei (siehe *Vita Apollonii*, 5,42).<sup>212</sup> Auch hier ist es wahrscheinlich, dass Eusebios den Text bewusst abgeändert hat. Nicht zu vernachlässigen sind schließlich auch die Änderungen, die Eusebios durch das Hinzufügen von Partikeln am Text vornimmt. Mit jedem *δή*, *δήπου*, *δηλα*, *γε*, *ἄρα*, durch das er ein Wunder des Apollonios unterstreicht, gibt er einen Hinweis an den Leser. Sei-

<sup>209</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 74.

<sup>210</sup> Ebd., S. 75.

<sup>211</sup> Ebd., S. 76.

<sup>212</sup> Ebd., S. 76.



ne eigenen Akzentuierungen suggeriert er als eigentlich offensichtliche Charakteristika des Philostrat-Textes selbst.<sup>213</sup>

Insgesamt kann man beobachten, dass Eusebios den Text der *Vita Apollonii* nicht einfach wiedergibt, sondern ihn an vielen Stellen mehr oder weniger auffällig anpasst,<sup>214</sup> um ein neues, absurdes Apollonios-Bild zu zeichnen, das er dem Leser gegenüber als dasjenige des Philostrat ausgibt. Dass er bei seinem Leser eine sehr gute Kenntnis des Philostrat-Texts voraussetzt, wie Forrat vermutet,<sup>215</sup> ist unwahrscheinlich. Vielmehr bemüht er sich lediglich um den Anschein, eine transparente und in jedem Punkt nachvollziehbare Widerlegung der *Vita Apollonii* durchzuführen, um dem Leser dadurch den direkten Vergleich zu ersparen. Einem Leser, der die *Vita Apollonii* des Philostrat tatsächlich gut kennt, dürfte sofort auffallen, wie selektiv Eusebios in seiner Widerlegung vorgeht.

## 6 Historischer und kultureller Kontext

### 6.1 Platonismus und Christentum als konkurrierende Ordnungen

#### Die Ausgangslage: Der Platonismus als bedrohte Ordnung

Die Zeit, in der Hierokles den *Philalethes* verfasste und Eusebios mit seiner Gegenschrift *Contra Hieroclem* reagierte, war durch häufige kaiserliche Machtwechsel gekennzeichnet. Das Römische Reich war durch Angriffe angrenzender Völkerschaften von außen, von innen durch Seuchen bedroht. Auch wenn die pauschale pessimistische Charakterisierung dieser Epoche als „Zeitalter der Angst“<sup>216</sup> kritisch zu hinterfragen ist,<sup>217</sup> kann man vom Übergang des 3. zum 4. Jahrhundert als einer unruhigen Zeit sprechen. Der Platonismus, der sich zu Beginn des 3. Jahrhunderts gegen die anderen traditionellen Philosophenschulen, mit denen er vorerst noch konkurrierte, durchgesetzt und als einzige überdauert hatte, nahm zu diesem Zeitpunkt als „universelles Bildungssystem und philosophisch basierte Lebensform einer vielfach politisch aktiven Oberschicht“ eine gewisse Vormachtstellung ein.<sup>218</sup> Dem im paganen Rahmen letztlich konkurrenzlosen Platonismus trat in dieser Zeit das Christentum entgegen, das in der herrschenden Unsicherheit durch sein „Heilsversprechen einer Erlösergestalt“<sup>219</sup> auf fruchtbaren Nährboden fiel. Das nicht nur in Bezug auf die Anhängerschaft wachsende, sondern auch allmählich an Einfluss gewinnende Christentum stellte „die altergebrachte religiöse Ordnung in Frage“<sup>220</sup> und wurde von paganer Seite als „ein fremdartiger und bedrohlicher Opponent“<sup>221</sup> wahrgenommen, dessen „deviantes Verhalten“ als Gefährdung der „moralischen und religiösen Grundwerte der politischen Ordnung“<sup>222</sup> gesehen

<sup>213</sup> Ebd., S. 76.

<sup>214</sup> Vgl. ebd., S. 75.

<sup>215</sup> Ebd., S. 70, ähnlich Cook: *The Interpretation*, S. 258.

<sup>216</sup> Dodds: *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst*, S. 19 & passim.

<sup>217</sup> Siehe Brown: *Die letzten Heiden*, S. 32–36 und Alewyn: *Die literarische Angst*, S. 24–37.

<sup>218</sup> Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 119.

<sup>219</sup> Klein: *Staat und Kirche*, S. 43.

<sup>220</sup> Becker: *Porphyrios*, S. 57.

<sup>221</sup> Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 119.

<sup>222</sup> Becker: *Porphyrios*, S. 49.

wurde. Auch wenn das ausgehende Heidentum nicht erstarrt oder anfällig und „die römische Welt der Antoninen [...] beweglicher und gegen das Auftreten neuer Elemente wirksamer gefeilt [war], als es auf den ersten Blick den Anschein hat“,<sup>223</sup> stellten das Christentum eine ernstzunehmende Bedrohung dar. Als solche wurde sie bereits von Kelsos aufgefasst: „Mit bemerkenswerter Voraussicht sah er in der Kirche einen möglichen Staat im Staate, dessen beständiges Anwachsen seiner Meinung nach die Bande der Gesellschaft zu zerreißen drohte.“<sup>224</sup> Der Platonismus in der Spätantike kann daher als *bedrohte Ordnung*<sup>225</sup> bezeichnet werden. Reibungen zwischen der etablierten pagan-polytheistischen Religion und dem „sich zunächst gleichsam subkutan etablierende[n] Christentum“<sup>226</sup> waren unausweichlich. Da in der Zeit des ausgehenden Heidentums die „staatsbürgerliche Loyalität [...] eng mit religiösen Werten und Praktiken verknüpft“<sup>227</sup> war und „die traditionelle Religion [...] vor allem im römischen Bereich immer einen politischen Grundton“ besaß und „traditionell als staatserhaltend angesehen“ wurde, galten die Christen, die sich den althergebrachten Werten und Praktiken verwehrten, zwangsläufig als potentielle Staatsfeinde.<sup>228</sup>

### Ordnungskonkurrenz

Doch auch die Christen sahen sich angesichts reichsweiter Verfolgungen (257–260 unter Valerian, 303–311 unter Diokletian)<sup>229</sup> in der Position der *Bedrohten* und reagierten ihrerseits in ähnlicher, teilweise sogar spiegelbildlicher Weise auf die von ihnen wahrgenommene Bedrohung. Da in dem Konkurrenzverhältnis zwischen Platonismus und Christentum die Reaktion der platonischen Akteure vor allem in den (Gegen-)Reaktionen der Christen erhalten sind, entsteht ein komplexes Geflecht, in dem Strategien des Angriffs und der Verteidigung nicht mehr klar voneinander abzugrenzen sind.<sup>230</sup> Dieses Gewebe macht diese *Ordnungskonkurrenz* besonders interessant. Beide Ordnungen, Platonismus und Christentum, erheben gegen Ende des 3. Jahrhunderts gesamtgesellschaftlichen normativen Geltungsanspruch, der die notwendige Bedingung für eine Ordnungskonkurrenz darstellt.<sup>231</sup> Die Vertreter des Platonismus verteidigen ihre pagane Religion als Staatsreligion, ohne zu wissen, dass es am Ende es das Christentum sein wird, das zur Staatsreligion avanciert. Eine Koexistenz beider

<sup>223</sup> Brown: *Die letzten Heiden*, S. 38.

<sup>224</sup> Dodds: *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst*, S. 94.

<sup>225</sup> Nach der Definition des Tübinger Sonderforschungsbereichs „Bedrohte Ordnungen“ (SFB 923) ist eine Ordnung dann bedroht, „wenn Akteure zu der Überzeugung gelangen, dass Handlungsoptionen unsicher werden, Verhaltenserwartungen und Routinen in Frage stehen und sie sich jetzt oder in naher Zukunft wahrscheinlich nicht mehr aufeinander verlassen können“ (Frie/Meier: *Bedrohte Ordnungen*, S. 4). Für die Ordnung selbst stellt die Bedrohung das „Moment ihrer größten Sichtbarkeit und Veränderbarkeit“ dar (ebd., S. 26).

<sup>226</sup> Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 119.

<sup>227</sup> Becker: *Porphyrios*, S. 49.

<sup>228</sup> Vgl. Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 120.

<sup>229</sup> Eine Übersicht antichristlicher Repressionen in dieser Zeit gibt Becker: *Porphyrios*, S. 53–55.

<sup>230</sup> Siehe Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 117.

<sup>231</sup> Der SFB 923 definiert *Ordnungskonkurrenzen* als „historische Phasen oder situative Konstellationen, in denen Vertreter zweier Ordnungen mit gesamtgesellschaftlichem Geltungsanspruch sich gegenseitig als existenziell bedrohlich, die aus der jeweils anderen Ordnung erkannte Gefahr als ‚von außen‘ kommende Bedrohung wahrnehmen“, ebd., S. 117, vgl. Frie/Meier: *Bedrohte Ordnungen*, S. 18.

Ordnungen scheint nicht möglich zu sein.<sup>232</sup> Zwar lässt sich nach einer ersten Phase, in der das Christentum von paganer Seite ernstgenommen und als Bedrohung wahrgenommen wird, eine zweite Phase identifizieren, die durch den Versuch der Koexistenz und Adaption geprägt ist. In letztere fällt der im 3. Jahrhundert unternommene Versuch, „Christus der bestehenden Ordnung einzuverleiben, so, wie viele frühere Götter integriert worden waren.“<sup>233</sup> Obwohl zumindest Teiladaptionen zu beobachten sind,<sup>234</sup> scheitert der generelle Versuch der Annäherung jedoch, sodass es schließlich zu einer dritten Phase, zur Bekämpfung und Verfolgung des Christentums kommt.<sup>235</sup>

Dabei fällt auf, dass die beiden konkurrierenden Ordnungen nicht nur Unterschiede, sondern auch inhaltliche und ideologische Gemeinsamkeiten aufweisen. Tatsächlich dürften es gerade die Ähnlichkeiten sein, in denen der Grund für das Konkurrenzverhältnis beider Ordnungen liegt.<sup>236</sup> Die christliche und die neuplatonische Ethik dieser Zeit sind nicht leicht auseinanderzuhalten. „Beider ideales Ziel ist, [...] ‚Gott ähnlich zu werden‘. Beide kümmern sich eher um die Rettung der Einzelseele als um eine Verbesserung der Welt.“<sup>237</sup> „Bei einigen christlichen Denkern wie Origenes formte sich die christliche Theologie sogar zu einer systematischen christlichen Variante des Platonismus aus.“<sup>238</sup> Auch gab es viele praktische Vorschriften, die beiden Ordnungen gemein waren. „Die zunehmenden Ähnlichkeiten zwischen der christlichen und pagan-philosophischen Weltanschauung einerseits, sowie die vergleichbare Organisation und wissenschaftliche Prägung christlicher und paganer Philosophenzirkel andererseits waren [...] offensichtlich.“<sup>239</sup> Der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Ordnungen bestand darin, dass der Platonismus einer Oberschicht vorbehalten war – Politik und Philosophie waren eng miteinander verbunden und Philosophen fungierten „als staatstragende intellektuelle Elite“<sup>240</sup> –, während das Christentum die breite Bevölkerung ansprach.<sup>241</sup>

Der in dieser Konkurrenz zwischen Platonismus und Christentum wurzelnde „clash“ spielt[e] sich [...] innerhalb desselben politischen und sogar innerhalb desselben kulturellen Raumes ab, [wurde] ideologisch aber auf der Ebene von Religion und Lebens- resp. Glaubensordnungen verhandelt, die in der Antike maßgebliche kulturkonstituierende und politische Relevanz“ besaßen.<sup>242</sup> Innerhalb dieser Konkurrenz entstand als Reaktion ein philosophischer wie politischer, im Falle von Hierokles und Eusebios sogar literarischer Diskurs

<sup>232</sup> Max Weber betont, dass die Koexistenz zweier Ordnungsvorstellungen tatsächlich möglich ist, solange nicht beide normativen Geltungsanspruch erheben. Die Ausschließlichkeit zweier koexistierender Ordnungen sei auf den juristischen Bereich beschränkt, Weber: *Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*, S. 16 f. Vgl. Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 134.

<sup>233</sup> Dodds: *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst*, S. 94–97.

<sup>234</sup> Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 117.

<sup>235</sup> Dodds: *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst*, S. 94–97.

<sup>236</sup> S. Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 121. siehe auch Nestle: *Die Haupteinwände*, Waszink: *Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum*, S. 352–385.

<sup>237</sup> Dodds: *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst*, S. 105.

<sup>238</sup> Becker: *Porphyrios*, S. 62.

<sup>239</sup> Ebd., S. 66.

<sup>240</sup> Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 120.

<sup>241</sup> Friedrich Nietzsche hat das Christentum als „Platonismus für das Volk“ bezeichnet (Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Vorrede). Dies entspricht auch dem Bild des Christentums bei Origenes (siehe Dodds: *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst*, S. 105).

<sup>242</sup> Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 120.

zwischen den Akteuren der beiden konkurrierenden Ordnungen, der insbesondere in den Zeugnissen der Bedrohungskommunikation greifbar ist.

### Das Ende der Konkurrenz – das Ende der Bedrohung

Wie aber endet die Ordnungskonkurrenz? Kann man überhaupt von einem Ende der Bedrohung sprechen? Ein Rückgang des Einflusses des paganen Glaubens lässt sich bereits in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts daran beobachten, dass Inschriften, die sich auf die Kulte der paganen Stadtgottheiten beziehen, ab dem Jahr 260 n. Chr. innerhalb einer Generation verschwanden.<sup>243</sup> Das Christentum hingegen avancierte mit dem sogenannten Toleranzedikt Konstantins und dem Edikt *Cunctos Populos* unter Theodosius I. zumindest formell zur Staatsreligion, der Prozess einer Ablösung der platonisch-philosophischen Ordnung durch eine neue Ordnung setzte ein.<sup>244</sup> Aber auch das Christentum, das an die Stelle der alten Ordnung trat, hatte seinerseits lange mit Bedrohungen zu kämpfen.<sup>245</sup>

## 6.2 Zeugnisse der Bedrohung: *Bedrohungskommunikation*

Das Ende der oben geschilderten Ordnungskonkurrenz lag in der Zeit, in der Hierokles seinen *Philalathes* und Eusebios seine Gegenschrift *Contra Hieroclem* verfassten, in weiter Ferne. Dass das Christentum unter Konstantin und Theodosius I. zur Staatsreligion avancieren würde, war zu Beginn des 4. Jahrhunderts nicht absehbar. Die Texte dieser Zeit konservieren daher sozusagen eine Phase ungewissen Ausgangs,<sup>246</sup> insofern sie die Positionen beider Opponenten insbesondere durch die Bedrohungskommunikation der Akteure bis heute zutage treten lassen. Ihr Quellenwert ist eminent, denn als das Christentum schließlich die Oberhand gewann, ging mit der Niederlage des Platonismus die Vernichtung platonischer Zeugnisse durch die Christen einher, der höchstwahrscheinlich auch der *Philalathes* zum Opfer fiel: Christenfeindliche Schriften wurden verboten, konfisziert, verbrannt. Die christliche Position erhob „Alleingeltungsanspruch“.<sup>247</sup> Es ist eine Ironie der Geschichte, dass sich die heidnischen Angriffe ausgerechnet in den christlichen Reaktionen und Widerlegungen erhalten haben,<sup>248</sup> wodurch eine bemerkenswerte Doppelschichtigkeit, „eigenwillige[...] intertextuelle[...] Dialektik beider feindlicher Gruppen“ entsteht.<sup>249</sup> In den christlichen

<sup>243</sup> Brown: *Die letzten Heiden*, S. 60, vgl. Geffcken: *Zwei griechische Apologeten*, S. 20–30.

<sup>244</sup> Vgl. Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 135: „Nicht jeder Gegensatz ist jedoch antagonistisch, sondern nur der, welcher als wechselseitige Gefahr wahrgenommen wird. Übertragen wir diese Modelle, dann haben wir es mit Blick auf Ordnungskonkurrenz(en) also primär (aber nicht ausschließlich) mit einem Antagonismus von Ordnungen zu tun, die aufgrund ihres Geltungsanspruches und ihrer Normativität in Konkurrenz zueinander stehen und sich gegenseitig so lange als Bedrohung wahrnehmen, bis es durch emergente Faktoren und generell über den Faktor ‚Zeit‘ zur Auflösung der entstandenen Konkurrenz und zum Erfolg der einen Ordnung kommt.“

<sup>245</sup> Vgl. Frie/Meier: *Bedrohte Ordnungen*, S. 2: „[Eine Ordnung] wird entweder laufend modifiziert oder durch eine andere Ordnung abgelöst.“

<sup>246</sup> In der Forschung wird diese Situation auch als „Kippmoment“ (z.B. Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 117), „Sattelpunkt“ oder „Wasserscheide“ (Brown: *Die letzten Heiden*, S. 31 und Frend: *Martyrdom and Persecution*, S. 389) bezeichnet.

<sup>247</sup> Demandt: *Zeitenwende*, S. 316.

<sup>248</sup> Siehe auch Becker: *Porphyrios*, S. 40 und Esch: *Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall*.

<sup>249</sup> Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 132.

Reaktionen schimmert die Position der Verlierer so weit hinter der Position der Überlegenen durch, dass sie einen Perspektivwechsel ermöglichen und für diese Phase ungewissen Ausgangs die Untersuchung der Argumentationen beider Seiten erlauben. So können die wechselseitigen Reaktionen beider Kontrahenten wie ein „Seismograph“ gelesen werden, der „differenzierte Rückschlüsse über Bedrohungsdiagnosen sowie Bewältigungspraktiken im Kontext des *re-ordering*“ zulässt.<sup>250</sup> Deshalb lohnt sich die Betrachtung dieser Zeugnisse, die ein wesentlicher Teil der spezifischen *Bedrohungskommunikation* sind.<sup>251</sup> Es zeigt sich unter anderem, dass in diesem Wechselspiel die Handlungen und Argumente beider Seiten quasi spiegelbildlich demselben Modell folgen.<sup>252</sup> Dabei ist es unwesentlich, ob die Bedrohung von den Akteuren imaginiert oder tatsächlich wahrgenommen wird – die Reaktion ist dieselbe.<sup>253</sup> Denn auch eine konstruierte Bedrohung besitzt für den reagierenden Akteur einen Realitätsgehalt, „der beim Akt der Kommunikation sein wahrnehmungsbeeinflussendes Potential im Rezeptionsakt der Adressaten entfaltet“.<sup>254</sup> Zumindest für „bestimmte Vertreter der betreffenden Intellektuellenzirkel“ war die Bedrohung „real und präsent“.<sup>255</sup> Kommunikation kann dabei sowohl Ursache eines Sicherheitsproblems<sup>256</sup> als auch zugleich dessen Lösung sein.

Der *Philalethes* des Hierokles bezeugt eine Bedrohungskommunikation mit derselben Stoßrichtung und vergleichbarer Literarizität wie die Texte des deutlich bekannteren Porphyrios. Hierokles stellt den für seine Streitschrift zentralen Vergleich von Jesus Christus mit Apollonius auf der Grundlage der *Vita Apollonii* des Philostrat an. Dieser Text bildet auch einen festen Bezugspunkt in der Widerlegungsschrift des Eusebios. Das daraus resultierende intertextuelle Gewebe lässt beobachten, wie jeder der beiden Autoren die literarische Referenz zugunsten seiner eigenen Ordnung ins Feld führt und in diesem Kontext die Deutungshoheit über den Text für sich beansprucht.

Aus der Antwort des Eusebios wird mit Blick auf die Sinndimension der Bedrohungskommunikation ersichtlich,<sup>257</sup> dass Hierokles sich durch scharfe Vorwürfe von den Christen abgrenzte, indem er z.B. das „genaue und in jedem Punkt zuverlässige Urteil“ der Anhänger

<sup>250</sup> Ewald Frie et al. im SFB-Finanzierungsantrag (2. Förderperiode, 2014), S. 247.

<sup>251</sup> Der SFB 923 arbeitet mit der Annahme, dass es Akteuren einer bedrohten Ordnung „gelingt [...], eine Kommunikation zu etablieren, in der sie eine konkrete Bedrohungsquelle benennen. Diese Kommunikation ist durch starke Emotionen gekennzeichnet, überlagert mindestens teilweise andere Kommunikationsthemen, argumentiert mit dem Faktor Zeit, gewinnt innerhalb einer sozialen Gruppe hegemonialen Charakter und generiert (zumindest für relevante Akteursgruppen) verbindliche Handlungsempfehlungen“, Frie/Meier: *Bedrohte Ordnungen*, S. 4.

<sup>252</sup> Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 125.

<sup>253</sup> Zum sog. *Thomas-Theorem* (nach William I. und Dorothy S. Thomas) siehe Becker: *Porphyrios*, S. 34

<sup>254</sup> Ebd., S. 34, vgl. Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 128. Becker betont auch, dass unter dieser Prämisse die Unterscheidung von *Bedrohungsimagination* und *Bedrohungswahrnehmung* in den Hintergrund tritt. Damit wird auch die Frage, ob es sich bei dem *Philalethes* um eine „*Kampfschrift*“ oder eine „*Angst-schrift*“ handelt, hinfällig, da diese Unterscheidung lediglich aussagt, ob die von Hierokles wahrgenommene Bedrohung tatsächlich existiert hat oder imaginiert war.

<sup>255</sup> Becker: *Porphyrios*, S. 37.

<sup>256</sup> Laut Werner Schirmer sind Sicherheit resp. Unsicherheit einer Gesellschaft als „Reflexionswert“ Produkte von Kommunikation, Schirmer: *Bedrohungskommunikation*, S. 85.

<sup>257</sup> Der Soziologe Werner Schirmer unterscheidet drei „Sinndimensionen der Bedrohungskommunikation“: *Sach-, Zeit- und Sozialdimension*, ebd., S. 103–107. Ewald Frie und Mischa Meier ergänzen die Liste um eine vierte Dimension, die *Gefühlsdimension*, Frie/Meier: *Bedrohte Ordnungen*, S. 7.

seiner Ordnung der „Naivität der Christen“ gegenübergestellt (*Contra Hieroclem*, Kap. 2, Z. 19 f. *& passim*). Er warf den Christen Aberglauben vor, da sie „Jesus wegen einiger weniger Wundertaten für einen Gott halten“ (siehe *Contra Hieroclem* Kap. 2, Z. 22 f.). Für den bei Porphyrios präsenten Vorwurf des Atheismus gegen die Christen – der *communis opinio* paganer Intellektueller<sup>258</sup> – lässt sich in den Fragmenten des *Philalethes* zwar kein direkter Beleg finden, der argumentative Grundton ist jedoch derselbe. Mit Blick auf die Gefühlsdimension zeigt sich die Emotionalisierung in der Auseinandersetzung zwischen Platonismus und Christentum in der Spätantike besonders deutlich in der Habitualisierung von Feindbildern (siehe Abschnitt 6.3 *Feindbild*, S. 54.) Auch die Fragmente des *Philalethes* lassen eine „hohe emotionale Affiziertheit“<sup>259</sup> erahnen, wenn der Autor beispielsweise christliche Apostel als „verlogen, ungebildet und betrügerisch“ (siehe *Contra Hieroclem* Kap. 2, Z. 26 f.) beschimpft. In christlichen Reaktionen zeigt sich diese Emotionalisierung beispielsweise deutlich in der Dämonisierung und Animalisierung des paganen Kontrahenten.

Da Laktanz Hierokles als *auctor et consiliarius ad faciendam persecutionem* bezeichnet (Laktanz, *De mortibus persecutorum*, 16,4), ist mit Blick auf die Sachdimension anzunehmen, dass Hierokles klare Handlungsanweisungen an seine Adressaten gerichtet und selbst für deren Umsetzung gesorgt hat. Mit Blick auf die Zeitdimension lässt sich in den Fragmenten des *Philalethes* zwar kein konkretes Vorher-Nachher-Szenario identifizieren, da die Schrift jedoch eine konkrete Handlungsempfehlung enthielt, ist es nicht unwahrscheinlich, dass Hierokles ein solches Szenario entworfen hat, um die Dringlichkeit der Reaktion zu begründen und zu betonen.

Im Gegensatz zu Porphyrios, der die Christenverfolgung vor allem „atmosphärisch und argumentativ vorbereitet“<sup>260</sup> ist Hierokles ein politisch erfolgreicher Akteur, der seine Handlungsempfehlungen selbst in die Tat umgesetzt hat, wie Laktanz bezeugt (siehe *Divinae institutiones*, 5,2,12 und *De mortibus persecutorum* 16,4). Nicht geklärt ist, welche Rolle dabei der von ihm verfasste Text spielt.

### 6.3 Feindbild

In seiner Gegenschrift greift Eusebios einen Vorwurf aus dem *Philalethes* auffallend oft auf, nämlich „die Leichtgläubigkeit und Naivität der Christen“ (τὴν τῶν Χριστιανῶν κουφότητα, *Contra Hieroclem*, Kap. 2, Z. 20, bzw. εὐχέρεια καὶ κουφότης, Kap. 4, Z. 1 f. *& passim*), die Hierokles in seiner Streitschrift dem „genauen und in jedem Punkt zuverlässigen Urteil“ der Platoniker (τὴν ἡμετέραν ἀκριβῆ καὶ βεβαίαν ἐφ’ ἐκάστῳ κρίσιν, Kap. 2, Z. 19 f. *& passim*) gegenübergestellt hat.

An diesen Anspielungen des Eusebios lässt sich beobachten, dass Hierokles seinem Text ein Feindbild zugrunde gelegt hat, das insbesondere dazu dient, sich und die Anhänger seiner platonisch-philosophischen Ordnung von der christlichen abzugrenzen. Solche Feindbilder sind grundsätzlich „negativ, besonders änderungsresistent, meist typisiert und verkürzt, sodass die Komplexität des Feindes reduziert ist“.<sup>261</sup> Sie können „generell als Indikator für

<sup>258</sup> Becker: *Porphyrios*, S. 48 f.

<sup>259</sup> Vgl. ebd., S. 35, Anm. 191.

<sup>260</sup> Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 125.

<sup>261</sup> Ebd., S. 123.

existenzielle (Ordnungs-)Konkurrenzen“ gelten.<sup>262</sup> Feindbilder sind Ausdruck eines Gefühls von Bedrohung durch einen realen oder imaginierten Feind<sup>263</sup> und dienen der Profilierung eines positiven Selbstbildes und damit der Stabilisierung der eigenen Identität.<sup>264</sup> Sie sind Teil der Inklusions- und Exklusionsphänomene, die typisch für Ordnungskonkurrenzen sind. Durch Feindbilder thematisieren Akteure im Sinne einer als „sozialer Prozess“ zu deutenden Reflexion ihr eigenes Selbstbild.<sup>265</sup> Obwohl es Differenzen zwischen den Kontrahenten gibt, kann man dabei von einer gewissen „Nähe der Feinde zueinander“ ausgehen.<sup>266</sup> Der *Feind* unterscheidet sich dadurch vom *Gegner*, dass er eine „grundlegende Bedrohung“<sup>267</sup> und „Gefährdung der moralischen und religiösen Grundwerte der politischen Ordnung“<sup>268</sup> darstellt. Dies erklärt die emotionale Komponente des Feindbildes, die sich in der Polemik niederschlägt.<sup>269</sup> Die Christen werden – ähnlich wie z.B. die Juden in anderen Epochen – zum Sündenbock, dem die Schuld für Katastrophen unterschiedlicher Art gegeben wird (z.B. Erdbeben, Bürgerkriege, Stadtbrände).<sup>270</sup> Im Mittelpunkt steht dabei der Vorwurf, dass Christen „gottlose“ Leute seien, andererseits wird immer wieder der angebliche Aberglaube, ihr *blind belief* kritisiert.<sup>271</sup> Diesen Topos der bildungsfernen und daher leichtgläubigen Christen<sup>272</sup> nutzt auch Hierokles für seine Argumentation. Ein weiterer typischer Vorwurf an die Christen ist beispielsweise, dass sie die „Einfachheit“ bzw. „Naivität“ (*simplicitas*) und die „Unwissenheit“ (*imperitia*) ihrer Zuhörer für ihre Zwecke ausnutzten.<sup>273</sup>

Generell lässt sich beobachten, dass Feindbilder „nicht selten kohärent [sind], d.h. man verwendet viel Mühe auf eine ‚faktenreiche‘, scheinbar lückenlose Beweisführung, die im Extremfall sogar paranoid anmuten kann“.<sup>274</sup> So lässt sich am Beispiel des Porphyrios ein „wuchtige[s], sich über Jahre und Jahrzehnte konturierende[s] und intensivierende[s] christliche[s] Feindbild [beobachten], das allerdings weniger emotional als vielmehr argumentativ

<sup>262</sup> Ebd., S. 117 f.

<sup>263</sup> Zur Differenzierung von Bedrohungswahrnehmung und Bedrohungsimagination siehe 6.2 *Zeugnisse der Bedrohung*: Bedrohungskommunikation, S. 53, Fußnote 254.

<sup>264</sup> Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 124, vgl. S. 28: „Dass Konstruktion und kontinuierliche Kolportage von Feindbildern in einer Gruppe maßgeblich zu deren Stabilisierung beitragen, lässt sich mit Sicherheit auch für Porphyrios bestätigen.“

<sup>265</sup> Formulierung im SFB-Antrag 2. Förderphase, S. 9.

<sup>266</sup> Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 127.

<sup>267</sup> Ebd., S. 123.

<sup>268</sup> Becker: *Porphyrios*, S. 49.

<sup>269</sup> Zur „hohen emotionalen Involviertheit des Polemikers“ in dieser Argumentationsform siehe ders.: *Polemik, Bedrohungskommunikation, Emotion*, S. 113.

<sup>270</sup> Vgl. Dodds: *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst*, S. 98–102. Burkert: *The Problem of Ritual Killing*, Becker: *Porphyrios*, S. 43.

<sup>271</sup> „The Christians did not use demonstrative argument (apodeixis) but belief alone (pistis mone) or irrational belief (alogos pistis).“ Smith: *Philosophical Objections to Christianity on the Eve of the Great Persecution*, S. 42.

<sup>272</sup> Becker: *Porphyrios*, S. 399, Jutta Tloka erklärt den Topos der Bildungsfeindlichkeit durch die Verbindung „wahrer Askese“ und der Ablehnung weltlicher Bildung, Tloka: *Der Λόγος und die λόγοι*, S. 305. Siehe auch Origenes, *Contra Celsum*, 3,44.

<sup>273</sup> S. Becker: *Porphyrios*, S. 80.

<sup>274</sup> Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 124. vgl. Berger/Luckmann: *The Social Construction of Reality*, S. 98–112.

konstruiert zu sein scheint“.<sup>275</sup> Porphyrios hebt „kontinuierlich das „Unstimmige, Unlogische und Absurde“<sup>276</sup> hervor.

In der Auseinandersetzung zwischen Platonismus und Christentum wird, wie sich am oben genannten Beispiel aus dem *Philalethes* zeigt, von paganer Seite oft der Gegensatz von „mit griechischer Bildung erzogenen Heiden“ und „barbarischen Christen“ betont.<sup>277</sup> Dabei gilt der Feind „von jeher als Barbar, als Kulturzerstörer und als rückständig im Vergleich zur eigenen Kultur“.<sup>278</sup> Hierokles hat in seiner Argumentation die unwahrscheinlichen und wenig glaubhaften Passagen über Jesus Christus nicht nur dazu ausgenutzt, um das Leitbild der Christen zu destruieren, sondern auch um das Vorurteil der abergläubischen Christen zu unterstreichen, deren „Naivität“ er dem „genauen und in jedem Punkt zuverlässigen Urteil“ der Anhänger seiner eigenen Ordnung gezielt gegenübergestellt. Die Apostel Petrus und Paulus hat er als Lügner und Betrüger verunglimpft.<sup>279</sup>

Eusebios greift diese Argumentation in seiner Gegenschrift auf, widerlegt sie und wirft sie unmittelbar auf seinen Kontrahenten zurück, indem er den Vorwurf, den Hierokles gegen die Apostel gerichtet hat, fast im selben Wortlaut auf die paganen Autoren projiziert:

Οὓς σαφῶς οὕτως ἐναντιολογοῦντας κομπάζοντάς τε ἀληθῶς καὶ τοῖς μαχομέ-  
νοις παρισταμένους ψεύστας ἐναργῶς καὶ ἀπαιδεύτους καὶ γόητας τῆς ἀληθείας  
τὸ φέγγος διήλεγξεν.

Dass sie einander widersprechen, wahrhaftig prahlen und sich auf widersprüchliche Argumente stützen und verlogene, ungebildete und betrügerische Menschen sind, hat das Licht der Wahrheit offenbart.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 43, Z. 57–60)

So wie Hierokles im *Philalethes* Jesus Christus herabgestuft hat, so greift Eusebios in seiner Polemik das Leitbild seiner paganen Gegner an und destruiert es durch die Diffamierung des Apollonios von Tyana. Dieses Vorgehen lässt die für Argumentationen in Ordnungskonkurrenzen typischen „ähnliche[n] oder gar spiegelbildliche[n] Vorwurfsmuster“ sehr klar zutage treten.<sup>280</sup>

## 6.4 Die Macht von Texten

Bei Hierokles lassen sich wie bei Porphyrios „Offensivstrategien des Umgangs mit der christlichen Bedrohung“<sup>281</sup> ausmachen. Dieser „platonische bzw. platonisch geprägte Widerstand gegen die Christen“<sup>282</sup> der sich ab der Mitte 3. bis zum des Anfang 4. Jahrhunderts zunehmend kollektiv formierte, ist vor allem an einer „Häufung christenfeindlicher Literatur in einem relativ kurzen Zeitraum“<sup>283</sup> festzumachen. Aus ihr lässt sich schließen, dass die intel-

<sup>275</sup> Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 133.

<sup>276</sup> Ebd., S. 126.

<sup>277</sup> Vgl. Becker: *Porphyrios*, S. 68.

<sup>278</sup> Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 123.

<sup>279</sup> Siehe hierzu S. 24 und S. 41. Zu den übrigen rekonstruierbaren Vorwürfen gegen die Christen im *Philalethes* siehe 3.4 *Der Inhalt des Philalethes*, S. 23.

<sup>280</sup> Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 124.

<sup>281</sup> Becker: *Porphyrios*, S. 69.

<sup>282</sup> Ebd., S. 36.

<sup>283</sup> Ebd., S. 36.



lektuelle Kommunikationsgemeinschaft für diese Texte offensichtlich empfänglich war.<sup>284</sup> Dabei ist der Text nicht nur ein Medium zur Bedrohungskommunikation;<sup>285</sup> vielmehr kann der textbasierte anti-christliche Diskurs insbesondere im Fall des *Philalethes* an sich als Teil der politisch motivierten paganen (Bewältigungs-)Praxis gelten, durch die sich die jeweilige Gruppe mit hohem „emotionalem Engagement“<sup>286</sup> vom „Feind“ abgrenzt. Dasselbe gilt umgekehrt für die Gegenschrift *Contra Hieroclem* des Eusebios. Dabei richten sich die Angriffe nicht nur gegen Personen, sondern insbesondere auch gegen die Texte der Gegner. So wie Porphyrios „als exzellenter Literaturkenner und Literaturkritiker [...] intensiv vor allem die heiligen *Texte* der Christen [attackiert]“,<sup>287</sup> wandte sich auch Hierokles gegen die Evangelien. (Eusebios schreibt in *Contra Hieroclem*, Kap. 2, Z. 25 f., dass Hierokles die Apostel Petrus und Paulus als Lügner beschimpft hat. Laktanz bezeugt in *Divinae institutiones*, 5,2,15, dass Hierokles die Bibeltexte sehr gut kannte.) Auf der anderen Seite greift Eusebios die *Vita Apollonii* des Philostrat und das darin vermittelte Apollonios-Bild an. Besonders der Text des Hierokles lässt indirekt „markante Reflexionen über die jeweils eigene Ordnung und deren Identitätswert sowie Mobilisierungsstrategien im Kontext des *re-ordering*-Prozesses erkennbar“ werden.<sup>288</sup> Der *Philalethes* hat – so lässt sich aus dem oben zitierten Beleg aus Laktanz, *Divinae institutiones* schließen<sup>289</sup> – eine politische Wirksamkeit nach sich gezogen, die tiefgreifende Veränderungen für die Lebenswirklichkeit sowohl der politisch und kulturell Aktiven als auch der breiten Bevölkerung mit sich brachte. Denn die schriftstellerische Tätigkeit des Hierokles steht in unmittelbarem Zusammenhang zur Christenverfolgung. Ob der *Philalethes* dabei als nachträglich verfasste Rechtfertigungsschrift des Politikers<sup>290</sup> oder – was mit Blick auf die Darstellung des Laktanz (*auctor et consiliarius ad faciendam persecutionem fuit*, Laktanz, *De mortibus persecutorum*, 16,4) wahrscheinlicher ist – als „Kampfschrift“<sup>291</sup> zu verstehen ist, durch die er den vorerst noch zögernden Diokletian erst zur Durchführung der Christenverfolgung bewogen hat, lässt sich nicht mit abschließender Sicherheit feststellen.<sup>292</sup> Unzweifelhaft ist jedoch, dass der Text im Spannungsfeld zwischen Platonismus und Christentum weiter provozierte und Reaktionen hervorrief.

---

<sup>284</sup> Siehe ebd., S. 36

<sup>285</sup> Es kann angenommen werden, dass Hierokles die Absicht verfolgte, die Bedrohung, die er von christlicher Seite wahrnahm, zu kommunizieren, vgl. ebd., S. 36.

<sup>286</sup> Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 117.

<sup>287</sup> Ebd., S. 127.

<sup>288</sup> Formulierung übernommen aus dem SFB-Antrag 2. Förderphase, S. 252.

<sup>289</sup> Laktanz, *Divinae institutiones*, 5,2,12, siehe auch S. 19.

<sup>290</sup> Speyer: *Hierokles*, Sp. 109.

<sup>291</sup> Begriff bei Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 128.

<sup>292</sup> Diese Unterscheidung hat auch wenig Relevanz, siehe oben S. 6.2, Anm. 254.

## 7 Jesus und Apollonios als Leitbilder

### 7.1 Der historische und der philostrateische Apollonios

Die *Vita Apollonii* des Philostrat, die wesentliche Grundlage für den von Hierokles angestellten Vergleich zwischen Jesus und Apollonius, hat trotz ihrer Romanhaftigkeit<sup>293</sup> eine historische Persönlichkeit zum Vorbild.<sup>294</sup> Über diesen historischen Apollonios von Tyana, der etwa von 40 n. Chr. bis 120 n. Chr. lebte,<sup>295</sup> ist fast nichts bekannt. Er war in erster Linie ein Philosoph, stammte aus Tyana in Kappadokien und lässt sich am besten als „pythagoreischer Wanderprediger“ beschreiben,<sup>296</sup> der zweifelsohne verschiedene griechische *Poleis* bereiste.<sup>297</sup> Apollonios soll unter anderem mehrere Briefe, eine Pythagoras-Vita und ein Werk mit dem Titel *Περί θυσιῶν* verfasst haben, das auch Eusebios kannte (siehe Eusebios, *Praeparatio evangelica* 4,12 f.). Die Werke sind bis auf einige Briefe nicht erhalten. Die Authentizität keiner seiner Schriften ist gesichert, vielmehr ist anzunehmen, dass es sich dabei überwiegend um spätere Fälschungen handelt.<sup>298</sup> Es ist nicht sicher, ob Apollonios bereits zu Lebzeiten eine sagenumwobene Gestalt war,<sup>299</sup> fest steht, dass sich bereits kurz nach seinem Tod Legenden um ihn rankten.<sup>300</sup> Es gibt jedoch keine zeitgenössischen Zeugnisse – Historiker und Philosophen des 1. Jahrhunderts schweigen über ihn.<sup>301</sup>

Die Figur des Apollonios wird erst durch Philostrat bekannt, der mit der *Vita Apollonii* die umfassendste Lebensbeschreibung des Tyaneers verfasst und dadurch die Tradition über Apollonios maßgeblich geprägt hat, weshalb der „vorphilostrateische Apollonios“ so schwer zu greifen ist.<sup>302</sup> Mit seinem Werk musste sich Philostrat zwischen konkurrierenden Darstellungen – mündlichen wie schriftlichen Vorlagen – entscheiden und sich in einem Diskurs um das Bild des Apollonios positionieren.<sup>303</sup>

Philostrat war als Sophist und Literat wenig am historischen Apollonios interessiert, sondern erfand die Figur des Wundertäters neu – angeblich, um einer Bitte der Kaiserin Julia Domna nachzukommen, die dieses Werk bei ihm in Auftrag gegeben habe (Philostrat, *Vita*

<sup>293</sup> Johannes Hahn siedelt die *Vita* gattungsmäßig zwischen „Biographie, Aretalogie und Reiseroman“ an (Hahn: *Weiser, göttlicher Mensch oder Scharlatan?*, S. 91). Zu den romanhaften Zügen siehe insbes. Billaut: *Les formes romanesques de l'héroïsation dans la Vie d'Apollonios de Tyane de Philostrate*, S. 267–274.

<sup>294</sup> Zu Apollonios von Tyana siehe Bowie: *Apollonius of Tyana*, Dall'Asta: *Philosoph*, Koskenniemi: *Der philostrateische Apollonios*, ders.: *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese*, ders.: *Apollonius of Tyana. A Typical θεῖος ἀνὴρ?*, Jones: *Apollonius of Tyana*, Paschalis: *Apollonius of Tyana as Proteus*, Petzke: *Die Traditionen*, Harris: *Apollonios of Tyana. Fact and fiction* und Taggart: *Apollonius of Tyana*. Zum historischen Apollonios siehe insbes. Dzielska: *Apollonius of Tyana*, S. 9–17 und 185 f. sowie Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 29 f.

<sup>295</sup> So Dzielska: *Apollonius of Tyana*, S. 185. Marguerite Forrat schließt nicht aus, dass Apollonios 93 n. Chr. unter Domitian hingerichtet worden ist, Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 29.

<sup>296</sup> Petzke: *Die Traditionen*, S. 157.

<sup>297</sup> Hahn: *Weiser, göttlicher Mensch oder Scharlatan?*, S. 89 f.

<sup>298</sup> Bowie: *Apollonius of Tyana*, S. 1691 f. und Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 30.

<sup>299</sup> So z.B. Karl Strobel: *Das Imperium Romanum*, S. 70. Auch Vroni Mumprecht weist darauf hin, dass Apollonios „schon früh eine äußerst umstrittene Gestalt“ war, Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 973.

<sup>300</sup> Dzielska: *Apollonius of Tyana*, S. 14.

<sup>301</sup> Ebd., S. 9, Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 29 f. Hahn: *Weiser, göttlicher Mensch oder Scharlatan?*, S. 90.

<sup>302</sup> Dzielska: *Apollonius of Tyana*, S. 185.

<sup>303</sup> Hahn: *Weiser, göttlicher Mensch oder Scharlatan?*, S. 91.

*Apollonii*, 1,3).<sup>304</sup> In der *Vita Apollonii* lassen sich gleichzeitig literarische und apologetische Ambitionen erkennen.<sup>305</sup> Zwar fehlen die Belege dafür, dass Apollonios bereits zu Lebzeiten als Scharlatan galt und wegen *γοητεία* angeklagt worden ist, wie die Handlung der *Vita Apollonii* suggeriert (Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7),<sup>306</sup> doch bereits bei Lukian finden sich solche Vorwürfe (Lukian, *Alexander sive Pseudomantis*, 5 & passim). Obwohl sich in der *Vita Apollonii* deutlich die Tendenz abzeichnet, dass Philostrat bemüht war, den Vorwurf der Magie und Zauberei von vornherein von Apollonios fernzuhalten,<sup>307</sup> ist zu bezweifeln, dass dies die primäre Absicht seiner Schrift gewesen ist. Stattdessen sind bei Philostrat vor allem „literarische Absicht und romanhafte Ausgestaltung“ augenfällig, die auch die „Einbeziehung von – im Sinne der philostratischen Polemik gegen *μαγεία* und *γοητεία* – anstößigen Episoden“ erklärt.<sup>308</sup>

Zu vernachlässigen ist auch die „*intention polémique*“, die Philostrat mitunter unterstellt worden ist.<sup>309</sup> Es ist nicht anzunehmen, dass Philostrat Apollonius zum Zweck „antichristlicher Propaganda“ ins Feld führte,<sup>310</sup> auch wenn dieser in der Auseinandersetzung zwischen Platonismus und Christentum zum „Gegenchristus“ wurde.<sup>311</sup> Zwar wirkt die *Vita Apollonii* wie ein „paganisiertes Evangelium“<sup>312</sup> und es ist nicht auszuschließen, dass Philostrats Apollonios-Bild von den Evangelien beeinflusst wurde,<sup>313</sup> zurückzuführen sein dürfte die Ähnlichkeit beider Texte jedoch hauptsächlich auf deutlich ältere gemeinsame Traditionen und *Topoi*.<sup>314</sup>

Außer Zweifel steht, dass Philostrat als Philhellene und Sophist mit seinem Apollonios nicht nur eine Figur geschaffen hat, die eng der griechischen Kultur und Religion verhaftet war,<sup>315</sup> sondern in erster Linie einen „pythagoreischen Philosophen, der durch sittliche Tätigkeit und reformatorische Lehren hervortritt und dessen wahrhaft göttliche Natur und außerordentliche Fähigkeit [...] auf dem Erwerb einer beispiellosen Weisheit beruhen, die nicht zuletzt durch extreme pythagoreische Lebensführung [...] gewonnen wurde“.<sup>316</sup> Zu den außerordentlichen Fähigkeiten, die Apollonios in der *Vita Apollonii* zeigt, gehören u.a. Prophetie, das Erkennen verborgener Dinge, Heilkräfte und die Macht, Dämonen auszutreiben und Tote zum Leben zu erwecken. Damit bedient Philostrat vor allem „Erwartungshorizonte“<sup>317</sup>, die im Denken seiner Zeit mit Philosophen, Wunderheilern und Magiern verbunden gewesen sind.

<sup>304</sup> Dzielska: *Apollonius of Tyana*, S. 14.

<sup>305</sup> Hahn: *Weiser, göttlicher Mensch oder Scharlatan?*, S. 91.

<sup>306</sup> Vgl. Dall’Asta: *Philosoph*, S. 408.

<sup>307</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 990.

<sup>308</sup> Hahn: *Weiser, göttlicher Mensch oder Scharlatan?*, S. 92.

<sup>309</sup> Labriolle: *La réaction païenne*, S. 311.

<sup>310</sup> Koskeniemi: *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese*, S. 6.

<sup>311</sup> Demandt: *Zeitenwende*, S. 437 f.

<sup>312</sup> Den Ausdruck prägt Büchli mit Bezug auf den *Poimandres*, der ungefähr zur selben Zeit wie die *Vita Apollonii* entstanden ist. Büchli: *Der Poimandres*

<sup>313</sup> Blackburn: *Theios Anēr*, S. 74 f.

<sup>314</sup> David du Toit versteht die Aretalogie als Prototyp der Evangelien, du Toit: *Theios anthropos*, S. 7, siehe auch Koskeniemi: *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese*, S. 103.

<sup>315</sup> Dzielska: *Apollonius of Tyana*, S. 14.

<sup>316</sup> Hahn: *Weiser, göttlicher Mensch oder Scharlatan?*, S. 92.

<sup>317</sup> Ebd., S. 93.

Im Gegensatz zur Darstellung Jesu in den Evangelien wird die Singularität des Apollonios in der *Vita Apollonii* nicht hervorgehoben. Philostrat beschreibt Apollonios zwar als *θεῖος ἀνὴρ* (θεῖον ἡγούμενοι ἄνδρα δι' αὐτὸ μάλιστα τὸ μηδ' ἐς κόμπον μηδένα ὑπὲρ αὐτῶν καθίστασθαι, Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,15), als solcher fügt dieser sich jedoch in die Reihe anderer *θεῖοι ἄνδρες*, von denen Philostrat mit Pythagoras und Iarchas<sup>318</sup> in der *Vita Apollonii* weitere Vertreter nennt (*Vita Apollonii*, 3,18 und 8,7).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Apollonios in der Darstellung des Philostrat noch nicht die göttliche Figur ist, zu der er in späterer Zeit stilisiert wird. Obwohl die „*θεῖος-ἀνὴρ*-Terminologie“<sup>319</sup> in der *Vita Apollonii* eine große Rolle spielt, versteht Philostrat den *θεῖος ἀνὴρ* „im ethischen, nicht im ontologischen Sinn“,<sup>320</sup> d.h. die Charakterisierung ist eine Umschreibung der tugendhaften Persönlichkeit, keine Kategorisierung als Gottmensch.<sup>321</sup> Sein Apollonios ist vielmehr als der „gottgefällige“ bzw. „von den Göttern begünstigte Mensch“ zu verstehen, als den ihn auch Hierokles im *Philalethes* darstellt (θεοῖς κεχαρισμένον ἄνδρα ἡγούμεθα, *Contra Hieroclem*, Kap. 2, Z. 22).

## 7.2 Jesus und Apollonius als *θεῖοι ἄνδρες*

### Θεῖος ἀνὴρ – Wundertäter, Philosoph und Gottmensch

Θεῖοι ἄνδρες – göttliche Männer – kommen in der griechischen Literatur seit Homer vor.<sup>322</sup> Hintergrund des Phänomens ist die „Verwischung der Grenze“ zwischen Göttern und Menschen, deren Hintergrund wahrscheinlich ägyptische und orientalische Religionen bilden.<sup>323</sup> Zwar ist keine „feste antike Kategorie“ und auch kein „allgemeines hellenistisches Konzept“ erkennbar,<sup>324</sup> dennoch lässt sich der Begriff *θεῖος ἀνὴρ* als Terminus, der die „Vorstellung eines heiligen, wundertätigen Gottmenschen“ reflektiert,<sup>325</sup> gut eingrenzen. Eine Liste von Eigenschaften und Merkmalen, die dem *θεῖος ἀνὴρ* häufig zugeschrieben werden, hat Ludwig Bieler zusammengestellt.<sup>326</sup> Der Begriff des *θεῖος ἀνὴρ* ist nicht auf Wundertäter beschränkt, sondern bezeichnet ganz allgemein „eine das Durchschnittsmaß überragende

<sup>318</sup> Dass der Brahmane von Apollonios als *θεῖος ἀνὴρ* nach griechischem Vorbild beschrieben wird, beobachtet Roullier: *Du sage au disciple*, S. 363.

<sup>319</sup> So fasst David du Toit jene Ausdrücke zusammen, die aus den Adjektiven *θεῖος* / *δαιμόνιος* / *θεσπέσιος* und den Nomina *ἄνθρωπος* / *ἀνὴρ* oder Eigennamen bestehen, du Toit: *Theios anthropos*, S. 57, Anm. 97

<sup>320</sup> Ebd., S. 317.

<sup>321</sup> Wenn Apollonios als „Persönlichkeit nach dem Modell des Pythagoras“ wahrgenommen wird, ist dies eine nachträgliche Kategorisierung, siehe Roullier: *Du sage au disciple*, S. 360, Anm. 6.

<sup>322</sup> ἀνδρὸς θεοῖο, *Ilias*, 16, V. 798, dort als Bezeichnung des Achilleus. Eine umfassenden Übersicht über Belegstellen der Wendung bietet Koskenniemi: *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese*, S. 99 f., Anm. 392.

<sup>323</sup> Reitzenstein: *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, S. 13, du Toit: *Theios anthropos*, S. 5.

<sup>324</sup> Gallagher: *Divine Man*, S. 2, Anm. 5, Koskenniemi: *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese*, S. 99 f., Erkki Koskenniemi bezeichnet das *θεῖος-ἀνὴρ*-Konzept daher als „moderne[n], hypothetische[n] Versuch, ein antikes Phänomen zu verstehen“. Ebd., S. 99, ähnlich auch du Toit: *Theios anthropos*, S. 5.

<sup>325</sup> Ebd., S. 6.

<sup>326</sup> Bieler stellt typische Lebensschicksale, Persönlichkeitsmerkmale, Wissen, Können, Lehre, Wirken, Anhängerschaft und Rezeption unterschiedlicher *θεῖοι ἄνδρες* vergleichend zusammen, siehe Bieler: *Θεῖος Ἀνὴρ*, zum *θεῖος ἀνὴρ* im Allgemeinen siehe auch du Toit: *Theios anthropos*, Blackburn: *Theios Anēr*, Koskenniemi: *Apollonios of Tyana. A Typical θεῖος ἀνὴρ?* und Hans Dieter Betz, *Reallexikon für Antike und Christentum*, Sp. 234-312, s.v. *Gottmensch*.

Trefflichkeit“, wie sich schon bei Hesiod (*Erga*, V. 727 f.) und Platon (*Politeia*, 2,383c) erkennen lässt.<sup>327</sup> Die Vorstellung vom *θεῖος ἀνὴρ* verbindet eine höhere Natur mit persönlicher Heiligkeit,<sup>328</sup> der *θεῖος ἀνὴρ* nimmt eine „Mittlerrolle [...] zwischen Gott und den gewöhnlichen Menschen“ ein,<sup>329</sup> die auch Eusebios im 6. Kapitel von *Contra Hieroclem* thematisiert. Die „Legitimation [der *θεῖοι ἄνδρες*] bestand in einer Beziehung zum Übernatürlichen, die für sie selber etwas rein Persönliches, für die anderen Gläubigen jedoch etwas Festes und nach außen hin Sichtbares war.“<sup>330</sup> Dass diese *θεῖοι ἄνδρες* sich in den Erzählungen durch besondere Fähigkeiten (Prophetie, Heilkräfte etc.) hervortaten, liegt daher nahe.<sup>331</sup> Der Philosoph oder Weise kann als *θεῖος ἀνὴρ par excellence* gelten,<sup>332</sup> aber auch die Rolle des *θεῖος ἀνὴρ* als spiritueller Lehrer ist nicht zu vernachlässigen.<sup>333</sup> Aus der Kaiserzeit sind „die immer wieder neu formulierten und mit neuem Material ausgestatteten Biographien der Philosophen [...], sowie die Lebensbeschreibungen von echten oder falschen Wundermännern“<sup>334</sup> überliefert. Insbesondere Platon und Pythagoras werden in den Darstellungen kaiserzeitlicher Autoren zu göttlichen Männern stilisiert und gelten daher als „prototypische *θεῖοι ἄνδρες*“.<sup>335</sup> Weitere „göttliche Menschen“ sind neben Apollonios<sup>336</sup> z.B. Asklepios, Kasandra, Empedokles oder Moses.<sup>337</sup>

### Jesus – *υἱὸς θεοῦ* und *θεῖος ἀνὴρ*

Die Eigenschaften des *θεῖος ἀνὴρ* wurden im 1. Jahrhundert n. Chr. durch die Evangelisten auch Jesus zugeschrieben.<sup>338</sup> Im Neuen Testament wird er in den Wundertraditionen eines hellenistischen Thaumaturgen dargestellt.<sup>339</sup> Gillis Wetter sieht Züge der „volkstümlichen hellenistischen Frömmigkeit“, die in die Vorstellung des *θεῖος ἀνὴρ* übergehen, auch in der „Sohn-Gottes-Gestalt“.<sup>340</sup> In der Figur Jesu fließen die Vorstellung vom *θεῖος ἀνὴρ*, der sich oft durch göttliche Abstammung auszeichnet,<sup>341</sup> und *υἱὸς θεοῦ* ineinander. Daneben stehen – zum selben semantischen Feld gehörend – die *ἐνθεοὶ ἄνδρες*, wie Petrus und Paulus bezeichnet wurden.<sup>342</sup>

Doch anders als Apollonios in der *Vita Apollonii* wird Jesus in den christlichen Erzählungen

<sup>327</sup> Bieler: *Θεῖος Ἀνὴρ*, S. 21.

<sup>328</sup> Reitzenstein: *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, S. 12.

<sup>329</sup> Kertsch: *Traditionelle Rhetorik*, S. 154 f.

<sup>330</sup> Brown: *Die letzten Heiden*, S. 44.

<sup>331</sup> du Toit: *Theios anthropos*, S. 6.

<sup>332</sup> Windisch: *Paulus und Christus*, S. 35.

<sup>333</sup> Fowden: *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, S. 35.

<sup>334</sup> Dihle: *Zur antiken Biographie*, S. 139. Dihle weist auf den Zusammenhang dieses Biografie-Typus mit religiöser Propaganda (und daran Parodierung) hin.

<sup>335</sup> „Prototypal ‘divine men’“, Fowden: *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, S. 35.

<sup>336</sup> Zur Stilisierung des Apollonios zum *θεῖος ἀνὴρ* nach Vorbild des Pythagoras siehe Roullier: *Du sage au disciple*, S. 360, Anm. 6.

<sup>337</sup> Blackburn: *Theios Anēr*, S. 8.

<sup>338</sup> Ähnlich siehe Betz: *Lukian von Samosata und das Neue Testament*, S. 102

<sup>339</sup> Koch: *Wundererzählungen*, S. 30, siehe auch Blackburn: *Theios Anēr*, S. 8.

<sup>340</sup> Wetter: *Der Sohn Gottes*, S. 82.

<sup>341</sup> Ludwig Bieler sieht in der göttlichen Abstammung der *Θεῖοι ἄνδρες* eine Begründung ihres „über das Menschenmaß hinausreichenden Tuns“, Bieler: *Θεῖος Ἀνὴρ*, S. 113, siehe auch S. 134.

<sup>342</sup> Windisch: *Paulus und Christus*, S. 85.

nicht als einer von vielen *θεῖοι ἄνδρες* dargestellt, sondern seine Singularität, auf die auch Eusebios zu Beginn des 4. Kapitels von *Contra Hieroclem* verweist, wird betont. Der Siegeszug der christlichen Kirche dürfte nicht zuletzt darin begründet liegen, dass sich die Figur Jesu Christi in dieser Singularität vom *θεῖος ἀνὴρ* zum christlichen Leitbild entwickelt. „Ihre Organisation und der Lebensweg ihrer Helden machten auf schockierende Weise deutlich, welche Folgen es hatte, wenn sich die ‚göttliche‘ Macht in einem Menschen konzentrierte.“<sup>343</sup>

### Apollonios – vom Philosophen zum Gottmenschen

Apollonios galt als pythagoreischer Philosoph von vornherein ein *θεῖος ἀνὴρ*. Diese Tugendhaftigkeit und Vortrefflichkeit hat Philostrat in der *Vita Apollonii* herausgearbeitet.<sup>344</sup> Max Weber würde diese außergewöhnlichen Eigenschaften – die ebenso auf den Brahmanen Iarchas zutreffen<sup>345</sup> – als *Charisma* bezeichnen.<sup>346</sup> Für Eunapios hingegen ist Apollonios bereits mehr als ein einfacher Philosoph:

Ἀπολλώνιος τε ὁ ἐκ Τυάωνων, οὐκέτι φιλόσοφος· ἀλλ’ ἦν τι θεῶν τι καὶ ἀνθρώπου μέσον.

Apollonios von Tyana, der kein Philosoph mehr war, sondern etwas in der Mitte zwischen Göttern und Menschen.

(Eunapios von Sardes, *Vitae Sophistarum*, 2,1,3)

Dafür, dass Apollonios schließlich zum „Gottmenschen“ erhöht wird, ist Eusebios maßgeblich mitverantwortlich. Denn er, der die Figur des Apollonios gut kannte, verstand, dass Apollonios an einem Punkt, an dem die Kirche sehr verwundbar war, durch die geschickte Propaganda des Hierokles ein ernstzunehmender Rivale Christi werden könnte.<sup>347</sup> Ohnehin beunruhigt durch die kultische Verehrung des Apollonios im Osten des Römischen Reiches,<sup>348</sup> wurde er von dieser Rivalität und der Möglichkeit, dass Apollonios aufgrund der Darstellung bei Philostrat als *Gottmensch* gesehen werden könnte, „aufgeschreckt“.<sup>349</sup> Indem Eusebios seiner Widerlegung der *Vita Apollonii* ein ontologisches *θεῖος-ἀνὴρ*-Konzept, also das Bild eines Gottmenschen zugrunde legt, wird die *Vita* „in ein Korsett gezwängt [...], an dem sie scheitern muß“.<sup>350</sup> Doch erst die christologische Debatte machte Apollonios zum „Gottmenschen“,“<sup>351</sup> der er in der Darstellung des Philostrat nicht gewesen ist.

Während Apollonios in der Rezeption der *Vita Apollonii* von Eusebios und anderen Autoren

<sup>343</sup> Brown: *Die letzten Heiden*, S. 44.

<sup>344</sup> Ähnlich du Toit: *Theios anthropos*, S. 317, siehe auch 7.1 *Der historische und der philostratische Apollonius*, S. 60.

<sup>345</sup> Roullier: *Du sage au disciple*, S. 363.

<sup>346</sup> „Charisma“ soll eine als außeralltäglich [...] geltende Qualität einer Persönlichkeit heißen, um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem andern zugänglichen Kräften oder Eigenschaften oder als gottesandigt oder als vorbildlich und deshalb als ‚Führer‘ gewertet wird“, Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 140.

<sup>347</sup> Dzielska: *Apollonius of Tyana*, S. 155. Dafür spricht auch, dass Apollonios in der folgenden Zeit weiterhin einen „starken Einfluss auf pagane Autoren ausübte“, wie sich z.B. bei Porphyrios, Jamblich, Ammianus Marcellinus und Eunapios zeigt. Mendelson: *Eusebius*, S. 512.

<sup>348</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 67, Hahn: *Weiser, göttlicher Mensch oder Scharlatan?*, S. 99.

<sup>349</sup> du Toit: *Theios anthropos*, S. 317.

<sup>350</sup> Ebd., S. 318.

<sup>351</sup> Ebd., S. 319.

zum Scharlatan, zum γοῆς herabgestuft worden ist,<sup>352</sup> ist er in der byzantinischen Tradition der Heilige Balinas geworden.<sup>353</sup>

### 7.3 Die Rolle von Leitbildern für die Kontroverse

Jesus Christus und Apollonios von Tyana sind als θεῖοι ἄνδρες von Anfang an geeignete Leitbilder<sup>354</sup> in der Auseinandersetzung zwischen Platonismus und Christentum. Auf beiden Seiten „entstehen programmatische Werke, die eine exemplarische Lebensform an die Autorität charismatischer Figuren binden“<sup>355</sup>

Apollonios, der in der *Vita Apollonii* als θεῖος ἀνὴρ dargestellt wird, fungiert für Hierokles als Identifikationsfigur, mit der er die soziale Identität der paganen Seite in Abgrenzung von den Christen stärkt.<sup>356</sup> Durch die Gegenüberstellung der paganen Identifikationsfigur und Jesus Christus degradiert er letzteren. Dabei geht es Hierokles nicht darum, einen „paganen Ersatz“ für Jesus zu finden,<sup>357</sup> sondern er wählt eine Identifikationsfigur, die für die Gegenüberstellung geeignet ist. Die Eignung der Figur des Apollonios liegt insbesondere in den offensichtlichen Parallelen zwischen seinem in der *Vita Apollonii* geschilderten Leben und den neutestamentlichen Lebensdarstellungen Jesu.<sup>358</sup> Dadurch tritt Apollonios „in eine unumgängliche Opposition zu christlichen Identifikationsfiguren“<sup>359</sup>

Zu diesen christlichen Identifikationsfiguren gehören neben Christus z.B. auch die Märtyrer<sup>360</sup> oder die Apostel Petrus und Paulus, die ebenfalls von Hierokles angegriffen werden. Jesus hebt sich jedoch „als Leitbild der Christen in seiner singulären Mensch-Göttlichkeit“<sup>361</sup>

<sup>352</sup> Zur Rezeption in der Renaissance siehe insbes. Dall’Asta: *Philosoph.*

<sup>353</sup> So Wolfgang Speyer, der die Entwicklung des Apollonius vom „Gegenchristus“ über den christlichen Propheten zum Heiligen nachzeichnet, Speyer: *Zum Bild des Apollonios*, S. 63, siehe auch Koskenniemi: *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese*, S. 9 und Demandt: *Zeitenwende*, S. 441.

<sup>354</sup> Der Begriff „Leitbild“ grenzt sich gemäß Jan Stenger vom Begriff „Vorbild“ dadurch ab, dass das Leitbild „anders als das Vorbild nicht die konkrete Gestalt einer Person annimmt“ (Stenger: *Hellenische Identität in der Spätantike*, S. 197, Anm. 21, Brachfeld: *Leitbild*, S. 226). Anders hingegen schreibt Christian Ronning, dass eine „Identifikationsfigur“ zum „Vorbild oder Leitbild werden“ kann (Ronning: *Soziale Identität*, S. 251). Wenn in dieser Arbeit von „Jesus und Apollonios als Leitbilder[n]“ die Rede ist, sind diese als Figuren zu verstehen, die ein bestimmtes Leitbild repräsentieren. Andere Begriffe, die in diesem Kontext verwendet werden sind: „Leitfigur“ (ebd., S. 250 f.), „Referenzfiguren“ (Becker: *Porphyrios*, S. 79), „Referenzgestalten“ (ders.: *Eunapios aus Sardes*, S. 76), „Hauptfiguren“ (Volp: *Ein Kampf gegen die Hydra*, S. 290), „image“, „religious symbol“ und „exemplar“ (Francis: *Living Icons*, S. 582) und „Identifikationsfigur“ (Specht: *Jesus? Tatsachen und Erfindungen*, S. 466). Von der „Identifikationsfigur“ soll das „Leitbild“ in dieser Untersuchung insofern abgegrenzt werden, als erstere auch unabhängig von der Konkurrenz der beiden Ordnungen in Erscheinung treten kann, während das Leitbild erst in der aus dieser Konkurrenz resultierenden, emotional aufgeladenen Debatte seine gesamte Wirkung entfaltet.

<sup>355</sup> Becker: *Eunapios aus Sardes*, S. 76.

<sup>356</sup> Zur Identifikation als Element der Sozialisation siehe Ronning: *Soziale Identität*, S. 250.

<sup>357</sup> Anders Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 973.

<sup>358</sup> Einen Vergleich der beiden Figuren unter motivgeschichtlichen Aspekten hat im 19. Jahrhundert Ferdinand Christian Baur durchgeführt. Baur: *Apollonius von Tyana*.

<sup>359</sup> Die auf Eunapios von Sardes bezogene Beobachtung von Matthias Becker trifft ebenso auf Apollonios zu. Becker: *Eunapios aus Sardes*, S. 75.

<sup>360</sup> Aland: *Märtyrer als christliche Identifikationsfiguren*, S. 51.

<sup>361</sup> Formulierung übernommen aus dem SFB-Antrag 2. Förderphase, S. 55.

von den übrigen Leitfiguren ab.<sup>362</sup> In dieser hervorgehobenen Stellung Jesu liegt auch der Grund für die heftige und emotional aufgeladene Reaktion des Eusebios, der in Apollonios „die direkte pagane Konkurrenzgestalt zu Christus“<sup>363</sup> sieht. Für ihn fungiert Apollonios als paganes Leitbild, dass es zu destruieren gilt, um die Stellung des eigenen Leitbildes zu sichern.

### Angriff auf die Identifikationsfiguren: Vom Leitbild zum Feindbild

Sowohl Hierokles als auch Eusebios versuchen in der Auseinandersetzung über die Demontage des gegnerischen Leitbildes die eigene Ordnung zu refigurieren. Diese Bekämpfung führten die Anhänger der paganen wie der christlichen Seite mit literarischen Mitteln durch.<sup>364</sup> „Sie schreiben ihren Gegnern bestimmte, negativ konnotierte Eigenschaften oder Absichten zu und konturieren so ein Feindbild, das sich deutlich von der eigenen Position unterscheidet.“<sup>365</sup> Im vorliegenden Diskurs um die *θεῖοι ἄνδρες* bot es sich regelrecht an, den Gegners durch die Bezeichnung *γοής* als unseriös zu diffamieren, „mit dem Etikett ‚Zauberer‘ war man in allen Kreisen rasch bei der Hand, wenn es galt, einen außergewöhnlichen oder irgendwie bedrohlichen Menschen auf das ihm gebührende Maß zurechtzustutzen“<sup>366</sup> Der Grat zwischen dem „Wunder“ und dem *γοητεία* war seit jeher schmal und diese Differenzierung erlaubte den Menschen, „sich schlüssig zu werden, welchen Träger übernatürlicher Macht sie als heiligen Mann verehren und welchen sie als Zauberer ablehnen wollten“<sup>367</sup>.

Laktanz bezeugt, dass Hierokles im *Philalethes* nicht nur die Apostel angegriffen, sondern auch Jesus als Zauberer diffamiert hat (Laktanz, *Divinae institutiones*, 5,3,9). Derartige Vorwürfe kamen mit Sicherheit auch von anderen Autoren, denn auch in der *Demonstratio evangelica* verteidigt Eusebios Jesus gegen diejenigen, die letzteren als Magier sehen (Eusebios, *Demonstratio evangelica*, 3,6).<sup>368</sup>

Auf der anderen Seite degradiert Eusebios die Figur des Apollonios vom *θεῖος ἀνὴρ* zum *γοής*. Er tut dies unter dem Vorwand, dadurch lediglich die Schrift seines Gegners Hierokles zu widerlegen, zerstört dadurch jedoch das pagane Leitbild und richtet seinen Angriff damit auf die gesamte pagane Ordnung.

<sup>362</sup> Ähnlich weist Harald Specht darauf hin, dass u.a. in der „Schaffung der Identifikationsfigur Jesus Christus“ ein Grund für das Anwachsen christlicher Gemeinden liegt. Specht: *Jesus? Tatsachen und Erfindungen*, S. 466.

<sup>363</sup> Tanaseanu-Döbler: *Porphyrios und die Christen*, S. 164.

<sup>364</sup> Die in erster Linie auf Libanios, Themistios und Eunapios bezogene Feststellung Jan Stengers trifft ebenso auf Hierokles und Eusebios zu. cite[S. 226]Stenger2009.

<sup>365</sup> Stenger: *Hellenische Identität in der Spätantike*, S. 226.

<sup>366</sup> Brown: *Die letzten Heiden*, S. 55.

<sup>367</sup> Ebd., S. 50.

<sup>368</sup> Zum „Magievorwurf gegen den christlichen Religionsstifter“ siehe auch Otto: *Magie*, S. 299.



## 7.4 Fazit

### Die Verortung der Leitbilder auf einer *Skala von Göttlichkeit*

Die Entwicklung Jesu und Apollonios' zu Identifikationsfigur und Leitbild beginnt auf derselben Stufe, denn hinter beiden stehen möglicherweise historische Persönlichkeiten, die beide im ersten Jahrhundert n. Chr. im Osten des römischen Reiches gelebt haben sollen und sich angeblich schon zu Lebzeiten von anderen Menschen abhoben. Während Jesus vom *θεῖος ἀνὴρ* zum *υἱὸς θεοῦ* und zum menschengewordenen Gott wird, stellt Philostrat Apollonios in der *Vita Apollonii* als „göttlichen Philosophen“, als *θεῖος ἀνὴρ* im ursprünglichen Sinne dar. Beide Darstellungen – die des Jesus in den Evangelien und die des Apollonios bei Philostrat – weisen Gemeinsamkeiten auf, die sich durch gemeinsame Traditionen und Topoi erklären lassen.

In der Zeit, in der sich Hierokles die beiden Personen als Exempla für seine Streitschrift wählt, steht Jesus auf einer gedachten *Skala der Göttlichkeit*<sup>369</sup> in der Wahrnehmung der Christen auf einer deutlich höheren Stufe als Apollonios. Während er von den Christen „als Gott verehrt wird“ (*τὸν Ἰησοῦν θεὸν ἀναγορεύουσι*, *Contra Hieroclem*, Kap. 2, Z. 23, vgl. auch die christologische Debatte des 2. und 3. Jahrhunderts<sup>370</sup>), ist Apollonios ein *θεῖος ἀνὴρ*, also ein Mensch, der sich in seiner vortrefflichen Lebensweise von der Allgemeinheit abhebt. Hierokles bezeichnet ihn als „*θεοῖς κεχαρισμένος ἀνὴρ*“ (*Contra Hieroclem*, Kap. 2, Z. 22) und argumentiert im *Philalethes* daher, dass die Christen für diese Erhöhung Jesu keinen zureichenden Grund hätten. Er versucht, beide auf dieselbe Stufe der *θεῖοι ἄνδρες* im Sinne charismatischer Männern zurückzustellen. Er betont dabei, dass Jesus weniger bzw. geringere Wunder als Apollonios vollbracht habe und deshalb auf keinen Fall mehr als dieser verehrt werden dürfe:

Εἴπερ ἡμεῖς μὲν τὸν τὰ τοιαῦτα πεποικνότερον οὐ θεόν, ἀλλὰ θεοῖς κεχαρισμένον ἄνδρα ἡγοούμεθα, οἱ δὲ δι' ὀλίγας τερατείας τινὰς τὸν Ἰησοῦν θεὸν ἀναγορεύουσι.

Denn wir halten den [sc. Apollonios], der solche Dinge vollbracht hat, nicht für einen Gott, sondern für einen von den Göttern begünstigten Menschen, sie hingegen halten Jesus wegen einiger weniger Wundertaten für einen Gott.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 2, Z. 21–23)

Dabei ist sich Hierokles durchaus bewusst, dass er mit der wichtigsten Identifikationsfigur das Leitbild seines Gegners angreift. Dafür benötigt er eine geeignete Gegenfigur, die er gegen Jesus ins Feld führen kann. In Apollonios, der für Hierokles primär kein Leitbild in dem Umfang repräsentierte, wie Jesus es für die Christen war, sah Hierokles insbesondere wegen offensichtlicher Parallelen eine geeignete Figur. Der Umstand, dass sich im Osten des römischen Reiches Kulte um Apollonios gebildet hatten<sup>371</sup> und Apollonios damit ein „wirkliches Problem“ darstellte,<sup>372</sup> begünstigte diese Wahl.

<sup>369</sup> Ähnlich beobachtet Eugene Gallagher eine sich verändernde Position beider Figuren in einem „*field of category statements*“ mit einem positiven Pol („*god*“) und einem negativen Pol („*wizard/magician*“). Der Mensch steht in der Mitte dieses Feldes, während „*friend of the gods, saviour, sage, noble man, good man, divine man*“ und „*superior nature*“ zum positiven Pol hin, „*sophist, possessed, liar, madman, boaster*“ und „*flatterer*“ zum negativen Pol hin tendieren. Gallagher: *Divine Man*, S. 169 f.

<sup>370</sup> Siehe hierzu Gemeinhardt: *Geschichte des Christentums in der Spätantike*, S. 113 f.

<sup>371</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 67, Hahn: *Weiser, göttlicher Mensch oder Scharlatan?*, S. 99.

<sup>372</sup> Mendelson: *Eusebius*, S. 510.

Dabei ging es Hierokles an keinem Punkt darum, Apollonios vom tugendhaften *θεῖος ἀνὴρ* zum Gottmenschen<sup>373</sup> zu erhöhen. Dennoch zeigt sich in *Contra Hieroclem*, dass Hierokles Jesus *unter* Apollonios stellte, indem er darauf hinwies, dass Jesus „nur einige wenige Wunder“ (siehe oben) vollbracht hat. Durch Laktanz wird ersichtlich, dass er das Leitbild der Christen sogar noch direkter angegriffen und als Zauberer und Verbrecher diffamiert hat (Laktanz, *Divinae institutiones*, 5,3,9) und somit auf der *Skala der Göttlichkeit* nicht auf dieselbe Stufe wie Apollonios, sondern eine oder mehrere Stufen unter ihn gestellt hat.

Eusebios hingegen geht auf diesen Versuch der Herabstufung Jesu durch Hierokles lediglich in Form einer *praeteritio* am Beginn des 4. Kapitels von *Contra Hieroclem* ein, da für ihn die Göttlichkeit Jesu außer Frage steht.

Allerdings erachtet es Eusebios als notwendig, Apollonios, den er als paganes Leitbild und als ernstzunehmende Konkurrenz Jesu auffasst, völlig zu destruieren, um die christliche Position zu festigen. Scheint es zu Beginn seiner Widerlegung noch, als gebe sich Eusebios damit zufrieden, Jesus allein auf der höchsten Stufe der Göttlichkeit zu wissen – denn in der Meinung des Eusebios hat Jesus diese Stufe nie verlassen – und Apollonios eine „gewisse Göttlichkeit“ zuzugestehen (z.B. *Contra Hieroclem*, Kap. 5, Z. 3 und Kap. 12, Z. 8), wird im Verlauf der Schrift deutlich, dass Eusebios Apollonios als paganes Leitbild auf dieselbe Weise destruiert, wie er die Destruktion des christlichen Leitbildes durch Hierokles wahrgenommen hat.

Um ein abschließendes Fazit zu ziehen: Im Streit zwischen Hierokles und Eusebios um die Leitbilder zeigt sich, dass die jeweilige Position der beiden Identifikationsfiguren auf der *Skala der Göttlichkeit* zu keiner Zeit fest ist, sondern sich im Verlauf des emotional aufgeladenen Diskurses – abhängig von den gruppenspezifischen Perspektiven – verschiebt. Dabei versteht es sich von selbst, dass die Kontrahenten die eigene Identifikationsfigur erhöhen und die des Gegners herabsetzen, um sich selbst über dem Gegner zu positionieren und so die eigene Gruppe von der gegnerischen abzugrenzen.

Im Fall des Eusebios ist jedoch zu konstatieren, dass er der Figur des Apollonios in *Contra Hieroclem* eine so zentrale Stellung einräumt, dass er selbst unfreiwillig einen bedeutenden Beitrag zur Apollonios-Tradition geleistet hat.

<sup>373</sup> David du Toit unterscheidet zwischen *θεῖος ἀνὴρ* im „ethischen Sinne“ und *θεῖος ἀνὴρ* im „ontologischen Sinne“, du Toit: *Theios anthropos*, S. 317.

# Eusebios Pamphilios: Gegen die Schriften Philostrats über Apollonios in Bezug auf den von Hierokles angestellten Vergleich zwischen ihm und Christus

## 1 Die Gegenüberstellung von Jesus Christus und Apollonios von Tyana als Gegenstand der Widerlegung

Meinst du denn etwa, mein Freund, dass von dem Autor auch jene Passagen bewundernswürdig sind, in denen er unglaubliche Dinge erzählt, indem er unseren Erlöser und Lehrer mit dem Mann aus Tyana vergleicht? In Bezug auf das Übrige im *Philalethes* – es schien ihm angemessen, seine gegen uns verfasste Schrift so zu betiteln – wäre es der Mühe nicht wert, sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt damit aufzuhalten. Es sind nämlich nicht seine eigenen Ausführungen, sondern auf äußerst unverschämte Weise von anderen gestohlene – nicht nur in Bezug auf die Gedanken, sondern auch auf die Worte und Silben! Die Widerlegung dieser Ausführungen wird zum richtigen Zeitpunkt stattfinden. Dabei sind sie beinahe schon von der eigens gegen sie verfassten Schrift in ganzen acht Büchern umgestürzt und von vornherein gänzlich widerlegt, nämlich denen, die Origenes gegen den *Ἀληθῆς λόγος* von Kelsos verfasst hat, der noch anmaßender als der *Philalethes* betitelt ist. Darin führte der Genannte die Untersuchungen lückenlos in ebenso vielen Schriften durch, wie wir sagten, und nahm so alles, was in Bezug auf dieses Thema je gesagt wurde oder gesagt werden wird, ein für allemal vorweg und widerlegte es; während ich diejenigen, die als „Freunde der Wahrheit“ vorhaben, unsere Meinung genau zu erkennen, auf diese Bücher verweise, wollen wir also die bisher einzige gegen unseren Herrn Jesus Christus gewandte Gegenüberstellung aus der oben genannten „wahrheitsliebenden“ Schrift überprüfen. Dabei halten wir es für unnötig, uns mit dem Übrigen auseinanderzusetzen, das er anderswoher erplündert hat. Aus gutem Grunde werden wir im Moment nur die Passagen über Apollonios ins Auge fassen, da unter allen, die je etwas gegen uns verfasst haben, er als einziger diese beispiellose Gegenüberstellung und den Vergleich von diesem Menschen mit unserem Erlöser geschaffen hat.

## 2 Der Inhalt und die Argumente des *Philalethes*

Hierokles bewundert Apollonios also und nimmt an, dass er mit irgendeiner göttlichen, unassprechlichen Weisheit, nicht durch Zaubertricks Wunder vollbracht habe. Und er sagt,

---

Die Ziffern am Rand beziehen sich auf die Zeilenangabe des griechischen Texts in der Ausgabe von Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès* (1986). Auch wenn die Entsprechung nicht exakt ist, bieten sie eine Orientierung. Auch die im Kommentarteil angegebenen Zeilenangaben beziehen sich auf den griechischen Text.

dass es sich wahrhaftig so verhalte wie es geschah, und hält daran fest, ohne es geprüft zu haben. Höre also, was er mit folgenden Worten sagt: „Landaus, landein schwätzen sie voller Verehrung über Jesus, da er Blinde sehend gemacht und andere solche Wunder vollbracht hat.“ Dann fügt er nach einigen Sätzen hinzu: „Wir wollen also betrachten, um wie viel besser und klüger wir derartiges auffassen und welche Meinung wir über die vortrefflichen Männer haben.“ Und danach übergeht er Aristeas von Prokonnesos und Pythagoras, da sie zu alt sind, und fügt hinzu: „Doch bei unseren Vorfahren, zur Regierungszeit Neros, war Apollonios von Tyana auf seinem Höhepunkt. Er hat seit seiner frühen Kindheit, seit er in Aigai in Kilikien dem menschenfreundlichen Asklepios diente, viele wundersame Dinge vollbracht, von denen ich die meisten übergehen und nur wenige erwähnen werde.“

Dann zählt er die Wundertaten auf, bei der ersten beginnend. Danach fügt er im Wortlaut dies hinzu: „Weshalb also erinnere ich an dies? Damit es möglich ist, unser genaues und in jedem Punkt zuverlässiges Urteil mit der Naivität der Christen zu vergleichen. Denn wir halten den, der solche Dinge vollbracht hat, nicht für einen Gott, sondern für einen von den Göttern begünstigten Menschen. Sie hingegen halten Jesus wegen einiger weniger Wundertaten für einen Gott.“

Diesem fügt er weiter unten hinzu: „Und auch jenes ist eine Überlegung wert, dass Petrus und Paulus und ihnen ähnliche, verlogene, ungebildete und betrügerische Menschen zwar die Taten Jesu rühmten, die des Apollonios hingegen Maximos von Aigai, Damis der Philosoph, der einige Zeit als Schüler mit ihm verbracht hat, sowie Philostrat von Athen. Diese hatten das höchste Maß an Bildung erlangt, verehrten das Wahre und wollten aus Güte die Taten des edlen Mannes und Freundes der Götter nicht verschweigen.“ Dies wurde mit denselben Worten von Hierokles in der gegen uns verfassten Schrift *Philalates* gesagt.

### 3 Die Quellen über das Leben des Apollonios

Damis, der als dessen Schüler viel Zeit mit Apollonios verbracht hat und aus Assyrien stammte und ihm genau dort, im eigenen Land, zum ersten Mal begegnete, berichtete über das Verhältnis, das er seitdem mit dem Manne pflegte. Maximos hingegen schrieb sorgfältig und der Reihe nach einen kurzen Bericht seiner Taten auf. Der Athener Philostrat, der sagt, er habe nahezu alles von Maximos, Damis und anderen selbst zusammengetragen, hat gewiss die umfassendste Erzählung von der Geburt bis zum Ende des Lebens des Mannes verfasst.

### 4 Jesu unzweifelhafte Überlegenheit über Apollonios und die Widerlegung des Hierokles

Wenn es also möglich ist, unsere Leichtgläubigkeit und unsere Naivität, die er uns zuschreibt, mit der „genauen und in jedem Punkt zuverlässigen Beurteilung“ des *Philalates* zu vergleichen, dann lass uns nicht hinterfragen, wer von beiden göttlicher war, und auch nicht, wer die wundersameren und zahlreicheren Wundertaten vollbracht hat; auch nicht, dass allein über unseren Erlöser und Herrn Jesus Christus seit jeher von den Weisen der Hebräer, die vor tausenden von Jahren lebten, prophezeit wurde, dass er, einer göttlichen Inspiration folgend, zu den Menschen kommen wird; auch nicht, dass er viele zum Inhalt seiner göttlichen Lehre bekehrt hat; auch nicht, dass er rechtschaffene und wirklich aufrichtige Schüler gewann, die beinahe bereit waren zu sterben, um seinen Lehren zu folgen; noch, dass er allein

eine Schule maßvollen Lebens auch für die nachfolgende Zeit gründete; noch dass er durch seine eigene Göttlichkeit und Güte die ganze Welt gerettet hat und bis heute unendliche Menschenmengen von überall her zu seiner göttlichen Lehre zusammenbringt; noch, dass er als einziger, der sozusagen von fast allen herrschenden und beherrschten Menschen über sehr viele Jahre hinweg angegriffen wurde, sich als stärker und mächtiger erwies als die Ungläubigen, die scharf gegen ihn hetzten. Und durch die göttliche und unaussprechliche Fähigkeit bestrafte er mit Leichtigkeit diejenigen, die sich im Augenblick seiner göttlichen Lehre widersetzten, und stärkte den göttlichen *Logos*, den er festigte und in alle Ewigkeit der ganzen Welt überließ. – Auch nicht, dass er bis jetzt die Güte der göttlichen Fähigkeit zeigt, indem er elende und schlechte Dämonen, die Besitz von den Seelen und Körpern der Menschen ergriffen haben, allein durch seine wundersame Anrufung austreibt, wie wir aus Erfahrung wissen. Nach diesen Dingen bei Apollonios zu suchen oder überhaupt danach zu fragen, wäre unsinnig.

Wir wollen daher nur die Schrift des Philostrat untersuchen, anhand derer wir beweisen, dass er nicht würdig ist, zu den Philosophen, aber auch nicht zu den vernünftigen und bescheidenen Männern gezählt zu werden, und schon gar nicht, mit unserem Erlöser Christus verglichen zu werden. Das vermittelt zumindest die Schrift des Autors, der – wie es im *Philoalethes* heißt – „das höchste Maß an Bildung erreicht hatte“, die Wahrheit in Wirklichkeit aber nicht schätzte. So war also neben den anderen auch Philostrat der Athener auf seiner Seite und durch ihn können wir auch leicht mehr über die Übrigen erfahren, die – wie er schreibt – „das höchste Maß an Bildung erreicht hatten“, obschon sie die Erzählung über Apollonios nicht genau geprüft haben. Wenn wir diese Autoren genau untersucht haben, wird sich zugleich das in jedem Punkt zuverlässige, gegen die Christen gerichtete und – wie es ihm scheint – in jedem Punkt genaue Urteil des ‚Freundes der Wahrheit‘, der die höchste und umfassende Gerichtsgewalt innehatte, zeigen und ebenso die uns (wir werden von ihnen als dumm und bäurisch bezeichnet) von ihnen zugeschriebene „Leichtgläubigkeit und Naivität“.

## 5 Apollonios – nur ein Philosoph oder mehr?

Ein anderer, der von demselben Standpunkt aus in dieselbe Richtung argumentiert, würde den, gegen den er seine Worte richtet, wahrscheinlich wie einen Feind und Gegner verleumden. Ich hingegen, mein Freund, nehme an, dass der Tyaneer in Bezug auf bestimmte menschliche Dinge weise geworden ist, und ich würde gern auch jetzt an meiner Meinung über ihn festhalten, und dir meine eigene Ansicht über ihn darlegen, wenn du mich fragtest. Wenn ihn jemand zu den Philosophen zählen will, und dabei nicht weiter mit den Mythen über ihn nervt, sei es ihm vergönnt. Wenn es aber jemand wagen sollte, die Grenzen zu überschreiten und über die Philosophie hinaus zu denken – sei es der Assyrier Damis oder Philostrat oder irgendein Schreiber oder Geschichtenerzähler – und sich dabei in der Rede zwar von der Zauberei abwendet, aber in den Taten mehr noch als in Worten dem Mann fälschlicherweise eine pythagoreische Lebensweise gleichsam wie eine Maske aufsetzt, dann wird uns der Philosoph entwischen und stattdessen wird sich ohne weiteres ein Esel zeigen, gekleidet in das Fell eines Löwen, ein Sophist, der in den Städten durch sein Geschwätz Anhänger findet, nichts anderes als ein Betrüger anstelle eines Philosophen.

## 6 Die Grenzen zwischen Göttlichem und Menschlichem

Wie ich dies meine und wovon ich ausgehe, fragst du? Du sollst es erfahren. Die Grenzen der Natur, die Anfang, Mitte und Ende der Existenz des Universums umfassen und durch die der ganze Mechanismus und das Bauwerk des gesamten Kosmos vollendet wird, sind geordnet durch unauflösliche Gesetze und unzerreißbare Bande der alles verwaltenden *Pronoia* und bewahren den allwissenden Willen. Nichts kann also irgendetwas der Ordnung des einmal Festgelegten bewegen oder verändern. Durch das Gesetz der Natur wird jeder, der den äußerst kühnen Wunsch hegt, das Eigene zu überschreiten, daran gehindert, das göttliche Gesetz zu übertreten. Daher wird weder ein im Wasser lebender Fisch wider die Natur ans Festland kommen und dort leben können, noch ein an Land aufgewachsenes Wesen im Wasser untertauchen und dieses als dauerhaften Aufenthaltsort annehmen, noch wird jemand von der Erde mit einem großen Sprung in die Luft schweben, wenn er mit den Adlern umherschweifen möchte, obgleich diese auch auf die Erde kommen können, indem sie ihre Kraft nach unten richten, ihre Flügel entspannen und von ihrer Natur ablassen. Denn auch dies ist durch die göttlichen Gesetze festgelegt, dass ein himmlisches Wesen aus der Höhe hinabsteigen kann, umgekehrt aber das niedrige, auf der Erde lebende Wesen sich nicht zum Himmel hinaufschwingen kann. Auf diese Weise wird auch das sterbliche Geschlecht der Menschen, das eine Seele und einen Körper hat, durch göttliche Grenzen definiert. Es wird also keiner, der seines Aufenthaltes auf der Erde überdrüssig ist, je mit dem Körper durch die Luft gehen, ohne sofort die Strafe für seine Unvernunft zu zahlen, noch wird einer, der seine Seele erhebt, mit klarem Verstand beim Unerreichbaren anlangen, er würde der Krankheit der Melancholie verfallen.

Er ist vernünftiger, wenn er auf den dazu bestimmten Füßen seinen Körper über die Erde bewegt, seine Seele aber durch Bildung und Philosophie stützt. Er soll beten, dass irgendwoher von oben, aus den himmlischen Gefilden ein Gehilfe komme und sich ihm als Lehrer zum dortigen Heil anbietet. Ein Beispiel dazu: Dass zum Kranken der Arzt kommt, ist üblich; dass der Lehrer mit dem zusammentrifft, der sich in die Lehre begibt. Ebenso dass einer von irgendwoher oben aus der Höhe zu den unteren hinabsteigt, nicht jedoch umgekehrt. Daher wird kein *Logos* eine göttliche, wohlthätige und auf das Seiende bedachte Natur davon abhalten, irgendwann mit den Menschen zu verkehren, da auch dies durch die Grenze der göttlichen *Pronoia* ermöglicht wird. Denn gemäß Platon war er gut und dem Guten entsteht kein Neid wegen nichts. Daher wird der Lenker des Weltalls, da er gut ist, sich nicht nur um die Körper kümmern, sondern vielmehr um die Seelen, denen er unsterbliches Alter und freien Willen geschenkt hat. Denen nun, die zum Auffassen bereit sind, wird er, da er der Herr der ganzen Ordnung und der Gnaden ist, Gutes tun und der menschlichen Natur etwas davon reichlich wie Strahlen aus seinem Licht schenken, indem er gelegentlich die Nächsten von denen, die ihn umgeben, zur Rettung und zum Beistand der hier auf der Erde Lebenden entsendet. Wenn einem von diesen dies zuteil wird, wird man ihn, wenn er den Verstand gereinigt und das Dunkel der Sterblichkeit zerstört hat, wahrlich göttlich nennen dürfen, da er das Bild eines großen Gottes in der Seele trägt. Ein solcher dürfte das ganze Geschlecht der Menschen bewegen und die Welt heller als die Sonne erleuchten, indem er das Werk der ewigen Gottheit auch in Bezug auf die bevorstehende Zeit sichtbar werden lässt und ein viel edleres Beispiel der gottverhafteten Natur gewährt als irgendwelche Kunstwerke aus seelenlosem Holz. Und nur darin dürfte die menschliche Natur wohl mit der übermenschlichen

zusammenkommen, denn anders ist es nicht erlaubt, die Grenzen zu überschreiten, mit einem flügellosen Körper „Beflügeltes“ zu betreiben und sich als Mensch mit Göttlichem zu befassen.

## 7 Die Bedeutung des Apollonios für die Nachwelt

Als was also stellst du uns, lieber Autor, Apollonios unter diesen Umständen vor? Wenn als göttlichen und dem Philosophen überlegenen Menschen oder, einfach gesagt, als übermenschliches Wesen, berücksichtige doch bitte diese Hypothese durch deine ganze Erzählung hindurch und zeige mir ein Werk seiner Göttlichkeit, das bis jetzt Gültigkeit besitzt. Ist es denn nicht überaus absurd, dass zwar das Werk der Zimmermänner und Baumeister auch nach dem Tod der Handwerker sehr lange überdauert, quasi als unsterbliches Monument zur Erinnerung an ihren Erbauer, seine göttliche Natur hingegen, die für die Menschen aufleuchtete, dunkel und kurzlebig endet und nicht auf ewig seine Tugend kundtut? Sie soll nicht irgendeinen Damis oder einen anderen kurzlebigen Menschen anbeteln, sondern sich ihren Weg aufgrund ihres Nutzens für tausende Menschen bahnen, und zwar nicht nur denen, denen er bekannt war, sondern auch denen, die erst später geboren wurden. Auf diese Weise haben sich die Weisen von früher Bewunderer und Nachahmer ihrer Tugend verschafft, indem sie den Menschen wahrhaftig immerwährenden Erfolg versprochen. Wenn du aber die Natur dieses Mannes als sterbliche beschreibst, sieh zu, dass du ihm nicht mehr als gebührend die Gunst erweist, damit du nicht die Strafe für deine Falschaussage davonträgst.

## 8 Der Beginn der *Vita Apollonii* des Philostrat

Aber er wurde von ihm als göttlicher Mensch vorgestellt, der von Geburt an die Gestalt und Maske einer Wassergottheit trägt. Seiner schwangeren Mutter, so erzählt er, sei die Gestalt einer Meeressgottheit erschienen, Proteus, der sich bei Homer ständig verwandelt. Sie aber fürchtete sich nicht und fragte ihn, was sie gebären würde: „Mich.“ sprach er. Als sie fragte: „Aber wer bist du?“ sagte er: „Proteus der Ägypter.“ Danach schreibt er von irgendeiner Wiese und Schwänen, die der Frau bei der Geburt beistanden, sagt aber nicht, woher er diese Information hat; er wird nämlich nicht Damis den Assyrier als Lehrer dieser Dinge bezeichnen.

Dem Damis selbst stellt er jedoch nicht viel später in derselben Geschichte den Apollonios als jemanden vor, der von göttlicher Natur war, und lässt diesen Folgendes sagen: „Mein Freund, ich verstehe alle Sprachen, obwohl ich keine gelernt habe.“ Und: „Wundere dich nicht, ich weiß nämlich auch das, worüber die Menschen schweigen.“ Und außerdem erzählt er in der ganzen Erzählung, dass er im Asklepios-Tempel neben der Gottheit verehrt wird, dass er von Kindheit an eine gewisse angeborene und unerlernte Weissagungsgabe hat und dass er von Natur aus seit seiner Geburt kräftiger gewachsen sei als ein Mensch. Als Apollonios sich selbst aus seinen Fesseln befreit hat, fügt Philostrat hinzu: „Damals hat Damis zum ersten Mal die Natur des Apollonios genau verstanden: dass sie eine göttliche ist und besser als die eines Menschen. Denn ohne zu opfern – wie hätte er das auch im Gefängnis gekonnt? –, ohne zu beten und ohne etwas zu sagen, hat er die Fessel verspottet. Und am Ende sagt er, dass sein Grab überhaupt nirgends auf der Erde gefunden werden kann und dass er mit seinem Körper unter Hymnen und Reigen zum Himmel aufgestiegen sei.“

Mit Recht sagt er also, dass dieser Mann „sich der Philosophie göttlicher genähert habe als Pythagoras, Empedokles und Platon“.

## 9 Die Ausbildung des Apollonios

Der Mensch soll nun deswegen unserer Meinung nach zu den Göttern gezählt werden und um sein angeborenes und autodidaktisches Verständnis aller Sprachen wollen wir ihn nicht beneiden. Warum aber führt Philostrat ihn zu einem Lehrer und unterstellt ihm, der nie eine Sprache gelernt hat, dass er die attische Sprache mit Disziplin und Fleiß und nicht von Natur aus erlernt hat? Er sagt nämlich, dass er, „als er älter wurde, Bildung und Gedächtnisstärke und starken Eifer zeigte und dass seine Sprache attisch war“ und „dass ihn, als er vierzehn Jahre alt war, der Vater nach Tarsos führte zu Euthydemos aus Phönizien, der ein guter Redner war und ihn unterrichtete, und dass Apollonios sich an seinen Lehrer hielt“. Außerdem, „dass mit ihm Platoniker und Chryssipeer und Peripatetiker philosophierten; er hörte auch die Lehren des Epikur und ließ dabei im Eifer nicht nach, die pythagoreischen Lehren nahm er mit einer unaussprechlichen Weisheit auf.“ Dies alles erlernte der, der wegen der göttlichen Fähigkeit keine Sprache lernen musste und auch das verstand, „worüber die Menschen schweigen“.

## 10 Die Araber als Lehrer der Tiersprache

Wenig später bestaunt Philostrat, zu welchem Niveau Apollonios beim Verstehen der Tierstimmen gelangt war, und fügt hinzu: „Und er gelangte zum Verständnis der Sprache der Tiere. Er lernte dies, als er durch Arabien reiste, denn die Araber können dies am besten und praktizieren es. Die Araber können nämlich Schwäne und Vögel prophezeien hören so wie die Orakel. Und stumme Tiere verstehen sie, indem sie, wie einige sagen, das Herz von Schlangen essen, oder die Leber, wie andere sagen.“ Es ist wahrscheinlich, dass der Pythagoreer, der völlig darauf verzichtete, sich von Lebewesen zu ernähren und es nicht wagte, den Göttern zu opfern, hier irgendwo von Herz oder Leber einer Schlange kostete, um auch an der Weisheit dieser Leute teilzuhaben. Wie hätte ihm, der bei ihnen lernte, dieses Studium anders gelingen können als durch die Nachahmung der Lehrer? Nun haben wir also außer den bereits aufgezählten auch die Weisen der Araber als Lehrer für die Kenntnisse des Mannes in der Vogelschaukunst. Daher kam es sicherlich, dass er prophezeite, was der Spatz bedeutete, der die anderen Spatzen zum Essen zusammenrufen wollte, was denen, die bei ihm waren, als großes Wunder erschien. Ebenso deutete er es, als er auf seinem Weg nach Assyrien die soeben erlegte Löwin mit ihren acht Jungen sah, und sagte durch diese Kunde die Dauer seines Aufenthaltes in Persien voraus.

## 11 Apollonios als Schüler des Pythagoras

Dass er während seines Aufenthaltes bei den Arabern Folgendes bei den Persern in Angriff genommen hat, berichtet derselbe Autor: Nachdem er nämlich dem Damis, der sein einziger Schüler und Freund war, untersagt hatte, zusammen mit ihm zu den Magiern zu gehen, nahm er allein, offensichtlich weil er die Magie nicht mit einem Uneinsichtigen erlernen



wollte, mittags und gegen Mitternacht Unterricht bei ihnen. Und als Apollonios mit dem Babylonierkönig Vardanes ins Gespräch kommt, beschreibt Philostrat, wie er Folgendes sagt: „Meine Weisheit kommt von Pythagoras, dem Samier, der mich lehrte, die Götter zu ehren und sie zu verstehen, ob man sie sieht oder nicht sieht, und Gespräche mit den Göttern zu führen.“ Wer dürfte ihm darin zustimmen, da von Pythagoras keine derartige Schrift überliefert ist, nicht einmal eine geheime Aufzeichnung, von der man annehmen könnte, dass er durch sie inspiriert wurde? Sein Lehrer in der pythagoreischen Philosophie hingegen unterscheidet sich in nichts von den Epikureern, wie Philostrat selbst bezeugt; er sagt nämlich Folgendes: „Sein Lehrer der pythagoreischen Lehren war überhaupt nicht sittsam, und auch keiner, der diese Philosophie praktisch ausübte, der Fressucht und der Lust erliegen, ganz wie Epikur. Es war Euxenos von Herakleia am Pontus. Und der kannte die Sinnsprüche des Pythagoras so, wie Vögel das kennen, was sie von Menschen lernen.“

Was für ein Unsinn also, wenn jemand behauptete, er habe von diesem Mann die Fähigkeit zum Gespräch mit den Göttern erlangt. Man muss wohl zugeben, dass er auch von anderen Meistern gelernt hat, auch wenn der Autor dafür keinerlei Hinweise gibt. Wer von denen behauptet also, er selbst wisse von Pythagoras über das Verstehen und das Zusammenkommen mit den Göttern, ob sichtbar oder unsichtbar, und dass er es die anderen gelehrt habe? Warum denn nicht der berühmte Platon, der mehr als die anderen die Philosophie des Pythagoras teilte, oder Archytas, oder jener Philolaos, der die Gespräche des Pythagoras der Schriftlichkeit übergeben hat, oder irgendwelche anderen Bekannten, die Schüler des Manes waren, die seine Lehren und Aussprüche ihren Nachfolgern schriftlich überliefert haben und sich dabei einer solchen Weisheit rühmten?

Nachdem er dies also von anderen, nicht von Pythagoras gelernt hat, schreibt er sich in manierierter Sprache die Bezeichnung des Philosophen zu. Damit man dieser widersprüchlichsten Lüge zugesteht, sie sei wahr, sagte er, dass er alles darüber – ich weiß nicht wie – von jenem Samier, der vor tausend Jahren von den Menschen gegangen ist, gelernt habe.

Also muss zusätzlich zu den Arabern auch dieser Mann als Lehrer für dieses geheime Wissen über die Götter aufgeschrieben werden. Wenn Apollonios also göttlicher Natur war, ist das, was über seine Lehrer erzählt wird, erlogen. Wenn es jedoch wahr ist, dann sind die Erzählung und die Schrift darüber, dass er göttlich war, nicht wahr.

## 12 Eine Reihe glaubwürdiger Fakten über Apollonios

Ich habe nicht vor, mich mit der Gestalt des Proteus zu beschäftigen und nach deren Glaubwürdigkeit zu fragen, noch nach Beweisen für seine Schwäne, über die er lächerlicherweise erzählt, dass sie seine Mutter bei seiner Geburt unterstützt hätten, auch verlange ich kein Zeugnis für die Erzählung über den Blitz. Wir können – wie ich bereits sagte – auch nicht annehmen, dass Damis Bescheid weiß, da er dem Mann erst viel später in Ninus in Assyrien begegnet ist. Ich bin sehr gern bereit, an das Wahrscheinliche zu glauben und an das, was Wahrheit enthält, und auch wenn jemand ein noch größeres, übertriebenes Lob des guten Mannes hervorbringen mag, würde ich es für glaubwürdig und annehmbar halten, solange es nicht nur wundersam und voller Unsinn ist.

Ich störe mich daher auch nicht daran, dass der Autor schreibt, Apollonios stamme aus einem alten Geschlecht, das auf die ersten Siedler zurückgeht und – wenn es so war – reicher war als alle anderen Bewohner; und dass er, als er jung war, nicht nur die genannten Lehrer

hatte, sondern – wenn man es glauben kann – dass er selbst deren Lehrer und Erzieher wurde. Ich gebe auch zu, dass er sehr befähigt in allgemeinen Dingen war, sodass er den, der um seiner Heilung willen ins Asklepios-Heiligtum kam, durch sein ausgezeichnetes Wissen von der Krankheit heilte: Er habe ihm, der an Wassersucht litt, eine Diät und Enthaltbarkeit verordnet und so seine Gesundheit wiederhergestellt und deshalb sollte der junge Mann für seinen Verstand gelobt werden. Und einen, der ein besonders reichliches Opfer darbringen wollte, wies er ab, da dieser wohl für seine Lasterhaftigkeit bekannt war, und Philostrate beschreibt ihn als reichsten und berühmtesten Menschen der gesamten Gegend. Es spricht auch nichts dagegen, ihn unter die Enthaltbaren zu zählen, da er einen Liebhaber, der ihn zu verführen versuchte, schimpfend abwies und sich selbst bis zum Ende seines Lebens – so sagt die Erzählung – vom Umgang mit Frauen rein hielt. Es mag auch glaubhaft sein, was man über sein fünfjähriges Schweigen nach dem Vorbild des Pythagoras sagt, und bewundernswert ist die Art, wie er dieses durchgehalten hat. Dies alles und weiteres, ähnliches könnte ich, dem viel an Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe liegt, als menschlich und wahrhaftig nicht weit von der Philosophie und der Wahrheit entfernt annehmen. Aber dass der Autor die Natur des Apollonios als übermenschlich voraussetzt und sich kurz darauf selbst widerspricht und die eben angestellte Behauptung vergisst – ich glaube, dass dies eine Blamage und Verunglimpfung für den ist, der schreibt, aber viel mehr noch für den, über den er schreibt.

### 13 Das zweite Buch der *Vita Apollonii*: Die Reise des Apollonios zu den Indern

All dies ist aus dem ersten Buch; wollen wir nun zum Inhalt des zweiten kommen. Die Erzählung schickt Apollonios auf den Weg von Persien nach Indien. Dann widerfährt ihm etwas Unsinniges wie ein Wunder und er erzählt, dass Apollonios auf dem Weg einen Dämon, den er Empusa nennt, gesehen und ihn gemeinsam mit seinen Begleitern durch Beschimpfungen vertrieben habe. Auch erzählt er, dass, als ihnen Fleisch zum Essen angeboten wurde, Apollonios zu Damis gesagt habe, dass er ihm und seinen Begleitern durchaus erlaube, Fleisch zu essen, denn er sehe, dass der Verzicht darauf ihnen keinerlei Vorteil bringe, für ihn selbst hingegen sei es von Vorteil in Bezug auf das, was er in seiner Kindheit der Philosophie geschworen hat. Wer aber sollte nicht daran verzweifeln, dass er nicht einmal den Einzigen, den er als Anhänger seiner Lebensweise gefunden zu haben schien und den er zur Philosophie erzog, seinen besten Freund, von der tierischen Nahrung, die nach Pythagoras als unheilig gilt, abgehalten hat und stattdessen zugibt – ich weiß nicht, aus welchem Grund –, dass der Verzehr allein für ihn nicht zuträglich sei, aber dass er für sie keinen Vorteil der Enthaltbarkeit erkennen könne.

### 14 Die Sprachkenntnisse des Apollonios

Sieh nur, was für Beweise der Wahrhaftigkeit Philostrate, der – so bezeugt es der *Philaethes* – die Wahrheit schätzt, danach aufzeigt: Er erzählt, dass Apollonios, als er bei den Indern war, sich von einem Übersetzer habe helfen lassen, und durch diesen mit Phraotes – dies ist der Name des Inderkönigs – gesprochen habe. Hier also benötigt der, der gemäß Philostrate kurz vorher noch alle Sprachen beherrschte, nun plötzlich – wieder gemäß Philostrate – einen Übersetzer. Außerdem fragt der, der die Gedanken der Menschen kennt und beinahe nach

den Worten ihres eigenen Gottes „die Stummen versteht und die nicht Sprechenden hört“, 10  
 den König durch den Übersetzer, was seine Lebensweise sei, und bittet ihn um einen Führer  
 für den Weg zu den Brahmanen. Währenddessen aber schickt der Inderkönig, von Natur aus  
 ein Barbar, den Übersetzer fort, spricht in griechischer Sprache mit Apollonios und zeigt so 15  
 seine Bildung und Gelehrsamkeit. Apollonios hingegen hatte nicht den Ehrgeiz, zu zeigen,  
 dass auch er nicht ungebildet in Bezug auf deren Sprache war, obwohl es sich geziemt hätte.

## 15 Ein weiterer Widerspruch

Stattdessen erschrickt er darüber, dass der Inder Griechisch spricht. Damit sagt Philostrat  
 etwas, das, wie es scheint, mit seinen eigenen Schriften übereinstimmt. Wie aber sollte er  
 erstaunt sein, wenn er nicht den anderen für einen Barbaren gehalten hat? Er wundert sich  
 nämlich deshalb darüber, weil er nicht erwartet hatte, dass solch ein Mensch Griechisch  
 spricht. Als ob er erstaunt darüber wäre, dass jemand ein Wunder vollführt, dessen Ursache 5  
 er noch nicht kennt, sagte Apollonios: „Sage mir, König, woher beherrscht ihr die griechi-  
 sche Sprache so gut? Und die Philosophie, die dich umgibt, woher kommt sie hier? Ich glaube  
 nämlich nicht, dass du sie auf irgendwelche Lehrer zurückführen kannst, da ich nicht glau-  
 be, dass es bei euch Indern Lehrer der Philosophie gibt.“ Das sind die widersinnigen Worte 10  
 dessen, der alles durch Prophetie begreift. Der König antwortet darauf, dass er Lehrer hatte  
 und wer diese sind, und erzählt alles, was ihm seit der Zeit seines Vaters widerfahren ist.

## 16 Das Urteil über den Schatz im Acker

Dann, als der Inder für irgendwen über einen auf einem Feld gefundenen Schatz urteilen soll-  
 te, ob dieser dem Käufer oder dem Verkäufer des Grundstücks zugesprochen werden müsse,  
 entschied der Universalgelehrte und Liebling der Götter, als er darüber befragt wurde, zum  
 Vorteil des Käufers und begründete dies mit folgenden Worten: „Denn die Götter hätten je- 5  
 nem wohl nicht das Land genommen, wenn er nicht schlecht wäre; dem Käufer hingegen  
 hätten sie nicht das, was unter der Erde war, gegeben, wenn er nicht besser wäre als der, der  
 es hergegeben hat.“ So ist gemäß ihm zu schlussfolgern, dass wohlhabende Menschen, die  
 sich durch ihren Reichtum von den anderen abheben, auch dann, wenn sie äußerst unsittlich  
 und verrucht sind, als dreifach glücklich und von den Göttern geliebt gelten müssen, wäh- 10  
 rend hingegen die sehr Armen als unglücklich und sorgenvoll gelten dürfen, auch wenn es  
 Sokrates oder Diogenes oder gar Pythagoras selbst ist oder ein anderer, von denen, die von  
 allen Menschen die besonnensten und anständigsten waren. Man könnte also, wenn man  
 dieser Logik folgt, sagen, dass gemäß Apollonios die Götter die Armen – eben die, die in der  
 Philosophie herausragend waren – nicht ihrer Lebensgrundlage beraubt hätten, wenn sie 15  
 in ihrer Lebensweise nicht völlig schlecht gewesen wären; dass sie hingegen denen, die im  
 Charakter völlig zügellos sind, alles – auch das nicht Notwendige – auch dann reichlich zu-  
 messen würden, wenn sie moralisch nicht besser wären als die vorher genannten. Dadurch  
 wird für jeden die Unsinnigkeit seines Urteils ersichtlich.

## 17 Überleitung zum dritten Buch der *Vita Apollonii*

Nachdem wir uns mit dem zweiten Buch beschäftigt haben, wollen wir nun zum dritten übergehen und das betrachten, was von den berühmten Brahmanen erzählt wird. Hier wird offensichtlich, dass die *Wunderdinge hinter Thule* und was sonst Wunderbares von den Mythen-  
 5 thenerzählern zusammengedichtet worden ist, im Vergleich zu diesem geradezu glaubwürdig und wahr sind. Es lohnt sich, dies mit Verstand zu betrachten – besonders in Hinsicht auf die Überheblichkeit des *Philaletes*, der uns „Leichtgläubigkeit und Naivität“ zuschreibt, sich selbst und denen, die ihm ähnlich sind, hingegen das „genaue und in jedem Punkt zuverlässige Urteil“. Sieh nur, mit was für Wunderdingen er prahlt, wenn er Philostrat über unsere  
 10 göttlichen Evangelisten stellt, da dieser angeblich nicht nur „das höchste Maß an Bildung erlangt hatte“, sondern da ihm auch sehr viel an der Wahrheit lag.

## 18 Wundersame Erzählungen über die Brahmanen

Als erstes stellt Philostrat auf der Reise des Apollonios zu den Brahmanen eine Frau vor, deren Haut vom Kopf bis zur Hüfte sehr hell war, während die andere Hälfte des Körpers völlig schwarz war. Dann, als sie ihren Weg zu den Brahmanen fortsetzen, beschreibt er Berge,  
 5 die mit Pfeffer bewachsen sind, den Affen anbauen, und Drachen von erstaunlicher Größe, deren Köpfe Feuerfackeln ausspeien. Wenn man diese erlegen würde, fände man – so schreibt er – erstaunliche Edelsteine auf dem Kopf, die dem des Gyges bei Platon ähnlich wären. Und all das war noch vor dem Brahmanenhügel. Als sie diesen erreichten, sahen sie einen Sandarachbrunnen mit erstaunlichem Wasser und daneben einen Feuerkrater, aus der eine bleifarbene Flamme aufstieg, und zwei Fässer aus schwarzem Stein, eins gefüllt mit Regen,  
 10 das andere mit den Winden, aus denen die Brahmanen den Landsleuten nach Belieben austeilten. Aber es gab bei ihnen auch Statuen der Athene Polias, des Pythischen Apoll, des Dionysos von Limnai und anderer griechischer Gottheiten. Iarchas sei als Lehrer in allem genannt worden. Sie sahen nun, wie dieser überhaupt nicht philosophisch, sondern vielmehr nach der Art eines Satrapen auf einem ziemlich hohen Thron saß, der aus schwarzer Bronze und mit goldenen Figuren verziert war, ganz genau so, wie es sich für Philosophen schickt, die so etwas nach Art der einfachen Handwerker aus Feuer und Eisen fertigen, wenn sie das Kunstwerk nicht nach der Art der Wundertäter aus sich selbst heraus schaffen.  
 15 Die Sessel der anderen Lehrer um ihn waren aus Bronze, sagt er, unverziert und weniger hoch. Die Figuren und das Gold, nach Art des Tyrannen, mussten wohl ein Privileg des Lehrers der göttlichen Philosophie sein.

## 19 Die Weissagungsgabe des Iarchas und weitere Wunder der Brahmanen

Als Iarchas Apollonios zum ersten Mal sah, so schreibt Philostrat, hat er ihn beim Namen und auf Griechisch angesprochen und nach dem Brief gefragt, den dieser von Phraotes überbringen sollte, von dem er durch seine Weissagungsgabe schon wusste. Das Göttliche dieser  
 5 Weissagung habe er demonstriert, indem er vorhersagte, dass in dem Brief ein Buchstabe, ein  $\delta$ , fehle. Er habe begonnen, gleich vom Anfang des Gespräches an taktlos und in der Art eines Neureichen die Vorzüge seiner Weissagungsgabe aufzuzeigen, indem er die Abstammung des Apollonios von dessen Vater und Mutter an aufzählte und außerdem seine Lebensweise,

seine Bildung, seine Reisen in der entsprechenden Reihenfolge, seine jetzige Reise zu ihm und was er auf dieser getan und und gesagt habe. Dann erzählt derselbe wundersame Autor, dass die Brahmanen sich gemeinsam mit Apollonios mit einem bernsteinfarbenem Öl eingesalbt und gebadet haben und dann wie ein Chor im Kreis stehend mit ihren Stäben auf die Erde geschlagen haben, woraufhin diese sich aufwölbte und sie zwei Ellen in die Höhe hob, sodass sie für eine bestimmte Zeit mitten in der Luft standen und wie von selbst Feuer von der Sonne herabzogen, wenn sie es wollten. Dem fügt der Wundererzähler ein weiteres Wunder hinzu: dass nämlich vier Pythische Tripoden von selbst hin und her rollten. Diese vergleicht er mit den Homerischen und setzt ihnen vier bronzene Mundschenke als Diener auf. Außerdem sagt er, dass die Erde ihnen von selbst Gras ausbreitete. Aus zwei der Tripoden, schreibt er, floss Wein, die anderen beiden boten Wasser zum Mischen – der eine warmes, der andere kaltes. Die bronzenen Mundschenke schöpften dabei Wein und Wasser wohlbedessen und ließen die Becher im Kreis herumgehen wie bei einem Symposion. 10  
15  
20  
25

## 20 Die Leichtgläubigkeit des Hierokles

Dies scheint für Hierokles, dem die höchste und umfassende Gerichtsgewalt anvertraut wurde, nach vielen Nachforschungen wahr und glaubwürdig. Unsere „Leichtgläubigkeit und Naivität“ verurteilt er zutiefst, Philostrat hingegen glaubt er, dass derartige Dinge geschehen seien. Dabei prahlt er und sagt: „Wir wollen also betrachten, um wie viel besser und klüger wir derartiges auffassen und welche Meinung wir über die vortrefflichen Männer haben.“ 5

## 21 Ein Symposion bei den Brahmanen

Bei einem solchen Symposion sei, so Philostrat, ein König, der sich gerade bei den Indern aufhielt, zu den Philosophen geführt worden, um mit ihnen zu trinken; Philostrat erzählt, der König habe sich, leicht angetrunken, über die Philosophie lustig gemacht und sie geschmäht und habe dann, nachdem er sich bei ihnen völlig betrunken hatte, sich selbst mit Helios verglichen und lügnerisch herumgeprotzt. Dann habe Apollonios durch einen Übersetzer mehr über den König erfahren und sich dann mit ihm unterhalten, während Iarchas übersetzte. Aber ist es nicht äußerst merkwürdig, dass ein solcher Frevler und äußerst unangenehmer Mensch mit solchen Leuten trinken und sich betrinken durfte, obwohl er überhaupt nicht würdig war, sich bei den Philosophen aufzuhalten und erst recht nicht im engen Kreis der Gottgleichen? Warum aber nenne ich diese Männer „gottgleich“ und lästere über ihre Würde? Aus folgendem Grund: Als Apollonios sie fragte, wofür sie sich selbst hielten, antwortet Iarchas: „Für Götter.“ Dann ergriff er, der sich für die Symposianten zwar wie ein Gott aufführte, aber überhaupt nicht wie ein Philosoph und weit, nein sehr weit davon entfernt war, des Gottes, der er zu sein behauptete, überhaupt würdig zu sein, das Wort und beugte sich über das Gefäß, das, wie der Autor schreibt, genügend für alle, die daraus schöpften, sprudeln ließ und sich wieder füllte wie die versteckten Quellen. 5  
10  
15

## 22 Die Fragen des Apollonios an die Brahmanen

Danach gab es allgemeine Gesprächsrunden und ernste Diskussionen der Philosophen, während Iarchas erklärte, dass seine Seele einst im Körper eines anderen Menschen, eines Königs,

gewohnt habe und dass er dies und jenes getan habe; Apollonios erzählte, dass er einst Steuermann eines ägyptischen Schiffes gewesen sei und große Dinge vollbracht habe. Es gibt Fragen und Antworten von beiden Gesprächspartnern, an deren Weisheit keinesfalls erinnert werden muss. Er sagt, Apollonios habe gefragt, ob es bei den Brahmanen goldhaltiges Wasser gebe – was für eine weise und unerwartete Frage – und habe sich auch nach Menschen, die unter der Erde leben, und auch über Pygmäen und Skiapoden erkundigt, und ob es bei ihnen ein vierfüßiges Lebewesen gebe, das *Mantikor* heißt, das in Bezug auf den Kopf dem Menschen ähnelt, in der Größe aber einem Löwen und am Schwanz ellenlange Stacheln trägt, die es wie Pfeile auf seine Verfolger schießt. Dies alles habe Apollonios gefragt und Iarchas habe ihm über die Pygmäen berichtet, dass sie unter der Erde lebten und jenseits des Ganges wohnten, über das andere aber, dass es nicht existiere.

### 23 Weitere erstaunliche Dinge über die Brahmanen

Danach beschreibt Philostrat Wolle, die als Material für Kleider aus der Erde wächst. Höchstwahrscheinlich setzen sich die Philosophen selbst an den Webbaum und fertigen aus dem Gewebe Kleidung an – das weibliche Geschlecht hatte ja keinen Zugang zu ihnen –, wenn die Wolle nicht, so sagt er, von selbst auf unerklärliche Weise zu ihren heiligen Gewändern zusammenwächst. Es habe jeder von ihnen einen Stab und einen Ring mit mysteriösen Kräften getragen.

Es folgen wundersame Taten des Brahmanen: dass er einen von einem Dämon Besessenen durch einen Brief von jenem befreit habe und dass er einen Gelähmten geheilt habe, indem er ihn an der Hüfte berührt habe; dass er einem Blinden die Fähigkeit zu sehen und einem Schwachen eine gesunde Hand geschenkt habe.

### 24 Die Unglaubwürdigkeit des Philostrat

Alles Gute dem Autor, der uns mit diesen Taten verschont. Es ist nämlich offensichtlich, wie wahr dies ist, da er vorher von Donner und Winden in Fässern, von steinernen Tripoden, die von selbst laufen, und von bronzenen Mundschenken erzählte, die die Becher im Kreise herumreichten; da er all dies erzählt, als wäre es wahr, ist auch alles andere enthüllt und erweist sich als Märchen.

### 25 Über Lob und Nachahmungswürdigkeit der Brahmanen

Philostrat sagt, Damis habe berichtet, er sei nicht dabei gewesen, als Apollonios mit Iarchas philosophiert habe und von ihm die sieben Ringe erhielt, die nach den Gestirnen benannt waren, von denen er jeweils den trug, der dem jeweiligen Tag entsprach. Nachdem er dies gesagt hat, fügt der, von dem es im *Philaethes* heißt, er verehere die Wahrheit, an späterer Stelle, als ob er zwar die Brahmanen der Zauberei bezichtigte, Apollonios aber davon freisprechen wollte, wörtlich Folgendes hinzu: „Als er bei den Indern die Tripoden und Mundschenke sah, von denen ich bereits sagte, dass sie sich von selbst bewegen, fragte er weder, wie diese funktionieren, noch verlangte er, es zu lernen, sondern er lobte sie und fand es nicht angebracht, sie nachzuahmen.“ Wie aber, mein Bester, fand er es denn nicht angebracht, sie nachzuahmen, da er doch in Abwesenheit des Damis mit Eifer mit ihnen philosophierte und es für

nötig hielt, das, was er tat, vor seinem einzigen Freund zu verbergen? Und wie fand er es nicht angebracht, sie nachzuahmen, als er sieben Ringe erhielt, die nach den Gestirnen benannt waren, und es für notwendig hielt, sein ganzes Leben über jeweils den zu tragen, der dem jeweiligen Tag entsprach, obwohl diese, wie du selbst sagst, mysteriöse Kräfte hatten? Und auch wenn er zugab, dass es nicht angebracht sei, sie nachzuahmen, ist es offensichtlich, dass er sie deshalb nicht nachahmte, da sie nichts Gutes taten. Warum also lobte er sie für Dinge, die er nicht für nachahmungswürdig hielt? Wenn er sie aber lobte, als ob sie göttliche Taten vollbrachten, warum ahmte er das Lobenswerte nicht nach?

Nach seinem Aufenthalt bei den Brahmanen sei Apollonios, berichtet Philostrat, mit den anderen ins Land der Oreiten gekommen, bei denen (sogar) die Steine aus Erz sind, der Sand erzhaltig ist und die Flüsse Erzstaub führen.

## 26 Zum vierten Buch der *Vita Apollonii*: Beginn der Wundertaten des Apollonios

So viel also zum dritten Buch, gehen wir nun zum nächsten über. Philostrat schreibt, dass Apollonios, als er aus dem Land der Inder nach Griechenland zurückgekehrt war, von den Göttern selbst als Freund der Götter ausgerufen worden sei, und dass sie die Kranken zur Genesung zu ihm geschickt hätten. Und in der Tat beginnt Philostrat – als ob er Apollonios von den Arabern, den Magern, den Indern als einen Wundersamen und Göttlichen habe zu uns zurückkehren lassen – an dieser Stelle die wundersamen Erzählungen. Zwar könnte man wohlwollend sagen, dass er von göttlicherer Natur als normale Menschen war, doch dann hätte er schon vor langer Zeit und nicht erst jetzt, sondern bevor er an den Wundern anderer teilgenommen hatte, damit beginnen müssen; es wäre wohl nicht nötig für ihn gewesen, sich so viel Wissen von den arabischen Magiern und den Indern mit Eifer angeeignet zu haben, wenn er es schon vorher besessen hätte, wie der Autor es ihm unterstellt. Aber er – so behauptet der wahrheitsliebende Autor – ist erst jetzt, nachdem er solche Lehrer hatte, bereit, seine Weisheit zu zeigen.

## 27 Das Pestwunder in Ephesos

Zuerst übersetzte Apollonios, als ob er von den Arabern und deren Vogelschau dazu veranlasst worden wäre, für die Anwesenden einen Spatzen und das, was dieser sagte, als er die anderen Spatzen zum Essen zusammenrief. Dann sah er eine Seuche voraus und prophezeite sie den Einwohnern. Die Rechtfertigung darüber nennt er in der Verteidigungsrede vor Domitian selbst. Als er ihn nämlich fragte, wodurch er veranlasst worden sei, dies vorherzusagen, sagte er: „Weil ich, mein Kaiser, eine feinere Lebensart habe, habe ich als erster die Gefahr gespürt.“

Und er berichtet von einem dritten Wunder, das durch ihn vollbracht worden sei, dass er nämlich die Seuche abgewehrt habe, was der Autor aber, auch wenn es das größte ist, nicht in den Anklagen gegen ihn am Ende des Buches aufzählt, weil es ihm – das ist plausibel – nicht dabei helfen würde, ihn in seiner Verteidigung von der Anschuldigung freizusprechen. Los, lass uns selbst die Erzählung ins rechte Licht setzen, indem wir sie folgendermaßen zurecht-rücken, falls es für irgendwen noch nicht offensichtlich ist, dass sie eine völlig betrügerische Fiktion und in Wahrheit voll faulem Zauber ist – allein der Stil der Erzählung überführt sie

dessen! Er legt also dar, dass die Seuche in Gestalt eines bettelnden und in Lumpen gehüllten  
 alten Mannes erschienen sei; als Apollonios dazu aufrief, ihn zu steinigen, habe dieser Feuer  
 20 aus den Augen gesprüht, und nachdem er später mit Steinen beworfen worden sei, habe er  
 wie ein erschlagener Hund ausgesehen, dem Schaum aus dem Mund läuft wie einem toll-  
 wütigen. Philostrat schreibt, Apollonios habe darüber in seiner Verteidigungsrede vor dem  
 Herrscher Domitian Folgendes gesagt: „Ich habe die Gestalt der Seuche, die einen bettelnden  
 25 Greis darstellte, gesehen und, nachdem ich sie gesehen habe, habe ich sie beseitigt und dabei  
 die Krankheit nicht nur aufgehalten, sondern ausgetrieben.“ Wer wird also hiernach nicht  
 über des Wundertäters Paradoxopoiie lachen, über das Wesen, das durch Blicke und gewor-  
 fene Steine niederfällt, das von Menschen erschlagen wird und Schaum speit, wenn er über  
 30 die Natur der Seuche weiß, dass sie nichts anderes ist als Verunreinigung und Verschmut-  
 zung der Luft, die krank machend wird, wenn die Atmosphäre aus schlechten und fauligen  
 Ausdünstungen besteht, wie uns die Medizin lehrt? Man könnte die Erscheinung auch an-  
 ders widerlegen. Die Schrift behauptet ja, dass die Seuche nur die Stadt Ephesos, nicht aber  
 35 die benachbarten Gebiete befallen habe, was nicht hätte geschehen können, wenn die Atmo-  
 sphäre verschmutzt gewesen wäre. Die Krankheit kann nämlich nicht eingeschlossen sein  
 und nur die Luft um Ephesos befallen haben.

## 28 Fünf Fragen des Apollonios an die Seele des Achilleus

Seine vierte Wundertat war die Seele des Achilleus, die, in eine Chlamys gehüllt und zuerst  
 fünf Ellen groß, dann zwölf Ellen groß, neben dessen eigenem Grabmal erschien und den  
 Thessalern vorwarf, dass sie die Totenopfer für ihn nicht vollzogen haben, wie es sich gehört  
 5 hätte; er hegte noch immer Groll gegen die Trojaner, wegen der Dinge, die sie ihm angetan  
 hatten, und forderte Apollonios auf, fünf Fragen seiner Wahl zu stellen, die die Moiren erlau-  
 ben. Also wusste der Allwissende, der sich der Weissagung von allem Kommenden rühmte,  
 nicht einmal, ob Achilleus in einem Grab bestattet worden ist und ob es Klagelieder der  
 10 Musen und Nereiden für ihn gab. Und er hat seine Seele über diese Dinge befragt und sich  
 erkundigt, ob Polyxena für ihn geopfert worden ist und ob Helena nach Troja gekommen  
 war – was für würdevolle und für das philosophische Leben unseres Helden drängende und  
 der Mühe werte Fragen! Er wundert sich danach, ob es in einem Zeitraum so viele Heroen  
 15 bei den Griechen gegeben habe und ob Palamedes nach Troja gekommen sei. Dass der  
 Gefährte der „sichtbaren und unsichtbaren Götter“ dies nicht weiß und Fragen über diese  
 Themen stellen muss, ist das nicht eine Schande? Es sei denn, der Autor wandelt die Fragen,  
 nachdem beschrieben wird, wie Apollonios mit Toten spricht, zu unscheinbareren ab, um  
 20 den Verdacht zu entkräften, dass er Dinge gefragt haben könnte, die allen Anstand überstei-  
 gen. Und er berichtet außerdem, dass Apollonios sich verteidigt habe, dass diese Art von  
 sichtbarer Erscheinung keine Nekromantie gewesen sei. „Ich habe weder eine Odysseusgru-  
 be gegraben“, sagte er „noch die Seele des Achilleus mit dem Blut junger Lämmer angelockt,  
 25 um mit ihr sprechen zu können, sondern ich habe so gebetet, wie die Inder sagten, dass man  
 zu Heroen beten müsse.“ Damit prahlt er nun vor seinem Freund, obwohl ihm doch vom  
 Autor bezeugt wurde, dass er von den Indern nichts gelernt habe und ihre Weisheit nicht  
 nachgeahmt habe.



## 29 Die Seele des Achilleus als böser Dämon

Warum hast du also, du, wenn dort keine hinterhältige Beschäftigung stattfand, nicht einmal den einen, der dir nahestand, deinen einzigen Freund Damis, nicht an dieser wundersamen Erscheinung und dem Gespräch teilhaben lassen? Warum war es nicht möglich, dies am Tag zu führen, sondern in der Unzeit der Nacht und allein? Und warum hat das Krähen der Hähne die Seele des Helden vertrieben? „Sie verschwand“, sagte er „mit einem schwachen Blitz, und gerade da fingen die Hähne an zu krähen.“ Schlechten Dämonen mag vielleicht dieser Zeitpunkt für eine ausgeklügelte Zusammenkunft passend sein, aber doch nicht der Seele eines Heroen, die, befreit vom fleischigen Material des Körpers, gut und vollkommen tugendhaft sein muss. Der Dämon, der an dieser Stelle vorgestellt wird, ist in seinem Verhalten verleumderisch und neidisch, aufbrausend und kleinmütig in seinem Wesen. Oder hat nicht derselbe auch den jungen Antisthenes, der sich dem Philosophen Apollonios anschließen wollte, weggeschickt? Er wies ihn nämlich an, ihn nicht zum Gefährten seiner Weisheit zu machen, und nennt dafür den Grund: „Er ist in ausreichendem Maße Priamide und wird nicht aufhören, Hektor zu preisen.“ Und wie ist einer nicht aufbrausend und kleinmütig, der den Thessalern böse ist, weil sie ihm nicht opferten, und den Troern, weil sie vor tausend Jahren gegen ihn gesündigt hatten, und sich nicht mit ihnen versöhnt, auch wenn sie ihm opfern und ununterbrochen Trankopfer ausgießen, und stattdessen Apollonios dazu bewegt, das arg zerfallene Grab des Palamedes mit einer Statue wieder aufzubauen?

## 30 Dämonenaustreibungen und andere „unwahrscheinliche Wundertaten“

Über das fünfte und sechste Wunder hingegen muss nicht viel gesagt werden, um die Unzuverlässigkeit des Berichts zu beweisen. Apollonios habe einen Dämon durch einen anderen ausgetrieben, wie man sagt. Den einen habe er einem ungezogenen Knaben ausgetrieben und einen anderen, der sich verstellt und die Form einer Frau angenommen hatte. Diesen Dämon nennt der Höchstgebildete wörtlich Empusa und Lamie.

Und danach erst das Mädchen in Rom, das er nach dessen Tod wieder zum Leben erweckt haben soll! Selbst Philostrat scheint dies ziemlich unwahrscheinlich, man kann es also übergehen. Bei dieser ungewissen Sache zweifelt er, ob nicht doch noch ein Funke der Seele in dem Kinde gewesen ist, der den Ärzten aber verborgen geblieben war. Es sei gesagt worden: „Als Zeus es in kleinen Tropfen regnen ließ, habe ihr Gesicht gedampft.“ Und wenn er wirklich derartiges in Rom vollbracht hätte, wäre es vor allem keinesfalls dem Kaiser verborgen geblieben und auch nicht all den Untertanen um ihn, am wenigsten aber dem Philosophen Euphrates, der sich zu eben dieser Zeit in Rom aufhielt und dort verweilte und der später die Anklage wegen Zauberei gegen ihn angestoßen haben soll. Überhaupt wäre dies, wenn es wirklich geschehen wäre, vom Kläger gemeinsam mit den anderen Vorwürfen gegen ihn aufgezählt worden.

Dies sind also seine Taten in der Reihenfolge und nach ihrer Art sortiert; doch Philostrat schreibt, Apollonios habe außerdem tausend andere Dinge durch seine Weissagungsgabe prophezeit und vorausgesagt. So hat ihn, als er in Athen in die Mysterien von Eleusis eingeführt werden wollte, der Priester ausgeschlossen und gesagt, dass nie ein Zauberkünstler in die Mysterien eingeführt werden würde und die Mysterien von Eleusis nicht für einen in

30 Bezug auf das Göttliche unreinen Mann offen sein werden. Und einem übermütigen Bettler, der mitten in Rom mit einer Kithara die Lieder Neros vortrug, um Geld zu bekommen, ließ der höchstgebildete Mann für diese kluge Darbietung Geld von seinen Begleitern geben, aus Furcht vor Nero.

### 31 Das fünfte Buch der *Vita Apollonii*: Vorwürfe gegen die Lehrer des Apollonios und ihn selbst

5 Dies also stand im vierten Buch; im fünften Buch der Schrift über Apollonios fügt der Autor, nachdem er einiges über dessen Weissagungsgabe gesagt und diese bewundert hat, Folgendes wörtlich hinzu: „Dass er solche Dinge durch einen göttlichen Impuls vorhergesagt hat und dass die, die ihn für einen Zauberkünstler halten, nicht ganz bei Sinnen sind, macht schon das bereits Gesagte deutlich. Betrachten wir aber Folgendes: Die Zauberkünstler – ich halte sie für die unglücklichsten aller Menschen – stellen Götterbilder auf die Probe, andere erlauben barbarische Opfer und wieder andere behaupten, durch Zauberformeln und Salbung das Schicksal ändern zu können. Apollonios folgte den Moiren und sagte voraus, wie es zwingend geschehen würde. Er sagte es aber nicht voraus, indem er Zaubertricks anwen-

10 dete, sondern durch das, was die Götter offenbarten. Als er bei den Indern die Tripoden, die Mundschenke und derartige Automaten, wie ich erzählte, in Bewegung sah, fragte er weder, wie diese konstruiert seien, noch verlangte er, es zu lernen, sondern hielt Lob durchaus, die Nachahmung hingegen nicht für angebracht.“

15 Indem Philostrat dies sagt, macht er offensichtlich, dass die berühmtesten Philosophen der Inder Zauberkünstler sind. Als er nämlich auf Zauberkünstler zu sprechen kommt, erwähnt er diese und sagt, dass sie Wunder vollbringen und unterstellt dem, über den er schreibt, ihm seien deren so beschaffene, überhaupt nicht feinsinnige sophistische Kniffe fremd. Wenn Apollonios nun diese Menschen offensichtlich als Götter bezeichnet und sie als seine Lehrer beschreibt, ist es dann nicht Zeit, auch ihm die gegen die Lehrer gerichteten Anschuldigungen vorzuwerfen?

25 Es wird berichtet, dass Apollonios bei den sogenannten Nackten Ägyptern folgende Worte gesprochen habe: „Es scheint mir nicht, dass mir etwas Unrechtes widerfahren ist, als ich mich dieser wohlgeordneten Philosophie unterordnete, welche die Inder, wie es sich gehört, mit einem hohen, göttlichen Kran auf die Bühne bringen. Es ist an der Zeit, zu verstehen, dass ich sie zu Recht bewunderte und sie zu Recht für weise und selig hielt.“ Und wenig später sagt er: „Sie sind nämlich göttlich und wohlgeordnet, wie die Pythia sagt.“ Und zu Domitian soll er gesagt haben: „Was ist das für eine Feindschaft zwischen dir und den Indern Iarchas und Phraotes, die ich als Einzige unter den Menschen für göttlich und dieser Bezeichnung würdig halte?“ Und auch an anderen Stellen beschreibt die Schrift auf gleiche Weise die Lehrer und Götter des Mannes und gibt zu, dass er die schon beschriebenen Ringe von ihnen bekommen habe. Dies hat die Schrift aber inzwischen vergessen und merkt nicht, dass sie zusammen mit den Lehrern auch den Schüler anklagt.

### 32 Die Überheblichkeit des Apollonios

Im weiteren Verlauf der Schrift beschreibt er einen Aulospielder und Apollonios, und wie dieser mit einer gewissen großartigen und äußerst weisen Wissenschaftlichkeit die Eigenar-

ten des Aulossportes sehr eifrig und mit weitschweifigen Ausführungen erörtert. Er erzählt auch, dass der Kaiser Vespasian ihn wie einen Gott angebetet habe und dass Vespasian wie im Gebet gesagt habe: „Mach mich zum Kaiser!“ Er aber habe geantwortet: „Ich habe dich bereits dazu gemacht.“

Wer würde nicht berechtigterweise die Stimme der Überheblichkeit, die in nichts dem Wahnsinn nachsteht, verachten, wenn der Steuermann eines ägyptischen Schiffes sich brüstet, ein Gott und Kaisermacher zu sein? Das hat Apollonios uns nämlich kurz vorher im Gespräch mit den Indern gezeigt: dass er selbst in Bezug auf seine Seele ein solcher gewesen sei.

### 33 Ein weiterer Widerspruch

Zu demselben Kaiser, der von ihm erfahren wollte, welche von den Philosophen er für gute Ratgeber in praktischen Angelegenheiten befinde, sagte er wörtlich: „In diesen Angelegenheiten sind auch diese Männer hier gute Berater.“ Und er verwies auf Dion und Euphrates, der noch nicht mit ihm in Streit geraten war. Und kurz danach sagte er: „Mein Kaiser, Euphrates und Dion, die dir schon längst bekannt sind, stehen vor deinen Toren und sind nicht unbesorgt um deine Angelegenheiten. Lade sie zu einem gemeinsamen Gespräch ein, sie sind nämlich zwei weise Männer.“ Darauf erwiderte Vespasian: „Meine Tore will ich weisen Männern nicht verschlossen halten.“ Hervorragend, die Weissagungsgabe unseres Helden! Euphrates ist jetzt gut und weise, da er noch nicht in Streit mit ihm geraten war; als er es aber war – und es wird nicht lange dauern, dass dies geschehen wird – sieh, was derselbe über ihn an Domitian schreibt: „Wieviel einem Philosophen zukommt, der den Mächtigen schmeichelt, zeigt sich bei Euphrates: Ihm wurden nämlich Güter – nein, was sage ich – Quellen des Reichtums zuteil, und schon spricht er am Wechslertisch als Kleinhändler, Unterhändler, Zolleintreiber, Wucherer – denn alles das ist er geworden: das, was man kauft und das, was verkauft. Er heftete sich immer an die Türen der Mächtigen und stand viel länger vor ihnen als die Torhüter, er wurde auch schon oft von den Torhütern vertrieben wie streunende Hunde. Er hat auch niemals eine Drachme für einen echten Philosophen ausgegeben, verschanzi seinen Reichtum vor anderen, ernährt aber diesen Ägypter mit seinem Geld und spitzt seine Zunge, die man besser abschneiden sollte, gegen mich. Den Euphrates überlasse ich aber dir, du wirst den Menschen nämlich, wenn du Schmeichler nicht billigst, für schlimmer befinden, als ich ihn beschreibe.“ Einer, der dem Vater Vespasian bezeugt, dass Euphrates weise und gut ist, dem Sohn aber dies über ihn vorträgt, lobt und tadelt ganz offensichtlich denselben. Aber konnte der, der das Zukünftige schon vorher wusste, nicht wissen, von welchem Charakter Euphrates war und sein würde? Dies ist nämlich nicht das erste Mal, sondern schon vor Vespasian selbst will er ihn wie jemanden mit äußerst schlechtem Charakter beschuldigen. Wieso hat er also so einen Menschen dem Kaiser empfohlen, sodass ihm – auf seine Empfehlung an den Kaiser hin – die Türen des Königspalastes unverschlossen offen standen? Es ist also sogar für einen Blinden, wie man sagt, offensichtlich, dass diesem Menschen die Weissagungsgabe vom Autor fälschlicherweise unterstellt wird, mag er auch in anderer Hinsicht begabt sein, und schon viel früher reichlich Erfahrungen gesammelt haben und seinen Freunden, einschließlich Euphrates, Zutritt zum Königspalast verschafft haben, über den er später wegen der Uneinigkeiten dies sagte.

Meine Schrift will keineswegs den Mann beschuldigen, weil er Euphrates fälschlicherweise verleumdete, der seinerzeit der berühmteste Philosoph war und es für diejenigen, die sich

mit Philosophie beschäftigen, bis jetzt ist. Das könnte man, wenn man wollte, als wichtigstes  
 45 Argument für die Anschuldigung gegen Apollonios nehmen. Denn auch wenn alle zugeben,  
 dass sich Euphrates durch seine Philosophie auszeichnet, ist es Zeit, den Hass des Apollonios  
 gegen das Böse zu tadeln, da er dessen unziemliche Taten beschrieb, für Euphrates aber, der  
 von jenem beschuldigt wird, ist es Zeit, den schlechten Ruf abzuwerfen, dass er der Lebens-  
 50 führung eines Philosophen nicht gerecht werde.

### 34 Das sechste Buch der *Vita Apollonii*: Apollonios bei den Gymnosophisten

Auch im sechsten Buch erzählt der Fabelerzähler wundersame Geschichten und führt Apol-  
 lonios, gemeinsam mit seinen Begleitern auf einem Kamel reitend, zu den sogenannten  
 Nackten Philosophen Ägyptens. Dort habe auf Anweisung des Nackten eine Ulme, erzählt  
 5 Philostrate, ein Baum also, Apollonios mit artikulierter und weiblicher Stimme angesprochen;  
 und unser Wahrheitsfreund verlangt, dass wir dies glauben. Dann erzählt er von den Pygmä-  
 en, die jenseits des Landes der Gymnosophisten wohnen, und von Menschenfressern und  
 Schattenfüßlern und von einem Satyr, der von Apollonios betrunken gemacht wurde; nach-  
 dem er von dort zurück nach Griechenland gekommen war, werden uns auch seine Gesprä-  
 10 che mit Titus und die Prophezeiungen für ihn mitgeteilt. Und einem Jugendlichen, der von  
 einem tollwütigen Hund gebissen wurde, weissagt er, wer er in Bezug auf die Seele sei; dass  
 er einst der Ägypterkönig Amasis gewesen sei und er erlöst ihn von dem Unglück, wobei er  
 seine Wohltaten bis auf den Hund ausweitet.

### 35 Die Unterstützung des Apollonios durch einen Dämon

Dies sind also seine Taten vor seiner Anklage. Man muss bei all den Taten beachten, dass sich,  
 auch wenn wir dem Autor zugestünden, dass die Wundertaten wahr sind, zeigt, dass Apol-  
 lonios gewiss jede einzelne davon nur mit Unterstützung eines Dämons vollbracht haben  
 5 kann. Das Vorhersagen der Seuche mag vielleicht als nichts Besonderes erscheinen, wenn  
 Apollonios diese – ihm zufolge – durch seine sehr feine und reine Lebensweise gemacht hat,  
 wie er selbst sagt. Vielleicht wurde sie ihm aber auch durch ein Gespräch mit einem Dämon  
 vorher angezeigt. Und tatsächlich kann auch das Übrige, was er durch seine Weissagungs-  
 10 gabe empfangen und vorhergesagt haben soll, auch wenn es mit tausend Beweisen aus eben  
 dieser Schrift des Philostrate richtiggestellt werden kann, dennoch als wahr gelten. Und auch  
 wenn man ihm zugestünde, dass dies wahr ist, würde ich dennoch sagen, dass er durch Zau-  
 bertechnik von einem Dämon, der ihm beistand, bestimmte Dinge über die Zukunft, wenn  
 auch nicht alles, erfahren hat.

Dies wird dadurch deutlich, dass er die Weissagungsgabe nicht die ganze Zeit und nicht über  
 15 alles beibehält, sondern in den meisten Situationen nicht weiterkommt und aus Unwissen-  
 heit fragt, was ihm nicht passieren würde, wenn er an der göttlichen Tugend teilhätte. Und  
 dass selbst das Drama, das er spielte, als er die Seuche beendete, ein Gespenst und nichts wei-  
 20 ter war, ist ganz offensichtlich. Und warum hielt sich wohl die Seele des Achilles bei seinem  
 Grab auf und hat die Insel der Seligen, wie sie mancher nennt, verlassen, wenn dies nicht die  
 Anwesenheit einer Erscheinung eines Dämons gewesen ist? Offensichtlich hat er auch den  
 Dämon, der den wollüstigen Jugendlichen befallen hatte, und auch den, den er „Empusa und

Lamia“ nennt und dem der Menippos zum Opfer gefallen war, sehr wahrscheinlich mithilfe eines größeren Dämons ausgetrieben; auf die gleiche Weise heilte er den jungen Mann, dem der Geist durch einen wilden Hund verdreht worden war, und auch den vom Dämon besessenen Hund selbst mit derselben Methode. Sieh also, dass er – wie ich bereits sagte – seine gesamte Wundertätigkeit durch dämonische Unterstützung vollbracht hat. Die Geschichte mit dem wieder zum Leben erwachten Mädchen, oder dem, das – gemäß dem Autor – noch lebendig war und nur einen Funken seiner Seele in sich trug und Feuchtigkeit auf dem Gesicht hatte, darf nicht zu den Wundertaten gezählt werden; denn etwas so Bedeutendes hätte sich, wie ich bereits vorher sagte, in Rom in Anwesenheit des Kaisers nicht unbemerkt ereignen können.

### 36 Unzählige weitere Beweise für den zusammenhanglosen und wundersamen Inhalt der *Vita Apollonii*

Man kann noch unzählige andere Beispiele aus demselben Buch sammeln und so zeigen, dass sein Inhalt leicht zu widerlegen und zusammenhangslos, phantastisch und wundersam ist. Und dennoch, weil zu der Erzählung über den Mann nicht viel Ernsthaftes zu sagen ist, da er weder zu den göttlichen, wundersamen noch bewundernswerten Männern, ja nicht einmal zu den Philosophen gezählt wird, wollen wir uns mit dem, was bisher über ihn gesagt worden ist, zufrieden geben und zum siebtem Buch des Philostrat übergehen.

### 37 Das siebte Buch der *Vita Apollonii*: Die Unwissenheit des Allwissenden

Der Mann wird also wegen Hexerei angeklagt. Von Demetrius, der ihm von der Reise nach Rom abraten will, lässt er sich nicht überzeugen und fügt einiges Unangenehmes und Belastendes über sich selbst hinzu, nämlich folgendermaßen: „Ich weiß mehr als andere Menschen, denn ich weiß alles; was ich aber weiß, weiß ich teils für gute, teils für weise Menschen, teils für mich selbst, teils für die Götter.“ Und dennoch wird dem, der damit prahlt, alles zu wissen, etwas später in der Erzählung Ahnungslosigkeit in manchen Dingen vorgeworfen. Dann verstellt sich Damis in der Erzählung und verbirgt den Philosophen aus Todesangst. Höre nun also dem Autor zu, was er über dessen Verteidigung sagt: „Dies ist der Grund, weshalb Damis sein pythagoreisches Auftreten abgelegt hat. Er habe nicht aus Feigheit davon gelassen, sagt er, und auch nicht, weil er seine Meinung geändert hatte, sondern weil er die Kunst guthieß, die zum Zeitpunkt vorteilhaft war.“

### 38 Vier Anklagepunkte gegen Apollonios

Danach stellt Philostrat vier Vorwürfe vor, die ihm leicht zu verteidigen scheinen, wobei er zugibt, dass er sie aus mehreren ausgewählt hat. Einer davon war: Was wusste er, dass er nicht dieselbe Stola wie alle anderen trug? Ein anderer: Wem war es zu verdanken, dass die Menschen ihn als Gott anerkannten? Der dritte: Wie konnte er den Ephesern die Seuche vorhersagen? Und schließlich: Für wen ging er aufs Land und zerschnitt das Arkadische Kind? Philostrat sagt, Apollonios habe seine Verteidigung in Bezug auf diese Vorwürfe geschrieben. Doch vorher erzählt er, dass er ins Gefängnis gebracht worden sei und dort ein Wunder vollbracht habe. Er habe Damis, der sehr betrübt über das vermeintliche Schicksal seines Lehrers

war, seinen Knöchel gezeigt, der sich von selbst aus der Fessel gelöst hatte, und danach, als er ihn in seinem Kummer getröstet hatte, habe er seinen Fuß wieder in die vorherige Position gebracht. Danach schreibt er, Apollonios sei vom Kaiser Domitian verhört worden, sei aber von den Vorwürfen freigesprochen worden und nach dem Freispruch von den Vorwürfen habe er – meiner Meinung nach äußerst unpassenderweise – dem Gericht Folgendes gesagt: „Gib auch mir, wenn du willst, die Gelegenheit zu sprechen; wenn nicht, schicke jemanden, der meinen Körper ergreift, denn meine Seele kann niemand nehmen, vielmehr kannst du nicht einmal meinen Körper ergreifen, denn du wirst mich nicht töten, da ich nicht sterblich bin.“ Und nach diesem berühmten Ausspruch sei er, sagt Philostrat, aus dem Gericht verschwunden und damit wendet sich das Drama um ihn.

### 39 Die Entfesselung des Apollonios und das Zauberer-Paradoxon

Der Autor fügt dem Bericht über das Wunder im Gefängnis, das Damis, wie es scheint, durch die Erscheinung des beistehenden Dämon beobachtet hat, Folgendes hinzu: „Damis sagte, er habe damals zum ersten Mal die Natur des Apollonios genau verstanden, dass sie göttlich sei und besser als die menschliche; denn ohne ein Opfer zu bringen – wie hätte er dies im Gefängnis tun sollen? –, ohne zu beten und ohne etwas zu sagen, habe er die Fesseln verspottet, habe dann den Fuß wieder in die Fessel gelegt und sich wie ein Gefesselter verhalten.“ Ich würde dem Schüler niemals Stumpfsinn vorwerfen, weil er, auch wenn er sich sein ganzes Leben lang ihm anschloss und gesehen hat, wie er durch ganz bestimmte Tricks Wunder vollführt hat, dennoch glaubte, die Natur des Apollonios unterscheide sich in nichts von der eines Sterblichen, sondern deshalb, weil er noch jetzt, nach all dieser Wundertätigkeit, nichts über ihn weiß. Und zu Recht hat er Angst und fürchtet um den Menschen, dass er etwas gegen seinen Willen erleiden muss.

Wenn er aber erst nach einem so langen Studium bei ihm zu ersten Mal versteht, dass Apollonios „göttlich und von einer besseren Natur als der menschlichen ist“, lohnt es sich, den Grund dafür zu verstehen, den der Autor selbst darlegt, indem er sagt, Damis habe gesehen, wie Apollonios, „ohne ein Opfer zu bringen, ohne zu beten und ohne irgendetwas Geheimes gesagt zu haben“, ein Wunder vollbracht habe. Demnach wurde das vorher Aufgezählte von dem Mann durch Zaubertricks vollbracht, deshalb ist Damis weder beeindruckt, noch wundert er sich. Wahrscheinlich widerfährt ihm dies nun zum ersten Mal, weil Apollonios etwas Neuartiges, etwas Ungewöhnliches vollführt. Zu der bereits beschriebenen Erscheinung mit der Fessel und seinem Verschwinden aus dem Gericht möchte ich die eigenen Worte des Apollonios vor Domitian hinzufügen. Als der Kaiser angeordnet hatte, ihm die Fesseln anzulegen, habe Apollonios völlig logisch folgendermaßen argumentiert: „Wenn du mich für einen Zauberer hältst, wie willst du mich fesseln? Wenn du mich aber fesselst, wie kannst du behaupten, ich sei ein Zauberer?“ Nun könnte ihm aber jemand, von dieser Argumentation angeregt, folgendermaßen entgegen: „Wenn du kein Zauberer bist, wie hat sich dein Bein gelöst? Wenn es sich aber gelöst hat, wie solltest du kein Zauberer sein?“ Und wenn er durch das Ertragen der Fesseln kein Zauberer ist, dann gibt er durch das Nichttragen selbst zu, ein Zauberer zu sein. Ebenso zeigt er, auch wenn er sich durch das Ertragen der Gerichtsverhandlung nicht als Zauberer erweist, ganz gewiss durch sein Entkommen aus dem Gericht und den Händen der Leute um den Kaiser, ich meine die Speerträger um ihn, dass er ein Zauberer ist. Ich meine, dass sich die Erzählung dessen bewusst ist und es behandelt, als sei

das Wunder nicht durch Opfer und Zauberformeln, sondern durch irgendeine geheime und übermenschliche Macht geschehen.

#### 40 Eine weitere Frage des „Allwissenden“

Doch nicht viel später wird wieder ein Beweis seiner menschlichen Natur aufgeführt: Als nämlich plötzlich jemand zu ihm kommt und sagt: „Apollonios, der Kaiser befreit dich von diesen Fesseln und erlaubt dir, im freieren Gefängnis zu wohnen“, fragte der, der angeblich besser als ein Mensch ist und das Zukünftige vorhersieht und „die Stummen versteht und die nicht Sprechenden hört“, weil er, wie es scheint, seine Weissagungsgabe vor lauter Freude verloren hatte, Folgendes: „Wer wird mich von hier wegbringen?“ Der andere aber antwortete: „Ich. Folge mir!“

#### 41 Die vergebliche Mühe des Apollonios um seine Verteidigungsrede

Danach stellt der Göttlichste sehr durchdacht eine Verteidigungsrede zusammen, ohne zu wissen, dass die Schrift vergebliche Mühe sein würde. Er glaubt nämlich, der Kaiser werde seine Verteidigung anhören, und in der Annahme, dass er ihm zuhören würde, bereitet er seine Verteidigungsrede besonders überzeugend vor, der Kaiser aber wartet nicht auf diese und lässt die Mühe des Apollonios damit vergebens werden. Höre also, wie der Beweis dafür lautet: „Da nun von ihm eine Rede verfasst worden ist, in der Annahme, dass er seine Verteidigung unter der Wasseruhr vortragen dürfe, der Herrscher jedoch nur die schon erwähnten Fragen an ihn richtete, soll die Rede auch aufgeschrieben werden.“ Sieh also, wie der, dem das in weiter Zukunft Liegende zukommt, der Allergöttlichste, sich mit größter Sorgfalt bemüht, eine Verteidigungsrede nach der Wasseruhr zu schreiben.

#### 42 Apollonios als Angeber und Pseudosoph

Man muss aber auch seine vergeblich verfasste Verteidigungsrede durchlesen, in der er sich, wie an vielen anderen Stellen in der Rede, rücksichtslos benimmt, als er Domitian anspricht und sagt: „Vespasian hat dich zwar zum Kaiser gemacht, er aber ist es durch mich geworden.“ Pah! Was für eine Prahlerei! Kein Mensch, und erst recht nicht, wenn er wirklich ein Philosoph von übermenschlicher Natur sein soll, würde so prahlen, ohne bei den Vernünftigen den Eindruck des Wahnsinns zu wecken. Dann versucht er, sich selbst vom gegen ihn gerichteten Verdacht zu lösen und sagt über die Zauberer: „Die Zauberer aber nenne ich Pseudosophen, das Nichtexistente existiert nämlich bei ihnen und das Existierende ist unglaubwürdig.“ Man sollte nun aus der gesamten Abhandlung und aus dem, was nacheinander bewiesen wurde, begreifen, ob Apollonios den Göttern und Philosophen oder den Zauberern zugeordnet werden muss, wenn man vergleicht, was Apollonios selbst über Zauberer und Pseudosophen gesagt hat und was die Erzählung in Bezug auf ihn gezeigt hat. Eichen und Ulmen sprechen mit „artikulierter und weiblicher Stimme“ und Tripoden, die sich von selbst bewegen, servierende Mundschenke aus Bronze, Fässer, die Regen und Wind enthalten und Sandarachwasser und andere derartige Dinge werden vorgestellt bei denen, die er für Götter hielt, die er ohne Zögern als seine Lehrer beschrieb – von wem sollten diese wahnsinnigen Dinge sein, wenn nicht von denen, die „das Nichtexistente als existent und

das Existierende als unglaubwürdig“ darstellen? Indem er sie selbst als Zauberer bezeichnet, zeigt er, dass sie Pseudosophen sind. Gewiss wird nach all dem der Göttliche und Tugendhafte und von den Göttern Begünstigte mit dem Preis der Weisheit bekrönt und für (weit) glücklicher als Pythagoras selbst und seine Anhänger befunden; oder er wird im Gegenteil als Pseudosoph überführt und wird den ersten Preis der Unglückseligen davontragen.

### 43 Apollonios über das Schicksal und die Moiren

Und wieder sagt er in der Schrift, dass er in Ionien über die Kraft der Moiren philosophiert habe und gelehrt habe, dass unabwendbar sei, wie sie den Lebensfaden spinnen. Wenn sie beispielsweise für jemanden die Herrschaft bestimmen, die schon ein anderer hat, könne ihn niemand töten, um zu verhindern, dass er als dessen Nachfolger herrscht; und er würde für den Entschluss der Moiren wieder zum Leben erwachen, wenn er vorher gestorben sein sollte. Und dem fügt er wörtlich hinzu: „Wem bestimmt ist, ein Zimmermann zu werden, der wird, auch wenn ihm die Hände abgeschlagen werden, ein Zimmermann. Wem bestimmt ist, in Olympia beim Laufen den Sieg zu erlangen, der wird den Sieg nicht verfehlen, auch wenn sein Fuß lahm ist. Und wem die Moiren bestimmt haben, dass er stark im Bogenschießen ist, wird, auch wenn er sein Augenlicht verliert, nicht am Ziel vorbeischießen.“ Dem fügt er Folgendes hinzu, wobei er dem Herrscher schmeichelt: „Ich sagte dies über die Herrscher und dachte dabei gewiss an die Akrisier, die Familie des Laios, den Meder Astyages und viele andere, die glaubten, dass ihre Herrschaft gesichert sei, da sie meinten, ihre Kinder beziehungsweise ihre Enkel getötet zu haben; doch wurde ihnen ihre Herrschaft von ihnen weggenommen, die mit ihrer Bestimmung vor ihnen verborgen aufwuchsen. Wenn ich die Schmeichelei liebte, würde ich sagen, dass ich dies auch bedacht habe, als du von Vitellius eingezingelt warst und der Zeustempel auf dem Hügel der Stadt niedergebrannt wurde. Er meinte, dass die Sache gut für ihn stehe, wenn du ihm nicht entkommst – dabei warst du damals noch ziemlich jung und noch nicht ein so starker Mann – aber dennoch kam er, da die Moiren anderes vorhatten, bei diesem Vorhaben um, und du stehst nun an seiner Stelle. Da mir aber der schmeichlerische Klang lästig ist, denn es scheint, er habe nichts von Fluss und Wohlklang, soll diese Saite zerschnitten werden und du sollst nicht glauben, ich hätte an dich gedacht.“

Dadurch stellt die Rede „für die Wahrheit“ den Mann als Schmeichler, Lügner und etwas ganz anderes als einen Philosophen hin. Denn nachdem er all das gegen Domitian gesagt hat, schmeichelt unser edler Mann ihm nun und tut so, also sei nichts von dem, was er über die Moiren und die Notwendigkeit in Ionien geäußert habe, gegen ihn, sondern vielmehr für ihn.

Nimm dir also, lieber Autor, die Erzählung noch einmal vor, und gehe, wenn du deine Trunkenheit ausgenüchert hast, das, was du vorher geschrieben hast, mit heller und wahrheitsliebender Stimme durch, ohne etwas zu verschweigen! Wie zum Beispiel, dass Apollonios, als er sich in Ephesos aufhielt, „die Männer von Domitian abfallen ließ und sie für die Rettung aller begeisterte. Er meinte, briefliche Freundschaften seien nicht ungefährlich für sie. So nahm er von seinen verständigsten Freunden einen nach dem anderen zu sich und sagte: ‚Ich mache dich zum Vermittler eines bedeutenden Geheimnisses. Du aber musst nach Rom zu diesem oder jenem Menschen gehen und dich mit ihm unterhalten!‘ Und er sprach über die Moiren und die Notwendigkeit und legte in einer Rede dar, dass nicht einmal Tyrannen



in der Lage sind, die Moiren zu bezwingen und dass am Fluss Meles ein aus Erz gefertigtes Standbild Domitians stand, auf das Apollonios die Aufmerksamkeit der Anwesenden lenkte und sagte: „Du Dummkopf! Wie sehr du dich irrst in Bezug auf die Moiren und den Schicksalszwang! Denn selbst wenn du den, dem bestimmt ist, nach dir zu herrschen, tötest, wird er wieder zum Leben erwachen.“ 45

Wer nach solchen Reden dem Herrscher schmeichelt und so tut, als ob er nichts davon gegen ihn gesagt hätte – wie soll der nicht wegen seiner völligen Unsittlichkeit und unfreien Denkweise verurteilt werden? Es sei denn, man nähme an, dass irgendwelche Lügner und Ankläger des Mannes und keine wahrhaftigen Autoren seine Taten der Nachwelt überliefert haben. Und wo sind die Autoren aus dem *Philalethes*, „die das höchste Maß an Bildung erlangt hatten und das Wahre verehrten, Damis, der Philosoph, der auch einige Zeit als Schüler mit ihm verbracht hat, und Philostrat von Athen“, der all das überliefert hat? Dass sie einander widersprechen, wahrhaftig prahlen und sich auf widersprüchliche Argumente stützen und verlogene, ungebildete und betrügerische Menschen sind, hat das Licht der Wahrheit offenbart. 50 55 60

#### 44 Das Ende des Apollonios

Nach allem berichtet Philostrat, Apollonios sei, nachdem er aus dem Gericht entkommen war, nach Lebadeia gekommen und wollte dort zum Orakel des Trophonius hinuntergehen, sei aber von den Bewohnern nicht durchgelassen worden, da er auch von ihnen für einen Zauberer gehalten wurde. Man darf durchaus verwirrt sein, wenn man das mit den Aussagen vergleicht, die Philostrat zu Beginn gemacht hat, denen zufolge er selbst darüber verzweifelt ist, dass man annimmt, Apollonios sei ein Zauberer. Er wundert sich nämlich darüber, dass Empedokles, Pythagoras und Demokrit mit denselben Magiern verkehrten und nicht von deren Kunst vereinnahmt wurden und dass Platon von den ägyptischen Priestern und den Propheten vieles übernommen und in seine eigenen Dialoge eingebaut habe, dass aber dennoch niemand glaubt, er habe Magie betrieben. Apollonios hingegen sei bei den Menschen nicht dafür bekannt, dass ihn eine wahrhaftige Weisheit inspirierte, sondern sie hielten ihn für einen Magier, da er mit den indischen Brahmanen und den ägyptischen Nackten Philosophen verkehrte. Was kann man also dazu sagen, du? Was hat denn dieser Mann vollbracht, dass er seit jeher und bis jetzt als Einziger unter solchen Männern für einen Magier gehalten wird, die, wie du sagst, dadurch auffallen, dass sie bei denselben Lehrern wie er Erfahrungen gesammelt haben und zu ihrer Zeit bekannt wurden und der Nachwelt die besungene Vortrefflichkeit ihrer Philosophie hinterlassen haben, wenn er nicht, wie den vernünftigen Menschen offensichtlich geworden sein sollte, Dinge unternommen hat, die das Anständige weit überschreiten? Es gibt ja bis jetzt Menschen, die sagen, dass sie aufwändige Vorrichtungen gefunden haben, die der Anrufung dieses Mannes zuzuschreiben sind. Aber es liegt mir nicht daran, solchen Leuten meine wertvolle Aufmerksamkeit zu schenken. Doch über das Lebensende des Mannes stellt Philostrat einiges zusammen, was mit dem Vorhergehenden übereinstimmt, er macht aber deutlich, dass er nichts sicher weiß. Die einen berichten nämlich, er sei in Ephesos gestorben, andere in Lindos beim Tempel der Athene, andere auf Kreta. Und indem Philostrat eine solche Ungewissheit über das Lebensende des Apollonios streut, will er seinem Körper im Himmel Raum geben. Als Apollonios den Tempel betreten hatte, so erzählt er, haben sich die Türen geschlossen und unerwartet habe der Gesang von Jung- 5 10 15 20 25 30

35 frauen eingesetzt; der Gesang sei gewesen: „Steige auf, steige auf in den Himmel, steige auf!“  
 Er sagt auch, dass er niemals ein Grab oder ein Kenotaph des Mannes gefunden habe, auch  
 wenn er viele Orte der Welt bereist habe. Er will über ihn die Annahme verbreiten, dass der  
 Mann mit dem Tod überhaupt nicht in Berührung gekommen sei. Denn schon vorher, als  
 er sich über die Art, wie Apollonios gestorben ist, nicht sicher ist, sagt er: „Wenn er denn  
 überhaupt gestorben ist.“ Später aber schreibt er ausdrücklich, dass er in den Himmel auf-  
 40 gestiegen sei. Deswegen sagt er – wie auch schon im Prooimion der gesamten Schrift – dass  
 Apollonios eine göttlichere Philosophie erreicht habe als Pythagoras und Empedokles.

## 45 Apollonios, der Schicksalszwang und dessen Widersprüche

Da in der Schrift aber über dieses Thema geschrieben worden ist, wollen wir uns dennoch  
 kurz mit dem, was sie über die Moiren und das Schicksal sagt, auseinandersetzen und da-  
 mit, worauf die Schrift mit der Hypothese hinauswill, in der sie uns die freie Entscheidung  
 abspricht und an deren Stelle, völlig unterschiedlich davon, den Zwang, das Schicksal und  
 5 die Moiren einsetzt. Damit wollen wir den völligen Irrglauben in der Meinung des Man-  
 nes richtigstellen. Wenn nun aber gemäß der Lehre der wahren Philosophie Folgendes gilt:  
 „Jede Seele ist unsterblich, denn was sich immer bewegt, ist unsterblich; was aber anderes  
 bewegt und vom anderen bewegt wird, hört, wenn es aufhört sich zu bewegen, auch auf zu  
 10 leben.“ und „Die Verantwortung liegt bei dem, der entscheidet; Gott ist nicht verantwort-  
 lich.“ – welche Vernunft nimmt dann an, dass die sich immer bewegende Natur wider ihren  
 Willen und nicht durch ihre Entscheidung, sondern von außen her wie ein unbeseelter Kör-  
 per in Bewegung gesetzt wird und wie eine Marionette hierhin und dorthin geführt wird  
 und überhaupt nichts aus eigenem Antrieb und Bewegung bewirkt und den Grund für die  
 15 Bewegungen nicht in sich trägt und dadurch weder dafür gelobt werden darf, wenn sie zu-  
 fällig Philosophie betreibt, noch zu tadeln ist, wenn sie voll von Bosheit und Schlechtigkeit  
 ist? Weshalb lästerst du also über Euphrates und tadelst ihn, mein Herr, wenn er sich nicht  
 aus eigenem Antrieb, sondern durch sein Schicksal dem Gewinn verschrieben hat, wie du ja  
 selbst annimmst, und deshalb die Philosophie vernachlässigt hat? Wieso tust du den Zaub-  
 20 erern gegenüber so überheblich und nennst sie Pseudosophen, wenn sie doch von den Moiren,  
 wie du glaubst, zu diesem unglückseligen Leben gezwungen werden? Warum nennst du dies  
 überhaupt Schlechtigkeit? Und wieso verurteilst du ohne Recht einen Menschen, der sein  
 vom Schicksalszwang vorgegebenes Ziel erreicht, als schlecht? Und mit welcher Begründung  
 25 lobst du Pythagoras und beschreibst ihn als bewundernswerten Lehrer, hörst aber nicht auf,  
 ihn als Spielzeug der Moiren zu loben, aber nicht als den Liebhaber der Philosophie, der er  
 ist? Und warum verdienen Phraotes und Iarchas, die Philosophen der Inder, deiner Meinung  
 nach mehr Anerkennung als die Götter, obwohl sie nie eigenen Ruhm durch ihre Bildung  
 oder Tugend erlangt haben? Und warum verbindest du nicht ebenso die unmäßige Über-  
 30 heblichkeit Neros und Domitians mit dem Schicksalszwang und befreist diese Männer so  
 von jeder Verantwortung und jeder Anschuldigung? Aber wenn, wie du sagst, dem Läufer,  
 dem Bogenschützen und dem Zimmermann das Schicksal vorgezeichnet ist, und ebenso  
 dem Zauberer bestimmt ist, ein blutbefleckter, böser und zügelloser Magier zu sein, dann  
 35 wird sich jeder durch den Schicksalszwang als genau derjenige zeigen. Warum also ziehst  
 du umher und predigst denen, die keine Besserung erlangen können, von der Tugend? Oder  
 beschuldigst du die, die durch das Schicksal, nicht durch ihre eigene Entscheidung äußerst

frevelhaft sind? Und warum hast du, wenn dir beschieden ist, in deiner Natur göttlich zu sein und Könige an Ruhm zu übertreffen, dich von Lehrern unterweisen lassen und hast dich intensiv mit den arabischen Philosophen, den babylonischen Magiern und den indischen Weisen beschäftigt? Denn auch ohne die Gemeinschaft mit diesen Leuten hätte sich das, was die Moiren für dich bestimmt haben, sowieso erfüllt. Warum verschwendest du vergeblich Honigkuchen und Weihrauch an die, die du für Götter hältst, täuschst Frömmigkeit vor und ermunterst deine Gefährten zum Gebet? Und wenn du selbst betest, was verlangst du von den Göttern, wenn du doch behauptest, dass das Schicksal auch über sie Macht hat? Dann wäre es wohl angebracht, die anderen Götter zu übergehen und nur Ananke und den Moiren zu opfern und das Schicksal mehr als Zeus persönlich zu verehren? So hättest du überhaupt keine Götter mehr und mit Recht, da sie ja den Menschen gar nicht mehr helfen könnten. Aber wenn das Schicksal vorschreibt, dass die Bürger von Ephesos durch eine Seuche getötet werden, weshalb beschließt du das Gegenteil und stößt das Schicksal beiseite? Oder wie hast du die Moiren überwältigt und quasi ihre Trophäe errungen? Und wenn Klothos Faden für das Mädchen zu Ende war, warum hast du nach ihrem Tode die Spindel wieder von Anfang mit dem Faden bespult und bist so als Lebendigmacher in Erscheinung getreten? Aber vielleicht haben dich die Moiren ja auch selbst dazu gebracht.

#### 46 Die alles bestimmende Zwangsläufigkeit des Schicksals

Das wirst du aber, wie es sich gebührte, nicht behaupten. Nein, weit gefehlt! Du sagst, du seist vor dem Übergang in diesen Körper einer von denen gewesen, die sich im Meer und in den Wellen aufhalten, höchstwahrscheinlich aber auch dies durch den Zwang des Schicksals. Daher bist du überhaupt nicht bewundernswürdig, weder wegen deiner Geburt und deiner Erziehung, noch wegen deiner umfassenden Bildung und auch nicht wegen deiner ganz besonders gesunden Lebensweise, auch nicht wegen der Askese in der Philosophie. Es war nämlich eine Zwangsläufigkeit der Moiren, die dich zu den Babyloniern getrieben hat, wie du dich auch bei den indischen Weisen aufgehalten hast, weil du dazu gedrängt wurdest. Auch zu den ägyptischen Nackten Philosophen bist du nicht durch deine freie Entscheidung oder aus Sehnsucht nach Philosophie gegangen, sondern die Moire hat dich am Kragen gepackt und gezwungen nach Gadeira und zu den Säulen des Herakles, zum östlichen und westlichen Ozean zu wandern und dich zusammen mit ihren Spindeln grundlos im Kreise zu drehen. Sollte aber jemand sagen, er habe an deren Weisheit teilgehabt, dann ist auch dafür die Moire die Ursache und derjenige darf nicht zu den Wissbegierigen gezählt werden und kann auch nicht für seine Philosophie bewundert werden, da er sie nicht durch Wissen, sondern durch den Zwang des Schicksals erlangte. Ihm zufolge ist Pythagoras selbst gemeinsam mit irgendeinem merkwürdigen und verachteten Sklaven auf derselben Stufe zu beurteilen, Sokrates, der für die Philosophie gestorben ist, mit denen, die befunden haben, dass er des Todes würdig ist, Diogenes mit den Jugendlichen Athens, und allgemein gesagt unterscheidet sich der Weiseste nicht vom Törichtsten, der Ungerechteste nicht vom Gerechtesten, der Unmäßigeste nicht vom Besonnensten, der Feigste nicht vom Tapfersten, da sich all diese als Spielzeug des Schicksals und der Moiren erweisen.

## 47 „Dinge, die von uns abhängen“ und „Dinge, die nicht von uns abhängen“

Doch dagegen wird der Verkünder der Wahrheit Einspruch erheben und sagen: „Ihr Menschen, sterbliches und vergängliches Geschlecht, wie weit bringt ihr es, die ihr den unvermischten Wein des Unwissens trinkt? Hört endlich damit auf und nüchtert aus von der Trunkenheit und schaut mit dem richtigen Blick der Erkenntnis das heilige Gesicht der Wahrheit an! Es gehört sich nicht, dass die Wahrheit sich selbst bekriegt und mit sich kämpft, auch nicht dass zwei gegensätzliche Dinge auf ein und derselben Ursache beruhen. Durch die göttlichen Gesetze der alles beherrschenden göttlichen Voraussicht ist das All geordnet und die Begrenztheit der menschlichen Seele macht den Menschen zum Autokraten und Richter, zum Führer und Herrn seiner selbst, indem sie durch Naturgesetze und philosophische Dogmen lehrt, dass von den existierenden Dingen einige von uns abhängen, andere nicht von uns abhängen. Von uns hängen die Dinge ab, die durch Entscheidung und Ausführung geschehen. Diese sind von Natur aus frei, ungehindert und uneingeschränkt. Die Dinge aber, die nicht von uns abhängen, sind schwach, sklavisch, eingeschränkt und fremd. Sie beziehen sich auf den Körper und das Äußerliche, sind unbeseeelt und ohne Verstand und haben ein Wesen, das von der charakteristischen Natur eines vernünftigen Lebewesens völlig verschieden ist. Von den Dingen, die von uns abhängen, besitzt jeder in eigener Entscheidung den Antrieb in eine Richtung, die der Tugend oder die der Schlechtigkeit. Und das, was alles beherrscht und regiert, „geht immer geradeaus, seine naturgemäße Bahn verfolgend und wird stets begleitet von der Gerechtigkeit, die diejenigen bestraft, die das göttliche Gesetz übertreten“. Die Ursache des Dranges zu Handlungen sind weder die Moiren noch das Schicksal: „Die Verantwortung liegt bei dem, der entscheidet; Gott ist nicht verantwortlich.“

## 48 Abschließende Verurteilung des Apollonios

Wenn also irgendjemand so dreist ist, das, was von uns abhängt, zu leugnen, dann soll er sich nicht verhüllen. Er soll seine Gottlosigkeit öffentlich zeigen, und dass er nicht an *Pronoia*, an Gott und nichts anderes außer an die Moiren und den Schicksalszwang glaubt, und er soll das, was daraus folgt, mit unverhülltem Haupt aufzählen, nämlich dass niemand unter den Menschen von Natur aus weise oder unvernünftig, gerecht oder ungerecht, tugendhaft oder schlecht, Zauberer oder göttlich ist, dass es keine Philosophie gibt, keine Bildung und überhaupt keine Kunst und keine Wissenschaft. Er soll auch die Natur keines anderen gut oder schlecht nennen, sondern sagen, dass sich insgesamt alles durch Zwang wie Spindeln der Moiren im Kreise dreht. Er soll vor dem Gericht der Frommen und der Philosophen als gottlos und unfromm verurteilt werden. Wenn er aber verheimlicht, etwas anderes zu glauben, und die *Pronoia* und die Götter angreift, dazu aber die Moiren und das Schicksal verkündet und sich dabei auf Lehren stützt, die einander bestreiten und widersprechen, dann soll er zur Strafe für seinen Wahnsinn zu den Unvernünftigen gezählt werden. Soviel also dazu. Wenn nach all dem irgendeine Leute es immer noch für angebracht halten, den Mann mit den Philosophenschulen aufzuzählen, soll gesagt werden, dass – sofern es ihnen gelingt, ihn von der äußerlichen Schmach zu reinigen und von der gesamten Ausstattung, die diese Schrift für ihn aufführt – jeder Neid fernab von ihnen sein wird. Wenn aber jemand die Grenzen der Wahrheit überschreitet und wagt, ihn mehr als die Philosophen zu vergöttern,

dann heftet er ihm unbemerkt ohne weiteres auch den Vorwurf der Zauberei an, so wie diese sophistisch ausgestalteten Schriften, wie mir scheint, für diejenigen, die bei bei Verstand sind, zu nichts anderem gut sind als zur Überführung und furchtbaren Verleumdung dieses Mannes.

25

## Lesarten

Grundlage für die Übersetzung ist der 1986 von Édouard Des Places herausgegebene Text. Von diesem Text wurde nur an folgenden Stellen abgewichen:

- Kap. 10, Z. 5            „*Ἀράβων*“ statt „*ἄραβίων*“
- Kap. 12, Z. 4 f.        „*τοῦ σκηπτοῦ*“ statt „*τούς κήπους*“
- Kap. 26, Z. 5 f.        „*Ἀράβων μάγων*“ statt „*Ἀράβων καὶ μάγων*“
- Kap. 27, Z. 24         „*γέροντι*“ statt „*ἀγείροντι*“.

Sofern unterschiedliche Lesarten für die Deutung relevant sind, wird im Kommentarteil darauf eingegangen.

# Kommentar zu *Contra Hieroclem*

## Vorbemerkung zur Einteilung in 48 Kapitel

Die Unterteilung des Textes von *Contra Hieroclem* in 48 Kapitel geht auf Gottfried Olearius (1709) zurück. Die Grenzen der einzelnen Kapitel gehen oft mit inhaltlichen Einschnitten einher, sind aber abgesehen davon willkürlich. Der Text des Eusebios selbst zeigt lediglich die Buchgrenzen der *Vita Apollonii* an (z.B. Καὶ ταῦτα μὲν ἀπὸ τοῦ πρώτου συγγράμματος. Ἐπίωμεν δὲ καὶ τὰ ἐκ τοῦ δευτέρου. Kap. 13, Z. 1 f.), die Ioannes Gymnicus in der *editio secunda* (1532) zu einer Unterteilung in 8 *confutationes* veranlasste. Diese wurde von späteren Herausgebern so übernommen, bevor sie von der handlicheren Unterteilung nach Olearius abgelöst worden ist. Marguerite Forrat hat die Kapitel ihrer französischen Übersetzung des Textes mit Zwischenüberschriften versehen.

Die Zeilenangaben beziehen sich auf den griechischen Text in der Ausgabe von Édouard des Places: *Contre Hiéroclès* (1986).

## 1 Die Gegenüberstellung von Jesus Christus und Apollonios von Tyana als Gegenstand der Widerlegung

Obwohl der Einstieg „Ἄρ’ οὖν“ äußerst unvermittelt wirkt, hat das 1. Kapitel Einleitungscharakter. Der Autor nennt das Ziel seiner Schrift, die Widerlegung des Hierokles (ἀπελέγξεως, Z. 9), und unterstreicht dies durch Wiederaufgreifen des Wortes *προαπελήλεγκται* (Z. 11). Auch wenn er den Titel der zu widerlegenden Schrift nicht direkt nennt, spielt er durch die dreifache Nennung von *Φιλαλήθης* (Z. 4, 12 und 19) zumindest auf ihn an.<sup>1</sup> Am Ende des Kapitels grenzt der Autor den Schwerpunkt seiner Widerlegung ein: Im Mittelpunkt wird die Überprüfung der Gegenüberstellung (παράθεσις, Z. 19) von Jesus Christus und Apollonios stehen. Dabei konzentriert er sich einzig auf die Untersuchung und Widerlegung der „Passagen über Apollonios“, mit denen er – wie sich später zeigen wird – Auszüge aus der *Vita Apollonii* meint.

Ἄρ’ οὖν: Die Kombination beider Partikeln ist häufig, auch Eusebios verwendet sie an weiteren Stellen. Dabei nutzt er den Ausdruck meist, um eine Schlussfolgerung an ein Zitat anzuschließen (z.B. *Demonstratio evangelica* 4,15,46, *Contra Marcellum* 2,4,27 oder *De ecclesiastica theologia* 1,20,32). Die Wendung kann aber auch selbst am Beginn eines Zitates stehen, nämlich dann, wenn der Autor eine Schlussfolgerung zitiert, die vorher erfolgte Begründung jedoch auslässt (z.B. bei Clemens von Alexandria, *Paedagogus*, 2,9,80 oder *Stromata*, 1,1,8,2). Da sich die Wendung durch das schlussfolgernde οὖν auf etwas bereits Genanntes bezieht –

Z. 1

<sup>1</sup> Zur Frage des genauen Titels siehe Kommentar zu Z. 4 und Einleitung, Abschnitt 3.2 *Der Titel der Schrift*, S. 21.

sei es, um eine narrative Erzählung fortzusetzen oder eine logische Schlussfolgerung anzuschließen<sup>2</sup> – ist es ungewöhnlich, dass ein Werk mit „Ἄρ' οὖν“ beginnt. Tatsächlich ist *Contra Hieroclem* der einzige bekannte Text, bei dem dies der Fall ist. Auch die Verwendung von *κακεῖνα* zu Beginn eines Werkes ist ungewöhnlich, sodass man annehmen könnte, es handle sich hierbei nicht um den Beginn der Widerlegungsschrift des Eusebios. Der eigentliche Anfang wäre dann verloren gegangen. Dagegen sprechen allerdings der Einleitungscharakter dieses Kapitels und der Hinweis „οὕτω γὰρ εὔ ἔχειν αὐτῶ τὸν καθ' ἡμῶν ἐπιγράφειν ἐδόκει λόγον“ (Z. 4 f.) bei der erstmaligen Nennung des Titels *Φιλαλήθης*. Es ist auch auszuschließen, dass Eusebios in einem nicht erhaltenen ersten Teil von *Contra Hieroclem* andere Argumente des *Philaletes* widerlegt haben könnte und sich hier allein auf den Vergleich von Jesus Christus mit Apollonios konzentriert, da er explizit sagt, dass eine Auseinandersetzung mit „dem Übrigen“ unnötig sei (μηδέν τι σπουδαῖον ἡγούμενοι πρὸς τὰ λοιπὰ τῶν ἐτέρωθεν ὑποσεσλημένων αὐτῶ διαμάχεσθαι, Z. 20 f.). Es bleiben die Möglichkeiten, dass dem Werk ein Proömium vorausging oder dass das 1. Kapitel tatsächlich der Anfang der Widerlegungsschrift des Eusebios ist.

- Z. 1 **ὦ φιλότης:** Die Anrede für einen Freund, die mit ὦ φίλε gleichzusetzen ist,<sup>3</sup> findet sich bereits bei Platon (*Phaidros*, 228d). Es ist denkbar, dass Eusebios diese Anrede wegen der Ähnlichkeit der Worte *φιλότης* und *Φιλαλήθης* gewählt hat. Wen Eusebios hier als „Freund“ anspricht, ist nicht klar. Man könnte annehmen, dass Eusebios beim Adressaten gute Kenntnisse der *Vita Apollonii* des Philostrat voraussetzt.<sup>4</sup> Der Adressat wird aber an keiner Stelle namentlich genannt und lediglich im 5. Kapitel noch einmal direkt angesprochen (ἐταῖρε, Kap. 5, Z. 3). Zudem wendet sich der Autor später direkt an Philostrat, was er wahrscheinlich nicht getan hätte, wenn er die Schrift für einen realen Adressaten verfasst hätte. Daher ist anzunehmen, dass der Adressat fiktiv ist.<sup>5</sup> Wahrscheinlich nutzt Eusebios den fiktiven Adressaten als Platzhalter, um „sowohl gebildete Heiden als auch Christen an[zus]prechen.“<sup>6</sup>
- Z. 1 **τοῦ συγγραφέως:** Eusebios spricht hier von Hierokles, dem Autor, der Jesus mit Apollonios verglichen hat. Die namentliche Nennung seines Kontrahenten scheint Eusebios absichtlich zu meiden, um so seine Missachtung ihm gegenüber zu unterstreichen. Außer in der Überschrift taucht der Name *Hierokles* im Text nur zweimal auf (Kap. 2, Z. 32 und Kap. 20, Z. 1). Auch Philostrat, der im Gegensatz zu Hierokles 18 Mal namentlich genannt wird (z.B. in Kap. 2, Z. 25, Kap. 3, Z. 6, Kap. 4, Z. 29 & *passim*), wird von Eusebios an mehreren Stellen als „συγγραφεύς“ bezeichnet (z.B. in Kap. 4, Z. 34; Kap. 7, Z. 2, Kap. 11, Z. 2 & *passim*). Die Tatsache, dass er seinen Genger Hierokles und Philostrat, den Verfasser von dessen Vorlage, nur verallgemeinernd als „Autoren“ bezeichnet, spiegelt den Versuch des Eusebios wider, die paganen Autoren, auf die sich Hierokles in seiner Schrift gestützt hat (siehe Kap. 3), generell als unglaubwürdig zu stigmatisieren.
- Z. 2 f. **τὸν Τυανέα:** Als „Mann aus Tyana“ bezeichnet Eusebios Apollonios, der aus Tyana stammte, wie Philostrat schreibt (Ἀπολλωνίῳ τοίνυν πατρὶς μὲν ἦν Τύανα. Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,4). Tyana ist eine Stadt in Kappadokien, das heutige Kemerhisar in der

<sup>2</sup> Liddell/Scott: *A Greek-English Lexicon*, s.v. οὖν: „A: confirming something, II: to continue a narrative, III: in inferences.“

<sup>3</sup> Ebd., s.v. φιλότης: „In addressing persons, ὦ φιλότης, = ὦ φίλος, my dear friend.“

<sup>4</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hééroclès*, S. 70.

<sup>5</sup> Ähnlich ebd., S. 70, Jones: *Philostratus*, S. 155 und Fiedrowicz: *Christen und Heiden*, S. 663.

<sup>6</sup> Ebd., S. 663.



türkischen Provinz Niğde.<sup>7</sup> Die Antonomasie „ὁ Τυανεύς“ verwendet auch Philostrate an mehreren Stellen seiner *Vita Apollonii*. Eusebios nennt ihn an den meisten Stellen seiner Widerlegungsschrift einfach „Apollonios“. Dadurch, dass Eusebios für Apollonios hier – im Kontext des Vergleichs mit Jesus Christus – bewusst die Antonomasie wählt, wertet er Apollonios scheinbar zu einem anonymen γοῆς, also zu einem beliebigen Zauberkünstler ab und unterstreicht somit indirekt die Überlegenheit der christlichen Leitfigur, die er zwar ebenfalls nicht namentlich nennt, jedoch als „unseren Retter und Lehrer“ (τῷ ἡμετέρῳ σωτήρῳ τε καὶ διδασκάλῳ, Z. 2 f.) hervorhebt.

**παρεδοξολόγει:** Das Kompositum *παρεδοξολογεῖν* weist programmatisch auf die Argumentation des Eusebios voraus: Er wird die Glaubwürdigkeit von Hierokles und Philostrate anhand der Wundertaten, die beide Autoren dem Apollonios zuschreiben, widerlegen. Dabei benennt Eusebios diese Wundertaten bevorzugt durch das negativ konnotierte *παράδοξα* bzw. *παραδοξοποιία* (z.B. Kap. 2, Z. 18, Kap. 4, Z. 5, Kap. 23, Z. 8, Kap. 27, Z. 26 f. *εἰρησσίμῳ*) und deutlich seltener als *θαύματα* (nur in Kap. 10, Z. 18, Kap. 27, Z. 9, Kap. 30, Z. 1 und Kap. 39, Z. 2). Auffällig ist auch, dass sich knapp ein Fünftel aller Belege für das Substantiv *παραδοξοποιία* im Œuvre des Eusebios findet, was als (weiteres) Indiz für dessen umstrittene Autorschaft gedeutet werden kann.<sup>8</sup>

**ἐν τῷ Φιλαλήθει:** Eusebios bezeichnet die Schrift des Hierokles mit dem Kurztitel „ὁ Φιλαλήθης“.<sup>9</sup> Eusebios verwendet das Adjektiv *φιλαλήθης*, das sich in Anlehnung an den *Ἀληθείης λόγος* des Kelsos in erster Linie auf den „wahrheitsliebenden“ Charakter der Schrift<sup>10</sup> bezieht (vgl. auch αἱ φιλαλήθεις μαρτυροῦσι γραφαί, Origenes, *Contra Celsum*, 6,16), später in ironischer Weise als Metonymie für den Autor Hierokles, der in der Darstellung des Eusebios keineswegs wahrheitsliebend ist (z.B. τοῦ τε Φιλαλήθους τὰ ἀνωτάτω τε καὶ καθ’ ὄλων δικαστήρια διειληφότος ἢ [...] βεβαία καὶ [...] ἀκριβῆς ἐφ’ ἐκάστῳ κρίσις, Kap. 4, Z. 39 oder καὶ τούτοις γε ἡμᾶς ὁ Φιλαλήθης πιστεῦειν ἀξιοῖ, Kap. 34 Z. 5 f.). An zwei Stellen kontrastiert Eusebios den Titel *φιλαλήθης* mit dem Ausdruck *ὁ τᾶληθὲς τιμᾶν*, den Hierokles für Philostrate verwendet hat (Kap. 14, Z. 1, Kap. 25, Z. 5. In Kap. 13, Z. 33 bezieht Eusebios einen ähnlichen Ausdruck auf sich selbst).

**μὴ αὐτοῦ ἴδια:** Eusebios erhebt gegen Hierokles den Vorwurf des Plagiats: Er habe von anderen, hier nicht namentlich genannten Autoren abgeschrieben. Mit dem Thema des Plagiats (*κλοπή*) setzt sich Eusebios auch in der *Praeparatio evangelica* (10,2–3) auseinander, wo er „illustrier[t], daß auch die heidnischen griechischen Philosophen vor gegenseitigen literarischen Diebstählen nicht zurückschreckten“:<sup>11</sup>

Φέρε μάρτυρας τῆς κλοπῆς αὐτοὺς καθ’ αὐτῶν παραστήσωμεν τοὺς Ἕλληνας.

Los, wir wollen die Griechen selbst als Zeugen des Diebstahls an sich selbst anführen.

(Eusebios, *Praeparatio evangelica*, 10,2)

<sup>7</sup> Dietrich Berges: *Tyana*, Hild/Restle: *Kappadokien*, S. 298–299.

<sup>8</sup> Zur Autorfrage siehe Einleitung, Abschnitt 4.1 *Die Frage der Autorschaft*, S. 26. und Montinaro/Neumann: *Eusebius was the author*.

<sup>9</sup> Zum Titel siehe Einleitung, Abschnitt 3.2 *Der Titel der Schrift*, S. 21.

<sup>10</sup> Hägg unterscheidet zwischen dem Autor als „lover of truth“ oder die Schrift als „truth-loving“, Hägg: *Hierocles*, S. 140.

<sup>11</sup> Männlein-Robert: *Longin. Philologe und Philosoph*, S. 251, siehe auch Kofsky: *Eusebius of Caesarea*, S. 259 f. und Stemplinger: *Das Plagiat*, S. 40–57.

In analoger Weise diskreditiert er Hierokles und bewertet dessen Vorgehen als „äußerst unverschämte“ (σφόδρα δὲ ἀναιδῶς, Z. 6 f.).

- Z. 7 ἔξ ἑτέρων: Obwohl Eusebios den Plural verwendet, nennt er nur *einen* „anderen“ Autor, von dem Hierokles abgeschrieben hat: den durch Origenes widerlegten Kelsos. Inwiefern Hierokles den Ἀληθῆς λόγος des Kelsos tatsächlich als textliche Grundlage genutzt hat, bleibt unklar.<sup>12</sup> Ebenso lässt sich nur darüber spekulieren, ob Eusebios die explizite namentliche Nennung der weiteren Autoren meidet, um dem Leser keine „schlechten Lektüreempfehlungen“ an die Hand zu geben.<sup>13</sup> Andererseits nennt er später im 2. und 3. Kapitel diejenigen Autoren, auf die sich Hierokles in Bezug auf das Leben des Apollonios literarisch stützt. Die Widerlegung der „anderen“ Autoren bezeichnet Eusebios als überflüssig. Es ist allerdings nicht auszuschließen, dass die fehlende Nennung der Autoren dadurch erklärt werden kann, dass Eusebios den Vorwurf des Plagiats ohne eine handfeste Grundlage erhebt.
- Z. 7 f. οὐκ αὐτοῖς μονονοῦχι νοήμασιν, ἀλλὰ καὶ ῥήμασι καὶ συλλαβαῖς: Eusebios erweckt hier den Anschein, es wäre akzeptabel gewesen, wenn Hierokles sich im Sinne der *aemulatio* auf eigene Weise mit den Gedanken und Ideen der anderen Autoren auseinandergesetzt hätte (siehe oben, Z. 6). Da dies jedoch nicht der Fall ist, spricht er ihm in Bezug auf alles, was über den Jesus-Apollonios-Vergleich hinausgeht, jegliche eigene geistige Leistung ab. Eusebios zitiert in seiner gesamten Widerlegungsschrift selbst ausgiebig aus der *Vita Apollonii* des Philostrate. Er gibt dabei seine Quelle an und nutzt den Philostrate-Text lediglich zur Unterstützung seiner Aussagen. Hierokles hingegen unterstellt er, bei der Wiedergabe fremder Passagen im Gegensatz zu ihm weder den jeweiligen Autor genannt noch eigene Schlussfolgerungen gezogen zu haben.
- Z. 8 ἀποσεσυλημένα: Das Verb ἀποσυλάω findet sich meist im militärischen Kontext (z.B. Pindar, *Pythische Oden*, 4, V. 110, Euripides, *Alkestis*, V. 870 und Sophokles, *Oedipus Coloneus*, V. 1330) und bezeichnet – ebenso wie das in Z. 31 verwendete ὑποσυλάω – ursprünglich das Abstreifen der Waffen als Kriegsbeute von einem besiegten und getöteten Gegner. Eusebios verwendet es hier in übertragenem Sinne, um die Frevelhaftigkeit des Hierokles hervorzuheben.
- Z. 11–13 ἐν ὅλοις ὀκτῶ συγγράμμασι τοῖς Ὀριγένει γραφεῖσι πρὸς τὸν ... Κέλσου Ἀληθῆ λόγον: Die Widerlegungsschrift *Contra Celsum* des Origenes hat nicht nur Vorbildcharakter für die Widerlegungsschrift des Eusebios, sondern erlaubt ihm auch, sich einzig auf den Jesus-Apollonios-Vergleich zu beschränken, da Origenes nach der Ansicht des Autors bereits alle anderen Vorwürfe, die Hierokles gegen das Christentum erhoben hat, „endgültig widerlegt“ habe.<sup>14</sup> Die acht Bücher umfassende Gegenschrift *Contra Celsum* ist der einzige erhaltene Beleg für die um 178 n. Chr. entstandene antichristliche Schrift des Kelsos mit dem Titel Ἀληθῆς λόγος. Der Ἀληθῆς λόγος darf als wesentliches Vorbild für

<sup>12</sup> Tomas Hägg vermutet, Hierokles könnte Kelsos (evtl. durch Origenes) gekannt bzw. genutzt haben, Hägg: *Hierocles*, S. 140.

<sup>13</sup> Vgl. Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès*, S. 50: Eusebios habe Porphyrios nicht zitieren können, da er ihn an dieser Stelle nicht widerlegen wolle.

<sup>14</sup> Zu Kelsos und Origenes siehe Lona: *Die „Wahre Lehre“ des Kelsos*, Bergjann: *Celsus the Epicurean?*, Bussmann: *Origenes Contra Celsum*, Emmenegger-Sieber: *Die heiligen Pflichten müssen wir erfüllen. Origenes und Kelsos*, Frede: *Origen's treatise Against Celsus*, Hauck: *Inspiration as apologetic* und Oschwald: *The self-evident truth*.

die Schrift des Hierokles gelten.<sup>15</sup> Es lässt sich nicht sagen, ob Hierokles die ursprüngliche Schrift gelesen hat oder deren Inhalt lediglich aus der Gegenschrift des Origenes kannte. Der *Ἀληθῆς λόγος* umfasste wahrscheinlich nur ein Buch<sup>16</sup> und war damit im Umfang deutlich kleiner als die Gegenschrift des Origenes. Der Inhalt des *Ἀληθῆς λόγος* lässt sich in Ansätzen rekonstruieren: Wie im *Φιλαλήθης* spielte die Überlegenheit der paganen Ordnung über das Christentum eine wesentliche Rolle. Kelsos argumentierte, dass sich viele Völker auf ein und dieselbe Lehre beriefen,<sup>17</sup> mit der sich bereits die „weisesten und ältesten Völker“ (Ägypter, Perser u.a.) und weise Männer (Hesiod, Homer, Pythagoras u.a.) auseinandergesetzt hätten. Dieser „alte“ bzw. „wahre Logos“ spiegele sich in der Metaphysik, der Theologie und der Seelenlehre Platons wieder.<sup>18</sup> Von diesem „wahren Logos“ der Ägypter seien zuerst die Juden abgefallen, später hätten sich die Christen wiederum von den Juden entfernt. Kelsos wirft den Christen und Juden vor, wegen ihrer „Neuerungssucht“ (*καινοτομία*) von der *wahren Lehre* abzuweichen, sie misszuverstehen und zu entstellen.<sup>19</sup> Die Zurückweisung der Verehrung des Kaisers und die daraus resultierende Gefahr eines Einfalls von Barbaren stellt eine Bedrohung der römischen Zivilisation dar.<sup>20</sup>

**μὴν παρόντος ... παράθεσιν:** Die Tatsache, dass Eusebios den von Hierokles angestellten Jesus-Apollonios-Vergleich als einzigartig bezeichnet, obwohl Porphyrios – so lässt sich aus den ihm zugeschriebenen fr. 4, 60 und 63 (Harnack) schließen – einen ähnlichen Vergleich angestellt hatte,<sup>21</sup> wurde insbesondere im Kontext der Autorfrage als problematisch wahrgenommen und mehrfach diskutiert. Aus der Debatte kristallisieren sich v.a. vier Ansätze heraus, die diesen Widerspruch aufzulösen versuchen:

Z. 18 f.

1. *Contra Hieroclem* ist vor *Contra Christianos* erschienen oder Eusebios kannte zum Zeitpunkt, als er *Contra Hieroclem* verfasste, *Contra Christianos* nicht.<sup>22</sup> Diese Annahme wäre jedoch hinfällig, wenn man annähme, dass Eusebios *Contra Porphyrium* vor *Contra Hieroclem* verfasst hat.<sup>23</sup>
2. Eusebios ist nicht der Autor von *Contra Hieroclem*. Der „echte“ Autor von *Contra Hieroclem* kannte die Schrift des Porphyrios nicht.<sup>24</sup> Diese Hypothese ist jedoch hinfällig, da die Autorschaft des Eusebios außer Frage steht.<sup>25</sup>

<sup>15</sup> Hägg: *Hierocles*, S. 140.

<sup>16</sup> Pichler: *Streit um das Christentum*, S. 15–26, 38, 118–176.

<sup>17</sup> Ebd., S. 25 f.

<sup>18</sup> Zur Philosophie des Kelsos siehe Frede: *Celsus Philosophus Platonicus*.

<sup>19</sup> Dörrie: *Die platonische Theologie des Kelsos*, S. 19–55.

<sup>20</sup> Frede: *Celsus Philosophus Platonicus*, S. 5212 mit Bezug auf Origenes, *Contra Celsum*, 8,68. Siehe auch ders.: *Eusebius' Apologetic Writings*, Kap. 7, S. 131–156.

<sup>21</sup> Hägg: *Hierocles*, S. 146, ähnlich Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 146. Zur Schrift des Porphyrios *Contra Christianos* siehe Becker: *Porphyrios*, Benoît: *Le Contra Christianos de Porphyre*, Berchman: *Porphyry Against the Christians*, Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, Morlet: *Le traité* und Riedweg: *Porphyrios*,

<sup>22</sup> Barnes: *Sossianus Hierocles*, S. 241 und ders.: *Constantine and Eusebius*, S. 174.

<sup>23</sup> Johnson: *The Author*, S. 576. Zur Datierung von *Contra Hieroclem* siehe Einleitung, Abschnitt 4.2 *Datierung von Contra Hieroclem*, S. 32.

<sup>24</sup> Hägg: *Hierocles*, S. 146 und Johnson: *The Author*, S. 576, 581 und 593.

<sup>25</sup> Zur Autorfrage siehe Einleitung, Abschnitt 4.1 *Die Frage der Autorschaft*, S. 26 und Montinaro/Neumann: *Eusebius was the author*.

3. Eusebios hat den von Porphyrios angestellten Vergleich nicht für relevant gehalten und übergeht ihn deshalb.<sup>26</sup> Gegen diese Annahme spräche zwar, dass Eusebios 25 (nicht erhaltene) Bücher gegen Porphyrios verfasst hat, was es unwahrscheinlich macht, dass er Porphyrios ignorieren konnte.<sup>27</sup> Allerdings schließt die Tatsache, dass Eusebios eine umfangreiche Schrift *Contra Porphyrium* verfasst hat, nicht aus, dass er dessen Erwähnung in *Contra Hieroclem* für unnötig hielt (siehe nächster Punkt).
4. Der Vergleich von Jesus und Apollonios hat bei Porphyrios keine oder höchstens eine marginale Rolle gespielt. Zumindest ist die Gegenüberstellung in den fr. 60 und 63 (Harnack) eher beiläufig, während die Parallele im fr. 4 (Harnack = 70F Becker) nicht zwischen Jesus und Apollonios, sondern den Aposteln und Apollonios sowie Apuleius gezogen wird. Hinzu kommt, dass keineswegs sicher ist, dass die bei Makarios Magnes überlieferten fr. 60 und 63 (Harnack) von Porphyrios stammen.<sup>28</sup> Es besteht sogar die Möglichkeit, „dass das in diesen beiden Texten transportierte Gedankengut des Makarios Magnes auf Sossianos Hierokles selbst zurückgeht und nicht auf Porphyrios.“<sup>29</sup>

Hinzu kommt, dass der Vergleich von Jesus Christus und Apollonios recht bald ein auf paganer Seite geläufiges Argument in der Auseinandersetzung zwischen Christen und Heiden gewesen ist<sup>30</sup> und zum allgemeinen Repertoire der Polemik gehörte.<sup>31</sup> Für Eusebios war der Vergleich in der Form, in der Hierokles ihn anführt, jedenfalls neu. So behauptet er am Ende des Kapitels, Hierokles sei „unter allen, die je etwas gegen uns verfasst haben“ der *einzig*, der „diese beispiellose Gegenüberstellung und den Vergleich von diesem Menschen mit unserem Erlöser geschaffen hat.“<sup>32</sup>

Z. 21 f. **μόνα δὲ εἰκότως νυνὶ τὰ περὶ τὸν Ἀπολλώνιον ἐποσόμεθα:** Aufgrund der temporalen Partikel *νυνὶ* könnte man vermuten, dass entweder vorher oder nachher in der Schrift die Betrachtung der anderen Argumente des Hierokles stattgefunden hat. Dafür finden sich jedoch keine weiteren Anhaltspunkte. Im Gegenteil: Eusebios sagt in Z. 8–16 sogar ausdrücklich, dass eine Widerlegung der anderen Argumente überflüssig sei. Denkbar wäre ebenso, dass Eusebios durch *νυνὶ* betont, dass er sich *vor*erst auf die Figur des Apollonios konzentrieren wollte, um in einem zweiten Teil auf Jesus Christus einzugehen. Wahrscheinlich hat er jedoch auf diesen Teil bewusst verzichtet und die Gegenüberstellung von Jesus und Apollonios gemieden, da er sie für unangebracht bzw. überflüssig hielt. Vielmehr ist *νυνὶ* hier als rhetorisches Füllwort zu verstehen, das einen engen zeitlichen Bezug zwischen dem Leser und der Thematik suggerieren soll. Das Adjektiv *μόνα*, das hier die Beschränkung des Eusebios auf einen Aspekt der Argumentation betont, hat Eusebios bereits in Z. 18 (*μόνην*) verwendet und wiederholt es kurz darauf in der Form „*μόνον*“ (Z. 23) ein drittes Mal. In den beiden anderen Fällen bezieht es sich auf die Einzigartigkeit der Gegenüberstellung im

<sup>26</sup> Borzi: *Sull' autenticità*, S. 409, vgl. Johnson: *The Author*, S. 579.

<sup>27</sup> Hägg: *Hierocles*, S. 146 und Johnson: *The Author*, S. 576. Beide nutzen diese Annahme als Argument gegen die Autorschaft des Eusebios.

<sup>28</sup> Jones: *Apollonius of Tyana*, S. 50.

<sup>29</sup> Becker: *Porphyrios*, S. 391.

<sup>30</sup> „La comparaison entre le Christ et Apollonius était un thème de polémique habituel du côté païen“, Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès*, S. 51.

<sup>31</sup> Ebd., S. 47 mit Verweis auf Benoît: *Le Contra Christianos de Porphyre*, S. 271.

<sup>32</sup> Anders Becker: *Porphyrios*, S. 389 f. der behauptet, Eusebios habe *nicht* gesagt, dass Hierokles der erste sei, der diesen Vergleich überhaupt angestellt habe.

*Philalethes*, die durch die Wortwiederholung betont wird. Eusebios betont damit auch den innovativen Aspekt seiner eigenen Schrift.

**ὕποσεσλημένων:** Der militärische Ausdruck ist eine inhaltliche Fortführung und Steigerung zu „ἀποσεσλημένα“ in Z. 8 (siehe oben). Z. 21

## 2 Der Inhalt und die Argumente des *Philalethes*

Im zweiten Kapitel fasst Eusebios die Bewunderung des Hierokles für Apollonios und den Aufbau der zu widerlegenden Schrift in sehr knapper Form zusammen und zitiert direkt aus dem *Philalethes*. Dieses Kapitel ist das einzige Kapitel von *Contra Hieroclem*, in dem Eusebios längere Sätze aus der Schrift des Hierokles zitiert. Eusebios stellt Apollonios in knapper Form vor (θεία τινὶ καὶ ἀρρήτω σοφία, οὐχὶ δὲ γοητείας σοφίσμασι τεθραυματουρηκένα, Z. 2 f.). Der Autor berührt gleich zu Beginn des Kapitels die Frage, inwiefern Apollonios als „göttlich“ bezeichnet werden darf. Diese Frage wird am Ende des Kapitels vertieft (οὐ θεόν, ἀλλὰ θεοῖς κεχαρισμένον ἄνδρα ἡγούμεθα, Z. 22 f.) und spielt im weiteren Verlauf der Schrift weiterhin eine Rolle (z.B. Kap. 8, Z. 1 und Z. 11, Kap. 36, Z. 6 & *passim*)

**θεία τινὶ καὶ ἀρρήτω σοφία, οὐχὶ δὲ γοητείας σοφίσμασι τεθραυματουρηκένα:** In dem Hierokles betont, dass Apollonios die Wunder nicht durch „Zaubertricks“ (σοφίσμασι) vollbracht hat, macht er deutlich, dass Apollonios diese *γοητεία* bereits vorher vorgeworfen worden ist. Eusebios nutzt die Behauptung des Hierokles als Ausgangspunkt seiner Argumentation. Indem er die Göttlichkeit des Apollonios, die seiner Ansicht nach allein Jesus zugeschrieben werden darf, anzweifelt, widerlegt er den gesamten Vergleich aus dem *Philalethes*. Es ist anzunehmen, dass es sich *nicht* um ein direktes Zitat, sondern um ein der Argumentation angepasstes Resümee von Eusebios handelt.<sup>33</sup> Dies zeigt sich insbesondere durch das Indefinitpronomen *τινὶ*, das eine gewisse Distanz zwischen Apollonios und der ihm zugeschriebenen „θεία σοφία“ schafft. Eusebios spielt dabei mit der etymologischen Verwandtschaft der Begriffe *σοφία* und *σόφισμα*, wobei letzteres durch das Genetivattribut *γοητείας* einen negativen Sinn erhält. Vgl. auch die insbesondere Jesus zugeschriebene „θεία καὶ ἀρρητος δύναμις“ (Kap. 4, Z. 19) im Kontrast zur Apollonios zugeschriebenen „θεία τε δύναμις“ (Kap. 9, Z. 16). Z. 1 f.

**ἄνω δὲ καὶ κάτω:** Dieser Ausdruck, der an anderen Stellen den Gegensatz zwischen Himmel und Erde (siehe z.B. Aischylos, *Choephoroe*, V. 798) oder den Gegensatz zwischen Erde und Unterwelt (siehe z.B. Sophokles, *Antigone*, V. 1068) symbolisiert, steht hier für die (irdische) Allgegenwärtigkeit des Lobes Jesu, die mit der wachsenden Anhängerschaft des Christentums einhergeht, die Hierokles als Bedrohung wahrnimmt. Z. 5

**ὡς τυφλοῖς ἀναβλέψαι:** Hierokles, der den Bibeltext gut kannte (*Nam quaedam capita, quae repugnare sibi uidebantur exposuit, adeo multa, adeo intima enumerans, ut aliquando ex eadem disciplina fuisse uideatur*. Laktanz, *Divinae institutiones*, 5,2,15), spielt mit dieser Aussage auf die Heilungen von Blinden an, von denen im Neuen Testament an mehreren Stellen erzählt wird (z.B. die Heilung des blinden Bettlers Bartimäus in *Markus* 10,46–52, vgl. *Mat-* Z. 6

<sup>33</sup> Anders als Edouard Des Places (Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 100) kennzeichnet Christopher P. Jones (Jones: *Philostratus*, S. 156) diesen Satz in seiner Edition des Textes als direktes Zitat aus dem *Philalethes*.

*thäus* 20,29–34; *Lukas*, 18,35–43 und *Johannes* 9,1–7).<sup>34</sup> In diesen Episoden geht es keineswegs allein um ein medizinisches Wunder. Vielmehr steht die metaphorische Bedeutung des (Wieder-)Sehen-Könnens als Weg zum christlichen Glauben im Mittelpunkt der Evangelien-Episoden.<sup>35</sup> Diese metaphorische Bedeutung blendet Hierokles jedoch völlig aus.

Auch Philostrate berichtet in der *Vita Apollonii* von der Heilung eines blinden Mannes in Indien. Dieser Mann wurde jedoch nicht von Apollonios, sondern von den Brahmanen geheilt, während Apollonios sich bei ihnen aufhielt:

Καὶ ὀφθαλμῶ δέ τις ἐρρηκῶς ἀπῆλθε πᾶν ἔχων τὸ ἐν αὐτοῖς φῶς.

Und einer, der beide Augen verloren hatte, ging mit vollständiger Sehkraft davon.  
(Philostrate, *Vita Apollonii*, 3,39)

Eusebios erwähnt diese Wunderheilung im 23. Kapitel von *Contra Hieroclem* zusammen mit anderen Berichten aus der *Vita Apollonii*, die er als unglaubwürdig einschätzt. Allerdings versäumt er dort darauf hinzuweisen, dass es gerade die Heilung des Blinden ist, die Hierokles als Argument für die Unglaubwürdigkeit der Evangelien angeführt hatte.

Z. 9 **περὶ τῶν ἐναρέτων ἀνδρῶν:** Das Adjektiv *ἐνάρετος*, das aus *ἐν* und dem Substantiv *ἀρετή* zusammengesetzt ist,<sup>36</sup> bezeichnet ursprünglich eine Vortrefflichkeit bzw. Überlegenheit im Allgemeinen, kann sich später jedoch im Plural auf Wunder („prodiges, miracles“) beziehen.<sup>37</sup> Die „ἐνάρετοι ἄνδρες“ Jesus und Apollonios werden hier also nicht als „tugendhafte Männer“, sondern als „wundersame“ bzw. „wundertätige“ dargestellt. Den gesamte Satz wiederholt Eusebios am Ende des 20. Kapitels (Z. 5–7).

Z. 10 f. **τὸν Προκοκνήσιον Ἀριστεάν:** Aristeas von Prokonessos, der ebenfalls zu den *θεῖοι ἄνδρες* zählt, war ein Magier des 7. Jahrhunderts v. Chr., der mit Apollon in Verbindung gebracht wird und selbst einen Bericht über seine Reise zu den Skythen und Issedonen verfasst haben soll.<sup>38</sup> Das Epos, das den Titel *Ἀριμάσπεια* trug, ist bis auf wenige, insbesondere bei Herodot (*Historiae*, 4,13–15) überlieferte Fragmente nicht erhalten. Auch bei Origines ist von Aristeas die Rede. In *Contra Celsum* schreibt er von einem Orakel, das Aristeas als Gott bzw. „göttlicher Ehren würdigen Mann“ bezeichnete:

Καὶ πρῶτόν γε τὰ περὶ τὸν Προκοκνήσιον Ἀριστεάν, περὶ οὗ ταῦτα φησιν· Εἴτ' Ἀριστεάν μὲν τὸν Προκοκνήσιον ἀφανισθέντα τε οὕτως δαιμονίως ἐξ ἀνθρώπων καὶ αὐθις ἐναργῶς φανέντα καὶ πολλοῖς ὕστερον χρόνοις πολλαχοῦ τῆς οἰκουμένης ἐπιδημήσαντα καὶ θαυμαστά ἀγγείλαντα, καὶ τοῦ Ἀπόλλωνος ἐπισκήψαντος Μεταποντίοις ἐν θεῶν μοίρᾳ νέμειν τὸν Ἀριστεάν, τοῦτον οὐδεὶς ἔτι νομίζει θεόν.

Er beginnt mit der Erzählung über Aristeas von Prokonessos, über den er folgendes erzählt: „Dann gab es den Aristeas von Prokonessos, der in so göttlicher Weise aus den Augen der Menschen verschwand und dann wieder deutlich erschien und später oftmals und an vielen Orten der Welt aufhielt und wundersame Dinge verkündete, den jedoch, obwohl Apollon den Metapontinern aufgetragen hatte, ihm göttliche Ehre zu

<sup>34</sup> Weitere Beispiele finden sich bei: *Matthäus*, 11,5, vgl. 8,27–30, 12,22, 15,30–31, 21,14, *Markus*, 8,22–24, *Lukas*, 4,19, 7,21–22, *Johannes*, 9,17–21, 9,39, 11,37).

<sup>35</sup> Gnllka: *Das Evangelium nach Markus*, S. 109 und Luz: *Das Evangelium nach Matthäus*, S. 169 f.

<sup>36</sup> Bailly (Hrsg.): *Dictionnaire Grec Francais*, S. 670, s.v. ἐνάρετος.

<sup>37</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 102.

<sup>38</sup> Zu Aristeas siehe Blackburn: *Theios Anēr*, S. 33 f. und Bolton: *Aristeas of Proconnesus*.

erweisen, niemand mehr für einen Gott hält.  
(Origines, *Contra Celsum*, 3, 26)

Die Berichte über die Persönlichkeit des Aristeas bei Herodot deuten auf eine enge Verbindung zum Schamanismus hin. So habe Aristeas seinen Körper verlassen und sei zu einer späteren Zeit an einem anderen Ort aufgetaucht. Die Fähigkeit der Bilokation wird auch Pythagoras nachgesagt.<sup>39</sup> Auch Apollonios verschwindet auf ähnliche Weise aus dem Gerichtssaal (*Contra Hieroclem*, Kap. 38, Z. 22 f. vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,5).

Eusebios führt Aristeas hier ins Feld, um zu zeigen, dass die Entscheidung des Hierokles, Jesus ausgerechnet mit Apollonios zu vergleichen, obwohl es andere „wundersame Männer“ gab, völlig willkürlich sei.

**Πυθαγόραν:** Der Philosoph und bedeutendste vorchristliche Wundertäter hat im 6. und frühen 5. Jahrhundert v. Chr. gelebt und gilt als geistiger Lehrer des Apollonios.<sup>40</sup> Im 11. Kapitel von *Contra Hieroclem* zitiert Eusebios eine Stelle aus der *Vita Apollonii*, in der Apollonios selbst sagt:

„Σοφία δέ μοι Πυθαγόρου Σαμίου ἀνδρός.“

„Meine Weisheit ist die von Pythagoras, dem Samier.“

(*Contra Hieroclem*, Kap. 11, Z. 8 f. = Philostrat, *Vita Apollonii*, 1, 32)

Apollonios' Anspruch war es, nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Lebensweise seinem Vorbild Pythagoras zu folgen. So verzichtete er beispielsweise auf den Verzehr tierischer Nahrung sowie auf das Tragen tierischer Kleidung und ging barfuß (Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,8). Pythagoras stammte von der Insel Samos und hat – wie Apollonios – eine längere Reise u.a. nach Ägypten unternommen, die ihn zu den Gelehrten anderer Kulturen führte und ihn deren Lehren kennenlernen ließ. Er soll ein hervorragender Redner gewesen sein.<sup>41</sup> Über das Leben Pythagoras' gibt es wenige sichere Informationen. Die ersten Schriften über ihn sind erst mehr als 800 Jahre nach seinem Tod von Diogenes Laertios, Porphyrios und Jamblich verfasst worden. Ob er selbst eine oder mehrere Schriften verfasst hat, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Erhalten ist keine, was auch Eusebios betont:

Πυθαγόρα μὲν οὐδεμία τις τοιαύτη καταλέλειπται γραφή, οὐδ' ἀπόρρητα τινα συγγράμματα.

Von Pythagoras ist keine derartige Schrift, nicht einmal irgendwelche Aussprüche überliefert.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 11, Z. 12 f.)

Es wirkt, als nutze Eusebios die Figur des Pythagoras als Vorbild, das (Philostrats) Apollonios nicht erreicht. Er erwähnt ihn auch in den Kapiteln 12, 13, 16, 42 und 44.

**κατὰ τὴν Νέρωνος βασιλείαν:** Der römische Kaiser Nero regierte von 54 – 68 n. Chr.

<sup>39</sup> Z.B. Porphyrios, *Vita Pythagorae*, 27.

<sup>40</sup> Literatur zu Pythagoras: Blackburn: *Theios Anēr*, S. 37–51. Burkert: *Weisheit und Wissenschaft*, Kahn: *Pythagoras and the Pythagoreans*, Riedweg: *Pythagoras – Leben, Lehre, Nachwirkung*, West: *Early Greek Philosophy and the Orient*, Žmud: *Pythagoras and the Early Pythagoreans* und ders.: *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*.

<sup>41</sup> Burkert: *Lore and science*, S. 115, Anm. 38 mit Bezug auf Dikaiarchos, fr. 33 (= Porphyrios, *Vita Pythagorae* 18).

Z. 11

Z. 12 f.

Weshalb Eusebios von allen Kaisern, zu deren Regierungszeit Apollonios lebte, ausgerechnet Nero erwähnt, dessen Regierungszeit mit der Jugend des Apollonios (ἤκμασεν, Z. 13) zusammenfällt, ist nicht klar. Im späteren Verlauf der Lebensbeschreibung spielen vor allem Vespasian, zu dem Apollonios eine enge Verbindung hatte, und Domitian, von dem Apollonios verurteilt wird, eine viel bedeutendere Rolle.

Z. 13–15 **ἐκ παιδὸς κομιδῆ νέου καὶ ἀφ’ οὐπερ ἐν Αἰγαῖς τῆς Κιλικίας ἱεράσατο:** Hierokles betont, dass Apollonios seit seiner Kindheit Wunder vollbracht hat, um dessen besondere Begabung hervorzuheben. Dies deckt sich mit der Darstellung in der *Vita Apollonii*. Laut Philostrat verbrachte Apollonios seine ersten Schuljahre in Tarsos bei dem phönizischen Lehrer Euthydemos (Philostrat, *Vita Apollonii*, 1, 7–9). Da ihm die philosophischen Studien in Tarsos jedoch nicht genügten, zog er später gemeinsam mit seinem Lehrer nach Aigai, wo es einen Asklepios-Tempel gab. In Aigai studierte er mit Platonikern, Stoikern (von Philostrat „Chrysippeer“ genannt), Peripatetikern und Epikureern. Im Alter von 16 Jahren beschäftigte er sich mit der Lehre des Pythagoras, dessen Lebensweise er nachahmte (siehe oben, Z. 11) und lebte im Tempel (Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,8). Bereits in dieser Zeit, so berichtet Philostrat, habe Apollonios einem genussüchtigen Jüngling zur Heilung verholfen, „indem er weise Gedanken weise auslegte“ (τὰ σοφὰ σαφῶς ἐρμηνεύσας. Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,9).

Z. 16 f. **τὰ πλείω παρείς ὀλίγων ποιήσομαι μνήμην:** Eusebios betont hier, dass Hierokles sich im *Philalethes* angeblich auf „sehr wenige“ Episoden der *Vita Apollonii* beschränkt hat. Inwiefern dies tatsächlich stimmt, ist nicht klar, nicht einmal Eusebios gibt einen Hinweis darauf, da die Passagen, die er für seine Widerlegung wählt, sich wahrscheinlich nicht mit denen decken, die Hierokles für seine Argumentation genutzt hat. Möglicherweise waren es im *Philalethes* tatsächlich nur einzelne, gezielt ausgewählte Passagen, die Apollonios besonders göttlich erscheinen lassen. Eusebios hingegen lässt in seine Widerlegung mehr als 90 Zitate, Paraphrasen und Anspielungen meist widersprüchlicher Passagen aus der *Vita Apollonii* einfließen.<sup>42</sup>

Z. 17 **ἀπὸ πρώτου ἀρξάμενος:** Eusebios beginnt seine Erzählung des Lebens von Apollonios im 12. Kapitel von *Contra Hieroclem* wie Philostrat (*Vita Apollonii*, 1,4) mit der Schwangerschaft der Mutter des Apollonios und ihrer Begegnung mit der Meergottheit Proteus. Dies kann im eigentlichen Sinne nicht als „Wunder“ des Apollonios gewertet werden, da er daran nicht aktiv beteiligt war. Welches Wunder Eusebios als „das erste“ bezeichnet und mit welchem Wunder Hierokles seine Argumentation im *Philalethes* begonnen hat, lässt sich nicht feststellen. Eusebios jedenfalls kritisiert im 26. Kapitel von *Contra Hieroclem*, dass die Wundertaten des Apollonios bei Philostrat erst im 4. Buch, also nach der Rückkehr des Protagonisten von den Indern einsetzen:

Καὶ δῆτα ὡς ἐξ Ἀράβων καὶ μάγων καὶ Ἰνδῶν παράδοξόν τινα καὶ θεῖον ἡμῖν αὐτὸν ἀγαγὼν παραδόξων ἐντεῦθεν ἀφηγημάτων κατάρχεται.

Und in der Tat beginnt Philostrat – als ob er Apollonios von den Arabern, den Magern, den Indern als einen Wundersamen und Göttlichen habe zu uns zurückkehren lassen – an dieser Stelle die wundersamen Erzählungen.  
(*Contra Hieroclem*, Kap. 26, Z. 5–7)

<sup>42</sup> Siehe Einleitung, Abschnitt 5 *Das intertextuelle Verhältnis von Contra Hieroclem und der Vita Apollonii des Philostrat*, S. 43.



Diese ersten Wunder, auf die Eusebios an dieser Stelle anspielt, sind die Deutung dessen, was ein Spatz den anderen Spatzen mitteilen will (Philostrat, *Vita Apollonii*, 4, 3–4, vgl. *Contra Hieroclem*, Kap. 10 und 27) und das Vorausahnen der Pest in Ephesos (*Contra Hieroclem*, Kap. 27, 35 und 38).

**τὴν ἡμετέραν ἀκριβῆ καὶ βεβαίαν ἐφ’ ἐκάστῳ κρίσιν:** Dieser Ausdruck, der in dem Zitat aus dem *Philalethes* das Gegenstück zur *κουφότης* darstellt, die Hierokles den Christen zuschreibt, wird von Eusebios mehrfach wiederholt (Kap. 4, Z. 2 f. und Z. 41, Kap. 17, Z. 9). Den Gegensatz von kritisch urteilenden Heiden und leichtgläubigen Christen negiert er an keiner Stelle direkt negiert, sondern wendet die Feststellung des Hierokles in ihr Gegenteil, indem er den Ausdruck in höchst ironischer Weise genau an den Stellen wiederholt, an denen er zeigt, wie widersprüchlich und unglaubwürdig der Bericht über Apollonios ist.

Z. 19 f.

**τὴν τῶν Χριστιανῶν κουφότητα:** Die Leichtgläubigkeit bzw. Naivität, die Hierokles den Christen vorgeworfen hat, führt Eusebios an mehreren Stellen in ironisierender Form zusammen mit dem o.g. „genauen und in jedem Punkt zuverlässigen Urteil“ der Heiden an, um dem Leser zu zeigen, dass das Gegenteil der Fall ist. An allen anderen Stellen nennt Eusebios die *κουφότης* stets in der Verbindung „*εὐχέρεια καὶ κουφότης*“ (*Contra Hieroclem* Kap. 4, Z. 1 f. und Z. 44, Kap. 17, Z. 7 sowie Kap. 20, Z. 3. Die Verbindung der beiden Substantive findet sich so sonst nur bei Plutarch (*Vita Alexandri*, 71,1) und bei Symeon Metaphrastes, (*Passio sancti Anastasii Persae*, Kap. 8). Im Lexikon des Hesychius (s.v. *εὐχέρεια*) werden die beiden Begriffe synonym verwendet). Wenn Eusebios hier tatsächlich wörtlich aus dem *Philalethes* zitiert, ist anzunehmen, dass er das Zitat entweder an dieser Stelle gekürzt hat oder es bereits bei Hierokles mehrfach in verschiedenen Versionen vorkam. Denkbar ist auch, dass Eusebios es bei den späteren Wiederholungen zu einem Hendiadyoin erweitert (und verfälscht) hat, um seiner Aussage Nachdruck zu verleihen.

Z. 20 f.

Dass die Christen von paganer Seite als bildungsfern und deshalb als naiv und Leichtgläubig verunglimpft wurden, war ein *Topos*,<sup>43</sup> der sich beispielsweise auch bei Origenes zeigt, bei dem Kelsos den Christen folgende Aussage zuschreibt:

„Μηδεὶς προσίτω πεπαιδευμένος, μηδεὶς σοφός, μηδεὶς φρόνιμος· κακὰ γὰρ ταῦτα νομίζεται παρ’ ἡμῖν· ἀλλ’ εἴ τις ἀμαθής, εἴ τις ἀπαίδευτος, εἴ τις νήπιος, θαρρῶν ἠκέτω.“

„Kein Gebildeter soll hinzukommen, kein Weiser, kein Kluger: Dies gilt bei uns nämlich als schlecht. Wenn aber einer dumm, ungebildet oder töricht ist, dann soll er getrost kommen!“

(Origenes, *Contra Celsum*, 3,44)

**θεοῖς κεχαρισμένον ἄνδρα:** Dieses Zitat zeigt, dass es Hierokles – anders als Eusebios zu Beginn suggeriert – nicht primär darum ging, Jesus und Apollonios auf dieselbe Stufe zu stellen. Er fand vielmehr Anstoß daran, dass Jesus wegen weniger Wunder *mehr* Verehrung durch die Christen widerfährt als Apollonios, der „gleiche oder bedeutendere“ Wunder vollbracht hat:

Z. 22

<sup>43</sup> Becker: *Porphyrios*, S. 399. Jutta Tloka erklärt den *Topos* der Bildungsfeindlichkeit durch die Verbindung „wahrer Askese“ und der Ablehnung weltlicher Bildung, Tloka: *Der Λόγος und die λόγοι*, S. 305. Zum Feindbild siehe Einleitung, Abschnitt 6.3 *Feindbild*, S. 54, Becker: *Porphyrios*, S. 68 und Männlein-Robert: *Ordnungskonkurrenz*, S. 123.

*Idem cum facta eius mirabilia destrueret, nec tamen negaret, voluit ostendere, Apollonium vel paria, vel etiam maiora fecisse.*

Indem er dessen [sc. Jesu] Taten zerstörte, obschon er sie nicht leugnete, wollte er zeigen, dass Apollonios gleichwertige oder sogar größere vollbracht habe.  
(Laktanz, *Divinae institutiones*, 5,3,7)

Anders als Eusebios hat Hierokles Jesu Wunder nicht geleugnet, sondern lediglich deren geringe Anzahl betont. Die Schlussfolgerung, die Hierokles daraus zieht, ist folgende: Sowohl Jesus als auch Apollonios haben Wundertaten vollbracht. Da Apollonios ein „von den Göttern begünstigter Mensch“ ist, darf auch Jesus nur als solcher gelten. Da die Christen ihn jedoch für einen Gott halten, irren sie. Ähnlich belegt auch Laktanz:

*„Non inquit, hoc dico, idcirco Apollonium non haberi deum, quia noluerit, sed ut appareat nos sapientiores esse, qui mirabilibus factis non statim fidem divinitatis adiunximus, quam vos, qui ob exigua portenta deum credidistis.“*

„Ich behaupte nicht“, sagt er, „dass Apollonios deswegen nicht für einen Gott gehalten wird, weil er es nicht wollte, sondern damit deutlich wird, dass wir, da wir mit bewundernswerten Taten nicht sofort den Glauben an Göttlichkeit verbinden, weiser sind als ihr, die ihr ihn wegen weniger Zeichen für einen Gott haltet.“  
(Laktanz, *Divinae institutiones*, 5,3,16)

Zur Frage, ob Jesus und Apollonios als *θεοί*, *θεῖοι ἄνδρες* oder *θεοῖς κεχαρισμένοι ἄνδρες* zu bewerten sind siehe Einleitung, Abschnitt 7.2 *Θεῖος ἀνὴρ*, S. 60.

Z. 25 **Πέτρος καὶ Παῦλος:** Auffällig ist, dass Hierokles allein die Apostel Petrus und Paulus namentlich als Autoren über das Leben Jesu anführt, und nicht etwa die vier kanonischen Evangelisten. Zwar wird Simon Petrus, der als erster Nachfolger Jesu gilt, ein Passionsevangelium, das sogenannte Petrus-evangelium zugeschrieben, das zu den apokryphen Schriften zählt. Bereits Eusebios wusste von diesem Evangelium (*Historia Ecclesiastica*, 6,12,3–6), erkannte es aber nicht als Teil des Kanons an. Auch Hieronymus und das *Decretum Gelasianum* lehnen die Schrift ab, Didymus von Alexandrien bezeichnet das Petrus-evangelium explizit als Fälschung.<sup>44</sup> Zum neutestamentlichen Kanon hingegen zählen der 1. und 2. Petrusbrief. Auch Paulus tritt im Neuen Testament vor allem als Verfasser von 13 Episteln in Erscheinung.<sup>45</sup> Die „anderen“ Gewährsmänner der Christen (τινες τούτοιον παραπλήσιοι, Z. 26) hat Hierokles wahrscheinlich an keiner Stelle namentlich genannt. Auch Laktanz spricht von ihnen nur als den „übrigen Jüngern“, die von Hierokles als „Säer der Falschheit“ beleidigt worden sind:

*Praecipue tamen ‘Paulum Petrumque’ laceravit, ‘ceterosque discipulos, tanquam fallaciae seminatores’, quos eosdem tamen ‘rudes et indoctos’ fuisse testatus est; nam ‘quosdam eorum piscatorio artificio fecisse quaestum’*

Vor allem aber hat er Petrus und Paulus und die übrigen Jünger als „Säer der Falschheit“ zerrissen. Er bezeugte, dass sie einfältig und ungebildet seien, denn einige unter ihnen haben sich ihren Lebensunterhalt durch das Fischerhandwerk verdient.  
(Laktanz, *Divinae institutiones*, 5,2,17)

<sup>44</sup> Vincent/Nicklas: *Das Petrus-evangelium*, S. 686 f., siehe auch Henderson: *The Gospel*.

<sup>45</sup> Siehe dazu Suhl: *Die Briefe des Paulus*.

Allerdings gibt Eusebios im 17. Kapitel von *Contra Hieroclem* den Hinweis, dass Hierokles Philostrate „über unsere göttlichen Evangelisten“ (τῶν ἡμετέρων θεῶν εὐαγγελιστῶν, Kap. 17, Z. 10) gestellt habe. Auch Porphyrios greift in *Contra Christianos* explizit Petrus und Paulus an (siehe fr. 1T Becker = fr. 21A Harnack). Dabei lässt „die prominente Platzierung im 1. Buch von *Contra Christianos* vermuten [...], [dass] die Kritik an Petrus und Paulus für Porphyrios von besonderer Wichtigkeit gewesen sein“ dürfte.<sup>46</sup> Die Diskreditierung „biblischer und außerbiblischer Referenzfiguren [gehörte] zur Angriffsstrategie des Porphyrios.“<sup>47</sup> In dem genannten Fragment kritisiert Porphyrios, ausgehend vom Bibeltext *Galater* 2,11–14, den Streit zwischen Petrus und Paulus. Auf diesen Streit nimmt auch der anonyme Grieche im *Apokritikos* des Makarios Magnes Bezug (*Apokritikos*, 3,22,4–5). Dieser ist möglicherweise mit Porphyrios oder Hierokles gleichzusetzen.<sup>48</sup> Durch die „sehr negative Evaluation der Apostel Petrus und Paulus, die zur Zeit der Abfassung von *Contra Christianos* als Heilige und Märtyrer verehrt wurden“, versucht Porphyrios die Referenzfiguren der Christen „moralisch anzuschwärzen.“<sup>49</sup> „Ihren Streit als ‚kindisches Gezänk‘ zu bezeichnen, ist schärfste Polemik und dient dazu, die als heilig respektierten und verehrten Apostel als allzu menschlich darzustellen.“<sup>50</sup> Dasselbe Ziel, die Diskreditierung der christlichen Referenzfiguren, verfolgte auch Hierokles im *Philalethes*, indem er Petrus und Paulus als „verlogen, ungebildet und betrügerisch“ (ψεῦσται καὶ ἀπαίδευτοι καὶ γόητες, Z. 27) diffamiert und im gleichen Zug den paganen Autoren „das höchste Maß an Bildung“ (παιδεύσεως μὲν ἐπὶ πλείστον Kap. 2, Z. 29 f.) zuschreibt.

Eusebios hingegen will seinen Leser vom Gegenteil überzeugen, indem er Philostrate, der die Vorlage des Hierokles bietet, im Verlauf seiner Widerlegungsschrift als verlogen und unglaubwürdig darstellt und am Ende der Schrift auch so bezeichnet (*Contra Hieroclem*, Kap. 43, Z. 57–60).

**Μάξιμος ὁ Αἰγιδύς:** Maximos von Aigai soll ein Sekretär Hadrians gewesen sein. Er wird von Eusebios auch im 3. Kapitel von *Contra Hieroclem* neben Damis als Quelle für das Leben des Apollonios genannt: Eusebios erwähnt, dass auch Philostrate für die *Vita Apollonii* Maximos und Damis als wesentliche Vorlagen nutzt (Kap. 3, Z. 4 f., Philostrate, *Vita Apollonii*, 1,3). Wie bei Damis handelt es sich bei Maximos wahrscheinlich um eine literarische Fiktion, die Philostrate zur Steigerung der eigenen Glaubwürdigkeit einführt. Maximos bildet eine „Art Komplementärfigur zu Damis“,<sup>51</sup> da er von Philostrate jeweils dann als Quelle erwähnt wird, wenn Damis, dem diese Rolle fast durchgehend zuteil wird, diese „Funktion nicht erfüllen konnte.“<sup>52</sup> Außerdem ist es wenig glaubhaft, dass Maximos ein Werk nur über die Jugendjahre des Apollonios verfasst hat, als dieser noch nicht bekannt war. Dennoch existiert die Auffassung, dass Maximos tatsächlich zur Zeit Hadrians gelebt und ein Werk über

Z. 28

<sup>46</sup> Becker: *Porphyrios*, S. 117.

<sup>47</sup> Ebd., S. 79 f.

<sup>48</sup> Ebd., S. 118, siehe auch Geffcken: *Zwei griechische Apologeten*, S. 302, Fürst: *Augustins Briefwechsel mit Hieronymus*, S. 12 f.

<sup>49</sup> Becker: *Porphyrios*, S. 79.

<sup>50</sup> Ebd., S. 80, mit Bezug auf Porphyrios, *Contra Christianos* fr. 3T. (Becker).

<sup>51</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 994 f.

<sup>52</sup> Ebd., S. 994 f.

die Jugend des Apollonios verfasst hat.<sup>53</sup> In der Forschung wird die Echtheit des Maximus aufgrund chronologischer Unstimmigkeiten angezweifelt.<sup>54</sup>

Z. 28 **Δάμις ὁ φιλόσοφος:** Damis, der angebliche Schüler des Apollonios, der die wichtigste Quelle des Philostrat für die *Vita Apollonii* darstellt, ist wohl eine Fiktion des Philostrat, der von diesem allein der Steigerung der Authentizität wegen eingeführt wird. Philostrat behauptet, die Aufzeichnungen (*ὑπομνήματα*) des Damis gelesen zu haben, die ihm durch die Kaiserin Julia Domna überreicht worden sind:

Προσήκων τις τῷ Δάμιδι τὰς δέλτους τῶν ὑπομνημάτων τούτων οὐπω γιγνωσκομένης ἐς γνῶσιν ἤγαγεν Ἰουλίᾳ τῇ βασιλίδι. μετέχοντι δέ μοι τοῦ περι αὐτῆν κύκλου [...] μεταγράψαι τε προσέταξε τὰς διατριβάς ταύτας.

Irgendein Verwandter des Damis hat die Kaiserin Julia auf die Tafeln mit diesen Erinnerungen [Reiseberichten], die noch nicht bekannt waren, aufmerksam gemacht. Sie hat mich, der ich zu ihrem Kreise gehörte, aufgefordert, diese Aufzeichnungen umzuschreiben.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,3)

Außerhalb der *Vita Apollonii* des Philostrat gibt es keine Hinweise auf die Person oder die Aufzeichnungen des Damis. Seine Authentizität wurde ab dem 19. Jahrhundert angezweifelt.<sup>55</sup> Diese These von der Fiktivität des Damis wurde später gestärkt und setzte sich in der Forschung durch.<sup>56</sup> Als Indizien für die Fiktivität des Damis sind vor allem das auffällig übertriebene Lob der Gründlichkeit und Zuverlässigkeit durch Philostrat und das Gepräge des phantastischen Reiseromans hervorzuheben, das insbesondere in Bezug auf Geographie und Ethnographie zeigt, das Philostrat andere Vorlagen hatte. Wahrscheinlich griff er auf Werke von Historiographen wie Herodot und Xenophon zurück.<sup>57</sup> Bemerkenswert ist außerdem, dass Philostrat die geringe Bildung und die Mittelmäßigkeit der Sprache des Damis betont (*Vita Apollonii*, 1,9).<sup>58</sup> Dies hält Hierokles jedoch nicht davon ab, ihn zusammen mit den anderen Autoren, die über Apollonios geschrieben haben, als „höchst gebildeten“ Gewährsmann ins Feld zu führen (Z. 29 f.).

Z. 29 **Φιλόστρατος ὁ Ἀθηναῖος:** Als „Philostrat aus Athen“ wird hier Flavius Philostratus bezeichnet, der auch unter dem Namen Philostratos von Lemnos bekannt ist. Der Sophist und Autor der *Vita Apollonii* wurde um das Jahr 170 n. Chr. auf Lemnos geboren und machte später in Athen und Rom als Rhetor und Lehrer Karriere.<sup>59</sup>

In der Gegenschrift des Eusebios kommt Philostrat eine herausragende Rolle zu, da sich Eusebios darin einzig auf die Widerlegung von dessen *Vita Apollonii* konzentriert, mit dem

<sup>53</sup> Siehe z.B. Bowie: *Apollonius of Tyana*, S. 1684 f.

<sup>54</sup> Schirren: *Philosophos Bios*, S. 3, siehe auch Flinterman: *Power, Paideia and Pythagoreanism*, S. 68 f. Für die Historizität des Maximus plädieren Dzielska: *Apollonius of Tyana*, S. 34 und Graf: *Maximos von Aigai*.

<sup>55</sup> Baur: *Apollonius von Tyana*.

<sup>56</sup> S. Meyer: *Apollonius von Tyana*, Edwards: *Damis the Epicurean*, Bowie: *Philostratus*, Dzielska: *Apollonius of Tyana*, Schirren: *Philosophos Bios*, S. 5 f., 30–68, 231–233, 307 und Whitmarsh: *Philostratus*.

<sup>57</sup> So Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 991–994.

<sup>58</sup> Siehe auch ebd., S. 994.

<sup>59</sup> Zur Person des Philostrat siehe Einleitung, Abschnitt 5.1 *Flavius Philostratus*, S. 43.

Ziel, dadurch Hierokles, der sich auf Philostrat als zuverlässige Quelle bezieht, gänzlich zu widerlegen und zu destruieren.<sup>60</sup>

**παιδεύσεως μὲν ἐπὶ πλείστον ἤκοντες:** Ähnlich oft wie auf das „genaue und in jedem Punkt zuverlässige Urteil“ der Heiden (τὴν ἀκριβῆ καὶ βεβαίαν ἐφ’ ἐκάστῳ κρίσιν, Z. 19 sowie Kap. 4, Z. 2 f. und Z. 41, Kap. 17, Z. 9) greift Eusebios auf diesen Ausdruck zurück, durch den Hierokles seine Quellen Philostrat, Maximos und Damis charakterisiert hatte und damit den (seiner Ansicht nach) „verlogenen, ungebildeten und betrügerischen“ (ψεῦσται καὶ ἀπαιδευτοὶ καὶ γόητες, Z. 27) Aposteln Petrus und Paulus gegenüberstellt. Eusebios wiederholt das „höchste Maß an Bildung“ in Kap. 4, Z. 33 und 36 f. sowie in Kap. 43, Z. 54.

Z. 29 f.

### 3 Die Quellen über das Leben des Apollonios

Im kurzen dritten Kapitel nennt Eusebios die drei Hauptquellen über das Leben des Apollonios: Damis, Maximos von Aigai und Philostrat, die er bereits im 2. Kapitel (Z. 28 f.) genannt hat. Die Berichte der ersten beiden sind außerhalb der *Vita Apollonii* des Philostrat nicht belegt.

**πρῶτον:** Der Codex Marcianus (M) überliefert abweichend „πρῶτος“ („Damis begegnete ihm als erster.“) Da Apollonios aber bereits vor seinem Aufbruch nach Indien Schüler hatte (καὶ πρὸς τοὺς ὁμιλητὰς ἐπτά ὄντας ἀνέφηγε τὴν γνώμην, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,18), scheint diese Lesart wenig sinnvoll, weshalb sie von keinem Herausgeber im Text übernommen wird. „Πρῶτον“ betont hier vielmehr, dass das lange andauernde Verhältnis zwischen Apollonios und Damis an dieser Stelle seinen Anfang nahm. Im Verlauf der Widerlegung betont Eusebios mehrfach den Widerspruch, den er zwischen der Freundschaft von Apollonios und Damis und dem Verhalten des Apollonios gegenüber seinem Freund sieht.

Z. 2

**ἐπὶ τῆς ἰδίας χώρας:** Als Heimat des Damis gibt Eusebios Assyrien an (τῆς Ἀσσυρίων γῆς, Z. 2). Im 12. Kapitel erwähnt er, dass Apollonios und Damis einander im „assyrischen Ninos“ (ἐν Νίνῳ τῆς Ἀσσυρίας, Kap. 12, Z. 7) begegnet seien. Dies entspricht den Angaben in der *Vita Apollonii*, nach denen Damis aus Ninos stammte (ἐγένετο Δάμις ἀνὴρ οὐκ ἄσοφος τὴν ἀρχαίαν ποτὲ οἰκῶν Νίνων, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,3 und Δάμις ὁ Νίνιος, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,19). Wahrscheinlich handelt es sich bei der Stadt Ninos jedoch nicht – wie lange angenommen – um das assyrische Ninive, sondern um das syrische Hierapolis.<sup>61</sup> Eusebios’ geografische Bezeichnungen sind teilweise sehr ungenau und weichen mitunter von denen Philostrats ab (vgl. παρὰ Πέρσαις, Kap. 10, Z. 22).

Z. 2 f.

**μετὰ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῷ γενομένην συνουσίαν:** In der *Vita Apollonii* weist Philostrat schon vor Beginn der eigentlichen Lebenserzählung darauf hin, dass Damis sich unter der Führung des Apollonios der Philosophie zuwandte, an dessen Reisen teilnahm und über diese berichtete:

Z. 3 f.

Οὗτος τῷ Ἀπολλωνίῳ προσφιλοσοφήσας ἀποδημίας τε αὐτοῦ ἀναγέγραφεν, ὧν κοινωῆσαι καὶ αὐτὸς φησι.

<sup>60</sup> Aus diesem Grund war Richard Bentley auch versucht, den Text unter dem Titel *Contra Philostratum* herauszugeben, siehe Einleitung, Abschnitt 1.1 *Eine Vorbemerkung zum Titel*, S. 10.

<sup>61</sup> Jones: *Philostratus*, S. 188 f.

Dieser philosophierte gemeinsam mit Apollonios und schrieb dessen Reisen auf, an denen er, wie er sagt, teilgenommen hat.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,3)

Im Verlauf der Lebenserzählung, die acht Bücher umfasst, treffen die beiden in der Mitte des 1. Buches aufeinander. Damis wird zunächst als Reisebegleiter und Teilhaber an der Weisheit des Apollonios eingeführt:

Δάμις [...] ὄν κατ' ἀρχὰς ἔφην ξυναποδημησαί οἱ καὶ ξυνέμπορον γενέσθαι τῆς σοφίας πάσης καὶ πολλὰ τοῦ ἀνδρὸς διασώσασθαι.

Damis, von dem ich bereits sagte, dass er ihn auf seiner Reise begleitet, an seiner Weisheit teilhatte und vieles von dem Mann aufgezeichnet hat.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,19)

Kurz darauf charakterisiert Philostrat ihn als Gefährten und Freund des Apollonios (Τοιοῦδε μὲν ἑταίρου καὶ ἔραστοῦ ἔτυχεν, ὃ τὸ πολὺ τοῦ βίου συνεπορεύθη. Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,20). Von dieser Begegnung in Ninus an bleibt Damis auch über die Verurteilung und das mysteriöse Verschwinden aus dem Gerichtssaal hin bis kurz vor dessen Tod an der Seite des Apollonios. Kurz vor seinem Tod spricht Apollonios noch mit ihm, bevor er ihn fortschickt, um ohne Zeugen zu sterben:

Ἀπάγων οὖν ἑαυτοῦ τὸν Δάμιν, ἵνα μὴ ὑπὸ μάρτυσι καταλύοι.

Er schickte also Damis von sich weg, weil er nicht vor Zeugen sterben wollte.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,28)

Damit endet auch der angebliche Bericht des Damis in der *Vita Apollonii* (Τὰ μὲν δὴ ἐς Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα Δάμιδι τῷ Ἀσσυρίῳ ἀναγεγραμμένα ἐς τόνδε τὸν λόγον τελευτᾷ. Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,29). Zur Person des Damis siehe auch Kommentar zu Kap. 2, Z. 28 (Δάμις ὁ φιλόσοφος).

Z. 4 **ὁ δὲ Μάξιμος:** Siehe oben, Kommentar zu Kap. 2, Z. 28 (Μάξιμος ὁ Αἰγιεὺς).

Z. 4 f. **κομιδῆ βραχέα τῶν κατὰ μέρος αὐτῷ πεπραγμένων ἀνεγράψατο:** Eusebios unterscheidet die beiden Vorlagen des Philostrat – Damis und Maximus – nach dem Inhalt ihrer Darstellung: Während der Schwerpunkt des Damis auf dem Lehrer-Schüler-Verhältnis liege, habe Maximus vor allem die Taten des Apollonios kurz, aber sorgfältig aufgeschrieben. Philostrat selbst unterscheidet darüber hinaus den Zeitraum, über den die beiden Autoren Auskunft geben. Während Damis nur über die gemeinsam verbrachte Zeit, also nach der Begegnung der beiden schreibt, gibt Maximus Auskunft über die Zeit des Apollonios in Aigai (ἐνέτυχον δὲ καὶ Μαξίμου τοῦ Αἰγιεὺς βιβλίῳ ξυνηληφότι τὰ ἐν Αἰγαίς Ἀπολλωνίου πάντα, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,3), wohin dieser nach seiner Schulzeit zog (μεθίστησιν οὖν τὸν διδάσκαλον δεηθεὶς τοῦ πατρὸς ἐς Αἰγὰς τὰς πλησίον, ἐν αἷς ἡσυχία τε πρόσφορος τῷ φιλοσοφῆσεν καὶ σπουδαὶ νεανικώτεραι, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,7). Die Erzählung des Maximus schließt somit die Lücke, die der Bericht des Damis offen lässt. Es ist diese auffällige Passgenauigkeit, die Zweifel an der Echtheit des Textes von Maximus sowie an der Historizität der Person des Damis aufkommen lässt.<sup>62</sup>

Z. 6 f. **τὰ φερόμενα πάντα ... συναγαγεῖν:** Philostrat gibt seine Quellen zu Beginn der *Vita*

<sup>62</sup> Vgl. Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 994.

*Apollonii* an. Zuerst nennt er die Aufzeichnungen (*ἐκπατνίσματα*, 1,19) des Damis (siehe Kommentar zu Kap. 2, Z. 28), außerdem ein Buch des Maximus (Μαξίμου τοῦ Αἰγιέως βιβλίῳ, *Vita Apollonii* 1,3). Philostrat betont auch ausdrücklich, dass er die Texte des Moiragenes über Apollonios, die auch Origenes kennt (*Contra Celsum*, 6,41), als „unglaublich“ ablehnt (Ὁὐ γὰρ Μοιραγένοι γε προσεκτέον βιβλία μὲν ξυνθέντι ἐς Ἀπολλώνιον τέτταρα, πολλὰ δὲ τῶν περὶ τὸν ἄνδρα ἀγνοήσαντι. ebd.), da Apollonios bei ihm als Magier dargestellt wird, was „der Tendenz seines Werkes zuwiderläuft.“<sup>63</sup>

**πάντων μάλιστα ἐντελή:** Mit einem Umfang von acht Büchern ist die *Vita Apollonii* des Philostrat ohne jeden Zweifel der umfassendste Bericht über das Leben des Apollonios. Eusebios nutzt diese zugestehende Feststellung, um den Eindruck zu erwecken, er zeichne ein neutrales Bild von Philostrat. Neben den von Eusebios erwähnten (angeblichen) Aufzeichnungen von Maximus und Damis, existierte die vier Bücher umfassende Apollonios-Biographie des Moiragenes, deren Existenz auch bei Origenes bezeugt ist (Origenes, *Contra Celsum*, 6,41). Moiragenes wird zwar von Philostrat, nicht aber von Eusebios erwähnt.

Z. 8

**ἀπὸ γενέσεως καὶ μέχρι τελευτῆς:** Im 2. Kapitel hat Eusebios erwähnt, dass Hierokles im *Philalethes* die Erzählung über Apollonios mit der „ersten Wundertat“ (ἀπὸ πρώτου ἀρξάμενος, Kap. 2, Z. 17) beginnt. Philostrat hingegen setzt mit seiner Erzählung bereits vor der Geburt des Protagonisten ein, nämlich damit, dass Proteus der Mutter des Apollonios dessen Geburt ankündigt. Philostrat beginnt die Erzählung demnach mit dem frühestmöglichen Zeitpunkt, quasi *ab ovo* (Horaz, *Ars poetica*, V. 146–149).

Z. 8 f.

**τὸν ἄνδρα:** Gemeint ist Apollonios.

Z. 9

#### 4 Jesu unzweifelhafte Überlegenheit über Apollonios und die Widerlegung des Hierokles

Nach einer langen *praeteritio*, die die Hälfte dieses Kapitels einnimmt, kündigt Eusebios an, dass er sich in seiner Widerlegung lediglich auf die Apollonios-Darstellung des Philostrat konzentrieren wird, und begründet dies damit, dass diese allein schon ausreichend sei, um die Glaubwürdigkeit des Hierokles zu widerlegen. Die *praeteritio* ist die einzige Stelle in *Contra Hieroclem*, in der Eusebios Jesus und Apollonios einander zumindest indirekt gegenüberstellt. Er lässt dabei nicht den geringsten Zweifel an der Überlegenheit Jesu zu. Die Vergleichspunkte, auf die er eingeht, sind die folgenden:

1. Die Göttlichkeit,
2. die Art und Anzahl der vollbrachten Wunder,
3. die Ankündigung durch Propheten,
4. die Art und Zahl der Anhänger,
5. die Nachwirkung der Lehre,
6. die Rettung der Menschheit,
7. der Widerstand gegen Angriffe von Un- bzw. Andersgläubigen und schließlich
8. die Frage, ob und worin sich die Güte der göttlichen Macht zeigt.

Eusebios hält es für unnötig zu erwähnen, dass Jesus Apollonios in allen genannten Punkten weit überlegen ist. Da dies nicht weiter zu hinterfragen sei, kündigt Eusebios an, direkt zur

<sup>63</sup> Ebd., S. 1026, Anm. 18.

Untersuchung des Philostrat-Textes überzugehen, durch die sich – so seine Argumentation – zeigen wird, dass *alle* von Hierokles genannten paganen Autoren unglaubwürdig sind.

- Z. 1 f. τὴν ἐπικατηγορουμένην ἡμῶν εὐχέρειαν τε καὶ κουφότητα: Siehe Kommentar zu Kap. 2, Z. 21.
- Z. 2 f. τὴν ... ἀκριβῆ καὶ βεβαίαν ἐφ' ἑκάστῳ παραθεῖναι κρίσιν: Eusebios ruft dem Leser den Ausdruck aus dem *Philalethes*, den er bereits im 2. Kapitel wiedergegeben hatte, ins Gedächtnis, um die Widerlegung dieser Aussage vorzubereiten. Nach der Aufzählung der Punkte, in denen Jesus Apollonios deutlich überlegen ist, kommt er auf das Thema durch die zweifache Erwähnung des „höchsten Maßes an Bildung“ (παιδεύσεως μὲν ἐπὶ πλείστον ἤκοντος, Z. 33 und 36 f.) zurück. Am Ende des Kapitels resümiert er, dass sich nach der Untersuchung des Philostrat-Textes zeigen werde, wie „genau und zuverlässig“ das Urteilsvermögen seiner Gegner tatsächlich ist.
- Z. 3–23 διαπυθώμεθα, οὐχ ...: Die *praeteritio* nimmt den größten Teil des Kapitels ein. Eusebios leitet jeden neuen Punkt der Auflistung rhetorisch stilisiert durch das siebenfache wiederholte, anaphorische „οὐδ' ὡς“ bzw. „οὐδ' ὅποῖος“ ein. Die Aufzählung ist zugleich die einzige Stelle in *Contra Hieroclem*, in der Eusebios die beiden Leitfiguren Jesus Christus und Apollonios einander gegenüberstellt, um die Überlegenheit Jesu zu demonstrieren, wobei er jedoch einen direkten Vergleich vermeidet. Er beschränkt sich daher auf die paraleptische Auflistung der Punkte, die dadurch besonders hervorgehoben werden.<sup>64</sup> Durch die *παράλειψις* betont Eusebios vor allem, dass Jesu Überlegenheit und demzufolge auch die Überlegenheit der christlichen Ordnung außer Zweifel stehe und nicht hinterfragt werden müsse. Bei der Aufzählung konzentriert sich Eusebios, abgesehen von der Nennung der prophetischen Schriften, vor allem auf die „irdischen Aktivitäten“ Jesu, was sehr gut zum Untersuchungsgegenstand, der *Vita Apollonii*, passt.<sup>65</sup> Die Aufzählung der „nicht zu untersuchenden“ Punkte gipfelt in Z. 28 in der Nennung des eigentlichen Untersuchungsgegenstandes von *Contra Hieroclem*: die *Vita Apollonii* des Philostrat.
- Z. 6 Ἑβραίων σοφοίς: Prophezeiungen über Jesus finden sich an vielen Stellen im Alten Testament, insbesondere bei den Schriftpropheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel und Daniel (z.B. Jesaja 8,23, 9,1–6, 11,1–10, Jeremia 23,5. f., Ezechiel 34,23 f. und 37,22 f.). Von den „Ἑβραίων σοφοί“ spricht Eusebios auch an mehreren Stellen der *Praeparatio evangelica* (z.B. 7,13,7, 11,7,7 und 11,18,26). Die Hebräer zeichnen sich neben ihrer Weisheit „für Eusebios besonders durch Eigenschaften wie Gottgeliebtheit, Frömmigkeit und göttliche Inspiration“<sup>66</sup> aus. Durch den Ausdruck „ἀνέκαθεν πρὸ μυρίων ὄσων“ betont Eusebios – wie an anderen Stellen auch – das „hohe weltgeschichtliche Alter“<sup>67</sup> der Hebräer (vgl. *Praeparatio evangelica* 11,15,7, 14,3,1, *Demonstratio evangelica* 3,2,52, 4,7,1, 5 prooem. 20). „Besonders die Propheten Israels und Judas [werden] von Eusebios konsequent als ‚Hebräer‘ bezeichnet. [...] Vor allem Jesaja wird von Eusebios mehrfach ‚Prophet der Hebräer‘ und ‚Hebräer‘ genannt, da-

<sup>64</sup> Kertsch: *Traditionelle Rhetorik*, S. 146.

<sup>65</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 106 f., Anm. 1.

<sup>66</sup> Ulrich: *Euseb von Caesarea und die Juden*. S. 60, mit Verweis auf *Demonstratio evangelica* 5, prooem. 2, *Praeparatio evangelica* 7,5,1 und 7,8.

<sup>67</sup> Ebd., S. 60.



neben auch Jeremia.<sup>68</sup> Eusebios beruft sich hier auf die Prophezeiungen der Hebräer, um seine Behauptung, Jesus sei Apollonios überlegen, durch eine textliche und somit greifbare Grundlage zu untermauern.

**κατὰ θεῖαν ἐπίπνοια:** Den Ausdruck verwendet Eusebios auch an anderen Stellen (z.B. *Praeparatio evangelica* 11,7,2, *Demonstratio evangelica*, 5 prooem. 32, 8,2,57, *Constantini imperatoris oratio ad coetum sanctorum* 1,3, 2,3 10,3 und 18,2 sowie in der *Generalis elementaria introductio*, 11,6), auch Porphyrios und Jamblich sprechen von der *θεῖα ἐπίπνοια* (Jamblich, *De mysteriis*, 3,4, 3,5, 3,6, 3,21 und 3,27 sowie Porphyrios, *Epistula ad Anebonem*, 2,4b). Der Ausdruck von der „göttlichen Inspiration“ ist keinesfalls eine christliche Erfindung, sondern eine Wendung, die bereits Platon mehrfach gebraucht,<sup>69</sup> so beispielsweise in *Nomoi* 5,747e und *Politeia* 6,499c, wo sich die Mächtigen durch „*θεῖα ἐπίπνοια*“ zur Philosophie hinwenden. Die Wendung kommt bereits im griechischen Drama vor.<sup>70</sup>

Z. 7 f.

**τὸν τῆς θείας διδασκαλίας αὐτοῦ λόγον:** Mit der „göttlichen Lehre“, einem Ausdruck, der ausschließlich in der christlichen Literatur belegt ist, ist die Gesamtheit der von der Bibel, den Kirchenvätern und Konzilien verbreiteten Lehre gemeint (vgl. Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζόμενοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστίν. 1. Korinther 1,18). Eusebios verwendet die Verbindung in dieser Form auch in der *Kirchengeschichte* (z.B. 6,3,6, 6,3,11, 6,8,6). An anderen Stellen spricht er von der „*θείου λόγου διδασκαλία*“ (*Historia Ecclesiastica*, 3,34,1, 8,14,14) oder der „*θειῶν μαθημάτων διδασκαλία*“ (*Demonstratio evangelica* 10,1,26). Insofern ist es auffällig, dass Eusebios den *Logos* an dieser Stelle durch die „göttliche Lehre“ näher bestimmt und nicht umgekehrt die Lehre durch den „göttlichen *Logos*.“ Die *θεῖα διδασκαλία* und deren große Anhängerschaft wiederholt Eusebios in Z. 15 (vgl. auch τὴν τοῦ Χριστοῦ πάνσοφον καὶ πανάρετον διδασκαλίαν, *Historia ecclesiastica* 1,2,17).

Z. 8 f.

**γνησίους καὶ ὄντως ἀληθεῖς ... φοιτητὰς:** Eusebios spricht von den Jüngern Jesu, die er als rechtmäßig und aufrichtig charakterisiert. Damit spielt er offensichtlich auf die Behauptung des Hierokles an, dass die Anhänger des Apollonios gebildet, die Apostel hingegen „verlogen und betrügerisch“ seien (siehe Kap. 2, Z. 27 f.). Während Eusebios die Aussage an anderen Stellen teilweise ironisierend wiederholt, geht er an dieser Stelle nicht auf das ein, was Hierokles im *Philaletes* über die Jünger Jesu gesagt hat.

Z. 9 f.

**σώφρονος βίου διδασκαλεῖον:** Die Aussage, dass Jesus eine „Schule maßvollen Lebens“ gegründet habe, ist an keiner anderen Stelle belegt. Bei Athanasius findet sich ein Hinweis, dass „diejenigen, die sich an die Lehre Christi halten, ein maßvolleres Leben führen.“ (οἱ δὲ τὴν Χριστοῦ λαμβάνοντες διδασκαλίαν, σωφρονέστερον ἐκείνων ἔχουσι τὸν βίον. Athanasius, *De incarnatione verbi* 53,2). Die Vorstellung vom *σώφρων βίος* ist jedoch keine explizit christliche, sondern spielt auch bei Platon eine wesentliche Rolle. Σοφία ist die erste der vier in der *Politeia* genannten Kardinaltugenden<sup>71</sup> und zentrales Thema in Platons Dialog

Z. 12

<sup>68</sup> Ebd., S. 64, mit Verweis auf *Historia Ecclesiastica*, 4,29,7, *Praeparatio evangelica* 10,14,16, *Demonstratio evangelica* 1,4,7 und 3,2,52.

<sup>69</sup> Siehe Maaß: *Platons Staat*. S. 47.

<sup>70</sup> Vegetti: *Platone, La repubblica*. S. 67, Anm. 80, vgl. S. 52, Anm. 43. mit Verweis auf Aischylos, *Supplices* V. 577.

<sup>71</sup> Siehe Platon, *Politeia*, 4,426-435.

*Charmides*.<sup>72</sup> Auch die Philosophie des Königs Phraotes, dem Apollonios im 2. Buch der *Vita Apollonii* begegnet, zeichnet sich durch Mäßigung aus (Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,26).

- Z. 14 **πάσαν ... τὴν οἰκουμένην:** „πάσα ἡ οἰκουμένη“ ist ein Ausdruck, der im Œuvre des Eusebios sehr häufig (insgesamt mehr als 50-mal) vorkommt. Eusebios bezeichnet damit die Welt im allgemeinen und insbesondere die irdische Welt in Abgrenzung zum Himmel (z.B. Eusebios *Historia Ecclesiastica* 3,37,1) und unterstreicht die Aufzählung der „irdischen Aktivitäten“ Jesu.<sup>73</sup>
- Z. 19 **Θεῖα καὶ ἀρρήτω δυνάμει:** Eusebios schreibt diese göttliche und unaussprechliche Macht allein Jesus Christus zu.<sup>74</sup> Ähnlich hatte Hierokles im *Philalethes* betont, dass Apollonios durch „unaussprechliche göttliche Weisheit“ (θεῖα τινὶ καὶ ἀρρήτω σοφίᾳ, Kap. 2, Z. 1) Wunder vollbracht habe, was Eusebios unterschwellig anzweifelt. Im 9. Kapitel schreibt er Apollonios die *θεῖα δύναμις* in ironischer Weise zu (a. Kap. 9, Z. 16).
- Z. 24–26 **φαύλους δαίμονας ψυχαῖς ἀνθρώπων καὶ σώμασιν ἐφεδρεύοντας ἀπελαύνων:** Es ist auffällig, dass Eusebios an dieser Stelle einzig die Austreibung schlechter Dämonen als Beweis der „Güte der göttlichen Fähigkeit“ (τῆς ἐνθέου δυνάμεως τὴν ἀρετὴν, Z. 23 f.) nennt. Dämonenaustreibungen finden sich auch in der *Vita Apollonii*. Eusebios gibt im 23. Kapitel die Austreibung eines Dämonen durch die Brahmanen (Kap. 23, Z. 8 f., vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,38–39) und im 30. Kapitel die Austreibung eines Dämonen durch Apollonios mithilfe eines anderen wieder (Kap. 30, Z. 3, vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,20). Außerdem erwähnt er die Vertreibung eines weiteren Dämonen, einer sogenannten Empusa, im 13. Kapitel (Kap. 13, Z. 4 f., vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,4). Im Neuen Testament finden sich unzählige Berichte über Austreibungen von Dämonen durch Jesus (z.B. *Matthäus*, 8,28–33, 12,28, 17,18, *Markus*, 1,34, 1,39, *Lukas*, 8,33). Aber auch die Apostel hatten die Macht, Dämonen auszutreiben:

Καὶ ἐποίησεν δώδεκα [οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν] ἵνα ᾧσιν μετ’ αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια·

Und er setzte zwölf ein, damit sie mit ihm seien und damit er sie aussende, zu verkünden und mit Vollmacht Dämonen auszutreiben.<sup>75</sup>

(*Markus*, 3,14–15, vgl. *Markus*, 6,12–13)

In den apokryphen *Petrusakten* wird z.B. von einer Dämonenaustreibung durch Petrus berichtet (*Acta Petri*, 11). Der Unterschied zwischen Jesus und Apollonios, den Eusebios hier betont, besteht darin, dass zwar beide während ihres Lebens Dämonen ausgetrieben haben, aber zur Zeit des Eusebios nur noch Dämonenaustreibungen in Jesu Namen stattfanden. So berichtet Eusebios auch in der *Kirchengeschichte* von „Christen, welche die Kraft haben, durch ihre Gegenwart und ihren Blick und durch bloßes Anhauchen und ein Wort die Pläne der frevelhaften Dämonen zu vereiteln“<sup>76</sup> (Καὶ γὰρ εἰσὶν καὶ ἦσαν ἱκανοί, παρόντες καὶ ὀρώμενοι καὶ μόνον ἐμπνέοντες καὶ φθεγγόμενοι διασκεδάσαι τὰς τῶν ἀλιτηρίων δαιμόνων ἐπιβουλὰς, Eusebios, *Historia Ecclesiastica*, 7,10,4).

- Z. 28 f. **μόνην δὲ ἐπισκεψώμεθα τὴν τοῦ Φιλοστράτου γραφῆν:** Eusebios erläutert hier sehr

<sup>72</sup> Joo: *Platons Charmides*, S. 19 ff.

<sup>73</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 106, siehe oben Kommentar zu Z. 3–23.

<sup>74</sup> Kertsch: *Traditionelle Rhetorik*, S. 164, Anm. 6.

<sup>75</sup> Übersetzung: Einheitsübersetzung (2016).

<sup>76</sup> Übersetzung: Philipp Haeuser.

klar, wie er in seiner Widerlegung vorgehen wird: Einzig die *Vita Apollonii* wird im Mittelpunkt der Untersuchung stehen. Ab dem 8. Kapitel wird er diese Schrift Buch für Buch auf Ungereimtheiten und Unglaubwürdiges untersuchen und zu dem Schluss kommen, dass der Autor, den Hierokles als gebildeten Gewährsmann ins Feld führt, keineswegs gebildet oder glaubwürdig ist, sondern, dass er „die Wahrheit in Wirklichkeit nicht schätzte“ (τὸ δ' ἀληθὲς μὴ τιμῶντος συγγραφέως, Z. 33 f.). Dadurch, so die Argumentation des Eusebios, sei gleichzeitig bewiesen, dass auch den anderen Autoren (τῶν λοιπῶν, Z. 36), die Hierokles im *Philalethes* als zuverlässige Quellen anführt, kein Glauben geschenkt werden darf. Damit sieht Eusebios den gesamten *Philalethes* als widerlegt an, ohne dass er auf die einzelnen (gegen das Christentum und Jesus gerichteten) Thesen eingehen müsste.

**ὡς οὐχ ὅτι γε ἐν φιλοσόφοις:** Im folgenden Kapitel erläutert Eusebios, dass er unter gewissen Umständen zwar bereit wäre, Apollonios eine „gewisse Weisheit“ zuzugestehen (σοφὸν τινα τὰ ἀνθρώπινα τὸν Τυανέα γεγόνεναί, Kap. 5, Z. 3 f.), am Ende des 5. Kapitels kündigt er jedoch an, ihm die „Maske des Philosophen“ abzunehmen (Kap. 5, Z. 12 f.). Dass Apollonios kein Philosoph ist, wiederholt er an mehreren Stellen seiner Schrift: Z. 29 f.

Οὐχ ὅτι γε ἐν θείοις καὶ παραδόξοις καὶ θαυμασίοις, ἀλλ' οὐδ' ἐν φιλοσόφοις.

Da er weder zu den göttlichen, wundersamen noch bewundernswerten Männern, ja nicht einmal zu den Philosophen gezählt wird.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 36, Z. 6 f., vgl. Kap. 42, Z. 5 f., Kap. 43, Z. 28 f. und Kap. 48, Z. 16 f.)

Im 28. Kapitel bezeichnet Eusebios das Leben des Apollonios ironisierend als „philosophisch“ (τὸν φιλόσοφον βίον, Kap. 28, Z. 13).

**παιδεύσεως μὲν ἐπὶ πλείστον ἤκοντος:** Eusebios zitiert diese aus dem *Philalethes* übernommene Charakterisierung der paganen Schriftsteller Philostrat, Maximos und Damis hier gleich zweimal. Beim ersten Mal (Z. 33) bezieht er sie allein auf Philostrat, beim zweiten Mal auf „die übrigen“ Schriftsteller (τῶν λοιπῶν, Z. 46), deren Glaubwürdigkeit er dadurch widerlegen will, dass er die Unglaubwürdigkeit des Philostrat beweist. Eusebios wiederholt die Wendung am Ende seiner Widerlegung in einer rhetorischen Frage nach den „zuverlässigen Autoren“ (ποῦ τοῦ Φιλαλήθους οἱ παιδεύσεως μὲν ἐπὶ πλείστον ἤκοντες, τὸ δ' ἀληθὲς τιμῶντες συγγραφεῖς; Kap. 43, Z. 54 f.), die er mit deren „Entlarvung“ beantwortet. Vgl. auch das „zuverlässige und in jedem Punkt genaue Urteil“ der Heiden, das Eusebios in diesem Kontext ebenso oft wiederholt (*Contra Hieroclem* Kap. 2, Z. 19, Kap. 4, Z. 2 f. und Z. 41, Kap. 17, Z. 9). Z. 33

**τὰ ἀνωτάτω τε καὶ καθ' ὅλων δικαστήρια διεληφότος:** Zur politischen Karriere des Hierokles siehe Einleitung, Abschnitt 2.2 *Die politische Laufbahn des Hierokles*, S. 14 und Abschnitt 2.3 *Der Christenfeind Hierokles*, S. 18. Eusebios bezieht sich an zwei Stellen in *Contra Hieroclem* auf das politische Amt des Hierokles. Im 20. Kapitel spricht er vom „obersten Richterstuhl“ und der „Generalgewalt“, die Hierokles ausübte (Ἱεροκλεῖ τὰ ἀνωτάτω καὶ καθόλου δικαστήρια πεπιστευμένῳ, Kap. 20, Z. 1 f.). Aufgrund der unsicheren Datierung des *Philalethes* und der Gegenschrift des Eusebios, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, auf welches der Ämter des Hierokles der Autor hier anspielt. Am wahrscheinlichsten ist es, dass sich Eusebios mit dieser Formulierung auf das Vikariat des Hierokles bezieht.<sup>77</sup> Auszuschlie-

<sup>77</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 13 f. und Anm. 5 und S. 20. Anders z.B. Duchesne: *De Macario Magnete*, S. 19.

ßen ist, dass Eusebios hier auf das Statthalteramt oder die Präfektur des Hierokles anspielt, da er für das *gouvernement* einer Provinz gewöhnlich andere Ausdrücke verwendet.<sup>78</sup>

- Z. 40 f. ἡ κατὰ Χριστιανῶν βεβαία καί, ὡς αὐτὸς ἐαυτῷ δοκεῖ, ἀκριβῆς ἐφ’ ἐκάστῳ κρίσις: Eusebios spezifiziert das schon mehrfach (Kap. 2, Z. 20 und Kap. 4, Z. 2 f.) erwähnte „genaue und in jedem Punkt zuverlässige Urteil“ der paganen Autoren durch den Zusatz, dass es „gegen die Christen“ gerichtet ist. Durch diese Spezifizierung erweckt er beim Leser den Eindruck, dass das Urteilsvermögen keineswegs „zuverlässig“ oder vertrauenswürdig, sondern vielmehr einzig dem Zwecke der Diskreditierung der Christen angepasst ist. Diese Distanzierung von der Aussage des Hierokles verstärkt Eusebios zusätzlich durch den Einschub „ὡς αὐτὸς ἐαυτῷ δοκεῖ“ (Z. 40). Nicht zuletzt entkräftet er die Aussage aus dem *Philalethes* durch den Kontext, in dem er sie hier präsentiert: Denn er kündigt an, dass sich nach der Untersuchung des Philostrat-Textes zeigen wird, dass die paganen Autoren keineswegs glaubwürdig sind.

## 5 Apollonios – nur ein Philosoph oder mehr?

Das Kapitel beginnt mit einer Priamel, durch die Eusebios dem Leser eine unvoreingenommene Herangehensweise an das Thema suggeriert und somit dessen Wohlwollen gewinnen will. Auch betont er, dass er die Apollonios-Darstellung bis zu einem gewissen Punkt akzeptieren könne, nämlich so weit, wie Apollonios als Philosoph dargestellt wird. Alles, was diesen Punkt überschreitet, beschreibt er als unglaubwürdig. Auch dieses Zugeständnis dient allein der *captatio benevolentiae*.<sup>79</sup>

- Z. 1–3 Ἄλλος μὲν ... ἐγὼ δέ: Eusebios nutzt die rhetorische Figur der Priamel, um einerseits seinen Standpunkt zu stärken und andererseits seiner Argumentation die größtmögliche Glaubwürdigkeit zu verleihen, indem er die mögliche Erwartung des Lesers, dass er Apollonios, Objekt seiner Widerlegung, als „Gegner und Feind“ (ἐχθρὸν καὶ πολέμιον, Z. 2) verleumden werde, vorwegnimmt und verneint. Im Gegenteil, er macht das Zugeständnis, dass man Apollonios durchaus einen Philosophen nennen könne. Dadurch, dass er den Protagonisten nicht pauschal verurteilt, sondern sich in einer differenzierten Betrachtung mit ihm auseinandersetzt, hebt er sich von Hierokles ab, der in seiner Argumentation höchstwahrscheinlich weniger differenziert vorgegangen ist, wie sich beispielsweise in der Verunglimpfung der Apostel Petrus und Paulus (Kap. 2, Z. 25 f.) zeigt.
- Z. 2 f. καθ’ οὗ τὸν λόγον ἐποιεῖτο: Derjenige, gegen den Eusebios sich wendet, ist an dieser Stelle nicht Philostrat, obwohl Eusebios im vorangegangenen Kapitel angekündigt hatte, sich allein dessen Schrift vorzunehmen. Er wendet sich hier auch nicht – dem Titel der Schrift gemäß – gegen Hierokles, sondern gegen Apollonios selbst, dem er erst die Bezeichnung eines Philosophen zugesteht, am Ende des 5. Kapitels jedoch *de facto* wieder aberkennt.
- Z. 3 ἐταῖρε: Zur Identität des (fiktiven) Adressaten der Schrift siehe Kommentar zu ὦ φιλότις, Kap. 1,1.
- Z. 8 ταῖς περὶ αὐτοῦ μυθολογίαις: Mit der *μυθολογία* setzt sich Eusebios auch in der *Praeparatio evangelica* „anhand des Schemas der *theologia tripartita*“<sup>80</sup> intensiv auseinander. Dabei

<sup>78</sup> Barnes: *Sossianus Hierocles*, S. 245 und Anm. 29.

<sup>79</sup> Kertsch: *Traditionelle Rhetorik*, S. 147.

<sup>80</sup> Löhr: *Christliche Bischöfe*, S. 115, mit Bezug auf Eusebios, *Praeparatio evangelica*, 4,1,2.

gibt er im 2. Buch einen auf Diodorus Siculus basierenden Abriss über die hellenistische Mythologie (*Praeparatio evangelica* 2,2,1–51). Im 4. Kapitel des 2. Buches begründet Eusebios, „aus welchen Gründen die Christen die Mythologie der Griechen ablehnen.“<sup>81</sup> Sowohl in der *Praeparatio evangelica* als auch in *Contra Hieroclem* haftet dem Begriff der *μυθολογία* stets die eindeutig negative Vorstellung des Unglaubwürdigen und Unwahren an (vgl. ὧν εἰ καὶ ὄτι μάλιστα μηδὲν φέρουσιν ἀληθείας δείγμα, *Praeparatio evangelica* 2,4,6).

In *Contra Hieroclem* verwendet Eusebios den Begriff im 12. Kapitel, als er von dem Blitz erzählt, der laut Philostrat bei der Geburt des Apollonios auf die Erde herabzuckte (Kap. 12, Z. 5 vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,5), und in seinem Zwischen-Resümee im 24. Kapitel (Z. 7). Dort sagt Eusebios, dass die bis zu dieser Stelle aufgezählten Unglaubwürdigkeiten ausreichend seien, um die gesamte *Vita Apollonii* als *μυθολογία* zu bezeichnen.

**ὑπερπηδᾶν τοὺς ὄρους:** Diese Wendung stellt den „thematischen Angelpunkt des 6. Kapitels“ dar.<sup>82</sup> (Vgl. ἄλλως δ’ οὐ θέμις τοὺς ὄρους ὑπερβαίνειν, Kap. 6, Z. 55 f.) Auf die „Grenzüberschreitung“ und die dafür drohende Strafe kommt Eusebios im letzten Kapitel seiner Widerlegung zurück (siehe Kap. 48, Z. 15 und 20).

Z. 8 f.

**θρασύνοιτο λόγῳ μὲν ἐκτρεπόμενος γοητεία:** Eusebios spielt hier auf die Tatsache an, dass Philostrat Apollonios an keiner Stelle der *Vita Apollonii* direkt als Zauberer bezeichnet, sondern lediglich die Vorwürfe der Zauberei durch andere Protagonisten wiedergibt (z.B. ὁ δὲ ἱεροφάντης οὐκ ἐβούλετο παρέχειν τὰ ἱερά, μὴ γὰρ ἂν ποτε μυῆσαι γόητα, *Vita Apollonii*, 4,18, vgl. *Contra Hieroclem*, Kap. 30, Z. 23–26). Im 5. Buch grenzt Philostrat Apollonios deutlich von den Zauberern ab:

Z. 11

Προεγίνωσκε δὲ οὐ γοητεύων, ἀλλ’ ἐξ ὧν οἱ θεοὶ ἔφαινον.

Er erkannte dies nicht, indem er Zaubertricks anwendete, sondern durch das, was die Götter ihm zeigten.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 5,12, vgl. *Contra Hieroclem* Kap. 31, Z. 11 f.)

Auch Hierokles hat, wie Eusebios im 2. Kapitel von *Contra Hieroclem* wiedergibt, diesen Vorwurf von Apollonios abgewendet und ausgeschlossen, dass Apollonios „durch Zaubertricks Wunder vollbracht habe“ (οὐχὶ δὲ γοητείας σοφίσμασι τεθραυματουργηκέναι, Kap. 2, Z. 1 f.).

**τὴν Πυθαγόρειον ἐπιμορφαζόμενος ἀγωγήν:** Philostrat betont an mehreren Stellen der *Vita Apollonii*, dass Apollonios seinem Vorbild Pythagoras in der Philosophie und Lebensweise nacheiferte (z.B. *Vita Apollonii*, 1,2, 1,8 und 1,32, vgl. Kommentar zu Kap. 2, Z. 11). So verzichtete er auf tierische Nahrung und tierische Opfer und ging barfuß, war zu Bilokation fähig und vertrat die Lehre der Metempsychose. Eusebios erwähnt die Vorbildrolle des Pythagoras für Apollonios an mehreren Stellen seiner Widerlegungsschrift, z.B. in Kap. 11, Z. 8 ff., Kap. 12, Z. 29 f. und Kap. 13, Z. 13 f., wobei er im 13. Kapitel kritisch hinterfragt, weshalb Apollonios nicht auch seinen Lieblingsschüler Damis dazu anhält, sich nach der Art des Pythagoras zu ernähren. Eusebios wirft Philostrat in diesem Kapitel vor, die pythagoreische Lebensweise für Apollonios wie eine Maske fingiert zu haben, um den Zauberer als pythagoreischen Philosophen erscheinen zu lassen. Im 10. Kapitel unterstellt er dem Tyaner, sich selbst nicht konsequent an die pythagoreischen Nahrungsvorschriften gehalten zu haben, sondern von Herz oder Leber einer Schlange gekostet zu haben (Kap. 10, Z. 8–11).

Z. 13

<sup>81</sup> Ebd., S. 116.

<sup>82</sup> Kertsch: *Traditionelle Rhetorik*, S. 147.

- Z. 14 ὄνος δ' ἀντὶ τοῦ λέοντος ἐπικρυπτόμενος δέρρει: Dieses Sprichwort, das z.B. auch von Lukian verwendet wird (Lukian, *Revivescentes sive piscator*, 32), hat Erasmus von Rotterdam in seine *Adagia* aufgenommen, wobei er auf eben diese Stelle in *Contra Hieroclem* verweist:

Ἐνδύετέ μοι τὴν λεοντῆν, *id est Induitis me leonis exuvium*. [...] *Eusebios Caesariensis Adversus Hieroclem*: Οἰχήσεται μὲν ἡμῖν ὁ φιλόσοφος, ὄνος δὲ τῆ τοῦ λέοντος ἐπικρυπτόμενος δέρει, *id est Abibit nobis quidem philosophus, caeterum asinus leonis intectus pelle*.

Kleidet mich in ein Löwenfell. [...] *Eusebios von Caesarea, Gegen Hierokles*: Dann wird uns der Philosoph entwischen und stattdessen wird sich ohne weiteres ein Esel zeigen, gekleidet in das Fell eines Löwen.

(Erasmus von Rotterdam, *Adagia*, 266)

Das Sprichwort geht auf die Fabel des Aesop vom Esel im Löwenfell und dem Fuchs zurück:

Ὅνος ἐνδυσάμενος λεοντῆν περιήει τᾶλλα τῶν ζῴων ἐκφοβῶν καὶ δὴ θεασάμενος ἀλώπεκα ἐπειράτο καὶ ταύτην δεδίττεσθαι. ἡ δὲ – ἐτύγγανε γὰρ αὐτοῦ φθεγγαμένου προακηκούϊα – πρὸς αὐτὸν ἔφη· „ἀλλ' εὖ ἴσθι, ὡς καὶ ἐγὼ ἄν σε ἐφοβήθην, εἰ μὴ ὀγκωμένου ἦκουσα.“ ὁ μῦθος δηλοῖ, ὅτι ἔνιοι τῶν ἀπαιδευτῶν τοῖς ἔξω δοκοῦντές τινες εἶναι ὑπὸ τῆς ἰδίας γλωσσαλγίας ἐλέγχονται.

Ein Esel warf sich ein Löwenfell um und erschreckte die anderen Tiere. Als er den Fuchs sah, wollte er auch diesen erschrecken. Der Fuchs aber, der ihn vorher hatte schreien hören, sagte: „Gewiss wäre ich vor dir erschrocken, wenn ich dich nicht hätte schreien hören.“ Daran zeigt sich: Einige Einfältige, die nach außen hin etwas zu sein scheinen, verraten sich durch ihr eigenes Geschwätz.

(Aesop, *Fabulae*, 199, III Hsr. (= 267 Chambry))

Wenn man das Bild der Fabel auf Apollonios überträgt, ist er der einfältige Esel, der sich im Löwenfell, also hinter der Maske des pythagoreischen Philosophen, verbirgt. Das Schreien des Esels entspricht den *γοητεῖαι*, die Apollonios vor dem Fuchs, der seine Entsprechung in Eusebios und dem Leser findet, nicht verbergen kann. Die Entlarvung beginnt Eusebios im 7. Kapitel, indem er zeigt, dass die Taten des Apollonios nicht von Dauer sind.

- Z. 16 γόης ἀτεχνῶς: Die Verbindung von γόης mit dem Adverb ἀτεχνῶς wiederholt Eusebios am Ende des letzten Kapitels seiner Widerlegungsschrift (Kap. 48, Z. 21 f.). Er suggeriert damit dem Leser, dass es einfach sei, Apollonios als Zauberer zu entlarven. Obwohl Eusebios am Anfang des Kapitels sagt, er werde Apollonios nicht verleumden, ist die Bezeichnung als γόης und σοφιστής, die er ihm hier in Form einer Deduktion zuschreibt, ohne ihn direkt als solchen zu bezeichnen, eindeutig pejorativ aufzufassen.

## 6 Die Grenzen zwischen Göttlichem und Menschlichem

Das 6. Kapitel ist ein philosophischer Einschub bzw. Exkurs, der auf den ersten Blick losgelöst von der Widerlegung des Hierokles scheint, obwohl Eusebios ihn wie eine Erklärung des vorher Gesagten einführt. Im Mittelpunkt des Exkurses, der kosmologische Elemente enthält, stehen geistige und körperliche Grenzen, die jedem Lebewesen gesetzt sind und die zu überschreiten einzig wenigen Auserwählten möglich ist. So könne jedes „höhere Wesen“

(τὸ μετέωρον, Z. 18) zu den niedrigen herabsteigen, jedoch nicht umgekehrt. Der Mensch müsse daher bodenständig bleiben und „seine Seele durch Bildung und Philosophie stützen“ (τὴν δὲ ψυχὴν παιδεία καὶ φιλοσοφία σκηρίπτων, Z. 27 f.). Nur diejenigen, denen es gelingt, auf diese Weise Gottes Bild in der Seele zu tragen, dürfen selbst „göttlich“ genannt werden. Auch wenn Eusebios an dieser Stelle keineswegs direkt das „auf alte philosophische Tradition zurückblickende Bild vom ‚Gottesmenschen‘ (θεῖος ἀνὴρ)<sup>83</sup> definiert, ist die Verwendung des Wortes „θεῖος“ zumindest als Anspielung zu deuten. Da Apollonios nach Eusebios im Gegensatz zu Jesus – wie Eusebios im 4. Kapitel indirekt gezeigt hat – keine nennenswerte Nachwirkung habe, dürfe Apollonios nicht als „göttlich“ bezeichnet werden. Eusebios setzt in seinem Exkurs eine „alles verwaltende Pronoia“ und „den allwissenden Willen“ voraus, was im Widerspruch zu den letzten vier Kapiteln von *Contra Hieroclem* steht.

**ἔρωτᾶς; μάνθανε:** Durch die Verbformem in der 2. Person Sg., insbesondere den Imperativ, wendet sich Eusebios direkt an seinen Adressaten, den fiktiven Freund (φιλότης, Kap. 1, Z 1; ἑταῖρε, Kap. 5, Z. 3). Im 7. Kapitel hingegen apostrophiert er Philostrat. Die Verbindung von ἔρωτᾶν und μανθάνειν verwendet Eusebios in derselben Form auch in der *Lobrede auf Konstantin* (τίνα δὴ ταῦτα, ἔρωτᾶς; μάνθανε, Eusebios, *De laudibus Constantini* 17,1) und ähnlich auch in der Septuaginta, im 1. Buch der Makkabäer (ἔρώτησον καὶ μάθε τίς εἰμι καὶ οἱ λοιποὶ, 1. *Makkabäer*, 19,72).

Z. 1 f.

**ὄροι φύσεως ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τέλη τῆς τῶν ὄλων οὐσίας περιελληφότες:** In diesem Satz gibt Eusebios platonisches Gedankengut wieder. Anders als bei der Platonreferenz in Z. 37 gibt er seine Quelle hier nicht an. Aus Platons Werken zitiert Eusebios auch in den letzten Kapiteln seiner Widerlegungsschrift, dort ebenfalls ohne den Autor zu nennen (siehe Kap. 45, Z. 7–10 und Kap. 47, Z. 20–22).

Z. 2 f.

Der Satz steht im 4. Buch der *Nomoi*:

Ὁ μὲν δὴ θεός, ὡσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθεία περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος· τῷ δὲ αἰεὶ συνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός.

Der Gott, der, wie ein alter Spruch besagt, Anfang, Mitte und Ende aller Dinge umfasst, geht immer auf geradem Weg, seine naturgemäße Bahn verfolgend, stets begleitet von der Gerechtigkeit, die diejenigen bestraft, die das göttliche Gesetz übertreten.

(Platon *Nomoi*, 4,715e–716a)

Dieser Satz ist einer der in der paganen und christlichen Literatur am häufigsten zitierten Sätze.<sup>84</sup> Eusebios gibt ihn auch in der *Praeparatio evangelica* zweimal nahezu wörtlich wieder und beruft sich dabei jeweils auf Platon (Eusebios, *Praeparatio evangelica*, 10,13,5 und 15,5,2). Den in den *Nomoi* folgenden Satz zitiert Eusebios in Kap. 47, Z. 20–22.

Da Eusebios den Text hier mit einer deutlichen Abweichung vom Original wiedergibt, kann man annehmen dass er weder aus dem Original noch aus einer späteren Kopie, sondern aus einem Florilegium oder aus dem Gedächtnis zitiert.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> Kertsch: *Traditionelle Rhetorik*, S. 148, siehe auch Einleitung, Abschnitt 7.2 *Θεῖος ἀνὴρ*, S. 60.

<sup>84</sup> Des Places (Hrsg.): *Platon. Les Lois*, S. 65, Anm. 2. Eine Zusammenstellung über die paganen und christlichen Zeugnisse gibt ders.: *La Tradition indirecte des Lois de Platon (livres I – VI)*.

<sup>85</sup> Kertsch: *Traditionelle Rhetorik*, S. 151 f. Kertsch weist auch darauf hin, dass Eusebios den Text in der *Praeparatio evangelica* nahezu wörtlich zitiert, und deshalb anzunehmen ist, dass er ihn in *Contra Hieroclem* aus

Die Genzen (ὄροι φύσεως) thematisiert Eusebios erneut in Z. 9 und in Z. 21 (ὄροις περιγέγραπται θείοις, Z. 21 f.).

- Z. 3 **μέτρα καὶ θεσμοί:** Diesen Topos des kosmologischen Sprachgebrauchs greift Eusebios in Z. 9 als „θεσμός φύσεως“ wieder auf.<sup>86</sup> Bei Philon (*De opificio mundi*, 143) ist der Ausdruck als Terminus für „ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος“ mit „θεῖος νόμος“ gleichzusetzen.<sup>87</sup> Bei Eusebios ist es der „θεσμός φύσεως“, der das Übertreten des „θεῖος νόμος“ verhindert (siehe Z. 9).
- Z. 4 f. **τὸ πᾶν μηχανήμα τε καὶ ἀρχιτεκτόνημα τοῦ παντὸς κόσμου τελεσιουργεῖται:** Die erste Hälfte des Ausdrucks ist einzig bei Eusebios belegt, daher ist anzunehmen, dass es sich hierbei um seine eigene Terminologie handelt.<sup>88</sup> In der zweiten Hälfte übernimmt Eusebios offensichtlich einen Ausdruck, der sich auch bei Philon findet:
- Τὸ τοῦ θεοῦ καλὸν ποίκιλμα, ὅδε ὁ κόσμος, ἐπιστήμη πανσόφω τετελειούργηται.
- Die wunderschöne, bunte Weberei Gottes, dieser Kosmos, wurde durch sein umfassendes Wissen vollendet.  
(Philon *De somniis*, 1,207)
- Z. 5 f. **νόμοις ἀλύτοις καὶ δεσμοῖς ἀρρήκτοις:** Die Wendung „δεσμοὶ ἄρρηκτοι“ kommt bereits in den homerischen Epen vor (*Ilias* 15, V. 19 f., *Odyssee* 8, V. 274 f.). Später verwenden verschiedene Autoren diese Wendung u.a. im „kosmologischen Zusammenhang“<sup>89</sup> (z.B. Philon, *De confusione linguarum*, 166, *De migratione Abrahami*, 181, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 103, vgl. δεσμοῖς ἀλύτοις ἢ καὶ ἀδαμαντίνοις, Themistios, *Orationes*, 15,194c, δεσμοὺς ἀλύτους καὶ ἀρρήκτους, Plutarch, *Pelopidas*, 13). Auffällig ist auch die lautliche Ähnlichkeit zu θεσμοί in Z. 3 und 9.<sup>90</sup>
- Z. 6 **τῆς τὰ πάντα οἰκονομοῦσης προνοίας:** Mit der Erwähnung der πρόνοια, die oft als „Vorsehung“ wiedergegeben ist, aber treffender als gerecht-richtende Fürsorge zusammengefasst werden kann,<sup>91</sup> scheint sich Eusebios auf einen anderen Text zu beziehen (siehe προνοία τοῦ ποιήσαντος διοικούμενον, Gregor von Nazianz, *Orationes*, 40,45, vgl. Ps.-Plutarch, *De placitis philosophorum*, 2,3,886d<sup>92</sup>). Die göttliche Voraussicht (θείας προνοίας), die Eusebios in Z. 36 aufgreift, spielt auch in den Kapiteln über den Schicksalsglauben eine wesentliche Rolle (siehe Kap. 27, Z. 7).
- Z. 6 f. **τὸ πάνσοφον βούλημα:** Das Adjektiv πάνσοφος kommt zuerst in der Tragödie vor (z.B. Euripides, fr. 588) und wird von Eusebios insbesondere in der *Praeparatio* und der *Demonstratio evangelica* häufig verwendet. Er bezeichnet damit entweder weise Männer, insbesondere Moses (z.B. ὁ πάνσοφος Μωσῆς, *Praeparatio evangelica*, 15,3,2 oder τῶν πανσόφων Ἑλλήνων, *Praeparatio evangelica* 1,8,13) oder Abstrakta (z.B. τὴν πάνσοφον

dem Gedächtnis wiedergibt und später, bei der Abfassung der *Praeparatio evangelica* Zugang zu einer Ausgabe des Platon-Textes hatte.

<sup>86</sup> Kertsch: *Traditionelle Rhetorik*, S. 151.

<sup>87</sup> Ebd., S. 151, siehe auch Gregor von Nazianz, *Orationes*, 2,18 und Philon *De somniis*, 2,174, *De specialibus legibus*, 2,170 sowie *Quod omnis probus liber sit*, 79.

<sup>88</sup> Ebd., S. 151.

<sup>89</sup> Ebd., S. 150.

<sup>90</sup> Ebd., S. 151.

<sup>91</sup> Zum Konzept der πρόνοια siehe insbes. Bergijian: *Der fürsorgende Gott*.

<sup>92</sup> Kertsch: *Traditionelle Rhetorik*, S. 151.



ἀρμονίαν καὶ τὴν τῶν ὄλων διάταξιν, *Praeparatio evangelica* 6,6,53, πανσόφω λόγῳ, *Praeparatio evangelica* 6,6,53 oder δυνάμει θεοῦ λογικῆ καὶ πανσόφῳ, *Praeparatio evangelica* 7,14,2). Philon gebraucht die Wendung „ὁ πάνσοφος θεός“ (*De plantatione*, 28), die auch im apokryphen 4. Buch der Makkabäer (1, 12) vorkommt. Die Verbindung „πάνσοφον βούλημα“ kommt einzig bei Eusebios vor. Er meint damit den göttlichen Willen, den er in Z. 9 und 18 unter der Bezeichnung „θεῖος νόμος“ wieder aufgreift.

**οὐκουν κινήσειέ τι καὶ μεταθείη:** Kayser, der „τι“ offensichtlich als Objekt der beiden Verben und Bezugswort des partitiven Genetivs „τῆς τάξεως“ zu „κινήσειέ“ versteht, ergänzt das in keiner Handschrift überlieferte Subjekt „τις ἄν“, das Édouard Des Places ohne „ἄν“ in seine Textausgabe übernimmt. Die Ergänzung ist jedoch unnötig, da der partitive Genetiv „τῆς τάξεως“ auch ohne ein übergeordnetes Indefinitpronomen stehen kann.<sup>93</sup> Der Verbalbegriff erstreckt sich hier nicht auf die „gesamte Ordnung“, sondern auf einen Teil davon: „Nichts kann *irgendetwas* an der Ordnung ändern.“ Andererseits formuliert Eusebios in der *Praeparatio evangelica* recht ähnlich: „οὐτ’ οὖν ὁ πάνσοφος Μωσῆς [...] κινήσαι τι καὶ μεταθεῖναι τῶν τοῖς προπάτοροι δοξάντων τῆς δογματικῆς πέρι θεολογίας διανενόηται“ (Eusebios, *Praeparatio evangelica*, 14,3,2), wobei „τι“ das Objekt und „Μωσῆς“ das Subjekt ist.

Z. 7

Das Hendiadyoin „κινήσειέ καὶ μεταθείη“ kommt relativ häufig vor,<sup>94</sup> obschon nicht so häufig wie die ähnlich klingende Verbindung von κινέω und μεθίστημι. Eusebios verwendet in seinem Œuvre beide Kombinationen, häufiger jedoch die letztgenannte. Die Verbindung von κινέω und μετατίθημι kommt bei ihm außer in *Contra Hieroclem* noch einmal in der *Praeparatio evangelica* vor.<sup>95</sup>

**τῆς τάξεως:** Die τάξις bildet den zentralen Begriff des Abschnitts.<sup>96</sup> Der Begriff spielt in ähnlichen Kontexten auch bei Philon und Gregor von Nazianz, der ihr eine ganze Rede gewidmet hat (Gregor von Nazianz, *Orationes* 32, insbes. Kap. 9), eine wesentliche Rolle.

Z. 8

**θεσμῶ φύσεως:** Eusebios greift hier den in Z. 2 f. durch „naturegegebene Grenzen“ definierten θεσμός auf, der jeden – Mensch wie Tier – am Übertreten des „θεῖος νόμος“ hindert. (siehe Z. 3)

Z. 9

**τὸν θεῖον ὑπερναβαίνειν νόμον:** Ob und wie das Übertreten dieser Grenze möglich ist, ist eine zentrale Frage, die Eusebios in diesem Kapitel entwickelt. Bereits in der nächsten Zeile wiederholt er das Verb des (Über-)Schreitens ([ἐπι]βαίνειν). Schließt er hier die Möglichkeit der Grenzüberschreitung noch völlig aus, zeigt er im Laufe des Kapitels einen Weg auf, durch den das Übertreten der Grenzen doch möglich ist (ἄλλως δ’ οὐ θέμις τοὺς ὅρους ὑπερβαίνειν, Z. 55 f.) Die begrenzende Funktion des „θεῖος νόμος“ wiederholt er in Z. 17 f. (ἐπεὶ καὶ τοῦτο θεῖος ὄρισται νόμοις).

Z. 9

**οὐτ’ οὖν ... ἐπιθυμῶν:** Eusebios unterstreicht seine Aussage, dass nichts die durch das göttliche Gesetz vorgegebenen Grenzen überschreiten kann, durch drei detailgenaue Beispiele aus der Tierwelt, denen er die drei Elemente Wasser, Erde und Luft als von der Na-

Z. 11–15

<sup>93</sup> Bornemann/Risch: *Griechische Grammatik*, S. 186, §177, 2 und Fußnote.

<sup>94</sup> In der TLG-Textsuche werden 14 Treffer für die Verbindung der Lemmata κινέω, καί, μετατίθημι ausgegeben.

<sup>95</sup> Dabei fällt auf, dass Eusebios dort „ὁ πάνσοφος Μωσῆς“ als Subjekt beider Verben nennt (Eusebios, *Praeparatio evangelica*, 14,3,2), während er in hier im vorhergehenden Satz vom „πάνσοφον βούλημα“ gesprochen hat (siehe Z. 6).

<sup>96</sup> Kertsch: *Traditionelle Rhetorik*, S. 152.

tur gegebene Biotope zuordnet. Zuerst schließt er den Wechsel des Lebensraumes zwischen Wasser und Erde aus: Ein Fisch kann nicht an Land, ein Landlebewesen nicht unter Wasser leben. Amphibien, die dieser These nicht entsprechen, erwähnt er nicht. Drittens kann sich kein Landlebewesen in die Luft erheben. Auffällig ist hierbei, dass Eusebios eine klare Hierarchie zwischen Erde und Luft zeichnet, bei der die Luft das „höhere“ Element ist, während Erde und Wasser auf derselben Stufe stehen. Zwischen der „niederen“ Erde und der „höheren“ Luft ist der Wechsel von unten nach oben unmöglich, während der Wechsel von oben nach unten möglich ist. Er illustriert diese Aussage durch das Beispiel des Adlers, der auf der Erde landen kann (Z. 15–17) und überträgt sie weiter unten durch weitere Beispiele, die auf das menschliche Leben bezogen sind (siehe Z. 30 ff.).

Die Feststellung, dass jedem Lebewesen sein Biotop zugeordnet ist, bezieht Eusebios in logischer Schlussfolgerung auch auf den Menschen (Ταύτη δὴ καὶ τὸ θνητὸν ἀνθρώπων γένος ψυχῆς μετέχον καὶ σώματος ὅροις περιγέγραπται θείοις. Z. 20–22).

Auffällig ist die Parallele dieser Argumentation zu zwei Stellen bei Philon.<sup>97</sup> Auch dort werden die Lebensräume der Lebewesen thematisiert:

Ἡ τοῦτ' ἠγγόησας, ὅτι τοῖς ζῴοις ἡ φύσις διαφέροντας καὶ οὐχὶ τοὺς αὐτοὺς τόπους πρὸς διαμονὴν ἐδωρήσατο, θάλατταν μὲν ἰχθύσι καὶ παντὶ τῷ ἐνύδρῳ γένει, γῆν δὲ ἅπασιν τοῖς χερσαίοις; χερσαῖον δὲ κατὰ γοῦν τὰς σώματος συγκρίσεις ζῶον καὶ ἀνθρωπὸς ἐστὶ· διὰ τοῦτο ἀμείψαντα τὰς οἰκείους χώρας ἕκαστα καὶ ὡς περ εἰς ἀλλοδαπὴν ἐλθόντα ῥαδίως τελευτᾷ, τὰ μὲν χερσαῖα καθ' ὕδατος δύντα, τὰ δ' ἔνυδρα ἐπὶ χέρσον ἀναπλεύσαντα. εἴπερ οὖν ἐκβληθείης ἀπὸ γῆς ἀνθρώπος ὢν, ποὶ τετράψῃ; νῆξῃ καθ' ὕδατος τὴν τῶν ἐνύδρων ἀπομιμούμενος φύσιν; ἀλλ' ὑποβρύχιος αὐτίκα τεθνήξῃ. ἀλλὰ περώσας καὶ μετεωρίσας σαυτὸν ἀεροβατεῖν ἐθελήσεις τὸ χερσαῖον εἰς πτηνοῦ γένος μεταβαλὼν; ἀλλ' εἰ δύνασαι, μετάπλαττε καὶ μεταχάραττε τὸ θεῖον νόμισμα· ἀλλ' οὐ δυνήσῃ· ὅσῳ γὰρ ἂν μετεωρότερον σεαυτὸν ἐξάρῃς, τοσοῦτ' ἠτᾶττον ἀφ' ὑψηλοτέρου μετὰ πλείονος φορᾶς ἐπὶ γῆν τὸ οἰκεῖον χωρίον ἐνεχθήσῃ.

Ist dir die Tatsache nicht bekannt, dass die Natur den lebenden Wesen verschiedene und nicht die gleichen Orte zum Aufenthalt geschenkt hat, das Meer den Fischen und der ganzen Ordnung der Wassertiere, die Erde aber allen Landtieren? Ein Landgeschöpf aber ist wenigstens seiner körperlichen Zusammensetzung nach auch der Mensch. Darum sterben alle Geschöpfe leicht, wenn sie die ihrem Wesen entsprechenden Stätten verlassen und gleichsam in die Fremde ziehen, die Landtiere, wenn sie unter das Wasser tauchen, die Wassertiere, wenn sie ans Land schwimmen. Wenn du nun, da du ein Mensch bist, von der Erde verstoßen würdest, wohin willst du dich wenden? Willst du unter dem Wasser schwimmen und es den Wassertieren gleich tun? Doch unter Wasser wirst du sofort sterben. Oder willst du dich beflügelt aufsteigend in die Luft erheben und deine Eigenart als Landgeschöpf gegen die Vogelart eintauschen? Ja, wenn du es könntest, bilde und präge die göttliche Münze nur um! Aber du wirst es nicht können. Denn je höher du dich erheben würdest, um so rascher würdest du von größerer Höhe mit umso mehr Wucht zur Erde, dem für dich bestimmten Wohnort herabgerissen werden.<sup>98</sup>

(Philon, *Quod deterius potiori insidari soleat*, 151 f.)

<sup>97</sup> Kertsch: *Traditionelle Rhetorik*, S. 152 f.

<sup>98</sup> Übersetzung: Hans Leisegang.

Anders als Eusebios sieht Philon es nicht als naturgemäß an, dass Vögel auf die Erde hinabkommen:

Παρά φύσιν γάρ ἐστὶ τὸ καταβαίνειν ὄρνεα, τοῦ μετεωροπολεῖν ἔνεκα πτερωθέντα. καθάπερ γάρ τοῖς χερσαίοις οἰκειότατον χωρίον γῆ καὶ μάλιστα τοῖς ἔρπετοῖς, ἃ μὴδ' ὑπὲρ αὐτῆς ἰλυσπώμενα ἀνέχεται, φωλεοὺς δὲ καὶ καταδύσεις ζητεῖ τὸν ἄνω χῶρον ἀποδιδράσκοντα διὰ τὴν πρὸς τὰ κάτω συγγένειαν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῖς πτηνοῖς ὁ ἀήρ ἐνδιαίτημα οἰκεῖον, κούφοις διὰ τὴν πτέρωσιν ὁ φύσει κοῦφος, ὅταν οὖν τὰ ἀεροπόρα αἰθεροβατεῖν ὀφείλοντα καταβαίνειη, πρὸς χέρσον ἀφικνούμενα τῷ κατὰ φύσιν ἀδυνατεῖ χρῆσθαι βίῳ.

Denn wider die Natur ist es, dass Vögel herabsteigen, da sie beflügelt wurden, um hochzufliegen. Gleichwie die Erde der geeignetste Aufenthaltsort ist für die Landtiere und ganz besonders für die Kriechtiere, die sich fortwinden und nicht einmal über sie emporheben können, auch wegen ihrer Verwandtschaft mit dem Niederen die Erdoberfläche meiden und Höhlen und Schlupflöcher aufsuchen, ebenso ist die ihrem Wesen nach leichte Luft der geeignete Wohnort für die ihres Gefieders wegen leichten Vögel. Wenn also Luftbewohner, die durch den Äther ziehen sollen, herabsteigen, so können sie, auf das Land gekommen, kein naturgemäßes Leben führen.<sup>99</sup>

(Philon, *Quis rerum divinarum heres*, 237 f.)

**ψυχῆς μετέχον καὶ σώματος:** Durch den „Dualismus von Körper und Seele“<sup>100</sup> hebt Eusebios die Schlussfolgerung hervor, die aus der Reihe der bildhaften Vergleiche aus der Tierwelt (Z. 11–17) folgt:<sup>101</sup> Nämlich die Bindung des Menschen an göttliche Grenzen (ὄροις περιγέγραπται θείοις, Z. 21 f.). Die Betonung dieses Dualismus ist in solchen Argumentationen üblich (vgl. ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστῶς, Philon *De opificio mundi*, 134 und *De cherubim* 113, ἐκ ψυχῆς λέγω καὶ σώματος, Gregor von Nazianz, *Orationes*, 40 (= *In sanctum baptisma*), 368).<sup>102</sup> Die Gegenüberstellung von Körper und Seele betont Eusebios auch in Z. 26 f. (σωφρονοὶ δ' ἂν ἀρτίοις μὲν τὸ σῶμα ποσὶν ἐπὶ γῆς φερόμενος, τὴν δὲ ψυχὴν παιδεία καὶ φιλοσοφία σκηρίπτων) und ähnlich in Z. 38–40 (οὓκουν σωμάτων μόνων ἀγαθὸς ὢν ὁ τόδε τὸ πᾶν διακυβερνῶν ἐπιμελήσεται, πολὺ πλεον δὲ ψυχῶν).

Z. 21

**τὴν δὲ ψυχὴν παιδεία καὶ φιλοσοφία σκηρίπτων:** Eusebios referiert hier auf das „traditionsreiches Requisite des antiken Bildungsgutes“<sup>103</sup> (vgl. Aristoteles *De mundo* 1,391a), um seine Argumentation auch paganen Adressaten nahezubringen.

Z. 27 f.

**συνεργὸν ... διδάσκαλον:** Das Stützen der Seele durch „Bildung und Philosophie“ (siehe Z. 27 f.) allein genügt nicht, um das Heil (σωτηρίας, Z. 30) zu erlangen. Es ist ein „Helfer und Lehrer“ notwendig, der eine „Mittlerrolle [...] zwischen Gott und den gewöhnlichen Menschen“<sup>104</sup> einnimmt. In der *Demonstratio evangelica* (7,1,25) schreibt er diese Rolle der „ontologischen Vermittlerdistanz“ der Seele Jesu zu.<sup>105</sup> Eusebios macht weiter unten im Kapitel deutlich, dass er sich an dieser Stelle auf den *θεῖος ἀνὴρ*<sup>106</sup> bezieht (θεῖος ἀληθῶς ἀνα-

Z. 29 f.

<sup>99</sup> Übersetzung: Joseph Cohn.

<sup>100</sup> Kertsch: *Traditionelle Rhetorik*, S. 166, Anm. 34.

<sup>101</sup> Ebd., S. 153.

<sup>102</sup> Ebd., S. 166 f., Anm. 34.

<sup>103</sup> Ebd., S. 153.

<sup>104</sup> Ebd., S. 154.

<sup>105</sup> Strutwolf: *Der Origenismus des Euseb von Caesarea*, S. 146.

<sup>106</sup> Zum *θεῖος ἀνὴρ* siehe insbes. Einleitung, Abschnitt 7.2 *Θεῖος ἀνὴρ*, S. 60.

γραφῆσεται, Z. 467), der dieser Aufgabe als einziger gewachsen ist. Dass diese Anforderung einzig Jesus (und nicht Apollonios) erfüllen kann, wird im Verlauf der Schrift deutlich.

- Z. 30 **σωτηρίας**: In diesem Schlüsselwort zeigt sich die soteriologische Perspektive dieses Kapitels, zu der „die gesamte angeschlossene Beweisführung über die Wohltätigkeit und Fürsorge Gottes tendiert“.<sup>107</sup> Damit lenkt Eusebios den Blick auf den *θεῖος ἀνὴρ*, dessen Hilfe zur Erlangung dieses „Heils“ notwendig ist.
- Z. 36 **ἀνθρώποις ποτὲ εἰς ὁμίλιαν ἐλθεῖν οὐδεὶς ἂν ἀπείργοι λόγος**: Dass der (göttliche) *Logos* „eine solche Herablassung und eine Verbindung mit Materie und Fleisch nicht zu scheuen braucht“,<sup>108</sup> ist nach der Auffassung des Eusebios ein Charakteristikum der Allmacht des *Logos* (vgl. Eusebios, *Demonstratio evangelica*, 7,1,25).
- Z. 37 f. **ἀγαθὸς γὰρ ἦν κατὰ τὸν Πλάτωνα, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς ἐγγίνεται φθόνος**: Eusebios zitiert hier wörtlich aus dem *Timaios* des Platon, auf den er hier auch namentlich referiert (*Timaios*, 29d, vgl. *Politeia*, 2,379b–c).
- Z. 40 f. **αὐτοκρατορικὸν**: Den freien Willen, über den der Mensch verfügt, thematisiert Eusebios insbesondere im 47. Kapitel, in welchem er ihn dem von Apollonios vertretenen Determinismus gegenüberstellt (αὐτοκράτορά τε καὶ κριτὴν [...] καθίστησι, Kap. 47, Z. 9 f., vgl. *Generalis elementaria introductio*, fr. 472. Vgl. Anaxagoras, fr. B 12).
- Z. 43 f. **ἀκτῖνας ὥσπερ τοῦ παρ’ ἑαυτοῦ φωτός**: Der Ausdruck ähnelt stark einer Formulierung aus der *Demonstratio evangelica* (ἐπεὶ μηδὲ ἡλίου πάθειεν ἂν τι ἀκτῖνες, Eusebios, *Demonstratio evangelica*, 7,1,25). Eusebios bedient sich dabei einer verbreiteten Lichtmetaphorik.<sup>109</sup> Bereits Platon stellt im 6. Buch der *Politeia* (508a) einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen den Göttern und der Sonne her. Das „Illuminatiovergleichnis“,<sup>110</sup> das Eusebios auch in anderen Werken verwendet (z.B. *De laudibus Constantini*, 1,2 und 1,6), führt Eusebios in Z. 47 f. (τὴν τῆς θνητότητος ἀποσκευάσας ἀχλὺν) und Z. 50 f. (μᾶλλον ἡλίου τὴν οἰκουμένην καταλάμψειε) fort.
- Z. 48 **θεῖος ἀληθῶς ἀναγραφῆσεται**: Eusebios präsentiert dem Leser an dieser Stelle seine Definition des *θεῖος ἀνὴρ*,<sup>111</sup> und bereitet dadurch den in der Widerlegungsschrift zentralen Beweis vor, dass Apollonios, den Philostrate ebenfalls als *θεῖος* darstellt (z.B. Philostrate, *Vita Apollonii*, 8,15), keinesfalls dem Bild dieses *θεῖος ἀνὴρ* gerecht wird. Nach Eusebios’ Auffassung muss der *θεῖος ἀνὴρ* „den Verstand gereinigt“ und „das Dunkel der Sterblichkeit zerstört“ haben (τὴν διάνοιαν οὗτος ἀποκαθαρθεὶς καὶ τὴν τῆς θνητότητος ἀποσκευάσας ἀχλὺν, Z. 47 f.) und „das Bild eines großen Gottes in der Seele“ tragen (θεὸν ἀγαλματοφορῶν τῇ ψυχῇ, Z. 49).
- Z. 49 **θεὸν ἀγαλματοφορῶν τῇ ψυχῇ**: Mit der Forderung an den *θεῖος ἀνὴρ*, Gott als Bild in der Seele zu tragen, folgt Eusebios einer Tradition, die sich auch bei Philon zeigt, nach dem „Gott in einer vollkommen gereinigten Seele wohnen“ soll (Philon, *De sobrietate*, 62).<sup>112</sup> „Vollkommen gereinigt“ (vgl. τὴν διάνοιαν οὗτος ἀποκαθαρθεὶς, Z. 47 f.) sei nur die Seele

<sup>107</sup> Kertsch: *Traditionelle Rhetorik*, S. 153.

<sup>108</sup> Strutwolf: *Der Origenismus des Euseb von Caesarea*, S. 146.

<sup>109</sup> Siehe hierzu Kertsch: *Traditionelle Rhetorik*, S. 159 f. und Petersen: *Die Ich-bin-Worte als Metaphern am Beispiel der Lichtmetaphorik*, S. 121.

<sup>110</sup> Kertsch: *Traditionelle Rhetorik*, S. 159.

<sup>111</sup> Zum *θεῖος ἀνὴρ* siehe Einleitung, Abschnitt 7.2 *Θεῖος ἀνὴρ*, S. 60.

<sup>112</sup> Kertsch: *Traditionelle Rhetorik*, S. 161.

eines völlig sündenfreien Menschen, womit in diesem Kontext der *θεῖος ἀνὴρ* gemeint ist (vgl. Philon, *De virtutibus*, 177).<sup>113</sup>

**οὐ μείον τῶν ἐξ ἀψύχου ὕλης:** Mit den „Kunstwerken aus seelenlosem Holz“ spielt Eusebios auf den „heidnischen Götzenkult“ an.<sup>114</sup> Dieses Thema, das Eusebios in *Contra Hieroclem* weitestgehend ausblendet, nimmt in der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Platonismus bei anderen Autoren einen hohen Stellenwert ein,<sup>115</sup> genannt sei hier nur die Schrift *De imaginibus* des Porphyrios. Von christlicher Seite wird dabei argumentiert, dass die Verehrung von „seelenlosen Standbildern“ und „toten Götzen“ nichts gegen den „richtigen Glauben“ (εὐσέβεια) ausrichten könne (siehe z.B. die Auseinandersetzung Konstantins mit seinen heidnischen Gegnern in Eusebios, *De laudibus Constantini*, 9,8).<sup>116</sup>

Eusebios greift hier außerdem auf das 7. Kapitel voraus, in welchem er Apollonios indirekt mit einer (Götzen-)Statue vergleicht und zu dem Schluss kommt, dass diese dauerhafter seien als er (siehe Kap. 7, Z. 5–7).

**ἀνθρωπεῖα φύσις τῆς ὑπὲρ ἀνθρώπων κοινωνήσαι ἄν:** Hatte Eusebios zu Beginn des Kapitels noch resignierend festgestellt, dass dem Menschen mit dem „göttlichen Gesetz“ (τὸν θεῖον [...] νόμον, Z. 9) Grenzen vorgegeben sind, die er nicht überschreiten kann, entwickelt er diesen Gedanken hier weiter. Indem er dem *θεῖος ἀνὴρ* im Hauptteil des Kapitels jedoch die Rolle eines Helfers (τινα συνεργόν, Z. 28) und damit „die Mittlerrolle zwischen Gott und den gewöhnlichen Menschen“<sup>117</sup> zuschreibt, zeigt er letztendlich eine Möglichkeit der Begegnung von Göttlichem und Menschlichem auf, bei der die zuvor aufgezeigten Grenzen nicht übertreten werden.

## 7 Die Bedeutung des Apollonios für die Nachwelt

Der Exkurs des 6. Kapitels endet abrupt, Eusebios kommt wieder auf Apollonios zu sprechen. Dabei erschließt sich der inhaltliche Bezug zu dem, was er im vorhergehenden Kapitel erörtert hat, nicht auf den ersten Blick. Zu erwarten wäre beispielsweise der Vorwurf an Apollonios, dass er die eben aufgezeigten Grenzen überschritten habe. Stattdessen nimmt Eusebios die von Hierokles aufgestellte Hypothese der Göttlichkeit des Apollonios (scheinbar) als gegeben hin, stellt jedoch fest, dass diese Göttlichkeit keine Gültigkeit mehr besitze. Eusebios unterstreicht seine Aussage durch den Vergleich der Nachwirkung von Handwerkern mit der Nachwirkung des Apollonios: Die Werke jener überdauerten Generationen, während dieser auf die Überlieferung durch Damis angewiesen sei. Damit ist die Verbindung zum vorhergehenden Kapitel hergestellt, in dem Eusebios gesagt hat, dass die Wirkung dessen, den man „wahrlich göttlich“ (θεῖος ἀληθῶς, Kap. 6, Z. 48) nennen dürfe, nicht weniger lang andauert als Kunstwerke (Kap. 6, Z. 53 f.). Sollte der Autor (Hierokles wie Philostrat) jedoch die Natur des Apollonios als sterblich voraussetzen, müsse er sich vor Falschaussagen hüten, die zum Übertreten der vorher aufgezeigten Grenzen führen.

<sup>113</sup> Ebd., S. 161.

<sup>114</sup> Ebd., S. 162.

<sup>115</sup> Siehe auch Finney: *The Invisible God*, S. 47–53.

<sup>116</sup> Kertsch: *Traditionelle Rhetorik*, S. 162.

<sup>117</sup> Ebd., S. 154.

Z. 53

Z. 55

Das 7. Kapitel bildet die Überleitung zum ersten Teil der detaillierten Analyse der *Vita Apollonii* des Philostrat.<sup>118</sup>

- Z. 1 τί: Obwohl sämtliche Handschriften an dieser Stelle „τί“ überliefern, konjiziert Kayser „τίνα“. Das Interrogativpronomen kann sich nur als Prädikatsnomen auf „τὸν Ἀπολλώνιον“ beziehen, da „εἰσάγεις“ auch im zweiten Satz mitgedacht werden muss und „τί“ somit parallel zum Prädikatsnomen „θεῖον ... ἄνθρωπον“ steht.<sup>119</sup> Eine adverbelle Verwendung von „τί“<sup>120</sup> kann also ausgeschlossen werden. Das im Genus an Apollonios angepasste „τίνα“ würde an dieser Stelle daher besser passen, es besteht jedoch kein hinreichender Grund, das abstrakt und dadurch abwertend gebrauchte Neutrum „τί“ zu ersetzen.
- Z. 1 δῆτα: Durch die rhetorische Frage und die Partikel, die in Fragen eine Schlussfolgerung kennzeichnet,<sup>121</sup> bereitet Eusebios den Leser auf die am Ende des 5. Kapitels angekündigte und durch den Exkurs im 6. Kapitel erläuterte „Entlarvung“ des Apollonios vor (οἰχήσεται μὲν ἡμῖν ὁ φιλόσοφος, Kap. 5, Z. 13 f.). Die schlussfolgernde Verbindung zum vorhergehenden Kapitel liegt dabei im Fortdauern der Werke (siehe Z. 5–7).
- Z. 1 f. ὃ συγγραφεύ: Im 1. Kapitel und 5. Kapitel hatte Eusebios den Leser direkt angesprochen (φιλότις, Kap. 1,1, ἑταῖρε, Kap. 5, Z. 3). Hier apostrophiert er in ironischer Weise den „Autor“.<sup>122</sup> Hatte Eusebios am Beginn seiner Widerlegungsschrift Hierokles als „συγγραφεύς“ bezeichnet, spricht er hier mit demselben Wort Philostrat als Verfasser der *Vita Apollonii* an.<sup>123</sup> Philostrat ist auch das namentlich nicht genannte Subjekt des ersten Satzes des 8. Kapitels. Dort wird er allerdings nicht apostrophiert, sondern Eusebios spricht über ihn in der 3. Person.
- Z. 5–7 τεκτόνων μὲν καὶ οἰκοδόμων ... τοῦργον: Die Feststellung, dass die Werke von Bau- und Zimmermännern „als unsterbliches Monument“ lange überdauern, mag banal erscheinen, da Bauwerke meist „zeitlich ausgedehnter als die meisten anderen Symbolvorkommnisse“ sind und „in der Regel eine längere Lebensdauer als wir selbst“ haben.<sup>124</sup> Das Bemerkenswerte an dieser Reflexion über die Beständigkeit ist, dass Eusebios, der den direkten Vergleich von Apollonios und Jesus Christus vermeidet, Apollonios hier mit Bauwerken vergleicht und dabei zu dem Schluss kommt, dass die Bauwerke (zumindest unter dem Gesichtspunkt der Beständigkeit) dessen „göttlicher Natur“ (θεῖαν δὲ ἄρα φύσιν, Z. 8) überlegen sind. Damit bewertet Eusebios Apollonios *schlechter* als das „seelenlose Holz“ (ἄψυχος

<sup>118</sup> „transition“, Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès*, S. 56 f.

<sup>119</sup> Olearius gibt dies in seiner lateinischen Übersetzung entsprechend wieder: *Qualem igitur, ista cum ita se habeant, Apollonium sistis, scriptor egregie?* Olearius (Hrsg.): *Philostratorum quae supersunt omnia* (1709), S. 435. Anders Zenobius, der die Frage durch das lateinische *quid* umgeht: *Quae cum ita se habeant, quid tantopere nobis Apoll. circumducis, scriptor egregie?*, Aldus Manutius (Hrsg.): *Philostrati de vita Apollonii* (1501), S. 66<sup>v</sup>.

<sup>120</sup> So z.B. Forrat: „Dans ces conditions, **pourquoi** donc nous introduis-tu ton Apollonius, mon cher auteur?“ Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès*, S. 117. vgl. Traverso: *Eusebio di Cesarea, Contro Ierocle*, S. 47 und Anm. 27, der auch Kayser's „τίνα“ adverbial versteht: „Se le cose stanno così, **in che guisa** ci presenti il tuo Apollonio, caro il mio scrittore?“ Vgl. auch Conybeare (Hrsg.): *The Life of Apollonius*, S. 503: „**In what light** then, this being so, do you envisage for us Apollonius, my good compiler?“

<sup>121</sup> Liddell/Scott: *A Greek-English Lexicon* s.v. δῆτα, 2.

<sup>122</sup> Traverso: *Eusebio di Cesarea, Contro Ierocle*, S. 47, Anm. 28.

<sup>123</sup> Vgl. auch Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès*, S. 70.

<sup>124</sup> Baumberger: *Gebaute Zeichen*, S. 40.

ύλη, Kap. 6, Z. 53), aus dem diese Kunstwerke gemacht sind und entlarvt ihn letztendlich als Götzen.

**θειαν δὲ ἄρα φύσιν:** Zwar spricht Eusebios in dieser Gegenüberstellung nicht explizit von der „göttlichen Natur“ des *Apollonios*, doch spätestens wenn er von Damis spricht, ist es offensichtlich, dass er diese meint. Im vorhergehenden Satz hatte er Philostrat dazu aufgefordert, „ein Werk der Göttlichkeit [des Apollonios], das bis heute Gültigkeit besitzt“, aufzuzeigen (τοῦργον εἰσέτι νῦν ἐπιδείκνυθι τῆς θειότητος, Z. 4 f.). Die „göttliche Natur“, die er als „dunkel und kurzlebig“ (σκότιόν που καὶ μινυθᾶδιον, Z. 9) charakterisiert, kann also nur in ironischer Weise auf Apollonios bezogen sein. Z. 8

**σκότιόν που καὶ μινυθᾶδιον:** Hatte er im 6. Kapitel erläutert, dass nur der göttlich heißen darf, dessen Werke überdauern (Kap. 6, Z. 49 ff.), weist Eusebios den Leser hier darauf hin, dass die Taten des Apollonios nicht von Dauer sind. Den Syllogismus, dass Apollonios nicht göttlich ist, überlässt er dem Leser. Z. 9

**ἔνα τινὰ Δάμιν:** Eusebios stellt Damis, den er durch das Indefinitpronomen *τινα* abwertet, als beauftragten bzw. „angebettelten“ (πτωχεύουσαν, Z. 11) Überlieferer der Taten des Apollonios dar und negiert damit zugleich irgendeine Bedeutung des Apollonios für die Nachwelt. Zur Person des Damis siehe Kommentar zu Kap. 2, Z. 28. Z. 10 f.

**εἰς μυρίων ὄσων ὠφελείας:** Indirekt stellt Eusebios Apollonios hier nicht nur den „πάλαι σοφοί“ gegenüber, sondern auch Jesus, dessen Nutzen für unzählige Menschen er bereits im 4. Kapitel hervorgehoben hat, da „er durch seine eigene Göttlichkeit und Güte die ganze Welt gerettet hat und bis heute unendliche Menschenmengen von überall her zu seiner göttlichen Lehre zusammenbringt“ (τῇ ἰδίᾳ θεότητι τε καὶ ἀρετῇ πᾶσαν ἔσωσε τὴν οἰκουμένην ὃ εἰσέτι νῦν μυρία πλήθη πανταχόθεν ἐπὶ τὴν θείαν ἑαυτοῦ διδασκαλίαν ἐπαγόμενος, Kap. 4, Z. 13–15). Z. 12

**ἀλλὰ καὶ τῶν μετὰ ταῦτα γενησομένων:** Eusebios betont an dieser Stelle, dass Apollonios einzig für seine Zeitgenossen Bedeutung besaß. Auch wenn er ihm im folgenden Satz die „alten Weisen“ (τοὺς πάλαι σοφοὺς, Z. 14) gegenüberstellt, suggeriert er dem Leser natürlich den Vergleich mit Jesus, dessen Nutzen für die „jetzige“ Zeit Eusebios schon im 4. Kapitel akzentuiert hatte (εἰσέτι νῦν, Kap. 4, Z. 14). Z. 13

**τοὺς πάλαι σοφοὺς:** Eusebios spricht hier nicht von den Hebräern, die er im 4. Kapitel als „σοφοί“ bezeichnet hatte, sondern vielmehr von paganen Philosophen wie Platon oder Pythagoras, deren Lehre auch zur Zeit des Eusebios eine große Bedeutung hatte. Da Apollonios nur für seine unmittelbaren Schüler, nicht aber für die Nachwelt bedeutend war, könne man ihn nicht zu den Weisen bzw. Philosophen rechnen. Damit stellt Eusebios die Verbindung zur am Ende des 5. Kapitels zitierten Fabel her: Apollonios trägt lediglich die Maske eines Philosophen, ist jedoch in Wirklichkeit ein Sophist (vgl. Kap. 5, Z. 14–16). Z. 14

**παραλογίας:** Der Begriff *παραλογία* aus der Grammatik meint eigentlich die falsche Form eines Wortes.<sup>125</sup> Dass Eusebios hier die Erzählung über Apollonios im Gesamten als *παραλογία* bezeichnet, stellt einen spitzen Angriff auf Philostrat dar. Worin die „Strafe, für die Falschaussage“ (δικὴν παραλογίας) bestehen könnte, die er dem Autor hier androht, lässt sich nur mutmaßen, von der „δική“ ist an keiner anderen Stelle der Schrift die Rede. Flavius Josephus kennt „τῆς ψευδολογίας τὴν δίκην“ (*Antiquitates Judaicae*, 8,410). Für Philostrat dürfte die Strafe darin bestehen, durch diese eine *παραλογία*, derer Eusebios ihn Z. 18

<sup>125</sup> Liddell/Scott: *A Greek-English Lexicon*, s.v. *παραλογία*: „in Gramm., false form.“

überführt, seine gesamte Glaubwürdigkeit einzubüßen (vgl. ἐν ἄφροσι δίκην ἀνοίας παρασχὼν καταγεγράφθω, Kap. 48, Z. 14 f.).

## 8 Der Beginn der *Vita Apollonii* des Philostrat

Im 8. Kapitel beginnt Eusebios endlich mit der in Kapitel 1 und 4 angekündigten Untersuchung bzw. Widerlegung der *Vita Apollonii*. Er nimmt sich zuerst die Beschreibung der Geburt des Apollonios und die ihr vorausgegangenen Begegnung der Mutter des Apollonios mit der Meergottheit Proteus vor. Neben der Unwahrscheinlichkeit der Darstellung des Philostrat, die Eusebios hier ins Lächerliche zieht, kritisiert er vor allem die fragwürdige Quellenlage. Anstatt jedoch anschließend direkt weiter chronologisch vorzugehen, nimmt Eusebios schon zu Beginn seiner Untersuchung spätere Episoden vorweg, auf die er an anderer Stelle erneut zurückkommt. Es sind die Stellen, die ihm in Bezug auf den Versuch des Philostrat, Apollonios zu vergöttlichen<sup>126</sup> am signifikantesten erscheinen. Dieses Hin- und Her-Springen lässt die Widerlegungsschrift des Eusebios an manchen Stellen unstrukturiert erscheinen.<sup>127</sup> Das 8. Kapitel erhält so den Charakter eines groben inhaltlichen Überblicks über das Leben des Apollonios von seiner Geburt bis zu seinem Tod.

- Z. 1 **αὐτῶ:** Eusebios spricht hier nicht von Hierokles, sondern von Philostrat, der Apollonios „als göttlichen Menschen“ vorstellt und den Eusebios bereits im 7. Kapitel mit „ὦ συγγραφεῦ“ (Z. 1 f.) apostrophiert hatte. Hier wechselt er von der 2. in die 3. Person, und wendet sich damit wieder dem Leser zu.
- Z. 1 **θεῖος ἄνθρωπος:** Zwar nennt Philostrat Apollonios in der *Vita Apollonii* einen *θεῖος ἀνὴρ* (θεῖον ἡγούμενοι ἄνδρα δι’ αὐτὸ μάλιστα τὸ μηδ’ ἐς κόμπον μηδένα ὑπὲρ αὐτῶν καθίστασθαι, Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,15), misst diesem Ausdruck aber eine völlig andere Bedeutung bei als Eusebios. Zum *θεῖος ἀνὴρ* siehe auch Einleitung, Abschnitt 7.2 *Θεῖος ἀνὴρ*, S. 60.
- Z. 1 f. **θαλαττίου δαίμονος:** Eusebios verwendet den Begriff *δαίμων* an dieser Stelle und kurz darauf neutral in der synonymen Bedeutung von *θεός* (siehe Z. 4), um ein göttliches Wesen zu bezeichnen (vgl. z.B. Homer, *Ilias* 1, V. 222). Später in der Schrift verwendet Eusebios denselben Begriff mit klarer negativer Konnotation, die er jeweils durch ein entsprechendes Attribut hervorhebt (z.B. φαύλους δαίμονας, Kap. 4, Z. 25 f., δαίμοσι πονηροῖς, Kap. 29, Z. 8).
- Z. 2 **σχῆμά τε καὶ προσωπεῖον:** Durch die Nennung der Maske verknüpft Eusebios gleich zu Beginn ein Attribut der Verstellung und Falschheit mit der Lebensbeschreibung des Apollonios und schafft so auf sehr subtile Weise eine erste Grundlage für *sein* Apollonios-Bild. Die Verstellung und „Maske“ des Apollonios hat Eusebios bereits im 5. Kapitel thematisiert, in dem er behauptet hat, dass die pythagoreische Lebensweise Apollonios gleichsam wie eine Maske aufgesetzt worden sei (προσωπεῖον δίκην τὴν Πυθαγόρειον ἐπιμορφαζόμενος ἀγωγήν, Kap. 5, Z. 12 f.), und ihn mit einem „Esel im Fell eines Löwen“ (Kap. 5, Z. 14) verglichen hat. Philostrat spricht an der Stelle, die Eusebios hier zitiert, lediglich vom „φάσμα [...] Αἰγυπτίου δαίμονος“ (Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,4). So gibt Eusebios die Stelle in Z. 4 auch wieder.

<sup>126</sup> „Tentative de divinisation d’Apollonius“, Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 120, Anm. 1.

<sup>127</sup> „Le plan suivi par Eusèbe n’est pas toujours très net.“ Ebd., S. 56.



Hier umschreibt er die Erscheinung jedoch mit dem Begriffspaar „*σχῆμά τε καὶ προσωπεῖον*“, um seiner Aussage Nachdruck zu verleihen. Die Verbindung der beiden Substantive findet sich bereits bei Lukian unmittelbar nach der bereits oben im Kontext des „Esels im Löwenfell“ (Kap. 5, Z. 14) erwähnten Stelle:

Διότι τὸν περικείμενον αὐτῶν τὰ προσωπεῖα καὶ τὸ σχῆμα ἐνδεδουκότα ἐπέτρεψαν παίειν τοῖς μαστιγοφόροις

Da sie denjenigen, der die Masken der Götter getragen hat und deren Gestalt annimmt, den Peitschenträgern zum auspeitschen übergeben.

(Lukian, *Reviviscentes sive piscator*, 33)

Ähnlich formuliert Favorin (ἀλλ’ οὐ σχήματο[ς μὲν σ]κευὴν καὶ προσωπεῖον μεταβιβ[λῆσθαι, fr. 96,3, vgl. Basilius, *Homilia in principium proverbiorum*, PG 31, S. 409 sowie Johannes Chrysostomus, *De Lazaro* PG 48, S. 1035 und *De fugienda simulata specie* PG 48, S. 1074).

**ὡς φησι:** Durch den Einschub kennzeichnet Eusebios das Zitat von Philostrat. Die entsprechende Stelle findet sich in der *Vita Apollonii* im 1. Buch, Kapitel 4. Z. 3

**Πρωτεύς ὁ παρὰ τῷ Ὀμήρῳ ἐξαλλάττων:** Die bekannteste Darstellung des Meergottes Proteus, der bisweilen als Sohn Poseidons genannt wird, findet sich im 4. Gesang der Odyssee (384–570). Homer, auf den Eusebios (wie Philostrat in der Vorlage) an dieser Stelle verweist, beschreibt die hier in den Vordergrund gerückte Verwandlungsfähigkeit (ἐξαλλάττων, Z. 5) zweimal. Zuerst warnt Eidothea, die Tochter des Proteus, Menalaos, der Proteus wegen einer Weissagung festhalten will, dass ihr Vater seine Gestalt ändern werde, wenn man versuche ihn zu fassen: Z. 4 f.

Πάντα δὲ γιγνόμενος πειρήσεται, ὅσσ’ ἐπὶ γαῖαν  
ἐρπετὰ γίνονται, καὶ ὕδωρ καὶ θεσπιδαῆς πῦρ.

Wandelnd in alles sich, wird er es versuchen, in alles,  
was sich auf der Erden bewegt, auch in Wasser und loderndes Feuer.<sup>128</sup>

(Homer, *Odyssee*, 4,417 f.)

Wenige Verse später lässt Homer Menelaos die Verwandlung des Proteus selbst beschreiben:

Οὐδ’ ὁ γέρων δολίης ἐπελήθετο τέχνης,  
ἀλλ’ ἦ τοι πρότιστα λέων γένετ’ ἠυγένειος,  
αὐτὰρ ἔπειτα δράκων καὶ πάρδαλις ἠδὲ μέγας σῦς·  
γίγνετο δ’ ὕγρὸν ὕδωρ καὶ δένδρεον ὑψιπέτηλον.

Doch der Alte vergaß seine listige Kunst nicht,  
sondern er wurde wahrhaftig zuerst ein mähniger Löwe,  
aber danach eine Schlange, ein Panther, ein mächtiger Keiler,  
wurde zu fließendem Wasser, zum Baum mit Blättern hoch oben.<sup>129</sup>

(Homer, *Odyssee*, 4,455–458)

Die Gestalt des Proteus taucht in der späteren hellenistischen und in der lateinischen Literatur immer wieder auf (z.B. Herodot, *Historiae*, 2, 112–120 und Euripides, *Helena*, V. 1–67, vgl. Apollodor, *Epitome* 3,5. Aischylos hat ein nicht erhaltenes Satyrspiel mit dem Titel

<sup>128</sup> Übersetzung: Kurt Steinmann.

<sup>129</sup> Übersetzung: Kurt Steinmann.

*Proteus* verfasst.<sup>130</sup> In der lateinischen Literatur kommt Proteus z.B. in Vergils *Georgika* 4, V. 387–529 vor, wobei es sich um eine Adaption der homerischen Episode handelt). Neben seiner Fähigkeit zur polymorphen Verwandlung zeichnet sich Proteus wie andere aquatische Gottheiten durch sein greisenhaftes Alter und durch seine prophetische Gabe aus.<sup>131</sup> Besonders in der Prophetie, aber auch in der Fähigkeit zur Verwandlung dürften die Gründe für die Verbindung zwischen ihm und Apollonios liegen (ὁ δὲ „ἐμὲ“ εἶπε, Z. 6).

Neben dem fantastisch-mythologischen Proteus-Bild gibt es auch negative Assoziationen, die Eusebios wohl bewusst gewesen sein dürften. So muss Proteus bei Platon als Beispiel lügenhafter Dichtung herhalten, das Eusebios auch in der *Praeparatio evangelica* (13,3,25) zitiert:

Μηδὲ Πρωτέως καὶ Θέτιδος καταψευδέσθω μηδεῖς.

Es soll uns auch keiner mit Proteus und Thetis belügen.

(Platon, *Politeia*, 2,381d)

Platon verwendet ähnliche Bilder auch im *Euthyphron* (15d), im *Euthydemos* (288b) und im *Ion* (541e).

Der Vorwurf der Unglaubwürdigkeit, den Eusebios an dieser Stelle zwar nicht explizit äußert, klingt somit zumindest unterschwellig an. Ob Eusebios auch an die Gleichsetzung von Proteus mit Satan dachte, wie sie bei Gregor von Nazianz belegt ist (*Carmina* 2,1,83,77 ff., vgl. auch Augustinus, *De civitate dei* 10,10), lässt sich nicht belegen.<sup>132</sup>

- Z. 5 **ἡ δὲ οὐδὲν δείσασα:** Auffällig ist hier die möglicherweise von Philostrate beabsichtigte Kontrastierung zum Erschrecken Marias in der *Verkündigung des Herrn* im *Lukasevangelium* bzw. eine Anspielung an die Aufforderung des Engels „μη φοβοῦ“ (1,28–30). Philostrate stellt die Mutter des Apollonios als völlig furchtlos dar. Eusebios gibt hier lediglich den Text aus der *Vita Apollonii* wieder, geht jedoch nicht darauf ein.
- Z. 5 **ἤρreto αὐτόν, τί ἀποκύησοι:** Derartige Prophezeiungen in Form von bedeutungsvollen Träumen oder Orakeln kündigen in der Literatur oft dem Vater die Geburt eines göttlichen Menschen an.<sup>133</sup> Beispiele hierfür sind Platon (Olympiodor, *Vita Platonis* 1,10 ff., Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 3,1 f.) und Pythagoras (Jamblich, *De vita Pythagorica*, 5). Ein Gegenbeispiel ist Alexander (Ps.-Kallisthenes, 1,4,8), dessen Mutter es ist, der die Geburt angekündigt wird. Die Parallele der *Vita Apollonii* zum Leben Jesu Christi, dessen Mutter die Geburt ihres göttlichen Sohnes ebenfalls vorausgesagt wird (*Matthäus*, 1,18 ff., *Lukas*, 1,26 ff.), ist an dieser Stelle auffällig, wird jedoch von Eusebios übergangen.
- Z. 6 **ὁ δὲ „ἐμὲ“ εἶπε:** Diese Aussage ist paradox: Wie kann die Mutter des Apollonios mit Proteus sprechen und gleichzeitig mit ihm schwanger sein? Die Parallele zum trinitätstheologischen Paradoxon der Einheit von Gott-Vater und Gott-Sohn ist hierbei nicht zu übersehen, obwohl Proteus selbst nicht die Position des Vaters einnimmt. Möglicherweise hat Hierokles diese Parallele für seinen Vergleich von Jesus mit Apollonios genutzt. Da Eusebios darauf jedoch keinen Hinweis gibt, bleibt diese Vermutung reine Spekulation. Abgesehen vom offensichtlichen Widerspruch ist die Gleichsetzung des Apollonios mit dem

<sup>130</sup> Siehe hierzu Ferrin Sutton: *Aeschylus' Proteus*.

<sup>131</sup> Nilsson: *Geschichte der griechischen Religion*, S. 240–244.

<sup>132</sup> Noëlle Icard-Gianolio, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Bd. 7,1, S. 560, s.v. *Proteus*.

<sup>133</sup> So Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1026, Anm. 22, vgl. Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès*, S. 118.

Meergott auffällig, die durch diese Prophezeiung impliziert wird. Die Mutter des Apollonios wird Proteus gebären, demzufolge ist Apollonios mit Proteus gleichzusetzen. Eng mit dieser Identifikation verbunden ist auch die seit Platon verbreitete Assoziation der „Sophistic ‘shifty’ attitudes“<sup>134</sup> mit Proteus:

Ἄλλ’ οὐκ ἐθέλετον ἡμῖν ἐπιδείξασθαι σπουδάζοντε, ἀλλὰ τὸν Πρωτέα μιμείσθον τὸν Αἰγύπτιον σοφιστὴν γοητεύοντε ἡμᾶς.

Doch sie [sc. die Sophisten] wollen euch keine ernsthafte Beweisführung vorlegen, sondern ahmen Proteus, den Sophisten aus Ägypten, nach und machen uns Zauberkunststücke vor.<sup>135</sup>

(Platon, *Euthydemos*, 288b, vgl. auch *Euthyphron* 15d, *Ion* 541e)

Die Parallele zwischen Apollonios und Proteus besteht in der (nicht zwingend negativen) Wandlungsfähigkeit sowie der von Philostrat immer wieder erwähnten Göttlichkeit des Apollonios. Im inhaltlichen Verlauf der *Vita Apollonii* zeigt sich daneben mit der ihm zugeschriebenen Gabe der Prophetie die auffälligste Parallele zwischen ihm und Proteus. Diese wird von Philostrat im 4. Kapitel des 1. Buches neben dessen Wandlungsfähigkeit (siehe ἐξαλλάττων, Z. 5) ebenfalls hervorgehoben:

Ὅστις μὲν δὴ τὴν σοφίαν ὁ Πρωτέυς ἐγένετο, τί ἂν ἐξηγοίμην τοῖς γε ἀκούουσι τῶν ποιητῶν, ὡς ποικίλος τε ἦν καὶ ἄλλοτε ἄλλος καὶ κρείττων τοῦ ἀλώναι, γινώσκειν τε ὡς ἐδόκει καὶ προγινώσκειν πάντα;

Wie mächtig Proteus in Bezug auf die Weisheit war? Wozu soll ich das denen näher ausführen, die von den Dichtern wissen, wie vielgestaltig er war und sich von einem ins andere verwandelte und nicht ergriffen werden konnte und, wie es schien, alles wusste und voraussagte?

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,4)

Die Gleichsetzung kann auch als eine Anspielung auf die vielfältige Persönlichkeit des Apollonios gesehen werden, der die Arbeiten des Herakles, die Reisen des Odysseus, die Eroberungen Alexanders, den Prozess des Sokrates und die Seelenwanderung des Pythagoras durchlebt hat.<sup>136</sup>

Die Deutung des Proteus als „proto-sophist and proto-wizard“ hat das Bild Apollonios als „true σοφός“ negativ beeinflusst, weshalb Philostrat darum bemüht ist, die positiven Aspekte hervorzuheben.<sup>137</sup>

Dass sich Apollonios vom homerischen Proteus abhebt, zeigt sich insbesondere in der Gefängniszene im 7. Buch der *Vita Apollonii*, die Eusebios weiter unten (Z. 21 f.) erwähnt und im 38. und 39. Kapitel von *Contra Hieroclem* vertieft. Obwohl der Leser an dieser Stelle möglicherweise eine „Protean transformation“ erwartet hätte, die dem Protagonisten die Flucht ermöglicht hätte, lässt Apollonios nichts derartiges geschehen und verdeutlicht dadurch, dass er *kein* γόγης ist, der derartige Tricks vollführt.<sup>138</sup> Allein die Tatsache, dass Do-

<sup>134</sup> Paschalis: *Apollonius of Tyana as Proteus*, S. 136.

<sup>135</sup> Übersetzung: Rudolf Rufener.

<sup>136</sup> Anderson: *Philostratus*, S. 235.

<sup>137</sup> „In full harmony with the position [...] that Apollonius was not a γόγης or μάγος, Philostratus set himself the task of dissociating Apollonius from similar adaptations and connotations of the Homeric Proteus.“ Paschalis: *Apollonius of Tyana as Proteus*, S. 137.

<sup>138</sup> Ebd., S. 138.

mitian Apollonios gefangen nehmen konnte, zeigt, dass der Apollonios des Philostrat eben *nicht* mit dem homerischen Proteus gleichzusetzen ist, der nicht ohne weiters zu fangen ist (vgl. Homer *Odyssee* 4, V. 395–397, vgl. Platon, *Politeia*, 381d, *Euthyphron*, 15d, *Ion*, 541e).

Z. 6 f. „Πρωτεύς“ ἔφη „ὁ Αἰγύπτιος.“: Bei Philostrat heißt es „ὁ Αἰγύπτιος θεός“ (*Vita Apollonii*, 1,4). Eusebios lässt „θεός“ aus. Schon zuvor hat er Proteus nicht als θεός, sondern als δαίμων eingeführt (Z. 4).

Z. 7 καὶ κύκνους: Eusebios gibt hier lediglich Stichpunkte aus der Schilderung des Philostrat von der außergewöhnlichen Geburt des Apollonios wieder. Durch die Verwendung des Indefinitpronomens τινα distanziert sich Eusebios deutlich von der Erzählung, die ihm äußerst unglaubwürdig erscheint. Philostrat stellt die Szene folgendermaßen dar:

Τεχθῆναι δὲ ἐν λειμῶνι λέγεται, πρὸς ᾧ νῦν τὸ ἱερὸν αὐτῶ ἐκπεπόνηται. καὶ μηδὲ ὁ τρόπος ἀγνοεῖσθω, ὃν ἀπετέχθη. [...] αὐτὴ δὲ ἐς ὕπνον ἀπήχθη κλιθεῖσα ἐν τῇ πῶα. κύκνοι τοίνυν, οὓς ὁ λειμῶν ἔβοσκε, χορὸν ἐστήσαντο περὶ αὐτὴν καθέδουσαν, καὶ τὰς πτέρυγας, ὥσπερ εἰώθασιν, ἄραντες ἀθρόον ἤχησαν (καὶ γὰρ τι καὶ ζεφύρου ἦν ἐν τῶ λειμῶνι), ἡ δὲ ἐξέθορέ τε ὑπὸ τῆς ψῆδης καὶ ἀπέτεκεν· ἰκανὴ δὲ πᾶσα ἐκπληξίς μαιεύσασθαι καὶ πρὸ τῆς ὥρας.

Man sagt, er sei auf einer Wiese geboren worden, in deren Nähe ihm inzwischen ein Heiligtum errichtet worden ist. Aber auch die Art, wie er zur Welt kam, soll nicht unbekannt bleiben. [...] Sie [sc. die Mutter] sank in den Schlaf, nachdem sie sich im Gras niedergelegt hatte. Da bildeten Schwäne, die die Wiese ernährt, einen Reigen um sie, die da lag, und hoben die Flügel, wie sie es gewöhnlich tun und fingen gemeinsam an zu singen und der Zephyr wehte auf der Wiese. Sie aber schrak bei dem Gesang auf und gebar, denn jeder Schrecken hilft bei der Geburt, auch vor der richtigen Zeit. (Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,5)

Der Geburtsort göttlicher Wesen ist „oft ungewöhnlich“.<sup>139</sup> Beispiele hierfür sind Alexander (Ps.-Kallisthenes 1,12,9) und Asklepios (Pausanias, *Graeciae descriptio* 2,26,3 ff.). Die Schwäne stellen eine Parallele zur Geburt Apolls auf Delos dar, bei der laut Kallimachos ebenfalls Schwäne gesungen haben sollen (Kallimachos, *Hymnos auf Delos* 249 ff.).<sup>140</sup> Auch die Bedeutung des Schwanes als wahrsagender Vogel dürfte hier eine Rolle spielen.<sup>141142</sup> Erwähnt Eusebios die Schwäne in diesem Kapitel distanziert, aber nicht wertend und weitestgehend unkommentiert, nennt er dieselbe Erzählung im 12. Kapitel von *Contra Hieroclem* „lächerlich“ (γελοίως):

Τῶν παρ’ αὐτῶ κύκνων τὰς ἀποδείξεις, οὓς γελοίως τὴν μητέρα τίκτουσαν αὐτὸν μαιουῖσθαι ἰστορεῖ.

Seine Schwäne, über die er lächerlicherweise erzählt, dass sie seine Mutter bei seiner Geburt unterstützt hätten.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 12, Z. 2–4)

Z. 8 f. εἴη ληφθὲν: In den frühen Drucken findet sich stattdessen „εἰλήφεν“,<sup>143</sup> bzw. „εἰλήφθη“.<sup>144</sup>

<sup>139</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1026 f., Anm. 24.

<sup>140</sup> Ebd., S. 1027, Anm. 25, vgl. Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 128 f.

<sup>141</sup> Auch in Anekdoten über Platon kommt der Schwan vor. So soll Sokrates in der Nacht vor seiner Begegnung mit Platon von einem Schwan geträumt haben. Siehe hierzu Swift Riginos: *Platonica*, S. 21–31.

<sup>142</sup> Siehe dazu Kommentar zu Kap. 10, Z. 5 f.

In den Handschriften ist eindeutig „εἴη ληφθέν“ zu lesen.

**οὐ γὰρ δὴ καὶ τούτου ὑφηγητὴν Δάμιν τὸν Ἀσσύριον ὑπογράφεται:** Eusebios weist hier darauf hin, dass die Figur des Damis, die Philostrat als Hauptquelle für seine Apollonios-Vita nennt (Kap. 2, Z. 28, Kap. 3, Z. 1 f.), erst später mit Apollonios zusammentrifft (*Vita Apollonii*, 1,19) und daher hier nicht als Zeuge in Frage kommt. Auch Maximus von Aigai, der an den Stellen als Informant fungiert, in denen Damis diese Funktion nicht erfüllen kann,<sup>145</sup> kann nicht derjenige sein, von dem Philostrat Informationen über die Geburt des Apollonios bezieht, da er nach der Auskunft des Philostrat vor allem über die Zeit des Apollonios in Aigai geschrieben habe (*Vita Apollonii*, 1,3, siehe auch Kommentar zu Kap. 3, Z. 4 f.). Dass Damis nicht als Quelle für die Geburt des Apollonios in Frage kommt, betont Eusebios noch einmal in Kap. 12, Z. 5–7.

**οὐκ ἐς μακρὸν:** Damis wird von Philostrat „nicht viel später“, nämlich im 19. Kapitel des 1. Buches der *Vita Apollonii* eingeführt: Z. 10

Καὶ ἀφικνεῖται ἐς τὴν ἀρχαίαν Νίνον,<sup>146</sup> [...] ἐνταῦθα διατρίβοντι [...] προσεφώτησε Δάμις ὁ Νίνιος, ὃν κατ' ἀρχὰς ἔφην ξυναποδημησαί οἱ καὶ ξυνέμπορον γενέσθαι τῆς σοφίας πάσης καὶ πολλὰ τοῦ ἀνδρὸς διασώσασθαι.

Und er gelangte in das alte Ninos [...]. Während er sich dort aufhielt [...], schloss sich ihm Damis aus Ninos an, von dem ich bereits sagte, dass er ihn auf seiner Reise begleitet, an seiner Weisheit teilgenommen und vieles von dem Mann aufgezeichnet hat.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,19)

Während Eusebios hier schreibt, dass die Begegnung von Apollonios und Damis bei Philostrat „nicht viel später“ stattfindet, betont er im 12. Kapitel den großen zeitlichen Abstand zwischen der Geburt des Apollonios und dieser Begegnung (μακρῶ ὕστερον, Kap. 12, Z. 6 f.).

**θείας ὄντα φύσεως:** Die „göttliche Natur“ des Apollonios zeigt sich im 19. Kapitel des 1. Buches der *Vita Apollonii* zum einen darin, dass der jugendliche Apollonios mehr über ein in Ninos aufgestelltes Bild der Io wusste als die Priester und Propheten. Zum anderen ist es sein Verständnis aller Sprachen („πασῶν τῶν φωνῶν ξυνήμι“, Z. 12), das bei Damis Bewunderung hervorruft: Z. 11

Ὁ μὲν δὴ Ἀσσύριος προσηύξατο αὐτόν, ὡς ταῦτα ἤκουσε, καὶ ὡσπερ δαίμονα ἔβλεπε.

Der Assyrer verehrte ihn, als er dies hörte, und sah ihn wie eine Gottheit an.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,19)

Die Vergöttlichung des Apollonios durch Damis fügt sich in den Diskurs um den *θεῖος ἀνὴρ*.<sup>147</sup>

„Ἐγώ, ὦ ἑταῖρε, πασῶν τῶν φωνῶν ξυνήμι μαθὼν οὐδεμίαν“: Diese Aussage des Z. 12 f.

<sup>143</sup> Aldus Manutius (Hrsg.): *Philostrati de vita Apollonii* (1501).

<sup>144</sup> Holste/Montagu (Hrsg.): *Εὐσεβίου τοῦ Παμπίλου ἐπισκόπου τῆς ἐν Παλαιστίνῃ Καισαρείας Ἀποδείξεως βιβλία δέκα* (1628), S. 547.

<sup>145</sup> Vgl. Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 994.

<sup>146</sup> Bei der Stadt Ninos handelt es sich wahrscheinlich um das syrische Hierapolis, siehe dazu Kommentar zu Kap. 3, Z. 2 f.

<sup>147</sup> Siehe Einleitung, Abschnitt 7.2 *Θεῖος ἀνὴρ*, S. 60.

Apollonios übernimmt Eusebios aus der *Vita Apollonii* (1,19), wobei er den Text geringfügig vereinfacht. Dass Apollonios sich selbst als Autodidakten bzw. Naturtalent darstellt, hebt Eusebios besonders im folgenden Kapitel hervor (τῆς τῶν φωνῶν ἀπασῶν αὐτοφουῶς καὶ αὐτοδιδάκτου συνέσεως, Kap. 9, Z. 2 f.), wo er auf den Widerspruch eingeht, der sich daraus ergibt, dass Philostrate an anderer Stelle die Lehrer des Apollonios aufzählt. Dass Apollonios angeblich „alle Sprachen beherrschte“, greift Eusebios in ironischer Weise – und, wie es scheint, mit besonderer Freude – im 14. Kapitel von *Contra Hieroclem* wieder auf, wo er das Gespräch des Apollonios mit dem Inderkönig Phraotes wiedergibt, das nur mithilfe eines Dolmetschers (ἑρμηνεύς) stattfinden kann (Kap. 14, Z. 3–5, vgl. Philostrate, *Vita Apollonii*, 2,26). Im 21. Kapitel betont Eusebios, dass sich Apollonios auch bei den Brahmanen nur mithilfe eines Übersetzers verständigen kann, erwähnt dort jedoch nicht explizit die angebliche Mehrsprachigkeit des Protagonisten (Kap. 21, Z. 5–7, vgl. Philostrate, *Vita Apollonii*, 3,28). Im 9. Kapitel führt Eusebios dieses Verständnis aller Sprachen auf eine „göttliche Fähigkeit“ (θεία τε δύναμις, Kap. 9, Z. 16) zurück, von der bei Philostrate jedoch an keiner Stelle die Rede ist.

- Z. 14 „μὴ θαυμάσης, οἶδα γὰρ καὶ ἅ σιωπῶσιν οἱ ἄνθρωποι“: Auch diesen Satz, in dem Apollonios behauptet, Gedanken lesen zu können, übernimmt Eusebios mit geringfügigen Kürzungen aus der *Vita Apollonii* (1,19). Von der „Fähigkeit göttlicher Menschen, die geheimen Gedanken zu lesen“ berichten auch die apokryphen Apostelakten (z.B. *Martyrium Petri et Pauli*, 26 und 45) und die Mönchsviten.<sup>148</sup>
- Z. 15 ἐν Ἀσκληπιοῦ τιμώμενον: In der *Vita Apollonii* schreibt Philostrate, dass Apollonios, als er begann im Asklepios-Heiligtum zu leben, von den Menschen um den Tempel mit heftigem Erstaunen betrachtet wurde (ἐκπεπληγμένων δὲ αὐτὸν τῶν περὶ τὸ ἱερόν, Philostrate, *Vita Apollonii*, 1,8). Von einer „Verehrung“ wie Eusebios sie hier unterstellt, ist bei Philostrate allerdings nicht die Rede. Von der Zeit, in der Apollonios im Tempel lebte und diente, berichtet Philostrate in den Kapiteln 9–12 des 1. Buches der *Vita Apollonii*.
- Z. 16 πρόγνωσιν φυσικὴν τινα καὶ ἀδίδακτον ἔχειν ἐκ παιδός: Philostrate beschreibt zwar die prophetische Gabe des Apollonios, schreibt ihm diese jedoch nicht von Anfang an zu. Die Eigenschaften, die Philostrate dem noch kindlichen Apollonios zuschreibt, sind seine Gedächtnisstärke, sein Fleiß, seine attische Sprache und seine auffallende Schönheit (Philostrate, *Vita Apollonii*, 1,7). Seine Weissagungsgabe zeigt sich in der *Vita Apollonii* zum ersten Mal zu Beginn seiner Reise, als er beim Anblick einer bei der Jagd getöteten, trächtigen Löwin die Dauer seines Aufenthalts beim babylonischen König Vardanes voraussagt (Philostrate, *Vita Apollonii*, 1,22, vgl. *Contra Hieroclem* Kap. 10, Z. 20–23). Die wahrscheinlich bedeutendste Prophezeiung des Apollonios, nämlich die Voraussage der Pest in Ephesos, auf die auch Eusebios im 27. Kapitel eingeht und die auch in der Anklage des Apollonios eine wesentliche Rolle spielt, findet erst deutlich später, nämlich zu Beginn des 4. Buches der *Vita Apollonii* statt (Philostrate, *Vita Apollonii*, 4,4). Das Attribut „ἀδίδακτον“ kann als Anspielung auf das oben und unten (Z. 12 und Kap. 9, Z. 3) erwähnte autodidaktische Verständnis aller Sprachen verstanden werden.<sup>149</sup>
- Z. 17 κρείττονά [...] ἀνθρώπου φῦναι: Die Information, dass Apollonios von übermenschlichem Körperbau gewesen sei, stammt nicht von Philostrate. Dieser schreibt lediglich über

<sup>148</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1034, Anm. 69.

<sup>149</sup> Olearius (Hrsg.): *Philostratorum quae supersunt omnia* (1709), S. 436, Anm. 8.

dessen auffallende Schönheit (Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,7), was dem Topos der Biografie entspricht, und dass er manchen Schwierigkeiten und Gefahren überlegen war (πολλῶν δὲ ἀπόρων τε καὶ ἀμηχάνων κρείττω γενόμενον, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,4). Die Behauptung, dass die Natur des Apollonios übermenschlich gewesen sei, greift Eusebios in Z. 20 f. wieder auf, wo er aus dem 7. Buch der *Vita Apollonii* zitiert und kritisiert, dass Damis die göttliche Natur des Apollonios erst erkannt habe, als Apollonios im Gefängnis war (ξυνεῖναι τῆς Ἀπολλωνίου φύσεως, ὅτι θεία τε εἶη καὶ κρείττων ἀνθρώπου, Kap. 8, Z. 20 f. = Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,38). Auf diesen Kritikpunkt geht Eusebios später im 38. und 39. Kapitel genauer ein.

**λύσαντος γοῦν ἑαυτὸν ποτε ἀπὸ δεσμῶν:** Auf die Entfesselungsepisode aus dem 7. Buch der *Vita Apollonii* geht Eusebios im 38. und 39. Kapitel von *Contra Hieroclem* genauer ein (vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,38). Der Zusammenhang zwischen der Gleichsetzung des Apollonios mit Proteus (Z. 6) und dem Entfesselungstrick liegt auf der Hand. Der Leser dürfte an der Stelle eine „Protean transformation“ erwarten, die Philostrat jedoch nicht stattfinden lässt und Apollonios dadurch *nicht* als γόης erscheinen lässt.<sup>150</sup>

Z. 18 f.

Eusebios erwähnt diese Episode hier nicht nur als Beispiel für die Unglaubwürdigkeit der Erzählung des Philostrat, sondern präsentiert den „Zaubertrick“ durch Dekontextualisierung zudem als vermeintlich einzigen Beleg für die Göttlichkeit des Apollonios, wobei er alles, was inhaltlich zwischen dem ersten und dem 7. Buch der *Vita Apollonii* liegt, übergeht.

**τάφον μὲν αὐτοῦ:** Philostrat beendet das letzte Buch der *Vita Apollonii* mit der Aussage, dass er kein Grab des Apollonios ausfindig machen konnte. Dies passt zu pythagoreischen Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele (siehe Jamblich, *De Vita Pythagorica*, 176): Wer nicht stirbt, braucht auch kein Grab.

Z. 24

Τάφω μὲν οὖν ἢ ψευδοταφίῳ τοῦ ἀνδρὸς οὐδαμοῦ προστυχῶν οἶδα, καίτοι τῆς γῆς, ὅποση ἐστίν, ἐπελθὼν πλείστην.

Ein Grab oder ein Kenotaph des Mannes habe ich nirgends gefunden, obwohl ich den größten Teil der Erde bereist habe, so groß sie auch ist.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,31)

Eusebios greift die Aussage am Ende seiner Widerlegung wieder auf, wo er Philostrat unterstellt, dass er durch diese Aussage „die Annahme verbreiten will, dass Apollonios mit dem Tod überhaupt nicht in Berührung gekommen sei“ (βούλεται αὐτῷ ἢ διάνοια μηδὲ ὄλωσ θανάτου τὸν ἄνδρα θιγεῖν, Kap. 44, Z. 35 f.).

**εἰς οὐρανὸν:** Auch den angeblichen Aufstieg des Apollonios in den Himmel, über den Philostrat im vorletzten Kapitel des 8. Buches schreibt, greift Eusebios im 44. Kapitel wieder auf (Kap. 44, Z. 32 f. und Z. 38). Die Idee des Aufstiegs der (reinen) Seele in den Himmel findet sich auch in Platons *Phaidon* (77b-81a). Auffällig ist auch die Parallele zu Christi Himmelfahrt, wird von Eusebios aber bewusst nicht hervorgehoben.

Z. 25

**„θεϊότερον ἢ Πυθαγόρας ... προσεληλυθέναι:** Dass Apollonios sich „auf göttlichere Weise“ der Philosophie genähert habe als Pythagoras, schreibt Philostrat zu Beginn der *Vita Apollonii*:

Z. 26–28

Ἀπολλώνιον καὶ θεϊότερον ἢ ὁ Πυθαγόρας τῇ φιλοσοφίᾳ προσελθόντα.

<sup>150</sup> Paschalis: *Apollonius of Tyana as Proteus*, S. 138.

Apollonios, der sich noch göttlicher als Pythagoras der Weisheit näherte.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,2)

Dieselbe Stelle greift Eusebios erneut in Kap. 44, Z. 38–40 auf. Im zitierten Kapitel führt Philostrat zwar auch Vergleiche von Apollonios mit Empedokles, Demokrit und Platon durch, stellt jenen aber nicht auf eine höhere Stufe als diese drei.

An dieser Stelle zeigt sich sehr gut, wie Eusebios einzelne Teile der *Vita Apollonii* dekontextualisiert, um die Schrift des Philostrat in ein schlechtes Licht zu rücken. Hier verbindet er einen falsch wiedergegebenen Satz aus dem 1. Buch der *Vita Apollonii* durch die schlussfolgernde Partikel *οὖν* mit einer Aussage aus dem 8. Buch, obwohl bei Philostrat kein Zusammenhang zwischen beiden Aussagen besteht. Das Adverb „*εἰκότως*“ muss dabei ironisch verstanden werden.

## 9 Die Ausbildung des Apollonios

Das neunte Kapitel beginnt wie das 5. Kapitel mit einer *captatio benevolentiae* in Form eines Zugeständnisses des Autors an Apollonios: Für dessen Verständnis aller Sprachen dürfe man ihn durchaus bewundern. Unmittelbar darauf zeigt er jedoch den im 8. Kapitel angesprochenen Widerspruch zwischen der autodidaktischen Begabung des Apollonios und dessen Ausbildung auf und kehrt damit chronologisch zur Jugend des Apollonios und damit auch zur Reihenfolge der Erzählung bei Philostrat zurück. So zeigt Eusebios, dass selbst der Punkt, bei dem er zu einem Zugeständnis bereit gewesen wäre, bei Philostrat voller Widersprüchlichkeit ist.

Z. 1 **ἐν θεοῖς:** Bei dieser Aussage des Eusebios, der Apollonios hier nicht nur zu den *göttlichen* Männern (*θεῖοις*), sondern zu den *Göttern* zählen will, handelt es sich um eine Übertreibung. Die Logik, die zu dieser Schlussfolgerung führt, ist folgende: Da Apollonios, wie Eusebios am Ende des 8. Kapitels fälschlicherweise behauptet, „göttlicher als Pythagoras, Empedokles und Platon“ (*θειότερον ἢ Πυθαγόρας Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ Πλάτων*, Kap. 8, Z. 26 f.) ist, die selbst als „göttlich“ gelten dürfen (vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,2), kann Apollonios, der demnach „göttlicher als die Göttlichen“ ist, nur als Gott bezeichnet werden. Allerdings nennt Philostrat Pythagoras, Empedokles und Platon nicht explizit „göttlich“, hebt aber ihre Fähigkeiten hervor und betont, dass sie keine *μάγοι* seien.

Die Übertreibung ist von Eusebios auch deshalb geschickt gewählt, weil er die Behauptung, Apollonios sei ein Gott, deutlich leichter widerlegen kann als die Behauptung, dass der Tyaneer ein göttlicher Mann sei. Die Tatsache, dass Eusebios die angebliche Göttlichkeit des Apollonios einzig mit dessen erstaunlichen Sprachkenntnissen verbindet und an dieser Stelle auf kein anderes Wunder eingeht, lässt die Behauptung von der Göttlichkeit des Mannes, die Eusebios Philostrat zuschreibt, schließlich lächerlich erscheinen.

Z. 2 f. **τῆς τῶν φωνῶν ἀπασῶν αὐτοφουῶς καὶ αὐτοδιδάκτου συνέσεως:** Die gleichzeitige Bezeichnung der sprachlichen Fähigkeiten des Apollonios als „angeboren“ und „autodidaktisch“ ist paradox. Die Sprachkenntnisse hat Eusebios bereits im 8. Kapitel seiner Widerlegung hervorgehoben und dabei das wiedergegeben, was der Protagonist selbst in der *Vita Apollonii* über seine sprachlichen Fähigkeiten mitteilt (Kap. 8, Z. 12–14, vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,19): Apollonios behauptet, er spreche alle Sprachen, ohne je eine gelernt zu haben. Insofern ist die Bezeichnung *αὐτοδιδάκτος* nicht korrekt, da dadurch das Erlernen –



wenn auch ohne Lehrer – impliziert wird. Indem Eusebios nach dieser Aussage die Lehrer des Apollonios aufzählt, widerlegt er beides: Die Fremdsprachenkenntnisse des Apollonios sind *weder* angeboren *noch* selbst erworben. Am Ende des Kapitels wiederholt Eusebios die Behauptung des Philostrat nach seiner Widerlegung in ironischer Weise und führt sie auf eine „göttliche Fähigkeit“ (Θεία τε δυνάμει, Kap. 9, Z. 16) zurück, und rückt so die *Vita Apollonii* einmal mehr in ein schlechtes Licht. Auf die angeblichen Sprachkenntnisse Apollonios spielt er auch an späterer Stelle explizit an, wobei er betont, dass der, der angeblich alle Sprachen spricht, den Inderkönig Phraotes nur mithilfe eines Dolmetschers (ἐρμηνεύς) ansprechen kann (Kap. 14, Z. 3–5, vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,26). Auch im 21. Kapitel schwingt die Thematik der Sprachkenntnis mit, ohne dass Eusebios explizit auf sie eingeht (Kap. 21, Z. 5–7, vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,28).

**ἐς διδασκάλου ἄγει:** Die Lehrer, von denen Apollonios unterrichtet wurde, zählt Philostrat im 7. Kapitel des 1. Buches der *Vita Apollonii* auf. Es sind der Phönizier Euthydemos (Εὐθύδημος) in Tarsos und Euxenos aus Herakleia am Pontos (Εὐξενος ὁ ἐξ Ἡρακλείας τοῦ Πόντου), dem Apollonios in Aigai begegnet. Eusebios bezieht sich in diesem Kapitel nur auf Euthydemos, den ersten Lehrer des Apollonios. Auf Euxenos geht er erst im 11. Kapitel (Z. 20 f.) ein. Z. 3

**ἐξ ἀσκήσεως καὶ μελέτης:** Philostrat schreibt in der *Vita Apollonii*, dass Apollonios sich in seiner frühen Jugend durch Fleiß (μελέτης κράτος, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,7) auszeichnete. Von Disziplin (ἄσκησις) ist in dieser Beschreibung und auch an anderer Stelle in der *Vita Apollonii* nicht die Rede.<sup>151</sup> Den Fleiß, den Philostrat Apollonios im Allgemeinen zuschreibt, aber *nicht* auf die attische Sprache des Apollonios bezieht, dekontextualisiert Eusebios hier und bringt ihn mit den in diesem Kapitel zentralen Sprachkenntnissen des Protagonisten in einen Zusammenhang, der bei Philostrat so nicht besteht, und bezichtigt ihn dadurch des Selbstwiderspruchs. Z. 5

Besonders dreist an der Vorgehensweise des Eusebios, aber im polemischen Kontext durchaus üblich, ist dabei, dass er die entsprechende Stelle (Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,7) im Folgenden zwar nahezu unverändert als Beleg (φησὶ γάρ, Z. 6) zitiert, den Leser durch die vorweggenommene Schlussfolgerung jedoch dahingehend beeinflusst, dass dieser die textliche Nähe der beiden Aussagen fälschlicherweise für einen inhaltlichen Zusammenhang hält. Eusebios verschleiert seine Dekontextualisierung also durch scheinbare Transparenz.

Die „ἄσκησις ἐν φιλοσοφίᾳ“ des Apollonios thematisiert Eusebios auch im 46. Kapitel (Z. 6).

**προϊὼν ἐς ἡλικίαν γράμματά τε καὶ μνήμης ἰσχὺν:** Eusebios zitiert hier mit einer kaum ersichtlichen, inhaltlich aber bedeutenden Veränderung den ersten Satz des 7. Kapitels aus dem 1. Buch der *Vita Apollonii*: Z. 6 f.

Προϊὼν δὲ ἐς ἡλικίαν, ἐν ἧ γράμματα, μνήμης τε ἰσχὺν ἐδήλου.

Als er in das Alter kam, in dem man das Lesen lernt, zeigte er besondere Gedächtnisstärke.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,7)

Philostrat meint mit *ἡλικία* nicht das frühe Mannesalter, sondern verwendet den Begriff als „Alter“ allgemein und meint hier konkret das Alter, in dem Knaben für gewöhnlich Lesen

<sup>151</sup> Philostrat verwendet das Wort ἄσκησις in der *Vita Apollonii* nur einmal, nämlich in 1,20, wo Apollonios am Beginn seiner Reise seine eigenen Tugenden aufzählt.

und Schreiben lernten. Für dieses „schulreife Alter“<sup>152</sup> kann ein Alter von 7–11 Jahren angenommen werden.<sup>153</sup> Apollonius wird später, als er zu seinem ersten Lehrer kommt, als Vierzehnjähriger (γεγονότα δὲ αὐτὸν ἔτη τεσσαρεσκαίδεκα, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,7) beschrieben. Philostrat betont damit, dass der junge Apollonios in einem Alter, in dem andere Knaben Unterricht im Lesen und Schreiben erhalten, bereits Gedächtnisstärke und andere Tugenden gezeigt habe, die ihn als intelligent auszeichnen.<sup>154</sup>

Eusebios gibt den Text der *Vita Apollonii* jedoch absichtlich falsch wieder. Durch die Auslassung der Verbindung „ἐν ᾗ“ und durch das Hinzufügen der Partikel „τε“ verändert Eusebios den Text so, dass der Leser den Eindruck erhält, Apollonios habe erst im frühen Mannesalter Lesen und Schreiben gelernt und stellt Apollonios, der von Philostrat als frühreif dargestellt wird, durch diese subtile Änderung als das genaue Gegenteil dar.

Z. 7 **μνήμης ἰσχὺν:** Ein gutes Gedächtnis gilt als Zeichen von Weisheit. So bezeichnet Platon, bei dem das Gedächtnis Teil der allgemeinen Erkenntnislehre ist,<sup>155</sup> den Lyriker und Erfinder der Mnemotechnik Simonides von Keos als „weisen und göttlichen Mann“ (Σιμωνίδη γε οὐ ῥάδιον ἀπιστεῖν – σοφὸς γὰρ καὶ θεῖος ἀνὴρ. Platon, *Politeia*, 1,331e, vgl. 335e). Philostrat hebt nicht nur die Gedächtnisstärke des jungen Apollonios hervor, sondern schreibt auch, dass dieser als Hundertjähriger dem Simonides in der Gedächtniskunst überlegen gewesen sei (τό τοι μνημονικὸν ἑκατοντούτης γενόμενος καὶ ὑπὲρ τὸν Σιμωνίδην ἔρρωτο, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,14). Eusebios erwähnt die Gedächtniskraft Apollonios einzig an dieser Stelle, ohne näher darauf einzugehen. Die Bedeutung des Gedächtnisses für die Philosophie (vgl. die Verbindung von ἀνάμνησις und Erkenntnis, aber auch die Unterscheidung zwischen μνήμη und ἀνάμνησις in Platon, *Menon*, 81d und *Philebos*, 34b–c) hebt in der *Vita Apollonii* auch der indische König Phraotes hervor (Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,31).

Z. 8 **ἢ γλώττα αὐτῷ ἄττικῶς εἶχε:** Dass die Sprache des Apollonios attisch gewesen ist, schreibt auch Philostrat, der folgendes hinzufügt:

Ἡ γλώττα Ἀττικῶς εἶχεν, οὐδ' ἀπήχθη τὴν φωνὴν ὑπὸ τοῦ ἔθνους.

Seine Sprache war attisch und wurde nicht von der Volkssprache verfälscht.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,7)

Der einheimische Dialekt wäre der der Kapadokier, „der als primitiv und barbarisch galt.“<sup>156</sup> Später in der *Vita Apollonii* weist Philostrat darauf hin, dass der Stil des Apollonios nicht zu attisch war, sondern sich seine Attizismen in einem gesunden Maß hielten (Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,17), was ein artifizielles Phänomen ist: Philostrat hält auch ein „Übertreiben im Attizieren [...] für barbarisch.“<sup>157</sup>

Λόγων δὲ ἰδέαν ἐπήσκησεν οὐ διθυραμβώδη καὶ φλεγμαινούσαν ποιητικοῖς ὀνόμασιν οὐδ' αὐ κατεγλωττισμένην καὶ ὑπεραττικίζουσαν, ἀηδὲς γὰρ τὸ ὑπὲρ τὴν μετρίαν Ἀτθίδα ἡγεῖτο.

<sup>152</sup> So die Übersetzung Vroni Mumprechts, Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 21.

<sup>153</sup> Vgl. Siemer Oppermann, *Der Kleine Pauly*, Bd. 5, Sp. 38, s.v. *Schulen*.

<sup>154</sup> Olearius (Hrsg.): *Philostratorum quae supersunt omnia* (1709), S. 436.

<sup>155</sup> „Les mythes de Memoire sont ainsi, chez Platon, intégrés à une théorie générale de la connaissance.“ Ver-nant: *Mythe et pensée chez les Grecs*, S. 122.

<sup>156</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1027, Anm. 28, mit Verweis auf Philostrat *Vita Sophistarum* 2, 13.

<sup>157</sup> Ebd., S. 1032 f., Anm. 61, mit Verweis auf Philostrat *Vita Sophistarum* 1,16,4. Vroni Mumprecht identifiziert diese Stelle als Polemik gegen kaiserzeitliche Sophisten.

Die Gestalt seiner Reden war nicht dithyrambisch, noch von poetischen Ausdrücken angeschwollen, noch in der Wortwahl besonders ausgesucht oder übertrieben attisch, denn er hielt alles, was über ein gemäßigtes Attisch hinausging, für nicht angebracht. (Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,17)

„γεγονότα ... εἶχετο.“: Diese Stelle zitiert Eusebios nahezu wörtlich aus Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,7. Z. 8–11

ἐς Ταρσοῦς [...] παρ' Εὐθύδημον τὸν ἐκ Φοινίκης: Euthydemos wird auch in der Suda (Nr. 3504) als Lehrer des Apollonios beschrieben. Der Autor, der als einzige Referenz dieselbe Stelle aus der *Vita Apollonii* wiedergibt, aus der auch Eusebios zitiert, weist dort darauf hin, dass es sich um Tarsos in Kilikien (ἐς Ταρσοῦς τῆς Κιλικίας, Suda, Nr. 3504) handelt, übergeht jedoch die Information über die phönizische Herkunft des Euthydemos und seine Charakterisierung als guten Rhetor. Das antike Tarsos entspricht dem heutigen Tarsus, einer türkischen Stadt etwa 30 km nordöstlich der Provinzhauptstadt Mersin. Z. 9 f.

ὁ πατήρ: Der Vater des Apollonios ist gemäß Philostrat ein Mann mit demselben Namen (*Vita Apollonii*, 1,4), der aus dem Geschlecht der Gründer Tyanas stammte. Auf diese alte Abstammung kommt Eusebios im 12. Kapitel zurück (siehe Kap. 12, Z. 12 f.). Z. 9

Πατήρ δὲ ὁμώνυμος, γένος ἀρχαῖον καὶ τῶν οἰκιστῶν ἀνημμένον.

Sein Vater hatte den gleichen Namen, und stammte aus einem alten Geschlecht, das bis auf die Gründer zurückging.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,4)

Etwas später berichtet Philostrat, dass die Einwohner von Tyanas Apollonios als Sohn des Zeus bezeichnen, konstatiert aber, dass Apollonios selbst den Mann mit demselben Namen als seinen Vater ansieht.

Οἱ μὲν δὴ ἐγχώριοι φασὶ παῖδα τούτου τοῦ Διὸς τὸν Ἀπολλώνιον γεγονέναι, ὁ δ' ἀνὴρ Ἀπολλωνίου ἑαυτὸν καλεῖ.

Die Einheimischen sagen, Apollonios sei ein Kind des Zeus, der Mann selbst nennt sich aber Sohn des Apollonios.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,6)

ξυνεφιλοσόφουν ... ξυνελάμβανε: Das Zitat stammt ebenfalls von Philostrat (*Vita Apollonii*, 1,7). Eusebios lässt zwischen den beiden Zitaten, die er durch „εἶτα“ verbindet, einen längeren Teil des Kapitels aus, aus dem hervorgeht, dass Apollonios mit seinem Lehrer Euthydemos zwar zufrieden ist, sich aber so sehr an den Sitten der Stadt stört, dass er gemeinsam mit seinem Lehrer nach Aigai umzieht. Erst dort kann er sich der Philosophie der Platoniker, Chrysippeer, Peripatetiker, Epikureer und insbesondere der Pythagoreer zuwenden (Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,7). In Aigai begegnet er auch seinem zweiten Lehrer, Euxenos aus Herakleia, über den Eusebios im 12. Kapitel schreibt (*Contra Hieroclem* Kap. 12, Z. 17–23). Z. 12–15

Πλατώνειοι τε καὶ Χρυσίππειοι καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου: Philostrat nennt fünf Philosophenschulen: Z. 12 f.

1. Die (kaiserzeitlichen) Platonischen Philosophen, die an Platons (Alte) Akademie anknüpfen,
2. die Chrysippeer vertreten die von Zenon gegründete Stoa, der Chrysippos von Soloi ab 232/1 v. Chr. vorstand.

3. Drittens nennt er den aristotelischen Peripatos.
4. Im nächsten Satz vervollständigt Philostrat die Liste mit „den Lehren des Epikur“ (τῶν Ἐπικούρου λόγων), die für dessen Kepos stehen.
5. Mit den Pythagoreern nennt Philostrat an letzter Stelle die Schule, die für den Protagonisten der *Vita Apollonii* die größte Bedeutung hat.

Wie sehr sich Apollonios an die Lehren des Pythagoras hält, hebt Philostrat an mehreren Stellen der *Vita Apollonii* hervor (z.B. Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,8 und 1,32). Eusebios geht auf die Vorbildrolle, die Pythagoras für Apollonios spielt, insbesondere im 11. Kapitel von *Contra Hieroclem* ein und erwähnt sie im Verlauf von *Contra Hieroclem* immer wieder.

- Z. 15 **ἄρρητῳ τινὶ σοφίᾳ:** In der *Vita Apollonii*, aus der Eusebios hier zitiert, ist *φιλοσοφία* statt *σοφία* zu lesen.<sup>158</sup> Wahrscheinlich hat Eusebios den Text hier verändert, um eine Übertreibung durch Philostrat zu suggerieren, die er leichter widerlegen kann.
- Z. 15 f. **ὁ μηδεμίαν μαθῶν φωνήν:** Hier zitiert Eusebios erneut die schon in Kap. 8, 12 f. mit geringen Abweichungen<sup>159</sup> wiedergegebene Stelle aus der *Vita Apollonii*:

“Ἐγὼ δέ,” εἶπεν “ὦ ἑταῖρε, πασῶν ξυνήμι, μαθῶν μηδεμίαν.”

„Ich“, sagte er: „mein Freund, beherrsche alle [Sprachen], obwohl ich keine gelernt habe.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,19)

Eusebios wiederholt das Zitat an dieser Stelle, um den angeblichen Widerspruch im Text des Philostrat, der im Mittelpunkt dieses Kapitels steht, zu unterstreichen.

- Z. 16 **Θεῖα τε δυνάμει:** Von der „göttlichen Fähigkeit“, auf die Eusebios das Verständnis aller Sprachen hier zurückführt, ist in der *Vita Apollonii* an keiner Stelle die Rede.
- Z. 16 f. **„ἄ καὶ σιωπῶσιν ἄνθρωποι“:** Auch dieses Zitat aus der *Vita Apollonii* (1,19) hat Eusebios bereits im 8. Kapitel zitiert (Kap. 8, Z. 14). Die Wiederholung dieses Ausspruchs des Apollonios, den Eusebios nicht weiter kommentiert, wirkt nach der Widerlegung höchst ironisch. Diese Wirkung wird insbesondere dadurch verstärkt, dass er das Prädikat „οἶδα“ durch „προλαβῶν“ ersetzt.

## 10 Die Araber als Lehrer der Tiersprache

Im 10. Kapitel geht Eusebios auf einen Widerspruch ein, der sich daraus ergibt, dass er Apollonios, der sich tierischer Nahrung enthält, unterstellt, von den Arabern durch den Verzehr des Herzens oder der Leber einer Schlange gelernt zu haben, um die Sprache der Tiere zu verstehen. Dieses Thema berührt inhaltlich beinahe die im vorhergehenden Kapitel behandelte Frage der Fremdsprachenkenntnisse. Im Verlauf der *Vita Apollonii* lässt Eusebios erneut einige Kapitel aus und geht direkt vom 7. ins 20. Kapitel des 1. Buches über, führt als Beispiel aber auch eine Episode aus dem 4. Buch der *Vita* an.

<sup>158</sup> Trotz der eindeutigen Überlieferungslage, die an dieser Stelle für *φιλοσοφία* spricht, passt Vroni Mumprecht wie zuvor schon Carl L. (Kayser [Hrsg.]: *Flavii Philostrati opera auctiora*, S. 6.) den Text der *Vita Apollonii* in ihrer Ausgabe der von Eusebios wiedergegebenen Version an, Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 22. Es ist jedoch anzunehmen, dass Eusebios selbst den Text verändert hat und nicht eine bereits abweichende Version als Textgrundlage genutzt hat.

<sup>159</sup> In Kap. 8 schreibt Eusebios „οὐδεμίαν“ statt „μηδεμίαν“. An beiden Stellen ergänzt er „φωνῶν“ bzw. „φωνήν“, das bei Philostrat im vorhergehenden Satz steht.

**συνέσεως τῆς τῶν ζώων φωνῆς:** Bei dem Thema der Tiersprache handelt es sich um „eine Nachahmung der Pythagoraslegende“ mit der „Einwirkung altorientalischer Vorstellungen“<sup>160</sup>, wobei Philostrat die Parallele zwischen Apollonios und Pythagoras ganz bewusst zieht.<sup>161</sup> Diese Parallele zeigt sich auch in dem Gespräch des Apollonios mit einer Ulme in Kap. 34, Z. 4. Dass Apollonios die Sprache der Tiere verstand, schreibt auch Porphyrios in *De abstinentia*. Porphyrios unterstreicht diese Behauptung mit der Spatzen- bzw. Schwalben-Erzählung, die auch Philostrat in der *Vita Apollonii* erzählt und auf die Eusebios weiter unten anspielt (siehe Z. 17):

Z. 1 f.

Καίτοι εἰ δεῖ πιστεῦναι τοῖς παλαιοῖς καὶ τοῖς ἐφ’ ἡμῶν καὶ τῶν πατέρων γεγονόσιν, εἰσὶν οἱ λέγονται ἐπακοῦσαι καὶ σύνεσιν ἔχειν τῆς τῶν ζώων φθέγγεως: ὡς ἐπὶ μὲν τῶν παλαιῶν ὁ Μελάμπους καὶ ὁ Τειρεσίας καὶ οἱ τοιοῦτοι, οὐ πρὸ πολλοῦ δὲ Ἀπολλώνιος ὁ Τυανεύς.

Wenn man jedenfalls den Alten glauben muss und denen, die zu unserer Zeit oder der unserer Väter lebten, gibt es Menschen, von denen man sagt, dass sie die Fähigkeit haben, die Sprache der Tiere zu hören und zu verstehen. Bei den Alten beispielsweise Melampus, Tiresias und andere, und vor nicht allzu langer Zeit Apollonios von Tyana. (Porphyrios, *De abstinentia*, 3,3)

Eusebios nennt für die Tatsache, dass Apollonios die Tiere verstehen konnte, einzig das Beispiel mit dem Spatzen. In der *Vita Apollonii* gibt es eine weitere Episode, in der Apollonios mit einem Tier, nämlich einem Löwen spricht.

Ὁ δὲ Ἀπολλώνιος “δεῖται μου” ἔφη “ὁ λέων ἀναδιδάξει ὑμᾶς, ὅτου ἀνθρώπου ψυχὴν ἔχει.

Apollonios sagte: „Der Löwe bittet mich, euch zu sagen, dass er eines Menschen Seele habe.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 5,42)

Die Löwenepisode greift Eusebios zwar im 34. Kapitel von *Contra Hieroclem* auf, geht dort jedoch nicht erneut auf das Verständnis der Tiersprache ein. Stattdessen vermischt er die Erzählung über den Löwen mit einer Erzählung über einen tollwütigen Hund, der einen Jüngling gebissen hatte, den Apollonios von den Folgen dieses Bisses heilt (siehe Kap. 34, Z. 12).

„καὶ ἐξ ξύνεσιν...ἦπαρ“: Dieses Zitat übernimmt Eusebios aus der *Vita Apollonii*, 1,20. Neben unwesentlichen Änderungen der Wortstellung weicht der Text des Eusebios in den Worten „κύκνων“ und „Ἀράβων“ vom Text des Philostrat ab.

Z. 2–8

**τῶν Ἀράβων κύκνων ἤδη καὶ ὀρνίθων:** Dass die Araber die Vogelsprache beherrschten, ist ein Topos. Auch Porphyrios schreibt in *De abstinentia*, dass die Araber die Fähigkeit besaßen, Vögel – insbesondere Raben – zu verstehen:

Z. 5 f.

Ἀλλὰ τῶν γε ἐθνῶν τινὰ εἰς ἔτι καὶ νῦν ὅπως συγγένειαν ἔχει πρὸς τινῶν ζώων σύνεσιν τῆς φθέγγεως, οὐδεὶς οἶμαι ἠγνόηκεν. Ἄραβες μὲν κοράκων ἀκούουσιν.

Aber einige Völker besitzen noch jetzt eine angeborene Fähigkeit zum Verstehen der Sprache der Tiere, das wird niemand leugnen, denke ich. Die Araber verstehen die Raben.

(Porphyrios, *De abstinentia*, 3,4)

<sup>160</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1035, Anm. 77.

<sup>161</sup> Ebd., S. 1035, Anm. 77.

Eusebios verändert hier den Text des Philostrat, der in der *Vita Apollonii* schreibt:

Ἔστι γὰρ τῶν Ἀραβίων ἤδη κοινὸν καὶ τῶν ὀρνίθων ἀκούειν μαντευομένων.

Es ist nämlich **Allgemeinwissen** der Araber, die Vögel zu verstehen, die ihnen weissagen.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,20)

Eusebios ersetzt also „κοινὸν“ durch das im Schriftbild ähnliche „κύκνων“ und verändert damit den Sinn des Satzes teilweise. Dadurch, dass die Gattung der Schwäne neben der Klasse der Vögel, zu denen sie selbst gehören, genannt wird,<sup>162</sup> steigert Eusebios die Absurdität des Textes von Philostrat. Obwohl Philostrat die Verbindung zwischen dem Schwan und der Prophetie nicht gesondert hervorhebt, ist dessen Gabe der Prophetie hier wesentlich.<sup>163</sup> So lässt Platon den Sokrates folgendes über die Schwäne sagen:

Οἱ κύκνοι, ἀλλ' ἄτε οἶμαι τοῦ Ἀπόλλωνος ὄντες, μαντικοὶ τέ εἰσι.

Doch ich glaube, dass die Schwäne als Vögel des Apollon mit wahrsagerischen Fähigkeiten versehen sind.

(Platon, *Phaidon*, 85b)

Das Motiv vom Schwan, der, seinen eigenen Tod ahnend, diesen besingt, findet sich außer im *Phaidon* z.B. auch im *Agamemnon* des Aischylos (V. 1444 f.).<sup>164</sup>

Eine weitere, auch bei Eusebios offensichtliche Verbindung zwischen Apollonios und den Schwänen, besteht darin, dass die Mutter des Apollonios bei seiner Geburt laut Philostrat von Schwänen umgeben war (Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,4). Diese Erzählung hat Eusebios im 8. Kapitel von *Contra Hieroclem* wiedergegeben und greift sie im 12. Kapitel erneut auf (Kap. 8, Z. 7 und Kap. 12, Z. 3). Es ist daher anzunehmen, dass, auch wenn die Abweichung wie ein Lesefehler anmutet, Eusebios den Text an dieser Stelle bewusst verändert hat.<sup>165</sup>

Z. 7 f. **οἱ μὲν καρδίαν φασίν, οἱ δὲ ἦπαρ:** Philostrat berichtet nicht nur von den Arabern, die durch den Verzehr der Schlangennereien<sup>166</sup> die Fähigkeit erlangen, die Sprache der Tiere zu verstehen (*Vita Apollonii*, 1,20), sondern schreibt dasselbe über die Inder in Paraka (λέγονται δὲ καὶ ζώων ξυνιέναι φθεγγομένων τε καὶ βουλευομένων σιτούμενοι δράκοντος οἱ μὲν καρδίαν, οἱ δὲ ἦπαρ, Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,9). Der Text beider Kapitel ist sehr ähnlich.

Wie man durch den Verzehr der „wesentlichen“ Innereien prophetische Fähigkeiten bestimmter Tiere auf sich übertragen kann, beschreibt auch Porphyrios:

<sup>162</sup> Vgl. Olearius (Hrsg.): *Philostratorum quae supersunt omnia* (1709), S. 437: „Nam & post speciem genus nominari non adeo conveniens.“

<sup>163</sup> Anders ebd., S. 437: „Cygni inter augurales aues non adeo celebres, imo coruorum ea in re celebrior opera apud Arabas.“

<sup>164</sup> Zur Verbindung des Schwans mit dem Gott Apollon und der Prophetie siehe Swift Riginos: *Platonica*, S. 21–31 und Jakob: *Schwanengefahr*, Kap. II, Apollon Kyknos.

<sup>165</sup> Auch Édouard Des Places und Carl L. Kayser sehen daher – anders als Christopher P. Jones an dieser Stelle keinen Anlass, den Text des Eusebios an den Text der *Vita Apollonii* anzupassen. Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 122, Kayser (Hrsg.): *Flavii Philostrati opera auctiora*, S. 378 vgl. Jones: *Philostratus*, S. 176.

<sup>166</sup> δράκων bezeichnet entweder einen Drachen oder eine große Schlange (Liddell/Scott: *A Greek-English Lexicon*, s.v. δράκων.) Frederick C. Conybeare entscheidet sich in seiner Übersetzung für die Variante „serpent“, Conybeare (Hrsg.): *The Life of Apollonius*, S. 57. Marguerite Forrat und Christopher P. Jones sprechen von „dragons“. Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 123, Jones: *Philostratus*, S. 177.

Οἱ γοῦν ζῶων μαντικῶν ψυχὰς δέξασθαι βουλόμενοι εἰς ἑαυτοῦς, τὰ κυριώτατα μῦρια καταπιόντες, οἷον καρδίας κοράκων ἢ ἀσπαλάκων ἢ ἱεράκων, ἔχουσι παροῦσαν τὴν ψυχὴν καὶ χρηματίζουσαν ὡς θεὸν καὶ εἰσιούσαν εἰς αὐτοῦς ἅμα τῇ ἐνθέσει τῇ τοῦ σώματος.

Diejenigen, die also die Seelen weissagender Tiere in sich aufnehmen wollten, verschlangen deren wichtigste Organe, wie die Herzen von Raben, Maulwürfen oder Falken, und hatten so die Seele, die weissagte wie ein Gott, zusammen mit der leiblichen Speise in sich aufgenommen.

(Porphyrios, *De abstinentia*, 2,48)

Porphyrios erwähnt in *De abstinentia* eine weitere Möglichkeit, das Verständnis der Vogelsprache zu erlangen. Auch hier sind Schlangen von Bedeutung:

Τάχα δ' ἂν καὶ ἡμεῖς καὶ πάντες ἄνθρωποι συνετοὶ ἦμεν πάντων τῶν ζῶων, εἰ καὶ ἡμῶν τὰ ὦτα δράκων ἐνιψε.

Wahrscheinlich würden auch wir und alle Menschen sämtliche Tiere verstehen, wenn eine Schlange auch unsere Ohren leckte.

(Porphyrios, *De abstinentia*, 3,4)

Durch dieselbe Praxis soll dem Mythos nach auch der Seher Melampus zum Verständnis der Vogelsprache gelangt sein, wie bei Plinius zu lesen ist. Dieser nennt eine weitere Möglichkeit, das Verständnis der Sprache der Vögel zu erlangen:

*Qui credat ista, et Melampodi profecto aures lambendo dedisse intellectum avium sermonis dracones non abnuat vel quae Democritus tradit nominando aves quarum confuso sanguine serpens gignatur, quem quisquis ederit intellecturus sit alitum colloquia.*

Wer dies glaubt, streitet sicherlich auch nicht ab, dass Drachen, indem sie Melampus die Ohren leckten, ihm die Fähigkeit gaben, die Sprache der Vögel zu verstehen oder, was Demokrit sagt, dass durch das Mischen des Blutes bestimmter Vögel, die er aufzählt, eine Schlange entsteht. Wer diese isst, wird die Gespräche der Vögel verstehen.

(Plinius *Naturalis historia*, 10,70,137)

**τὸν Πυθαγόρειον ἐμψύχων τε τροφῆς ἀπεχόμενον:** Apollonios entschied sich als Sechszehnjähriger, nach dem Vorbild des Pythagoras zu leben: Z. 9 f.

Καὶ εἰπὼν τοῦτο τὰς μὲν ἐμψύχους βρώσεις ὡς οὔτε καθαρὰς καὶ τὸν νοῦν παχυνούσας παρητήσατο, τραγήματα δὲ καὶ λάχανα ἐσιτεῖτο, καθαρὰ εἶναι φάσκων, ὅποσα ἢ γῆ αὐτῇ δίδωσι.

Und nachdem er dies gesagt hatte, lehnte er tierische Nahrung als unrein und den Verstand träge machend ab und aß nur Früchte und Gemüse, denn er sagte, rein sei alles, was die Erde von selbst gibt.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,8, vgl. auch 1,21 und 1,32)

Dies entspricht Jamblichs Beschreibung von Pythagoras' Ernährungsweise. Demnach habe Pythagoras auf den Verzehr von sämtlichen Lebewesen und von Bohnen verzichtet. Seinen Anhängern machte er ebenfalls Vorschriften, der Verzehr von Fleisch war aber nicht generell untersagt:

Τοῖς μέντοι ἄλλοις ἐπέτρεπέ τινων ζῶων ἄπτεισθαι, ὅσοις ὁ βίος μὴ πάνυ ἦν ἐκ-  
κεκαθαμένος καὶ ἱερός καὶ φιλόσοφος· καὶ τούτοις τινὰ ὠρίζε ἀποχῆς ὠρισμέ-  
νον. ἐνομοθέτησε δὲ τοῖς αὐτοῖς καρδίαν μὴ τρώγειν, ἐγκέφαλον μὴ ἐσθίειν, καὶ  
τούτων εἴργεσθαι πάντας τοὺς Πυθαγορικούς. [...] οὕτως καὶ μαλάχης εἴργεσθαι  
ἐκέλευεν, [...] καὶ μελανούρου δὲ ἀπέχεσθαι παρήγγελλε [...] καὶ ἐρυθρίνον μὴ  
προσλαμβάνειν [...] καὶ ῥυάμων ἀπέχου.’

Den anderen, deren Leben nicht völlig rein, heilig und philosophisch war, erlaubte er  
zwar, Lebewesen zu essen, legte für sie aber einige Einschränkungen fest. Er schrieb vor,  
dass sie weder vom Herzen noch Gehirn essen, dies ist allen Pythagoreern untersagt.  
[...] Er forderte sie ebenso zum Verzicht auf Malven auf [...] und ordnete an, auch auf  
den Verzehr von Melanora [einer Fischart] zu verzichten [...] und keinen Erythrimus  
[eine weitere Fischart] zu essen. [...] Außerdem: „Enthalte dich der Bohnen!“  
(Jamblich, *Vita Pythagorae*, 109)

Zur pythagoreischen Lebensweise des Apollonios zählte außer dem Verzicht auf tierische  
Nahrung auch der Verzicht auf tierische Kleidung. Apollonios ließ sich auch die Haare wach-  
sen und ging barfuß (Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,8). Eusebios hat Philostrat im 5. Kapitel von  
*Contra Hieroclem* unterstellt, dass er Apollonios diese pythagoreische Lebensweise nur „wie  
eine Maske“ angedichtet habe (προσωπεῖου δίκην, Kap. 5, Z. 12 f.). Hier versucht er diese  
Unterstellung durch den Vorwurf, Apollonios habe sich nicht an die pythagoreische Nah-  
rungsvorschrift gehalten, zu beweisen. Den pythagoreischen Fleischverzicht thematisiert Eu-  
sebios in skeptischer Weise auch in Kap. 13, Z. 13–16.

- Z. 10 **μηδὲ θύειν δαίμοσιν ἐπιτολῶντα:** Ein Hinweis auf den Verzicht des Apollonios auf  
tierische Opfer findet sich bei Philostrat im 31. und zu Beginn des 32. Kapitels des 1. Buches  
der *Vita Apollonii*. Apollonios bringt dort gemeinsam mit dem Babylonierkönig Vardanes  
ein Opfer dar, wobei jeder der beiden das Opfer auf seine eigene Art darbringt. Philostrat be-  
schreibt, wie und mit welchen Worten Apollonios eine Handvoll Weihrauch verbrennt und  
sich anschließend entfernt, „um nicht am Blutopfer teilzunehmen“ (Ἀνεχώρησε τῆς θυσί-  
ας, ὡς μὴ κοινωνοίη τοῦ αἵματος, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,32). Auf den Verzicht spielt  
Philostrat erneut in *Vita Apollonii*, 1,37 an.

Dass auch Pythagoras auf tierische Opfer verzichtete und seinen Anhängern dasselbe emp-  
fahl, schreibt Jamblich:

Ἐνομοθέτησε [...] μήτε θύειν ζῶα θεοῖς.

Er ordnete an, [...] den Göttern keine Lebewesen zu opfern.

(Jamblich, *Vita Pythagorae*, 107, vgl. 108)

Eusebios führt diesen Sachverhalt hier an, um den von ihm fingierten Widerspruch zu un-  
terstreichen.

- Z. 11 **ἦν εἰκὸς ἀπογεύσασθαι:** Eusebios erhebt an dieser Stelle einen scharfen Vorwurf der In-  
konsequenz gegen Apollonios, der jedoch einer textlichen Grundlage entbehrt und von dem  
er sich durch die Wendung ἦν εἰκὸς („es ist wahrscheinlich“) und die anschließende rhetori-  
sche Frage (πῶς ἂν ἄλλως, Z. 12) nur dem Schein nach distanziert. Der Schwerpunkt der  
Unterstellung liegt dabei nicht auf der Tatsache, dass Apollonios vom Herzen oder der Leber  
eines Tieres gekostet habe, sondern dass er dadurch angeblich von seiner pythagoreischen  
Lebensweise, die bei Philostrat sehr hoch gehalten wird, abgewichen ist (vgl. auch *Contra*



*Hieroclem*, Kap. 13 f.). Die ironische Untertreibung, dass Apollonios von den Innereien „gekostet“ (nicht: gegessen) habe (ἀπογεύσασθαι, die Araber „essen“ davon: σιτούμενοι τῶν δρακόντων [...] καρδίαν, 7), verstärkt diesen Effekt.

**μη οὐχὶ τὰ ὅμοια τοῖς διδασκάλοις ζηλώσαντι:** Auch im 25. Kapitel thematisiert Eusebios die Nachahmung der Lehrer durch Apollonios und kritisiert, dass Philostrat in *Vita Apollonii*, 5,12 behauptet, Apollonios habe die Kunst der Inder zwar gelobt und bewundert, jedoch nicht nachgeahmt (*Contra Hieroclem* Kap. 25, Z. 19–22, vgl. Kap. 31, Z. 15). Z. 13

**τοῖς καταλελεγμένοις:** Obwohl Eusebios nur einen Lehrer des Apollonios (nämlich Euthydemos, Kap. 9, Z. 9 f., vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,7) „aufgezählt“ hat, verwendet er hier den Plural. Auf den zweiten bei Philostrat erwähnten Lehrer des Apollonios (Euxenos aus Herakleia) geht Eusebios erst im 11. Kapitel von *Contra Hieroclem* (Z. 17–23) ein. Z. 14

**τὸν στρουθόν:** Die Geschichte vom Spatzen aus dem 3. Kapitel des 4. Buches ist eine Episode, die in der *Vita Apollonii* eine Rede des Apollonios über die *κοινωνία* illustriert. Obwohl diese Episode im Verlauf der Lebensbeschreibung des Apollonios eine eher nebensächliche Rolle spielt, scheint Eusebios Gefallen an ihr zu finden und kommt später (Kap. 27, Z. 2 f.) ein zweites Mal auf sie zurück. Z. 17

Διαλεγόμενου δὲ ποτε περὶ κοινωνίας καὶ διδάσκοντος, ὅτι χρὴ τρέφειν τε ἀλλήλους καὶ ὑπ' ἀλλήλων τρέφεσθαι, στρουθοὶ μὲν ἐκάθηντο ἐπὶ τῶν δένδρων σιωπῶντες, εἷς δὲ αὐτῶν προσπετόμενος ἐβόα, παρακελεύεσθαι τι δοκῶν τοῖς ἄλλοις, οἱ δὲ, ὡς ἤκουσαν, αὐτοὶ τε ἀνέκραγον καὶ ἀρθέντες ἐπέτοντο ὑπὸ τῷ ἐνί. [...] πρὸς δὲ τοὺς πολλοὺς οὐχ ἔρμηνεῦον αὐτό· ἐπεὶ δὲ ἀνέβλεψαν ἐς αὐτοὺς πάντες καὶ ἀνοήτως ἔνιοι τερατῶδες αὐτὸ ἐνόμισαν, παραλλάξας ὁ Ἀπολλώνιος τοῦ λόγου “παῖς” εἶπεν “ὦλισθεν ἀπάγων πυροὺς ἐν σκάφῃ καὶ κακῶς αὐτοὺς συλλεξάμενος αὐτὸς μὲν ἀπελήλυθε, πολλοὺς δ' ἐσκεδασμένους ἀπολέλοιπεν ἐν στενωπῷ τῷ δεῖνι, ὁ δὲ στρουθὸς παρατυχῶν οὗτος πρόξενος τοῖς ἄλλοις ἦκει τοῦ ἔρμαίου καὶ ποιεῖται αὐτοὺς συσσίτους.”

Als er über die Gemeinschaft sprach und lehrte, dass es nötig sei, einander zu ernähren und von anderen ernährt zu werden, saßen die Spatzen still auf den Bäumen, aber einer von ihnen zwitscherte, als er herbei flog, und schien die anderen zu irgendetwas zu ermuntern. Die anderen Vögel, fingen ebenfalls an zu zwitschern und flogen davon, dem einen Spatzen hinterher. [...] Er [Apollonios] deutete dies nicht für die Menge. Da sie aber alle zu den Vögeln blickten und einige dies in ihrer Unwissenheit für ein Omen hielten, wechselte Apollonios das Thema seiner Rede und sagte: „Ein Kind, das ein Gefäß voll Weizenkörner trug, ist ausgerutscht und hat die Körner nachher schlecht wieder aufgegeben, ist weggegangen und hat viele davon in dieser Gasse liegen lassen. Der Spatz, der zufällig dabei war, ist als Gastfreund für die anderen hierher gekommen und lädt sie ein, am Festmahl teilzunehmen.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,3)

Philostrat schreibt weiter, dass ein Teil der Zuhörer daraufhin zum Ort des Geschehens gelaufen und voll Bewunderung zurückgekehrt ist, da sich die Aussage des Apollonios als richtig erwies. Dieser habe den Vorfall in seine Rede einfließen lassen und so betont, dass selbst „die Spatzen füreinander sorgen und die Gemeinschaft pflegen“ (ὡς ἐπιμελοῦνται τε ἀλλήλων καὶ κοινωνία χαιρουσιν, Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,3).

Auch Porphyrios erwähnt diese Erzählung in *De abstinentia*, bei ihm ist es jedoch kein Spatz,

sondern eine Schwalbe<sup>167</sup> und kein Knabe, sondern ein Esel, der das Getreide auf den Boden fallen lässt.

Ἀπολλώνιος ὁ Τυανεύς, ἐφ' οὗ καὶ λέγεται, ὅτι τοῖς ἐταίροις συνόντος, χελιδόνος ἐπιπτώσης καὶ φθεγγομένης, εἶπεν ὅτι μὴνυεὶ ἡ χελιδὼν ταῖς ἄλλαις ὄνον πρὸ τοῦ ἄστεως πεπτωκέναι σίτου βαστάζοντα φορτίον, ὃ δὴ κεχύσθαι εἰς τὴν γῆν τοῦ ἀχθοφοροῦντος πεπτωκότος.

Apollonios von Tyana, von dem gesagt wird, dass er mit seinen Begleitern zusammen war, als eine Schwalbe über ihn hinweg flog und rief. Er habe gesagt, dass die Schwalbe den anderen Schwalben mitteile, dass ein Esel, der mit Getreide beladen war, am Stadtrand gestürzt sei und dabei seine Last auf die Erde habe fallen lassen.

(Porphyrios, *De abstinentia*, 3,3)

Z. 20 **λέαιναν ἅμα τοῖς ὀκτώ σκύμνοις:** Philostrate erzählt diese Episode von der erlegten trächtigen Löwin im 22. Kapitel des 1. Buches der *Vita Apollonii*. Sie gehört an den Beginn der Reise von Apollonios und Damis nach Babylon.

Προελθόντες δὲ εἴκοσι στάδια λεαινῆ ἐντυγχάνουσιν ἀπεσφαγμένη ἐν θήρῃ, καὶ ἦν τὸ θηρίον μέγα καὶ ὅσον οὐπω εἶδον, [...] σκύμνους γὰρ ἀνατμηθεῖσα ὀκτὼ εἶχεν.

Sie waren zwanzig Stadien gegangen, als sie auf eine Löwin trafen, die bei der Jagd erlegt worden war, und das Tier war so groß wie sie es noch nie gesehen hatten. [...] Sie wurde aufgeschnitten und hatte acht Junge im Leib.

(Philostrate, *Vita Apollonii*, 1,22)

Apollonios sagt daraufhin seine Aufenthaltsdauer beim parthischen König Vardanes voraus und begründet diese Prophezeiung folgendermaßen:

Ἐνιδὼν οὖν ὁ Ἀπολλώνιος τῷ θηρίῳ καὶ πολὺν χρόνον ἐπισχῶν “ὦ Δάμι,” ἔφη “ὁ χρόνος τῆς παρὰ βασιλείᾳ ἀποδημίας ἐνιαυτοῦ ἔσται καὶ μηνῶν ὀκτὼ· οὐτε γὰρ ἐκεῖνος ἀνήσει θάττον [...]. τεκμαίρεσθαι δὲ χρὴ τῶν μὲν σκύμνων εἰς μῆνας, τῆς λεαινῆς δὲ εἰς ἐνιαυτόν· τέλεια γὰρ τελείους παραβλητέα.”

Apollonios blickte das Tier an, verharrte eine Weile lang und sagte dann: „Damis, die Zeit unserer Reise zum König wird ein Jahr und acht Monate betragen, denn er wird uns nicht früher gehen lassen. [...] Die Jungen lassen nämlich die Monate deuten, die Löwin aber das Jahr, denn Vollständiges muss mit Vollständigem verglichen werden.

(Philostrate, *Vita Apollonii*, 1,22)

Dass sich Apollonios und Damis tatsächlich ein Jahr und acht Monate bei Vardanes aufhalten, schreibt Philostrate im 29. Kapitel des 1. Buches der *Vita Apollonii* (siehe Z. 22).

Z. 20 f. **τὴν εἰς Ἀσσυρίους ὁδόν:** Eusebios verwendet andere geographische Begriffe als Philostrate, der an keiner Stelle davon spricht, dass Apollonios nach „Assyrien“ gegangen sei. Philostrate nennt lediglich Damis „den Assyrer“ (Ἀσσύριος, z.B. *Vita Apollonii*, 1,19 und 3,43). Als „Assyrien“ bezeichnet Eusebios Babylon<sup>168</sup> (ähnlich in Z. 22 und Kap. 11, Z. 1 f.). Bei Philostrate begegnen Apollonios und Damis der Löwin „zwanzig Stadien“ nach der Grenze

<sup>167</sup> Jean Bouffartigue nimmt an, dass Porphyrios diese Änderung absichtlich vornimmt, da die Schwalbe als „animal divinatoire“ bekannt sei. Bouffartigue: *Porphyre. De l'abstinence*, S. 233.

<sup>168</sup> „Eusebius's „Assyria“ is a slip for “Babylon.“ Jones: *Philostratus*, S. 177, Anm. 20.

Babylons (προελθόντες δὲ εἴκοσι στάδια, Philostrate, *Vita Apollonii*, 1,22). Direkt danach nähern sie sich „dem kissischen Land und Babylon“ (προελθόντι δὲ αὐτῶ ἐς τὴν Κισσίαν χώραν καὶ πρὸς Βαβυλῶνι ἤδη ὄντι, Philostrate, *Vita Apollonii*, 1,23). Das Ziel der Reise des Apollonios waren von Anfang an „das indische Volk und die dort lebenden Weisen, die Brahmanen und Hyrkanier genannt werden“ (τὸ Ἰνδικὸν ἔθνος καὶ τοὺς ἐν αὐτῶ σοφοὺς, οἱ λέγονται Βραχμῶνες τε καὶ Ὑρκάνιοι εἶναι, Philostrate, *Vita Apollonii*, 1,18, vgl. auch ἡ δὲ ὁδὸς παρὰ τὸν Ἰνδῶν βασιλέα καθ' ἰστορίαν τῶν ἐκεῖ, *Vita Apollonii*, 1,21).

**παρὰ Πέρσας διατριβῆς τὸν χρόνον:** Eusebios meint den Aufenthalt des Apollonios beim Partherkönig Vardanes in Babylon, den Philostrate in *Vita Apollonii*, 1, 25–39 beschreibt. Die Bezeichnung „bei den Persern“ ist eine geografische Verortung, da die Parther im Gebiet des heutigen Iran herrschten, das vorher zum großpersischen Reich gehörte. Die Dauer von Apollonios' Aufenthalts gibt Philostrate mit einem Jahr und acht Monaten an (Philostrate, *Vita Apollonii*, 1,39 und 1,22 vgl. Kommentar zu Z. 20).

Z. 22

## 11 Apollonios als Schüler des Pythagoras

Zu Beginn des 11. Kapitels erzählt Eusebios eine Episode vom Aufenthalt des Apollonios bei den Arabern nach, in der Apollonios selbst erzählt, dass sein Götterbild von Pythagoras komme. Eusebios weist darauf hin, dass sich für dieses angebliche pythagoreische Götterbild kein literarischer Beleg finden ließe. Um den Widerspruch zu unterstreichen, greift Eusebios erneut die Beschreibung der Jugend des Apollonios (*Vita Apollonii*, 1,7) auf, um zu zeigen, dass Apollonios' Lehrer Euxenos alles andere als pythagoreisch gewesen ist.

Das Kapitel gipfelt in dem Schluss, dass Apollonios entweder überhaupt keine Lehrer gehabt haben kann oder nicht göttlich genannt werden dürfe, wobei das eine das andere ausschließe.

**παρὰ τοῖς Ἀραβίοις / παρὰ Πέρσας:** Wie bereits im Kommentar zum 10. Kapitel erwähnt, sind die geographischen Begriffe, die Eusebios verwendet, nicht immer eindeutig. Die Begebenheiten, die er im folgenden erwähnt, beziehen sich auf den Aufenthalt des Apollonios in Babylon. Philostrate selbst spricht an keiner Stelle von dem Aufenthalt des Apollonios bei den „Persern.“<sup>169</sup>

Z. 1 f.

**ὄς μόνος φοιτητῆς ἦν αὐτῶ καὶ ἑταῖρος:** Dass Damis der einzige, der Apollonios wirklich nahestand, und dessen „einziger Freund“ gewesen sei, betont Eusebios an mehreren Stellen von *Contra Hieroclem* stets im Kontext einer Angelegenheit, von der Apollonios seinen Freund ausschließt (siehe Kap. 13, Z. 11, Kap. 25, Z. 14 und Kap. 29, Z. 2). Eusebios destruiert damit die Figur des Apollonios, indem er dem Leser den Eindruck vermittelt, Apollonios verhalte sich seinem Freund gegenüber illoyal. Durch die Wiederholung des Wortes *μόνος* in der folgenden Zeile hebt Eusebios diesen Kontrast hervor.

Z. 3

**ἀπαγορεύσας παρὰ τοὺς μάγους ἰέναι:** Philostrate schreibt, Apollonios habe Damis verboten, ihn zu den Magiern zu begleiten:

Z. 4

Δάμις δὲ τοὺς μὲν λόγους, οἷοι ἐγένοντο τῶ ἀνδρὶ πρὸς τοὺς μάγους, οὐκ οἶδεν· ἀπαγορεύσαι γὰρ αὐτῶ μὴ συμφοιτᾶν παρ' αὐτοῦς ἰόντι.

<sup>169</sup> Da er betont, dass sich Vardanes bei Eusebios Ankunft mehr gefreut habe, als wenn dieser dessen Reichtum um den der Inder und Perser vermehrt hätte, ist deutlich, dass Philostrate Vardanes und dessen Volk *nicht* zu den Persern zählt. Siehe Philostrate, *Vita Apollonii*, 1,33.

Damis aber kennt die Gespräche, die der Mann mit den Magiern geführt hat, nicht, denn er hat ihm verboten, ihn zu begleiten, wenn er zu ihnen gegangen ist.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,26)

Eusebios hebt den Punkt hervor, um das eben betonte freundschaftliche Verhältnis zwischen Damis und Apollonios anzuzweifeln. Die erzwungene Abwesenheit des Damis an dieser Stelle ist auch ein Indiz dafür, „daß Damis lediglich eine Fiktion des Philostrat ist.“<sup>170</sup>

Z. 5 f. **μεσημβρίας τε καὶ ἀμφὶ μέσας νύκτας:** Dieselben Zeitangaben über die Zusammenkunft des Apollonios mit den Magiern finden sich bei Philostrat:

Λέγει δ' οὖν φοιτᾶν αὐτὸν τοῖς μάγοις μεσημβρίας τε καὶ ἀμφὶ μέσας νύκτας.

Er sagt, dass er regelmäßig zur Mittagsstunde und gegen Mitternacht zu den Magiern ging.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,26)

Die Mittagsstunde galt in der Antike als bevorzugte Zeit für das Erscheinen von Geistern und als den Toten geweihte Stunde, zu der Verstorbene den Lebenden erscheinen, als „*heure de passage*“,<sup>171</sup> was nicht zuletzt physische Gründe, u.a. die Gefahr des Hitzschlags in der Mittagshitze, hatte. So kommt in der *Septuaginta* der Begriff des *Mittagsdämons* (δαμονίου μεσημβρινοῦ, Psalm 91,6) vor.<sup>172</sup> Die Mitternacht erlangte die Bedeutung als Geisterstunde hingegen wohl erst sekundär als nächtlicher Gegenpart zur Geisterstunde am Tag.<sup>173</sup> Dies liegt insbesondere auch daran, dass diese Stunde im Gegensatz zum Mittag, der durch den Stand der Sonne definiert ist, ohne Apparaturen zur Zeitmessung nicht exakt zu ermitteln war.<sup>174</sup> Dementsprechend heißt es auch bei Philostrat: „ἀμφὶ μέσας νύκτας.“ Auch das mit der Stille und der Dunkelheit der Nacht verbundene Gefühl des Geheimnisvollen und der Angst ist nicht von der Hand zu weisen.<sup>175</sup>

Z. 7 f. **Οὐαρδάνη Βαβυλωνίῳ ... βασιλεῖ:** Vardanes, den Eusebios hier als „Babylonierkönig“ bezeichnet, ist der Partherkönig, der die Nachfolge seines Vaters Arbatanos II. antrat, die ihm von dessen Adoptivsohn Gotarzes strittig gemacht, nach der Versöhnung im Jahr 41 n. Chr. jedoch anerkannt wurde. Er wurde 47/48 n. Chr. im Alter von 30 Jahren Opfer einer Verschwörung und ermordet.<sup>176</sup> Apollonios hält sich fast zwei Jahre bei ihm auf, bevor er seine Reise fortsetzt (Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,39) und kehrt auf seinem Rückweg aus Indien noch einmal zu ihm zurück (Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,58).

Z. 8–11 **σοφία δέ ... θεῶν:** An dieser Stelle zitiert Eusebios nahezu wörtlich aus Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,32.

Z. 10 f. **σφῶν ὀρωμένων τε καὶ οὐχ ὀρωμένων:** Dieser Satz, den Eusebios aus der *Vita Apollonii* zitiert, vermittelt dem Leser den Eindruck, Apollonios zitiere selbst einen Ausspruch des Pythagoras über die Verehrung der Götter und deren Sichtbarkeit. Eusebios merkt zu Recht

<sup>170</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1039, Anm. 103.

<sup>171</sup> Siehe Männlein-Robert: *Der Mittagsdämon*, S. 149–1152 und Caillois: *Les démons de midi*, S. 22 und 45.

<sup>172</sup> Siehe Männlein-Robert: *Der Mittagsdämon*, S. 151. Im hebräischen Original lediglich von einer „Seuche, die am Mittag wütet“ (מִקְטָב יָשֵׁר צִהָרִים) die Rede, der Dämon wird erst in der griechischen Übersetzung, möglicherweise durch einen Lesefehler hinzugefügt (ἀπὸ συμπτώματος καὶ δαμονίου μεσημβρινοῦ).

<sup>173</sup> „*contrepartie nocturne de l'heure diurne des fantômes*“, Caillois: *Les démons de midi*, S. 98.

<sup>174</sup> Ebd., S. 98.

<sup>175</sup> Vgl. ebd., S. 98.

<sup>176</sup> Gregoratti: *The Arsacid Empire*, S. 131.

an, dass fraglich sei, ob Pythagoras überhaupt etwas zu diesem Thema gesagt habe, da er seine Lehre nicht schriftlich festgehalten hat (siehe Z. 12). Eusebios wiederholt denselben Ausdruck in Z. 27 f.

**Πυθαγόρα μὲν οὐδεμία τις τοιαύτη καταλείπεται γραφή:** Eusebios nutzt den Umstand, dass von Pythagoras keine Schrift erhalten ist, für seine Argumentation als Beleg dafür, dass Apollonios Pythagoras nicht als seinen Lehrer bezeichnen dürfe und letztendlich nicht als Pythagoreer gelten darf. Die Behauptung, Pythagoras habe nichts geschrieben, taucht jedoch „in der Antike nicht vor dem Neupythagoreismus“<sup>177</sup> und wohl in Folge „der Auseinandersetzung mit der ps.-pythagoreischen Literatur“<sup>178</sup> auf.

Z. 12 f.

**ὁ δὲ γε διδάσκαλος αὐτῷ:** Euxenos aus Herakleia am Pontos ist neben Euthydemos, den Eusebios im 9. Kapitel (Z. 10) erwähnt, der zweite namentlich bei Philostrat genannte Lehrer des Apollonios. Wie jener wird auch Euthydemos in der Suda (Nr. 3604) genannt, wobei der einzige Beleg, den der Autor für die Person des Euxenos anführt, dieselbe Stelle aus der *Vita Apollonii* ist, die auch Eusebios zitiert (Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,7). Laut Philostrat passte der Lebenswandel des Euxenos keineswegs zu dessen pythagoreischer Philosophie, vielmehr führte er ein epikureisches Leben. Philostrat berichtet, dass Apollonios, obwohl er in dem Mann keinen geeigneten Lehrer sah und sich im Alter von 16 Jahren von ihm abwendete, um „der Lebensweise des Pythagoras nachzustreben“ (ὥρμησεν ἐπὶ τὸν τοῦ Πυθαγόρου βίον, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,7), seinen Lehrer weiterhin schätze:

Z. 14 f.

Οὐ μὴν τὸν γε Εὐξενὸν ἐπαύσατο ἀγαπῶν, ἀλλ' ἐξαιτήσας αὐτῷ προάστ[ε]ιον παρὰ τοῦ πατρός, ἐν ᾧ κῆποι τε ἀπαλοὶ ἦσαν καὶ πηγαί, “σὺ μὲν ζῆθι τὸν σεαυτοῦ τρόπον,” ἔφη “ἐγὼ δὲ τὸν Πυθαγόρου ζήσομαι.”

Er hörte nicht auf, den Euxenos zu lieben, sondern erbat für ihn ein Grundstück von seinem Vater, auf dem es hübsche Gärten und Quellen gab und sagte: „Lebe du nach deiner Weise, ich werde der des Pythagoras folgen.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,7)

**τῶν Ἐπικουρείων:** Philostrat stellt den Lehrer Euxenos, der Apollonios den Pythagoreismus näherbringen sollte, als Epikureer dar. So schreibt Philostrat, dass Euxenos den leiblichen und sinnlichen Lüsten ergeben gewesen sei. Das Landgut mit Gärten, das Apollonios seinem Lehrer, den er weiterhin verehrte, später schenkte, ist eine Anspielung auf den *Keros* (κῆπος), die Schule Epikurs.<sup>179</sup> Diese Darstellung passt ausgezeichnet in die Widerlegungsstrategie des Eusebios, weshalb er sie übernimmt. Das der sinnlichen Lust ergebene Leben, das Euxenos führt, stellt das Gegenbild zur Enthaltensamkeit dar, zu der sich Apollonios entschließt, während er bei Euxenos lernt. In der Darstellung des Philostrat liegt der Schwerpunkt auf der Entwicklung des Protagonisten, bei Eusebios auf der angeblichen Widersprüchlichkeit.

Z. 16

**„διδάσκαλος μὲν ... ἀνθρώπων.“:** Eusebios zitiert an dieser Stelle aus Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,7, wobei er das Zitat genau an der Stelle fortführt, an der er in Kap. 9, Z. 15 aufgehört hatte. Er gibt den Text nahezu wörtlich wieder, lässt lediglich zweimal die Partikel γάρ aus und ersetzt „δόξας“ durch „γνώμας“.

Z. 17–23

**ὥσπερ οἱ ὄρνιας ἄ μανθάνουσι παρὰ τῶν ἀνθρώπων:** Diesen überspitzten Vergleich

Z. 22 f.

<sup>177</sup> Riedweg: «Pythagoras Hinterliess Keine Einzige Schrift», S. 92.

<sup>178</sup> Ebd., S. 92.

<sup>179</sup> Siehe Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1027, Anm. 32.

übernimmt Eusebios von Philostrate, der erklärt, dass die Vögel in der Lage seien, „χαῖρε“ oder εὖ πράττε“ zu rufen, ohne die Bedeutung der Worte zu kennen (Philostrate, *Vita Apollonii*, 1,7). In den *Images* spezifiziert Philostrate, dass es Papageienvögel sind, die „singen, was man sie lehrt“ (Ψίττακός τε καὶ κίττα [...]· ἄδει δὲ ἢ μὲν ὅποσα οἶδεν, ὁ δὲ ὅποσα μανθάνει. Philostrate, *Images* 2,17,14). Eusebios nutzt den Vergleich, um Euxenos als Lehrer des Apollonios zu destruieren und zu zeigen, dass Apollonios bei Euxenos *nicht* die Lehren Pythagoras gelernt haben kann.

- Z. 23 **παρὰ τούτου:** Dies ist ein Beispiel für die teilweise zweifelhafte Beweisführung des Eusebios. Philostrate nennt Euxenos zwar – wie Eusebios in Z. 14 ff. zitiert – im 7. Kapitel des 1. Buches als „Lehrer der pythagoreischen Lehre“ (διδάσκαλος μὲν ἦν αὐτῷ τῶν Πυθαγόρου λόγων, Philostrate, *Vita Apollonii*, 1,7), sagt aber im selben Kapitel, dass Apollonios sich als Sechzehnjähriger von ihm abwendete und „der Lebensweise des Pythagoras nachstrebte“ (προελθὼν δὲ ἐς ἔτος δέκατον καὶ ἕκτον ὥρμησεν ἐπὶ τὸν τοῦ Πυθαγόρου βίον, Philostrate, *Vita Apollonii*, 1,7). Philostrate sagt also keineswegs, dass Apollonios von ebendiesem Lehrer die „Weisheit des Pythagoras“ erlangt habe. Zwar schwächt Eusebios diese Behauptung im nächsten Satz durch die Vorwegnahme des Einspruchs, dass Apollonios auch andere Lehrer hatte, ab, widerspricht sich dadurch jedoch selbst.
- Z. 26 f. **καίτοι γε τοῦ συγγραφέως τοῦτο μηδαμῶς ἐπισημηναμένου:** Dass Eusebios behauptet, Philostrate gebe keinen Hinweis auf andere Lehrer, scheint zunächst der Aufzählung der Lehrer durch Eusebios (Kap. 10, Z. 14) zu widersprechen. Eusebios bezieht sich hier jedoch einzig auf die Lehre Pythagoras, für die Philostrate außer dem hierfür wenig geeigneten Euxenos tatsächlich keine weiteren Lehrer nennt. Eusebios suggeriert an dieser Stelle, dass Apollonios mehr Lehrer hatte als Philostrate zugibt, um so zu beweisen, dass das Wissen des Apollonios weder „angeboren“ noch „autodidaktisch“ (siehe *Contra Hieroclem*, Kap. 9, Z. 2 f.) gewesen ist, um so das Bild vom „göttlichen“ Apollonios destruieren.
- Z. 29 f. **καὶ μὴ οὐδ’ ὁ περιβόητος Πλάτων:** Eusebios bringt hier zum Ausdruck, dass er es für glaubwürdiger halten würde, wenn Apollonios Platon als seinen Lehrer der Lehren des Pythagoras nennen würde. Platon wird jedoch in der *Vita Apollonii* ebensowenig erwähnt wie Archytas und Philolaos. Eusebios geht auf die Philosophie Platons insbesondere im 6. Kapitel sowie in den Kapiteln 45-48 ein.
- Z. 30 f. **πάντων γε μᾶλλον τῆς Πυθαγόρου κεκοινωνηκῶς φιλοσοφίας:** In den späten Dialogen Platons, vor allem im *Timaios*, zeigen sich deutliche pythagoreische Einflüsse wie z.B. Elemente des „Mathematical Pythagoreanism“,<sup>180</sup> die möglicherweise auf Archytas von Tarent zurückgehen.<sup>181</sup> Dass Platon die Ideen des Pythagoras teilweise übernommen habe, behauptet auch Porphyrios:

Πρὸς δὲ τούτοις τὸν Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη Σπεύσιππὸν τε καὶ Ἀριστόξενον καὶ Ξενοκράτη, ὡς φασὶν οἱ Πυθαγόρειοι, τὰ μὲν κάρπιμα σφετερίσασθαι διὰ βραχείας ἐπισκευῆς, τὰ δ’ ἐπιπόλαια καὶ ἐλαφρὰ καὶ ὅσα πρὸς διασκευὴν καὶ χλευασμὸν τοῦ διδασκαλείου ὑπὸ τῶν βασκάνως ὕστερον συκοφαντούντων προβάλλεται συναγαγεῖν καὶ ὡς ἴδια τῆς αἰρέσεως καταχωρίσαι.

Außerdem haben Platon, Aristoteles, Speusippus, Aristoxenus und Xenokrates sich, wie die Pythagoreer sagen, das Fruchtbare [der pythagoreischen Lehre] mit kleinen

<sup>180</sup> Horky: *Plato and Pythagoreanism*.

<sup>181</sup> Konrat Ziegler, *Der Kleine Pauly*, Bd. 1 I, Sp. 520, s.v. Archytas.

Verbesserungen angeeignet und das Oberflächliche und Leichtsinnsige davon und das, was von späteren böswilligen Verleumdern für die Übertreibung und die Verspottung ausgesucht wurde, gesammelt und für die Ideen der Philosophenschule ausgegeben. (Porphyrios, *Vita Pythagorae*, 53)

**Ἀρχύτας:** Archytas von Tarent war ein bedeutender Philosoph und Politiker, ein wohl etwas älterer Zeitgenosse<sup>182</sup> und Freund Platons,<sup>183</sup> dessen Werke bis auf wenige Fragmente nicht erhalten sind. Er gilt als der „letzte prominente Vertreter des alten Pythagoreismus.“<sup>184</sup> Seine Popularität überstieg die des Pythagoras. Archytas beschäftigte sich mit Mathematik, Harmonik und Mechanik. Philosophie ist in seinem Werk hingegen „nur spärlich vertreten.“<sup>185</sup> Von Jamblich wird er neben dem von Eusebios in *Contra Hieroclem* Z. 32 genannten Philolaos unter den pythagoreischen Philosophen aus Tarent aufgezählt (Jamblich, *Vita Pythagorae* 267) und kommt als Pythagoreer für Eusebios an dieser Stelle als Lehrer des Apollonios in Frage.<sup>186</sup> Z. 31

**Φιλόλαος:** Philolaos war ein pythagoreischer Philosoph, der wie Archytas im 5. Jahrhundert v. Chr. lebte. Er stammte aus Kroton oder Tarent. Bei Jamblich führt Philolaos die Liste der Pythagoreischen Philosophen aus Tarent an (Jamblich, *Vita Pythagorae* 267), in der auch Archytas genannt wird, der dessen Schüler gewesen sein soll (siehe Cicero, *De oratore* 3,139). Von den Schriften des Philolaos sind nur Fragmente und Testimonien überliefert. Seine Schrift *Περὶ φύσεως*, wies einen „Reichtum der behandelten Themen – Prinzipienlehre, Kosmologie, Epistemologie, Psychologie, Physiologie usw.“ – auf<sup>187</sup> und galt bald als „eine Art Handbuch der pythagoreischen Lehre.“<sup>188</sup> Schon in der Antike kam der Vorwurf auf, Platons *Timaios* sei ein Plagiat dieser Schrift.<sup>189</sup> Aus der Sicht des Eusebios ist auch Philolaos als Pythagoreer als Vorbild des Apollonios denkbar.<sup>190</sup> Z. 32

**οὐκοῦν ἐτέρωθεν, ἀλλ’ οὐκ ἀπὸ Πυθαγόρου τὰ τοιαυτὰ μαθῶν:** Eusebios beharrt auf der Annahme, dass die Weisheit des Apollonios nicht von Pythagoras kommen könne. Diese Zweifel betont er innerhalb des 11. Kapitels dreimal (σοφία δέ μοι Πυθαγόρου Σαμίου ἀνδρός [...] τίς δ’ αὐτῷ ταῦτα συγχωρήσειεν, Z. 8–13; τὸ ψεῦδος ὡς [...] ἐξ αὐτοῦ λέγων ἐκείνου τοῦ Σαμίου πρὸ μυρίων ὄσων ἐτῶν [...] μεμαθηκέναι, Z. 39). Bereits im 5. Kapitel hat Eusebios Philostrat unterstellt, dass dieser Apollonios die pythagoreische Lebensweise nur wie eine Maske aufsetze (προσωπεῖοι δίκην τὴν Πυθαγόρειον ἐπιμορφαζόμενος ἀγωγὴν, Kap. 5, Z. 12 f.), Apollonios in Wirklichkeit aber kein Pythagoreer gewesen sei. Z. 35 f.

**σεμνολογῶν:** Eusebios wirft Apollonios eine manierierte Ausdrucksweise vor und meint damit möglicherweise folgende Aussage, die Philostrat dem Tyaneer zuschreibt, nachdem dieser seine pythagoreische Lebensweise erklärt hat: Z. 36

<sup>182</sup> Geboren um 435, gestorben nach 360, so Žmud: *Pythagoras und die Pythagoreer*, S. 425.

<sup>183</sup> Siehe Huffman: *Archytas*, Abschnitt 1.4 *Archytas and Plato*.

<sup>184</sup> Žmud: *Pythagoras und die Pythagoreer*, S. 425 f.

<sup>185</sup> Ebd., S. 426.

<sup>186</sup> Zu Archytas siehe auch ebd., S. 425–428, Kahn: *Pythagoras and the Pythagoreans*, S. 39–62 und Centrone: *Archytas de Tarente*, S. 339–342.

<sup>187</sup> Žmud: *Pythagoras und die Pythagoreer*, S. 421.

<sup>188</sup> Ebd., S. 421.

<sup>189</sup> Heinrich Dörrie, *Der Kleine Pauly*, Bd. 4, Sp. 767 f., s.v. *Philolaos*.

<sup>190</sup> Zu Philolaos siehe auch Žmud: *Pythagoras und die Pythagoreer*, S. 421–424. Burkert: *Weisheit und Wissenschaft*, in: S. 203–256, Riedweg: *Pythagoras – Leben, Lehre, Nachwirkung* und Macris: *Philolaos de Crotona*.

“Φροντῖδων δὲ ἀπόρων τε καὶ δυσευρέτων δοίην ἄν λύσεις οὐ γινώσκων τὰ πρακτέ-  
αμόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸ γινώσκων.”

„Für ausweglose und schwer zu lösende Fragestellungen kann ich dir wohl die Lösung  
geben, denn ich weiß nicht nur, was zu tun ist, sondern sehe auch voraus.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,32)

Philostrat hingegen bezeugt, dass der Stil des Apollonios „nicht mit poetischen Ausdrücken  
aufgebläht“ gewesen sei (siehe Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,17, vgl. oben Kap. 9, Z. 8).

Z. 39 **οὐκ οἶδ’ ὄπως**: Durch diesen Einschub verleiht Eusebios seinen Zweifeln daran, dass das  
Wissen des Apollonios von Pythagoras komme, die er an dieser Stelle bereits zum dritten  
Mal innerhalb weniger Zeilen äußert (σοφία δέ μοι Πυθαγόρου Σαμίου ἀνδρός [...] τίς  
δ’ αὐτῷ ταῦτα συγχαρήσειεν, Z. 8–13; τὸ ψεῦδος ὡς [...] ἐξ αὐτοῦ λέγων ἐκείνου τοῦ  
Σαμίου πρὸ μυρίων ὄσων ἐτῶν [...] μεμαθηκέναι, Z. 39), noch mehr Ausdruck.

Z. 43 **ἐπιγραπτέον**: Eusebios setzt hier seinen im 9. Kapitel mit Euthydemos begonnenen und  
im 10. Kapitel um die Araber ergänzten „Katalog“ (καταλελεγμένοις, Kap. 10, Z. 14) der  
Lehrer des Apollonios fort, mit dem er zu beweisen versucht, dass das Wissen des Apollonios  
weder „angeboren“ noch „autodidaktisch“ (Kap. 9, Z. 2 f.) gewesen ist.

Z. 43 **εἰ δὴ οὖν**: Mit dieser syllogistischen Argumentation, die in ihrer prägnanten Formulie-  
rung und durch das doppelte *εἰ* an das Paradoxon vom gefesselten Zauberer aus dem 39. Ka-  
pitel erinnert (siehe Kap. 39, Z. 28 f.), versucht Eusebios zwei Aussagen, die er jeweils bereits  
einzeln zu widerlegen versucht hat, so gegeneinander auszuspielen, dass dem Leser klar wird,  
dass mindestens eine der beiden Aussagen falsch sein muss. Der Leser dürfte dadurch den  
Wahrheitsgehalt der Schrift des Philostrat *und* die Göttlichkeit des Apollonios gleicherma-  
ßen anzweifeln, was eines der Ziele von der Widerlegungsschrift des Eusebios ist.

## 12 Eine Reihe glaubwürdiger Fakten über Apollonios

Im 12. Kapitel folgt auf die Erklärung des Eusebios, dass er sich nicht mit den Umständen  
der Geburt des Apollonios befassen wolle, eine Zusammenfassung sämtlicher Punkte aus  
dem 1. Buch der *Vita Apollonii*, die Eusebios glaubwürdig erscheinen. Die Liste scheint lang  
und dient ohne Zweifel, wie schon der Beginn des 5. Kapitels, in welchem er dem Tyaneer  
doch zumindest eine „gewisse menschliche Weisheit“ (οφόν τινα τὰ ἀνθρώπινα τὸν Τυανέα  
γεγονέναι, Kap. 5, Z. 3 f.) zugesteht, der *captatio benevolentiae*. Außerdem demonstriert Eu-  
sebios hier, dass sein Urteil über den philostrateischen Apollonios differenziert ist. Dass er  
der Aufzählung am Ende des Kapitels nur einen einzigen Punkt, nämlich die angebliche  
Übermenschlichkeit des Apollonios, entgegengesetzt, ist ein weiterer rhetorischer Kunstgriff:  
Dem Leser wird suggeriert, dass dieser eine Punkt so gewichtig ist, dass er die gesamte Liste  
glaubwürdiger Punkte aufzuwiegen vermag.

Z. 1–3 **τοῦ Πρωτέως ... κύκνων**: Die Begegnung der Mutter des Apollonios mit dem *Phasma*  
des Meergottes Proteus und die Schwäne, die sie bei der Geburt unterstützen, hat Eusebios  
bereits im 8. Kapitel erwähnt (siehe Kap. 8,3–8, vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,4–5).

Z. 4 f. **περὶ τοῦ σκηπτοῦ**: Eusebios spricht hier wahrscheinlich von dem Blitz, den Philostrat  
im Anschluss an die Geburtserzählung erwähnt:



Οἱ δ' ἐγγώριοι φασι, ὡς ὁμοῦ τε τίκτοιο καὶ σκηπτὸς ἐν τῇ γῆ πεσεῖσθαι δοκῶν ἐμμετεωρισθεῖη τῷ αἰθέρι καὶ ἀφανισθεῖη ἄνω.

Die Einheimischen sagen, dass gleichzeitig, als er [sc. Apollonios] geboren wurde, ein Blitz auf die Erde herabzufallen schien, sich dann wieder in den Äther erhob und in der Höhe verlosch.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,5)

Philostrat sieht darin einen Beleg der Göttlichkeit des Mannes. Eusebios „verlangt keinen Beleg“ (οὐδὲ [...] μάρτυρα παρέχειν ἀξιῶ, 4 f.) für diese Begebenheit, von der sich selbst Philostrat distanzier (οἱ δὲ ἐγγώριοι φασι, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,5) und erweckt so den Eindruck, er sei bereit, sogar dies zu glauben.

Die Überlieferung des Textes ist an dieser Stelle unsicher. In den Handschriften A, M, O, L und S steht übereinstimmend „*περὶ τοὺς κήπους*“. Édouard Des Places druckt diese Variante als bevorzugte Lesart ab, was Marguerite Forrat als „*concernant les jardins*“ übersetzt und darauf hinweist, dass es sich dabei um eine Anspielung der schon zu Beginn des 8. Kapitels von *Contra Hieroclem* erwähnten „Wiese“ handelt (siehe Kap. 8, Z. 7), die ein geeigneter Ort für die Geburt einer göttlichen Person sei.<sup>191</sup> Im *Codex Parisinus Graecus 174* (B) wurde diese Stelle offensichtlich nachträglich korrigiert, sodass durch Ausradierung eines σ „*περὶ τοὺς σκήπτους*“ zu „*περὶ τοὺς σκήπ(τ)ους*“ abgeändert wurde. Mit Blick auf Philostrat scheint die Lesart „*περὶ τοῦ σκηπτῶ*“ sinnvoller.<sup>192</sup> Im *Codex Vulcan. 4* (V) ist abweichend „*τοὺς κύκνους*“ zu lesen, was aufgrund der inhaltlichen Doppelung wenig sinnvoll scheint.

**ὡς ἔφην:** Eusebios verweist hier auf das, was er im 8. Kapitel (Z. 9 f.) gesagt hat. Eusebios begründet diese Aussage hier erneut damit, dass Damis erst im späteren Verlauf der Erzählung auf Apollonios getroffen ist (vgl. *Vita Apollonii*, 1,19). Z. 6

**μακρῶ ὕστερον ... τάνδρι συνάψας:** Über die Begegnung von Damis und Apollonios berichtet Philostrat in *Vita Apollonii*, 1,19. Eusebios hat diese Stelle im 8. Kapitel aufgegriffen (Kap. 8, Z. 10–14). Dort sagt er, dass Philostrat über die Begegnung von Apollonios und Damis „nicht viel später“ (οὐκ ἔς μακρὸν) als über die Geburt des Tyaneers berichte. Hier betont er hingegen, dass die Begegnung „deutlich später“ (μακρῶ ὕστερον) stattgefunden habe. Bei Philostrat werden die beiden Ereignisse durch 14 Kapitel getrennt, die etwa 20 Jahren im Leben des Protagonisten entsprechen. Z. 6 f.

**ἐν Νίνῳ τῆς Ἀσσυρίας:** Bei der Stadt, aus der Damis stammt und in der Apollonios ihm zum ersten Mal begegnet, handelt es sich, obwohl auch Philostrat Damis als „Assyrer“ beschreibt (Δάμις ὁ Νίνιος, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,19), wahrscheinlich nicht um das assyrische Ninive, sondern um das syrische Hierapolis.<sup>193</sup> Z. 7

**ἐγὼ μὲν οὖν εὖ μάλα προθύμως ... πιθόμενος:** Eusebios zeigt hier erneut, dass er die Erzählung nicht pauschal abwerten will, sondern versucht sich – wie schon im 5. Kapitel und auch später im 48. Kapitel (Z. 16–20) – durch eine scheinbar differenzierte Bewertung Z. 7–9

<sup>191</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 128 f., Anm. 1.

<sup>192</sup> So bereits Holste/Montagu (Hrsg.): *Εὐσεβίου τοῦ Παμπύλου ἐπισκόπου τῆς ἐν Παλαιστίνῃ Καισαρείας Ἀποδείξεως βιβλία δέκα* (1628), S. 547. Carl L. Kayser hat sich in seiner Edition von 1870 für diese Lesart entschieden, die auch Conybeare (Hrsg.): *The Life of Apollonius*, S. 514 und Jones: *Philostratus*, S. 182. in ihren zweisprachigen Editionen übernehmen, Kayser (Hrsg.): *Flavii Philostrati opera auctiora*, S. 380. In seiner ersten Edition hatte Kayser noch „*περὶ τοὺς σκήπτους*“ gedruckt, siehe ders. (Hrsg.): *Flavii Philostrati quae supersunt* (1844), S. 64.

<sup>193</sup> Jones: *Philostratus*, S. 188 f. vgl. Kommentar zu Kap. 3, Z. 2 f.

das Wohlwollen des Publikums zu erspielen (*captatio benevolentiae*). Er gibt vor, das zu glauben, was Philostrat beschreibt, *solange* es nicht voller „Unsinn“ (λήρος) ist, versucht jedoch gleichzeitig zu belegen, dass es sich bei dem Text des Philostrat in der Tat um nichts anderes als „Unsinn“ handelt.

- Z. 12 f. **γένος τε ἀρχαίον καὶ τῶν οἰκιστῶν ἀνημμένον τῷ ἀνδρὶ γεγονέναι:** Die Information über die Abstammung des Apollonios aus dem Gründergeschlecht Tyanas übernimmt Eusebios nahezu wörtlich aus dem 4. Kapitel des 1. Buches der *Vita Apollonii*.

Γένος ἀρχαίον καὶ τῶν οἰκιστῶν ἀνημμένον.

Sein Geschlecht war alt und reichte zu den Gründern zurück.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,4)

Dabei gibt es eine Parallele zwischen der Abstammung des Apollonios von den Gründern Tyanas und der Abstammung des Pythagoras aus dem Gründergeschlecht von Samos.<sup>194</sup>

- Z. 13 f. **εἰ οὕτως ἔτυχεν:** Obwohl der Autor eben erklärt hat, dass er bereit ist, bestimmte Dinge zu glauben, äußert er sofort Zweifel an der Abstammung des Apollonios aus einer reichen Familie.

- Z. 13 f. **καὶ πλουτῶν ... ὑπὲρ τοὺς ἐγχωρίους ἅπαντας:** Auch die Information über den Reichtum des Apollonios findet sich bei Philostrat. Diese Stelle paraphrasiert Eusebios. Philostrat schreibt in Bezug auf den Vater des Apollonios:

Πλουτος ὑπὲρ τοὺς ἐκεῖ, τὸ δὲ ἔθνος βαθύ.

Sein Reichtum überstieg den der anderen dort, und das Volk war wohlhabend.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,4)

- Z. 15 **εἰ δοκεῖ:** Wie eben schon in Z. 13 f. streut Eusebios gezielt Phrasen ein, die seine Zweifel an der Erzählung des Philostrat ausdrücken, um so den Leser zu lenken.

- Z. 17 f. **εἰς Ἀσκληπιοῦ:** Den Asklepios-Tempel von Aigai erwähnt auch Philostrat:

Ἐς Αἰγάς τὰς πλησίον, ἐν αἷς [...] καὶ ἱερὸν Ἀσκληπιοῦ καὶ ὁ Ἀσκληπιὸς αὐτὸς ἐπίδηλος τοῖς ἀνθρώποις.

[Apollonios zog] ins nahe Aigai, wo es auch einen Asklepios-Tempel gab und wo Asklepios selbst den Menschen erschien.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,7)

Nachdem sich Apollonios von seinem zweiten Lehrer Euxenos abgewendet hat, beginnt er in diesem Tempel zu leben (ἐν τῷ ἱερῷ ἔζη, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,8). Die Zeit, die Apollonios im Tempel verbrachte, und seine Handlungen im Tempel sind Gegenstand der Kapitel 9–12 des 1. Buches der *Vita Apollonii*, aus denen Eusebios in diesem Kapitel drei Beispiele wiedergibt.

- Z. 18 **διὰ γνώμης ἀρίστης:** Dass Eusebios an dieser Stelle Apollonios lobt, während er sonst meist bemüht ist, Apollonios in ein möglichst schlechtes Licht zu rücken, hat zwei Gründe: Zum einen lässt er sein Urteil über Apollonios durch dieses Zugeständnis differenziert erscheinen (*captatio benevolentiae*), zum anderen nutzt er das „ausgezeichnete Wissen“ des Tyaners als Argument gegen dessen Göttlichkeit: Er habe den Mann durch (menschliches) Wissen, nicht durch göttliche Inspiration geheilt.

Z. 19 **νοσοῦντι γὰρ δὴ ὑδέρου πάθει:** Die erste der drei Erzählungen über die Zeit des Apollonios im Tempel, die Eusebios in diesem Kapitel wiedergibt, ist die von dem Jüngling, der an Wassersucht (*ὑδερως*), also einer Schwellung von Körpergewebe infolge einer abnormen Einlagerung von Flüssigkeit unter der Haut (Ödem),<sup>195</sup> litt. Philostrat erzählt diese Episode im 9. Kapitel des 1. Buches der *Vita Apollonii*.

Μειράκιον γὰρ δὴ Ἀσσύριον παρὰ τὸν Ἀσκληπιὸν ἦκον ἐτρύφα νοσοῦν καὶ ἐν πότοις ἔζη, μᾶλλον δὲ ἀπέθνησκεν· ὑδέρω δὲ ἄρα εἶχετο καὶ μέθη χαίρων αὐχμοῦ ἡμέλει. ἡμελεῖτο δὲ ὑπὸ τοῦ Ἀσκληπιοῦ διὰ ταῦτα.

Denn ein junger assyrischer Mann war zu Asklepios gekommen, der, obwohl er krank war, schwelgte und auf Gelagen lebte oder vielmehr starb. Er litt wohl an der Wassersucht und vernachlässigte aus Lust am Saufen die Trockenheit [des Körpers]. Deswegen wurde er von Asklepios vernachlässigt.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,9)

Philostrat berichtet weiter, dass der Gott dem Jüngling eingegeben habe, er solle Apollonios konsultieren, was dieser daraufhin getan habe. Ihm gegenüber äußerte er, dass Asklepios ihm Gesundheit verspreche, aber nicht gebe. Dem entgegnete Apollonios:

“Τοῖς γὰρ βουλομένοις δίδωσι, σὺ δὲ ἐναντία τῇ νόσῳ πράττεις· τρυφῇ γὰρ διδοὺς ὄψοφαγίαν ἐπεισάγεις ὑγροῖς καὶ διεφθοροσί τοῖς σπλάγχνοις καὶ ὕδατι ἐπαντλεῖς πηλόν.”

„Er gibt sie denen, die sie wollen. Du hingegen unterstützt deine Krankheit noch. Durch dein Schwelgen führst den nassen und zerstörten Eingeweiden Leckereien zu und überschwemmst den Schlamm mit Wasser.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,9)

Philostrat lobt diese „klare Antwort“ (σαφέστερα, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,9). Eusebios formuliert noch klarer, was Apollonios dem Jüngling empfahl: Er verordnete ihm eine Diät und Enthaltensamkeit (ἐγκρατείας διαίταν, Z. 20) und heilte ihn so tatsächlich.

Dem Krankheitsbild der Wassersucht (*ὑδερως*) hat auch der im 2. Jahrhundert n. Chr. lebende Arzt Galen einen Absatz seiner Schrift *De facultatibus naturalibus* gewidmet, in dem er deren Entstehung auf eine leichtsinnige Lebensweise (ῥαθυμία) und Verhärtung der Leber (διὰ τὸν ἐν τῷ ἥπατι σκίρρον = Leberzirrhose) zurückführt.

Ἐναργῆ γὰρ δὴ καὶ τὰ περὶ τῶν ὑδέρων ἀμαρτήματα τῇ ῥαθυμῖα ταύτῃ κατὰ λόγον ἠκολουθηκότα. τό τε γὰρ τῇ στενοχωρίᾳ τῶν ὁδῶν κωλύεσθαι νομίζειν πρόσω τοῦ ἥπατος ἰέναι τὸ αἷμα καὶ μηδέποτ’ ἂν ἄλλως ὑδερὸν δύνασθαι συστήναι πῶς οὐκ ἐσχάτην ἐνδείκνυται ῥαθυμίαν; τό τε μὴ διὰ τὸν σπλήνα μηδὲ δι’ ἄλλο τι μόριον, ἀλλ’ αἰεὶ διὰ τὸν ἐν τῷ ἥπατι σκίρρον ὑδερὸν οἶεσθαι γίνεσθαι.

Es ist offensichtlich, welche Fehler in Bezug auf die Wassersucht logischerweise auf diese Nachlässigkeit folgen. Zeigt sich denn nicht, dass das Blut durch die Enge der Wege gehindert wird, bis zur Leber zu gelangen und dass die Wassersucht auf keine andere Art entstehen kann als durch diese Nachlässigkeit? Man nimmt also an, dass die Wassersucht niemals durch die Milz oder ein anderes Organ, sondern immer durch Verhärtung der Leber entsteht.

(Galen, *De naturalibus facultatibus*, 2,8)

<sup>194</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1026, Anm. 20 mit Verweis auf Pythagoras, *Vita Pythagorae* 4.

<sup>195</sup> Pschyrembel: *Klinisches Wörterbuch*, Sp. 1525.

Die Empfehlung des Apollonios entspricht demnach den medizinischen Erkenntnissen seiner Zeit.

Z. 21 f. **τούτω γε τῆς φρονήσεως ἀποδεκτὸν τὸ μειράκιον:** Wie schon in Z. 18, wo Eusebios das „ausgezeichnete Wissen“ des Tyaneers hervorhebt, lobt er hier dessen Klugheit (φρόνησις), um damit dessen Göttlichkeit indirekt zu widerlegen. Auch Philostrat lobt Apollonios wegen der Heilung des Jünglings und hebt hervor, dass Apollonios „weise Gedanken weise ausgesprochen“ habe (ὁ δ' ἤγαγεν ἐς ὑγίειαν τὸ μειράκιον τὰ σοφὰ σαφῶς ἐρμηνεύσας, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,9).

Z. 22 f. **τὸν πολυτελῶς θύειν παρεσκευασμένον:** Die zweite Erzählung über die Zeit des Apollonios im Tempel, auf die Eusebios in diesem Kapitel anspielt, ist die von dem lasterhaften Mann, der dem Asklepios ein sehr reiches Opfer darbringt. Diese Episode erzählt Philostrat im 10. Kapitel des 1. Buches der *Vita Apollonii*, wo er auch den Hintergrund des üppigen Opfers erläutert:

Ἴδων δὲ ἀθρόον ποτὲ ἐν τῷ βωμῷ αἶμα καὶ διακειμένα ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τὰ ἱερά τεθυμένους τε βοῦς Αἰγυπτίους καὶ σὺς μεγάλους, καὶ τὰ μὲν δέροντας αὐτούς, τὰ δὲ κόπτοντας, χρυσίδας τε ἀνακειμένας δύο καὶ λίθους ἐν αὐταῖς τῶν Ἰνδικωτάτων καὶ θαυμασίων.

Er [Apollonios] sah auf dem Altar viel Blut und um den Altar verteilte Opfer, geschlachtete ägyptische Rinder und riesige Schweine und Leute, die diese häuteten, andere, die sie zerteilten, und zwei goldene Weihgefäße mit Steinen darin, kunstvoll nach Art der Inder hergestellt.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,10)

Apollonios habe sich daraufhin beim Priester erkundigt, von wem dieses Opfer stamme. Er habe erfahren, dass der Spender „einer von den reichsten Leuten“ sei (ἔστι δὲ τῶν πλουσιωτάτων, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,10), der noch nie vorher im Tempel geopfert oder geweiht habe. Dieser flehe nun den Gott an, „ihm sein eines Auge zurückzugeben, das ihm ausgeflossen ist“. (Ἰκετεύει δὲ τὸν θεὸν ἀποδοῦναι οἱ τὸν ἕτερον τῶν ὀφθαλμῶν ἔξερρηκῶτα. Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,10). Apollonios habe sich nach dem Namen des Mannes erkundigt und gesagt:

“Δοκεῖ μοι [...] ὦ ἱερεῦ, τὸν ἄνθρωπον τοῦτον μὴ προσδέχεσθαι τῷ ἱερῷ· μιὰρὸς γάρ τις ἦκει καὶ κεχρημένος οὐκέτι χρηστοῖς τῷ πάθει, καὶ αὐτὸ δὲ τὸ πρὶν εὐρέσθαι τι παρὰ τοῦ θεοῦ πολυτελῶς θύειν οὐ θύοντός ἐστιν, ἀλλ' ἑαυτὸν παραιτουμένου σχετλίων τε καὶ χαλεπῶν ἔργων.”

„Es scheint mir, mein Priester, wir sollten diesen Menschen nicht im Tempel empfangen. Denn ein Verbrecher ist hierher gekommen und dass er an einer solchen Krankheit leidet, verheißt nichts Gutes. Und, bevor er den Gott um etwas bittet, so reichlich zu opfern, ist nichts, was jemand tut, der ein Opfer darbringt, sondern einer, der sich von grausamen und schwerwiegenden Taten freikauf.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,10)

Wie Philostrat weiter berichtet, habe der Priester herausgefunden, dass der Mann mit seiner Stieftochter geschlafen habe, woraufhin die Mutter des Mädchens ihm das Auge mit einer Haarnadel ausgestochen habe.

Z. 25 **σώφροσι:** Philostrat verwendet in der *Vita Apollonii* das ein gesundes Maß ausdrücken-

de Adjektiv *σώφρων* vor allem, um *maßvolle* Herrscher zu bezeichnen (siehe z.B. Philostrat, *Vita Apollonii*, 5,29; 8,27). Apollonios wird von ihm an keiner Stelle der *Vita Apollonii* als *σώφρων* bezeichnet. An einer einzigen Stelle beschreibt er durch *σώφρων* die sexuelle Enthaltbarkeit, die die Barbaren den Eunuchen zuschreiben (Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,33). In diesem Sinne verbindet Eusebios den Begriff an dieser Stelle mit dem sexuellem Verzicht des Apollonios.

**τὸν ἔραστήν:** Die dritte Begebenheit, der Philostrat ein Kapitel des 1. Buches der *Vita Apollonii* widmet und auf die Eusebios hier anspielt, ist diejenige, die er als „Abweisung eines Liebhabers“ zusammenfasst. Philostrat erzählt von einem Richter aus Kilikien, der von der Schönheit des Apollonios hörte und deshalb seine Geschäfte vernachlässigte und unter dem Vorwand einer Erkrankung nach Aigai reiste, wo er Apollonios im Asklepios-Heiligtum aufsuchte. Dieser hörte ihm zwar anfangs zu, als er jedoch erfuhr, zu welchem Zweck ihn der Kilikier tatsächlich aufgesucht hatte, wies er ihn „schimpfend“ (διελοιδορήσατο, Z. 27) ab:

Z. 26

“Καὶ τί” ἔφη “ἐμοὶ εὐξῆ;” “ὄ” ἦ δ’ ὅς “εὐχεσθαι δεῖ τοῖς καλοῖς· εὐχόμεθα δὲ αὐτοῖς κοινωνεῖν τοῦ κάλλους καὶ μὴ φθονεῖν τῆς ὥρας.” ἔλεγε δὲ ταῦτα ὑποθρύπτων ἑαυτὸν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑγραίνων καὶ τί γὰρ οὐχ ἐλίττων τῶν οὕτως ἀσελγῶν τε καὶ ἐπιρρήτων. ὁ δὲ ταυρηδὸν ὑποβλέψας αὐτὸν “μαίνῃ,” ἔφη “ὦ κάθαμα.”

„Und worum“, fragte er, „bittest du mich?“ Er aber erwiderte: „Um das, worum man die Schönen bitten muss: Ich bitte sie, dass sie andere an der Schönheit teilhaben lassen und ihnen die Schönheit nicht vorenthalten.“ Er sagte dies mit geziertem Gehabe und feuchten Augen und wand sich dabei ganz wie die Wollüstigen und Schändlichen umher. Doch Apollonios blickte ihn streng an und entgegnete: „Du bist verrückt, du Dreckstück!“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,12)

Eusebios nennt diese Episode als einzigen Beleg für die Enthaltbarkeit des Apollonios. Bei Philostrat hingegen steht die Enthaltbarkeit, auf die er erst im folgenden Kapitel zu sprechen kommt, keineswegs im Mittelpunkt dieser Episode. Er nutzt die Zurückweisung vielmehr als Beweis für die Menschenkenntnis des Apollonios, der nicht nur sofort versteht, dass der Kilikier seine Erkrankung nur vortäuscht, sondern auch, dass der Mann ein „frevelhafter Mensch“ (ὕβριστής ἄνθρωπος, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,12) ist.

**ὡς ὁ λόγος φησίν:** Dass Apollonios sich „vom Umgang mit Frauen rein hielt“, schreibt Philostrat unter anderem im 13. Kapitel des 1. Buches:

Z. 28

Τοῦ Πυθαγόρου ἐπὶ τῷ λόγῳ, ὃν ἔλεγε περὶ τοῦ μὴ δεῖν παρ’ ἄλλην ἰέναι γυναῖκα ἢ τὴν ἑαυτοῦ, τοῦτι μὲν ἑτέροις ἔφη [...], αὐτὸς δὲ μήτ’ ἂν γῆμαι μήτ’ ἂν ἐς ὀμίλιαν ἀφικέσθαι ποτὲ ἀφροδισίων.

Über den Ausspruch des Pythagoras, der besagte, dass ein Mann nicht zu einer anderen als seiner eigenen Frau gehen dürfe, sagte er, dies gelte für andere, da er selbst weder heiraten noch eine Liebesbeziehung eingehen werde.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,13)

An anderer Stelle betont Apollonios, dass er seiner Geschlechtsteile nicht bedürfe (οὔτε αἰδοίων δέομαι, Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,42). Sein Vorbild Pythagoras hingegen war laut Diogenes Laertios verheiratet und hatte mit seiner Frau Theano eine Tochter Damo und einen Sohn Telauges (Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 8,1,42 f.).

**τῆς πενταετοῦς κατὰ Πυθαγόραν σιωπῆς:** Dass Apollonios sich im Schweigen fünf Jahre geübt habe (ὄλων πέντε ἐτῶν ἀσκηθέντα), berichtet Philostrat in der *Vita Apollonii*, 1,14, er gibt jedoch keinen Hinweis darauf, dass Pythagoras für Apollonios das Vorbild im Schweigen war. Darüber, wie Pythagoras das Schweigen als Teil der Selbstbeherrschung sieht, berichtet Jamblich:

μετὰ δὲ τοῦτο τοῖς προσιούσι προσέταττε σιωπὴν πενταετῆ, ἀποπειρώμενος πῶς ἐγκρατείας ἔχουσιν, ὡς χαλεπώτερον τῶν ἄλλων ἐγκρατευμάτων τοῦτο, τὸ γλώσσης κρατεῖν, καθὰ καὶ ὑπὸ τῶν τὰ μυστήρια νομοθετησάντων ἐμφαίνεται ἡμῖν.

Danach erlegte er den Bewerbern fünf Jahre langes Stillschweigen auf und stellte so ihre Selbstbeherrschung auf die Probe; denn schwerer als alle andere Selbstzucht sei es, die Zunge im Zaum zu halten, wie auch die Stifter der Mysterien uns einschärfen.<sup>196</sup>  
(Jamblich, *Vita Pythagorae*, 72)

Z. 30 f. **ὅπως ταύτην διήνυσεν, ἐπαίνου ἄξια:** Eusebios bewundert nicht nur das fünfjährige Schweigen des Apollonios, sondern insbesondere die Weise, auf die dieser das Schweigen durchgehalten habe. Auch Philostrat hebt in Bezug auf das Schweigen das Durchhaltevermögen des Apollonios hervor, wobei er betont, dass er während dieser Zeit dennoch mit den Menschen um ihn kommunizierte:

Οὐ μὴν ἄχαρις τὰ γε ἐς ξυνουσίας ἦν παρ' ὃν ἐσιώπα χρόνον, ἀλλὰ πρὸς τὰ λεγόμενα καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ τι ἐπεσήμαινον καὶ ἡ χεὶρ καὶ τὸ τῆς κεφαλῆς νεῦμα. οὐδὲ ἀμειδῆς ἢ σκυθρωπὸς ἐφαίνετο· τὸ γὰρ φιλέταιρόν τε καὶ τὸ εὐμενὲς εἶχε. τοῦτον ἐπιπονώτατον αὐτῷ φησι γενέσθαι τὸν βίον ὄλων πέντε ἐτῶν ἀσκηθέντα· πολλὰ μὲν γὰρ εἰπεῖν ἔχοντα μὴ εἰπεῖν, πολλὰ δὲ πρὸς ὀργὴν ἀκούσαντα μὴ ἀκοῦσαι, πολλοῖς δ' ἐπιπλήξαι προαχθέντα “τέτλαθι δὴ κραδίη τε καὶ γλώττα”<sup>197</sup> πρὸς ἑαυτὸν φάναι, λόγων τε προσκρουσάντων αὐτῷ παρεῖναι τὰς ἐλέγξεις τότε.

Und dennoch war er in der Zeit, in der er schwieg, im Umgang nicht unangenehm, sondern antwortete auf das, was man sagte mit den Augen, mit Handgesten oder einem Kopfnicken. Er schien auch nicht traurig oder mürrisch, denn er behielt stets etwas Freundliches und Wohlwollendes. Er sagte, dass diese Zeit, die er ganze fünf Jahre durchhielt, für ihn die beschwerlichste seines Lebens war, denn er durfte vieles, was er zu sagen gehabt hätte, nicht sagen und durfte vieles, was er mit Zorn gehört hat, nicht hören. Und oft, wenn er es beinahe aus ihm herausbrach, habe er zu sich selbst gesagt: „Ertrage es, mein Herz und meine Zunge!“ Und bei den Worten, die Anstoß bei ihm erregten, habe er die Widerlegung unterlassen.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,14)

Z. 33 **εὐγνωμόν τε καὶ φιλάληθες τιμώμενος:** Dies ist das einzige Mal in der gesamten Schrift, dass Eusebios die Bezeichnung *φιλάληθες* auf sich selbst bezieht. An anderen Stellen verwendet er die Anspielung auf den Titel der Schrift des Hierokles in ironischer Weise (z.B. ἐν τῷ Φιλαλήθει, Kap. 1,4), während er den Leser darauf hinweist, wie wenig Wahres die Schrift des Hierokles seiner Ansicht nach enthalte (siehe Kap. 14, Z. 1 und Kap. 25, Z. 5).

Z. 33 f. **τὸ γέ τοι κρείττον' ἀνθρώπου τὴν φύσιν ὑποτίθεσθαι:** Es ist überraschend, dass das, was Eusebios hier von vornherein als „unglaubwürdig“ bezeichnet, dem „Glaubwürdigen“

<sup>196</sup> Übersetzung: Michael von Albrecht.

<sup>197</sup> = Homer, *Odyssee* 20, V. 8.

quantitativ deutlich unterliegt. Beinahe das gesamte 12. Kapitel besteht aus einer Aufzählung der Punkte, die Eusebios (unter Umständen) zu glauben bereit ist. Dem stellt er im letzten Satz allein die Behauptung des Philostrate über die Göttlichkeit des Apollonios entgegen. In diesem Ungleichgewicht liegt ein rhetorischer Trick des Eusebios: Denn dieses eine Gegenargument, das Eusebios anbringt, wiegt in dieser Gegenüberstellung so schwer, dass es alle vorher genannten Argumente aufwiegen kann.

**ψόγον ἄν καὶ διαβολήν:** Indem Eusebios die „Blamage und Verunglimpfung“ nicht nur auf den Autor Philostrate, sondern gleichzeitig auf den Protagonisten Apollonios bezieht, wird die Mehrschichtigkeit der Argumentation in seiner Widerlegung deutlich. In erster Linie demonstriert er die Unglaubwürdigkeit des Philostrate, während er gleichzeitig die Leitfigur Apollonios destruiert. Zusätzlich entzieht er dadurch auch seinem Kontrahenten Hierokles die Argumentationsgrundlage und demonstriert nicht zuletzt die Unterlegenheit des paganen Glaubens seines Gegners.

Z. 36

### 13 Das zweite Buch der *Vita Apollonii*: Die Reise des Apollonios zu den Indern

Mit dem 13. Kapitel leitet Eusebios zur Untersuchung des 2. Buches der *Vita Apollonii* über. Er geht hier kurz auf zwei Episoden aus dem 4. (Vertreibung einer Empusa) und 7. Kapitel (die widersprüchliche Einstellung des Apollonios zum Fleischverzicht) ein, die er im Gegensatz zu den Erzählungen, die er im vorangegangenen Kapitel aufgelistet hat, als unglaubwürdig bewertet.

**Καὶ ταῦτα μὲν ἀπὸ τοῦ πρώτου συγγράμματος. ἐπίωμεν δὲ καὶ τὰ ἐκ τοῦ δευτέρου:** Die Übergänge zwischen den acht Büchern der *Vita Apollonii* kennzeichnet Eusebios stets in ähnlicher Weise. Die einzige Ausnahme davon bildet der Übergang zwischen den letzten beiden Büchern, den er nicht explizit kennzeichnet.<sup>198</sup> Die übrigen Übergänge sind:

Z. 1 f.

Kap. 17, Z. 1 f.: Ταῦτα καὶ ἀπὸ τοῦ δευτέρου παραθέμενοι ἴωμεν ἐπὶ τὸ τρίτον. – Nachdem wir uns mit dem zweiten Buch beschäftigt haben, wollen wir nun zum dritten übergehen.

Kap. 26, Z. 1 f.: Καὶ τοσαῦτα μὲν τὰ κατὰ τὸ τρίτον σύγγραμμα, ἐπίωμεν δ' ἤδη καὶ τὰ ἐξῆς. – So viel also zum dritten Buch, gehen wir nun zum nächsten über.

Kap. 31, Z. 1 f.: Ἐν τούτοις καὶ τοῦ τετάρτου περιγραφέντος ἐν τῷ πέμπτῳ τῆς περὶ αὐτοῦ γραφῆς [...] – Dies also stand im 4. Buch; im fünften Buch der Schrift über Apollonios [...]

Kap. 34, Z. 1: Πάλιν ἐν τῷ ἕκτῳ [...] – Auch im sechsten Buch [...]

Kap. 36, Z. 7 f.: [...] μετώμεν ἐπὶ τὸ ἕβδομον περὶ αὐτοῦ σύγγραμμα. – Wollen wir [...] zum siebtem Buch des Philostrate übergehen!

In fünf der Überleitungen wendet sich der Autor mit einem Adhortativ (ἐπίωμεν, ἴωμεν bzw. μετώμεν) unmittelbar an den Leser, den er so direkt in seine Widerlegung einbezieht.

**ἀπὸ Περσίδος:** Wie schon im 10. und 11. Kapitel spricht Eusebios von „Persien“ und meint damit das Gebiet um Babylon (siehe Kap. 10, Z. 22 und Kap. 11, Z. 2). Von dort reist

Z. 2

<sup>198</sup> Aldus Manutius hingegen hat den Text deshalb in der *editio princeps* nur in sieben nummerierte Abschnitte geteilt. Den von Eusebios nicht markierten Übergang legt Ioannes Gymnicus in der Ausgabe von 1532 im 41. Kapitel, Zeile 10 fest.

Apollonios über den Kaukasos nach Indien, dessen König Phraotes er im 20. Kapitel des 2. Buches der *Vita Apollonii* in Taxila begegnet. Indien<sup>199</sup> hatte Apollonios von Beginn an als Ziel seiner Reise ins Auge gefasst:

Μετὰ δὲ ταῦτα λογισμὸν ἑαυτῷ διδοῦς ἀποδημίας μείζονος, ἐνθυμεῖται τὸ Ἰνδικὸν ἔθνος.

Danach fasste er den Plan zu einer längeren Reise und hatte dabei das indische Volk im Sinn.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,18)

- Z. 3 f. **τι πεπονθῶς ἀπειρόκαλον, ὥσπερ τι παράδοξον:** Eusebios weist dem Autor der *Vita Apollonii* hier eine passive Rolle zu. Bereits im vorangehenden Satz hat er die Erzählung (ὁ λόγος, Z. 3) zum Subjekt gemacht. Hier stellt er Philostrat durch die ironische Formulierung als jemanden dar, der seiner eigenen Erzählung untergeordnet ist.
- Z. 4 f. **ἔμπουσαν:** Die Empusa ist ein „dem Kult fremdes, vor allem in der Komödie heimisches Schreckgespenst“,<sup>200</sup> das in enger Verbindung zu Hekate steht, mit der sie mitunter gleichgesetzt wird,<sup>201</sup> und insbesondere für seine Wandlungsfähigkeit bekannt ist.<sup>202</sup> In den *Fröschchen* des Aristophanes nimmt sie unterschiedliche Gestalten an (Rind, Esel, schöne Frau und Hund, siehe Aristophanes, *Ranae*, v. 285-295). Philostrat erzählt an zwei Stellen von einer Empusa: Außer von derjenigen, die sich Apollonios in den Weg stellt (*Vita Apollonii*, 2,4), berichtet er von einer anderen, die er auch *Lamie* nennt und die Menippos, einen späteren Schüler des Apollonios, befällt, um ihn zu verführen und anschließend zu verzehren (*Vita Apollonii*, 4,25 und 4.38). Auf diese Episode bezieht sich Eusebios an späterer Stelle in *Contra Hieroclem* (Kap. 30, Z. 6 und Kap. 35, Z. 24). In der *Praeparatio evangelica* erwähnt Eusebios ebenfalls Empusen (*Praeparatio evangelica*, 14,6,2).
- Z. 5 **λοιδορίας:** Wie Apollonios die Empusa durch Beschimpfungen vertrieben habe, berichtet Philostrat in *Vita Apollonii*, 2,4.

Ὁ δὲ Ἀπολλώνιος συνήκεν, ὃ τι εἶη, καὶ αὐτὸς τε ἐλοιδορεῖτο τῇ ἐμπούσῃ, τοῖς τε ἄμφ' αὐτὸν προσέταξε ταῦτ' πράττειν· τουτὶ γὰρ ἄκος εἶναι τῆς προσβολῆς ταύτης· καὶ τὸ φάσμα φυγῆ ᾗχετο τετριγός, ὥσπερ τὰ εἶδωλα.

Als Apollonios erkannte, was es war, beschimpfte er die Empusa und forderte seine Begleiter auf, dasselbe zu tun, denn dies sei das Mittel gegen deren Angriff. Die Erscheinung ergriff daraufhin kreischend wie ein Geist die Flucht.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,4)

Das Verb (*δια*)λοιδορέω hatte Eusebios bereits im 12. Kapitel (Z. 27) benutzt, um die Vertreibung des frevelhaften Liebhabers zu beschreiben.

Gemäß Eunapios soll auch Porphyrios gesagt haben, dass er selbst einen Exorzismus durchgeführt zu habe.<sup>203</sup> Exorzismen spielen auch im Neuen Testament und dessen Rezeption eine

<sup>199</sup> Zur Geografie von Apollonios' Indien-Reise s. Jones: *Apollonius of Tyana's Passage to India*.

<sup>200</sup> Henrichs: *Namenslosigkeit und Euphemismus*, S. 185, zur Empusa siehe auch Radermacher: *Das Jenseits*, S. 106–112

<sup>201</sup> Henrichs: *Namenslosigkeit und Euphemismus*, S. 181.

<sup>202</sup> Herter: *Böse Dämonen*, S. 50.

<sup>203</sup> Eunapios *Vitae philosophorum et sophistarum*, 4,1,12. Zur Stelle siehe auch Becker: *Jesus als unfähiger Exorzist*, S. 131.



bedeutende Rolle. Hartwig Weber stellt fest, dass die neutestamentlichen Exorzismusberichte „in Struktur, Motivik und Vokabular“ den „in großer Zahl kolportierten zeitgenössischen Wundererzählungen aus der hellenistischen Welt“ sehr ähnlich sind.<sup>204</sup>

**τοῖς ἄμφ’ αὐτὸν:** Außer von Damis wird Apollonios laut Philostrat von einem Führer (ἡγεμῶν) und einem Kameltreiber (ἵπποκόμος τῶν καμήλων) begleitet (Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,1). Z. 5 f.

**εἰρηκέναι αὐτὸν τῷ Δάμιδι:** Eusebios gibt hier in indirekter Rede die Worte des Apollonios wieder, die dieser an Damis und seine anderen Begleiter richtet: Z. 7

“Εὐγχοροῖν δ’ ἄν ὑμῖν καὶ κρεῶν σιτεῖσθαι. τὸ γὰρ ἀπέχεσθαι τούτων ὑμῖν μὲν ἐς οὐδὲν ὀρῶ προβαῖνον, ἐμαυτῷ δὲ ἐς ἃ ὠμολόγηταί μοι πρὸς φιλοσοφίαν ἐκ παιδός.”

„Ich möchte euch nicht daran hindern, vom Fleisch zu essen, denn dass ihr euch dessen enthieltet, hätte keinen Nutzen für euch, für mich hingegen schon, da ich es in meiner Jugend der Philosophie geschworen habe.“  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,7)

Auch Pythagoras, der wie Apollonios streng auf den Verzehr von Fleisch und Wein verzichtete, habe seinen Anhängern weniger strenge Vorschriften gemacht und ihnen beispielsweise den Verzehr der meisten Fleischsorten gestattet (Jamblich, *Vita Pythagorae* 107–109, siehe auch Kommentar zu Kap. 10, Z. 9 f.). Apollonios hält sich also auch in diesem Punkt an sein Vorbild. Eusebios hingegen nutzt diesen Punkt, um das freundschaftliche Verhältnis zwischen Apollonios und Damis in Frage zu stellen.

**ὄν μόνον:** Dass Damis der einzige Freund und Begleiter des Apollonios gewesen sei, hat Eusebios schon vorher im 11. Kapitel betont und geht auch später wieder darauf ein (Kap. 11, Z. 3, Kap. 25, Z. 14 und Kap. 29, Z. 2). Indem Eusebios betont, dass Damis eine zentrale Rolle im Leben des Apollonios spielte, Apollonios sich ihm gegenüber hingegen nicht immer wie ein Freund verhielt, schreibt er Apollonios einen schlechten Charakter zu. Der Superlativ „φίλτατον“ (Z. 13) verstärkt diesen Effekt. Z. 11

**τοῦ βίου ζηλωτῆν:** Dass Damis Apollonios bewundert und ihn auf seiner Reise begleitet, schreibt Philostrat in der *Vita Apollonii*: Z. 11 f.

Προσεφοίτησε Δάμις ὁ Νίνιος, ὃν κατ’ ἀρχὰς ἔφην ξυναποδημησαί οἱ καὶ ξυνέμπορον γενέσθαι τῆς σοφίας πάσης [...] ὃς ἀγασθεὶς αὐτὸν καὶ ζηλώσας τῆς ὁδοῦ.

Ihm schloss sich Damis aus Ninios an, der, wie ich bereits sagte, zusammen mit ihm reiste und Wegbegleiter seiner ganzen Weisheit wurde [...], der ihn bewunderte und seine Reise für nachahmenswert hielt.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,19)

Dass Damis jedoch die pythagoreische Lebensweise des Apollonios nachahmt, ist eine Erfindung des Eusebios, der den Text hier seinen rhetorischen Bedürfnissen anpasst.

**οὐκ οἶδ’ ὅποιω:** Wie bereits im 11. Kapitel (οὐκ οἶδ’ ὅπως, Kap. 11, Z. 39) unterstreicht Eusebios hier die Unwahrscheinlichkeit der Erzählung, indem er betont, dass diese für ihn selbst nicht nachzuvollziehen ist. Z. 14

<sup>204</sup> Siehe Weber: *Dämonen, Besessenheit und Exorzismus im Neuen Testament und ihre Wirkungsgeschichte*, S. 23.

## 14 Die Sprachkenntnisse des Apollonios

Auf die Mehrsprachigkeit des Apollonios hat Eusebios schon im 8. und 9. Kapitel kurz angespielt. Während er sich dort darüber wunderte, dass der „Autodidakt“ (αὐτοφροῦς καὶ αὐτοδιδάκτου συνέσεως, Kap. 9, Z. 3) von Lehrern unterrichtet wurde, geht er hier auf den Widerspruch ein, der sich durch die Anwesenheit der Dolmetscher in *Vita Apollonii*, 2,26 ergibt. Zwar spielt Eusebios hier offensichtlich auf dieselbe Stelle aus der *Vita Apollonii* an, die er zuvor schon im 8. Kapitel zitiert hat (ἐγὼ, ὃ ἑταῖρε, πασῶν τῶν φωνῶν ξυνήμι μαθῶν οὐδεμίαν, *Vita Apollonii*, 1,19), unterlässt aber einen Querverweis zwischen beiden Widersprüchen ebenso wie einen Hinweis auf den Besuch des Apollonios bei Iarchas, bei dem ebenfalls ein Dolmetscher anwesend ist (Kap. 21, Z. 5 f., vgl. Philostrate, *Vita Apollonii*, 3,28).

- Z. 1 **ὁ τάληθές τιμᾶν:** Diese Anspielung auf den Titel der Schrift des Hierokles, den Eusebios direkt im Anschluss nennt, ist höchst ironisch. Denn im folgenden zeigt er, dass Philostrate weder „Beweise der Wahrhaftigkeit“ (τῆς ἀληθείας [...] δειγµατα) liefert, noch dass er „das Wahre schätzt“. Dies ist eine von mehreren Stellen, an denen Eusebios die Aussage des Hierokles durch die Juxtaposition einer fragwürdigen Passage der *Vita Apollonii* ins Gegenteil kehrt. Denselben Ausdruck verwendet er auch im 25. Kapitel, Z. 5 (vgl. Kap. 2, Z. 30, Kap. 4, Z. 33 f., Kap. 12, Z. 33 & *passim*). Im 12. Kapitel hat Eusebios eine ähnliche Anspielung auf den Titel völlig unironisch auf sich selbst bezogen (φιλάληθες τιμώµενος, Kap. 12, Z. 33).
- Z. 2 **Φιλαλήθους:** Durch die Nennung des Titels der Schrift des Hierokles ruft Eusebios dem Leser ins Gedächtnis, dass seine Gegenschrift, die seit dem 8. Kapitel vielmehr wie eine Widerlegung der *Vita Apollonii* des Philostrate wirkt, primär gegen den *Philalethes* des Hierokles gerichtet ist.
- Z. 2 **ὄρα:** Mit dem Imperativ wendet sich Eusebios erneut direkt an seinen Leser.
- Z. 3 **παρ’ Ἰνδοῖς:** Apollonios ist in der Episode, auf die sich Eusebios hier bezieht, vom heutigen Indien noch weit entfernt. Die archäologischen Stätten des früheren Taxila, der Hauptstadt Gandhāras, liegen im Norden des heutigen Pakistans und sind seit 1980 als Weltkulturerbe gelistet.<sup>205</sup> Taxila wurde von Alexander dem Großen erobert, auf dessen Spuren Apollonios gewissermaßen reist.<sup>206</sup>

Πορευθέντας δὲ αὐτοὺς ὑπὲρ τὸν ποταμὸν ἦγεν ὁ παρὰ τοῦ σατράπου ἡγεµὼν εὐθὺ τῶν Ταξιλω, οὗ τὰ βασιλεία ἦν τῷ Ἰνδῷ.

Nachdem er sie über den Fluss [sc. den Indus] gebracht hatte, führte sie der Führer des Satrapen direkt nach Taxila, wo der indische Königspalast steht.  
(Philostrate, *Vita Apollonii*, 2,20)

Auf welchem Weg und wie weit Apollonios nach Indien gelangt ist, ist nicht klar.<sup>207</sup> Bei seiner Beschreibung Indiens dürfte sich Philostrate an Geschichtsschreibern wie Herodot orientiert haben, von denen er auch geographische Ungenauigkeiten und Falschangaben übernommen hat.<sup>208</sup>

- Z. 4 **ἐρμηνεῖα:** Mit den beiden Dolmetscher-Episoden, die Eusebios in seine Widerlegung ein-

<sup>205</sup> Zu Taxila siehe Abraham: *Geography of Culture*, S. 478 und Brandtner: *Taxila*.

<sup>206</sup> Siehe Parker: *The Making of Roman India*, S. 288–294.

<sup>207</sup> Dzielska: *Apollonius of Tyana*, S. 85.

<sup>208</sup> Jones: *Apollonius of Tyana’s Passage to India*, S. 198 f.

fließen lässt, weist Eusebios auf einen in der *Vita Apollonii* tatsächlich vorhandenen Widerspruch hin, ohne den Text des Philostrat zu verändern oder zu dekontextualisieren: Bei Philostrat stellt Apollonios sich zwar als omnilinguales Sprachtalent dar, im Verlauf der Reiseerzählung thematisiert Philostrat jedoch immer wieder vorhandene Sprachbarrieren. Während er in *Vita Apollonii*, 1,21 an der Grenze Babylons betont, dass Apollonios keinen Dolmetscher benötigt, wird dieser schon in 1,27 mithilfe eines Übersetzers nach seinem Namen gefragt. Auch in 2,23 ist ein Dolmetscher nötig. In 2,26, der Stelle, auf die sich Eusebios hier bezieht, bedarf Apollonios der Hilfe eines Dolmetschers, um mit dem König Phraotes zu sprechen:

Παραστησάμενος τὸν ἑρμηνεῖα “χαίρω,” εἶπεν “ὦ βασιλεῦ, [...]”

Er nahm sich einen Dolmetscher und sagte: „Ich freue mich, König [...]“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,26)

Im nächsten Kapitel schickt der König den Dolmetscher weg und spricht in griechischer Sprache mit Apollonios (Z. 14 f.). Im 3. Buch übernimmt der Weise Iarchas die Rolle des Übersetzers für Apollonios und den beim Gelage anwesenden indischen König. Auf diesen Umstand geht Eusebios später im 21. Kapitel (Z. 5 f.) ein.

**Φράση:** Über die Identität des Phraotes gibt es außerhalb der *Vita Apollonii* keine Belege. Mitunter wird vermutet, dass es sich bei ihm um den indo-partischen König Gondophares handelt.<sup>209</sup> Z. 5

Philostrat selbst gibt in der *Vita Apollonii*, 2,31 f. die Abstammung des Königs ausführlich wieder. Demnach war er der Enkel eines anderen Königs mit dem Namen Phraotes, sein Vater wurde jedoch der Herrschaft beraubt, weshalb er floh und sich bei den Weisen der Philosophie widmete. Später heiratete er die Tochter eines anderen Königs. Phraotes erhielt wie sein Vater eine philosophische Ausbildung bei den Weisen. Nach dem Tod seiner Eltern nahm ihm sein Onkel, der Bruder der Mutter, die ihm zustehenden Gebiete weg, woraufhin sich Phraotes in das Reich seines Großvaters zurückzog, wo er eine wachsende Anhängerschaft für sich gewann und die Herrschaft zurückerlangte. Laut Philostrat ist Phraotes 27 Jahre alt, als sich Apollonios in Taxila aufhält (Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,27).

**τοῦτο δ' εἶναι τῷ βασιλεῖ τῶν Ἰνδῶν ὄνομα:** Eusebios ahmt durch diesen Nachsatz Philostrat nach, der den Namen des Königs relativ spät nennt. Obwohl von dem König bereits ab dem 22. Kapitel die Rede ist, nennt er erst im 26. Kapitel den Namen Phraotes und fügt hinzu: Z. 5

Ὄνομα γὰρ τῷ Ἰνδῷ τοῦτο ἦν.

Dies war nämlich der Name des Inders.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,26)

**πασῶν γλωσσῶν συνεις:** Im 19. Kapitel des 1. Buches der *Vita Apollonii* beschreibt Philostrat die Begegnung von Apollonios mit Damis, der sich ihm als Führer für die Reise anbietet und sagt, dass es ebenso von Vorteil sei, dass er „die Sprachen der Barbaren“ beherrscht (τὰς φωνὰς τῶν βαρβάρων, ὅποσαι εἰσιν, εἰσι δὲ ἄλλη μὲν Ἀρμενίων, ἄλλη δὲ Μήδων τε καὶ Περσῶν, ἄλλη δὲ Καδουσίων, μεταλαμβάνω δὲ πάσας, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,19). Dem entgegnet Apollonios: Z. 6

<sup>209</sup> Puri: *The Sakas and Indo-Parthians*, S. 197.

“Ἐγὼ δέ,” εἶπεν “ὦ ἑταῖρε, πασῶν ξυνήμι, μαθῶν μηδεμίαν.” [...] “μὴ θαυμάσης,” εἶπεν “εἰ πάσας οἶδα φωνὰς ἀνθρώπων.”

Auch ich, mein Freund, verstehe alle Sprachen, obwohl ich keine gelernt habe.“ [...] „Wundere dich nicht, dass ich alle Sprachen der Menschen kenne!“  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,19)

Diesen Ausspruch hat Eusebios bereits im 8. Kapitel zitiert und im 9. Kapitel auf den Widerspruch hingewiesen, der sich durch den Bericht des Philostrat über die Ausbildung des Apollonios ergibt (siehe Kap. 8, Z. 12 f. und Kap. 9, Z. 2).

Z. 6 f. **κατ’ αὐτὸν [...] αὐτὰ κατὰ τὸν αὐτὸν:** Eusebios hebt hier den bei Philostrat tatsächlich vorhanden Widerspruch zwischen dem 19. Kapitel des 1. Buches und dem 26. Kapitel des 2. Buches hervor, indem er beide Aussagen direkt nacheinander wiedergibt und durch die Wiederholung von „κατ’ αὐτὸν“ sowie das Adverbien-Paar „πρόσθεν ... νῦν“ und die Hyperbel „μικρῶ“ (bei Philostrat stehen die beiden Stellen weit auseinander) betont.

Z. 7 f. **ὁ τὰ κατὰ διάνοιαν ἀνθρώπων εἰδῶς:** Als Fähigkeit, „die Gedanken der Menschen zu lesen“ bezeichnet Eusebios hier, was Apollonios bei Philostrat mit folgenden Worten sagt:

“Οἶδα γὰρ δὴ καὶ ὅσα σιωπῶσιν ἄνθρωποι.”  
„Ich weiß nämlich auch das, wovon die Menschen schweigen.“  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,19)

Z. 10 **κατὰ τὸν παρ’ αὐτοῖς θεὸν [...] λαλέοντος ἀκούων:** Eusebios meint den paganen Gott Apoll. Er gibt den bei Herodot zitierten Orakelspruch der Pythia in Delphi zwar nicht wortgetreu wieder, der Bezug ist dennoch erkennbar. Möglicherweise hatte bereits Hierokles in seiner Streitschrift dieses Orakel zitiert.

Bei Herodot ist dieser göttliche Spruch der einzige erhaltene von mehreren, die Kroisos einholte, um die Orakel zu prüfen. Der Spruch lautet vollständig:

“Οἶδα δ’ ἐγὼ ψάμμου τ’ ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης,  
καὶ κωφοῦ συνήμι, καὶ οὐ φωνεῦντος ἀκούω.  
ὁδμή μ’ ἐς φρένας ἦλθε κραταιρίνοιο χελώνης  
ἐψομένης ἐν χαλκῷ ἄμ’ ἀρνείοισι κρέεσσιν,  
ἧ χαλκὸς μὲν ὑπέστρωται, χαλκὸν δ’ ἐπιέσται.  
„Wohl weiß ich, wieviel Sand am Meer, wie die Weite des Wassers,  
Selbst die Stummen vernehm’ ich und höre des Schweigenden Worte.  
In die Sinne dringt mir der Geruch der gepanzerten Kröte,  
Wie man sie kocht zusammen mit Lammfleisch in eherner Pfanne.  
Erz umschließt sie von unten, wie Erz auch darübergezogen.“<sup>210</sup>  
(Herodot, *Historiae*, 1,47 = *Anthologiae Graecae Appendix*, Epigr. Oracula 64)

Dieselben Worte zitiert Eusebios auch im 40. Kapitel (Z. 6).

Z. 11 **ὅποια τις εἶη τῷ βασιλεῖ διαίτα:** Philostrat beschreibt diesen Teil des Gespräches zwischen Apollonios und Phraotes in *Vita Apollonii*, 2,26:

”Ἦρετο αὐτὸν καὶ περὶ διαίτης ὁ Ἀπολλώνιος.  
Apollonios befragte ihn auch über seine Ernährungsweise.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,26)

<sup>210</sup> Übersetzung: Josef Feix.

Auf diese Frage, die bei Eusebios deplaziert wirkt, da er die Antwort Phraotes nicht wiedergibt, offenbart Philostrat, dass er sich in ganz ähnlicher Weise ernährt wie Apollonios und auf den Verzehr von Fleisch verzichtet und sich so zur Freude des Apollonios als Pythagoreer zeigt. Eusebios hingegen übergeht diese Information, da ihm mehr daran liegt, den König als Barbaren darzustellen (siehe Z. 13 f.).

**ἡγεμόνα τε ἀξιοῖ:** Hier gibt Eusebios die Erzählung des Philostrat ungenau wieder. Es ist nicht Apollonios, der Phraotes in dem Gespräch, auf das Eusebios hier anspielt, um einen Führer bittet, sondern Damis, der einige Kapitel später, nämlich kurz vor der Abreise, den König, der Apollonios Kamele für die Weiterreise anbietet, nach einem Führer fragt:

“Ἡγεμόνα δὲ” εἶπεν ὁ Δάμις “οὐκ ἄν, ὦ βασιλεῦ, δοίης;”

„Könntest du uns“, fragte Damis: „denn vielleicht einen Führer geben, mein König?“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,40)

Z. 11 f.

Eusebios fügt die Episode hier ein, um durch die Notwendigkeit des Führers zu betonen, dass Apollonios nicht allwissend ist.

**βάρβαρος ὢν τὴν φύσιν:** Indem Eusebios Phraotes als „βάρβαρος“ bezeichnet, suggeriert er dem Leser, dass Apollonios sich sogar als weniger gebildet erweist als die ungebildeten Barbaren und damit weit davon entfernt ist, ein *θεῖος ἀνὴρ*<sup>211</sup> zu sein. Bei Philostrat sagt Phraotes zwar selbst, dass er „durch das Schicksal ein Barbar“ sei (ὅτι βάρβαρον εἶναι με δοκεῖ τῇ τύχῃ, Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,27). Philostrat hebt jedoch umso mehr dessen philosophische Bildung hervor.

Z. 13 f.

Die Frage, inwieweit Phraotes ein „Barbar“ ist, steht auch im Mittelpunkt des 15. Kapitels von *Contra Hieroclem*.

**τὸν ἐρμηνέα ἐκποδῶν μεταστησάμενος Ἑλλάδι χρῆται πρὸς αὐτὸν τῇ ὁμιλίᾳ:** Dass Phraotes den Dolmetscher wegschickt, erzählt Philostrat im 27. Kapitel des 2. Buches der *Vita Apollonii*:

Z. 14 f.

Κελεύσας ἀπελθεῖν τὸν ἐρμηνέα “ἄρ’ ἄν” ἔφη “ποιήσαιό με συμπότην;” ἤρετο αὐτὸν φωνῇ Ἑλλάδι.

Nachdem er den Übersetzer fortgeschickt hatte, sagte er: „Willst du mich zu deinem Trinkgenossen machen?“ Er sagte dies in griechischer Sprache.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,27)

Im 31. Kapitel berichtet Phraotes, dass er schon in seiner Kindheit die griechische Sprache von seinem Vater gelernt hat:

Με ὁ πατήρ τὰ Ἑλλήνων παιδεύσας [...]

Mein Vater hat mich Griechisch gelehrt.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,31)

Dass die griechische Sprache für Philostrat die Sprache der Weisen ist, zeigt sich in demselben Kapitel. Phraotes erzählt, dass die Weisen bevorzugt Schüler aufnehmen, die der griechischen Sprache mächtig sind, da diese „schon vom selben Charakter sind“ (ὡς ἐς τὸ ὁμόθητες αὐτοῖς ἤδη προσήκοντας, Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,31). Kennzeichnend ist auch das in

<sup>211</sup> Siehe Einleitung, Abschnitt 7.2 *Θεῖος ἀνὴρ*, S. 60.

dem Dorf in der Nähe des Brahmanenhügels, zu dem Apollonios im 3. Buch der *Vita Apollonii* gelangt, alle Menschen Griechisch sprechen (Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,12). Eusebios hingegen macht sich diesen Umstand zu nutze, um die „Ungebildetheit“ des Apollonios zu demonstrieren.

- Z. 16 f. **ὁ δὲ οὐδ' ὥς [...] δέον ἐπεφιλοτιμήσατο:** Die subjektive Bewertung der Situation durch Eusebios dient erneut der Leserlenkung. Bei Philostrat reflektiert allein Phraotes, ob es überheblich (θρασύς) ist, als „Barbar“ die griechische Sprache zu sprechen (siehe Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,27).

## 15 Ein weiterer Widerspruch

Im 15. Kapitel, das das 14. inhaltlich unmittelbar fortführt, weist Eusebios darauf hin, wie widersinnig das Verhalten des Apollonios hier dargestellt wird. Die indirekte Unterstellung des Apollonios an den Inder, ein Barbar zu sein, sei merkwürdig. Auch kritisiert er das Erstaunen des Apollonios darüber, „dass es bei den Indern Lehrer der Philosophie gibt“. Dabei übersieht er, dass es bei Philostrat Worte der Bewunderung und des Lobes sind, die Apollonios an Phraotes richtet.

- Z. 1 f. **ἐκπλήττεται:** Das Erschrecken des Apollonios findet sich ebenso bei Philostrat (ἐκπλήγντος δὲ τοῦ Ἀπολλωνίου, Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,27). Eusebios nutzt die Tatsache, dass Apollonios erstaunt ist, für seine Argumentation, weshalb er das Verb im nächsten Satz wiederholt (ἐξεπλάγη, Z. 3).
- Z. 2 f. **ἀκόλουθα, ὥς ἔοικεν, ἐαυτῷ γράφων:** Durch das scheinbare Zugeständnis versucht Eusebios nicht nur das Wohlwollen des Lesers zu gewinnen, er betont durch die Hervorhebung der einzigen „schlüssigen“ Stelle auch (erneut), wie unschlüssig der Rest des Werkes ist. Doch auch dieses Zugeständnis nimmt Eusebios sofort zurück, indem er es erst durch den Einschub „ὥς ἔοικεν“ (Z. 2) abschwächt und anschließend widerlegt.
- Z. 3 **μὴ οὐχὶ βάρβαρον οἰηθεῖς:** Das Widersprüchliche an dieser Aussage macht Eusebios nicht explizit deutlich. Doch stünde es zu dem, was Philostrat im 26. Kapitel des 2. Buches der *Vita Apollonii* schreibt, im Widerspruch, wenn Apollonios Phraotes für einen Barbaren halten würde. Dort schloss Apollonios nämlich von der Schlichtheit des Palastes auf die Bildung des Königs:

Ἔδοξεν οὖν τῷ Ἀπολλωνίῳ φιλοσοφεῖν ὁ Ἴνδός. [...] „χαίρω,“ εἶπεν ὁ βασιλεῦ, φιλοσοφούντά σε ὁρῶν.“

Er hielt den Inder daher für einen Philosophen [...] und sagte zu ihm: „Ich freue mich, mein König, in dir einen Philosophen zu sehen.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,26)

Auf diesen Widerspruch weist Eusebios jedoch nicht hin, denn dies würde dem Leser verdeutlichen, dass die Worte des Apollonios eine positive Bewunderung für Phraotes ausdrücken und Apollonios ihm schmeichelt. Stattdessen unterstellt Eusebios Apollonios, dass er den König für einen Barbaren halte, und unterstreicht damit die auch an anderen Stellen hervorgehobene Überheblichkeit des Protagonisten.

- Z. 5 **τι παραδόντα παράδοξον:** Eusebios spielt hier mit der Ähnlichkeit der Worte „παραδόν-

τα“ und „παράδοξον“. Bereits im 1. Kapitel hat Eusebios programmatisch darauf vorausgewiesen, dass er die Glaubwürdigkeit des Philostrate anhand der von ihm erzählten *Paradoxa* widerlegen wird (siehe Kommentar zu Kap. 1, Z. 3). Das Wort *παράδοξα* ist bei Eusebios eindeutig negativ konnotiert (z.B. Kap. 17, Z. 10 und Kap. 18, Z. 6–11).

**ἄγνοών:** Die Unwissenheit des Apollonios ist ein Punkt, den Eusebios an mehreren Stellen von *Contra Hieroclem* betont (z.B. Kap. 22, Z. 7–11, Kap. 28, Z. 8 f. und Kap. 33, Z. 9), um die Widersprüchlichkeit der *Vita Apollonii* hervorzuheben und die Überlegenheit des Apollonios gegenüber Jesus zu hinterfragen. Wie an anderen Stellen auch, stellt Eusebios hier die Unwissenheit des Apollonios dessen angeblicher prophetischer Gabe (Z. 10 f.) gegenüber.

Z. 6

**„εἰπέ μοι [...] τούτου“:** Eusebios zitiert hier die Worte, die Apollonios im 29. Kapitel des 2. Buches der *Vita Apollonii* spricht, mit wenigen Abweichungen, welche die Aussage aber nicht wesentlich verändern. Allein die Verkürzung von „μηδὲ εἶναι τινὰς ἐν Ἰνδοῖς εἰκόσ διδασκάλους τούτου“ zu „μηδὲ εἶναι Ἰνδοῖς διδασκάλους τούτου“ lässt die Aussage des Apollonios bei Eusebios etwas forscher erscheinen, als dies bei Philostrate der Fall ist.

Z. 6–10

**φιλοσοφία τε ἢ περι σέ:** Über die Inhalte der Philosophie des Phraotes gibt Philostrate folgende Anhaltspunkte: Die Mäßigung in allen Lebensbereichen war zentral. „Δέομαι δὲ ὀλίγων“, sagt Phraotes (Philostrate, *Vita Apollonii*, 2,26). Er zeigt diese Mäßigung vor allem in der schlichten Ausstattung des Palastes (Philostrate, *Vita Apollonii*, 2,25) und durch die Ablehnung einer verzierten Mitra (Philostrate, *Vita Apollonii*, 2,26). Dass seine vegetarische Ernährungsweise Teil seiner Philosophie ist, sagt er nicht explizit. Er betont hingegen, dass in der philosophischen Ausbildung Wert auf die griechische Sprache gelegt wird (Philostrate, *Vita Apollonii*, 2,31), und dass der Charakter der jungen Männer, die sich bei den Weisen der Philosophie widmen wollen, sorgfältig geprüft wird. So muss jeder Anwärter „rein“ (καθαρός), also frei von Tadel sein, ein gutes Gedächtnis haben (μνημονικός), sittsam sein (αἰδήμων) und weder der Trunksucht noch der Völlerei ergeben sein (μὴ μεθυστικός μὴ λίχνος, Philostrate, *Vita Apollonii*, 2,31). Auch Apollonios zeichnete sich früh durch sein Gedächtnis aus (μνήμης ἰσχύον, *Contra Hieroclem* Kap. 9, Z. 7, zur Rolle des Gedächtnisses für die Philosophie siehe auch Jamblich, *Vita Pythagorae* 97 und 164). Phraotes betont, dass, obwohl es bei den Indern nur wenige Philosophen gebe, die Philosophie sehr angesehen sei:

Z. 8

“Παρ’ ἡμῖν δὲ ὀλίγοι μὲν τοῦ φιλοσοφεῖν ἄπτονται. [...] μεγάλων γὰρ δὴ ἀξιουμένης φιλοσοφίας ἐνταῦθα καὶ τιμὴν τούτου παρ’ Ἰνδοῖς ἔχοντος [...].”

Bei uns nehmen nur wenige die Philosophie in Angriff. [...] Da die Philosophie hier sehr hoch geschätzt wird und bei den Indern ein hohes Ansehen genießt [...].

(Philostrate, *Vita Apollonii*, 2,30)

**αὐται αἱ παράδοξοι [...] φωναί:** Indem Eusebios die Worte des Apollonios als „unerwartet“ bzw. „widersinnig“ bezeichnet, spielt er mit dem Begriff *παράδοξος*, der im Laufe der Widerlegung bei der Beschreibung seiner Wundertaten eine wichtige Rolle spielen wird (z.B. Kap. 17, Z. 10).

Z. 10 f.

**οἵτινες:** Bei Philostrate nennt Phraotes keine Namen seiner Lehrer, sondern berichtet lediglich, dass er – wie sein Vater damals und die Jugendlichen jetzt – bei den Weisen (*σοφοί*) zur Schule gegangen sei, die auch Apollonios noch besuchen wird und die zwischen dem Hyphasis und dem Ganges leben (Philostrate, *Vita Apollonii*, 2,30–33).

Z. 12

**πατρόθεν:** Anders als Eusebios hier behauptet, beginnt Phraotes seine Lebenserzählung

Z. 12

im 31. Kapitel bei seinem Großvater. Möglicherweise gibt Eusebios diese Information bewusst falsch wieder, um auf die Lebenserzählung des Apollonios anzuspielden, mit der Philostrate bei der Mutter des Tyaneers beginnt (vgl. *Contra Hieroclem* Kap. 8, Z. 3 f. und Kap. 12, Z. 3 f.).

- Z. 13 **περι αὐτὸν συμβεβηκότων:** Seine Lebensgeschichte erzählt Phraotes in der *Vita Apollonii* im 31. und 32. Kapitel des 2. Buches. Er erzählt dort nicht nur, dass er eine griechische Bildung genossen hat und ab dem Alter von 12 Jahren von den Weisen erzogen wurde, sondern auch, wie er nach dem Tod seiner Eltern seine Landgüter an seinen Onkel verloren hat und durch einen Freund seines Vaters ermutigt wurde, das Königreich, das seinem Vater damals weggenommen worden war, zurückzuerobern, was ihm mit wachsender Anhängerschaft gelang.

## 16 Das Urteil über den Schatz im Acker

Die letzte Episode aus dem 2. Buch der *Vita Apollonii*, die Eusebios wiedergibt, ist die des Urteils über einen in einem Grundstück gefundenen Schatz. Eusebios gibt hier nur das Ende der Geschichte, nämlich die Urteilsbegründung des Apollonios, wieder und legt dieses Urteil in einer Weise aus, für die es in Philostrats Text keine Grundlage gibt. Dabei übt er vor allem Kritik am Determinismus, auf dem das Urteil des Apollonios seiner Meinung nach beruht. Die Determinismus-Kritik steht in den letzten sechs Kapiteln von *Contra Hieroclem* (43–48) im Mittelpunkt.

- Z. 1 f. **θησαυροῦ φωραθέντος ἐν ἀγρῶ:** Während sich Apollonios bei Phraotes aufhält, ist dieser mit einem Rechtsfall befasst, dessen Entscheidung ihm Schwierigkeiten bereitet. Philostrate erläutert die Sachlage folgendermaßen:

Ἀπέδοτο μὲν γάρ τις ἐτέρῳ γῆν, ἐν ἣ ἠθησαυρὸς ἀπέκειτό τις οὐπω δῆλος, χρόνῳ δὲ ὕστερον ἢ γῆ ῥαγεῖσα χρυσοῦ τινα ἀνέδειξεθήκη, ἣν φησι μὲν ἑαυτῷ προσήκειν μάλλον ὅ τῆν γῆν ἀποδόμενος· καὶ γὰρ οὐδ' ἂν ἀποδόσθαι τὴν γῆν, εἰ προῦμαθεν, ὅτι βίον ὑπ' αὐτῆ ἔχοι. ὁ πριάμενος δὲ αὐτὸς ἀξιῶι πεπᾶσθαι, ἃ ἐν τῇ λοιπὸν ἑαυτοῦ γῆ εὔρε.

Jemand hatte nämlich einem anderen ein Stück Land verkauft, auf dem ein noch unentdeckter Schatz verborgen war. Später brach die Erde auf und brachte eine Kiste voll Gold zum Vorschein, von der der Verkäufer des Grundstücks sagt, sie gehöre ihm, denn er hätte das Land nicht verkauft, wenn er gewusst hätte, dass sein Lebensunterhalt sich darin befand. Der Käufer dagegen erhebt ebenfalls Anspruch auf das, was er auf dem Land, das ihm gehöre, gefunden hat.

(Philostrate, *Vita Apollonii*, 2,39)

Geschichten, in denen ein Bauer in seinem eigenen oder in einem fremden Acker einen Schatz findet, waren in der Antike verbreitet.<sup>212</sup> Beispielsweise verarbeitet der römische Dichter Horaz dieses „in unzähligen Volkserzählungen und Märchen geläufige [...] Motiv“<sup>213</sup> in einer seiner Satiren:

<sup>212</sup> Luz: *Das Evangelium nach Matthäus*, S. 350.

<sup>213</sup> Ebd., S. 350. vgl. Crossan: *Finding Is the First Act*, S. 53–71.



„O si urnam argenti fors quae mihi monstret, ut illi,  
thesauro invento qui mercennarius agrum  
illum ipsum mercatus aravit, dives amico  
Hercule!“

„Ach, wenn mir das Schicksal doch eine Silberurne zeigte, wie demjenigen, der, nachdem er einen Schatz entdeckt hat, als Tagelöhner denselben Acker kaufte und jetzt reich ist durch seinen Freund Herkules!“

(Horaz, *Sermones*, 2,6,10–13)

Das „auch in der Spätantike überaus geläufige Motiv“<sup>214</sup> fand in zwei unterschiedlichen Versionen Einzug in nach Matthäusevangelium und ins apokryphe Thomasevangelium. Der Version des Horaz ähnelt folgende Parabel aus dem *Matthäusevangelium*:

Ὅμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν θησαυρῷ κεκρυμμένῳ ἐν τῷ ἀγρῷ, ὃν εὐρῶν ἄνθρωπος ἔκρυψεν, καὶ ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ ὑπάγει καὶ πωλεῖ πάντα ὅσα ἔχει καὶ ἀγοράζει τὸν ἀγρὸν ἐκεῖνον.

Mit dem Himmelreich ist es wie mit einem Schatz, der in einem Acker vergraben war. Ein Mann entdeckte ihn und grub ihn wieder ein. Und in seiner Freude ging er hin, verkaufte alles, was er besaß, und kaufte den Acker.<sup>215</sup>

(*Matthäus*, 13,44)

Ob das Handeln des Finders rechtlich oder moralisch richtig ist, ist hier nicht relevant.<sup>216</sup> Die Parabel verdeutlicht vielmehr die Entschlossenheit des Finders, der bereit ist, auf alles andere zu verzichten, um das Himmelreich zu erlangen.<sup>217</sup> Auch in der Variante der Parabel, die im Thomasevangelium überliefert ist, wird der Schatz mit dem Himmelreich gleichgesetzt.<sup>218</sup> Im Unterschied zur Version bei Matthäus entdeckt der Finder den Schatz in einem Acker, der ihm bereits gehört. Diese Variante des Motivs ist derjenigen aus dem 2. Buch der *Vita Apollonii*, auf die sich Eusebios hier bezieht, ähnlicher:

τιῆτερο ἐστῆτων ἐγρωμε ἐγῆταϑ μιναϑ ρῆ τεφσωϑε ἡμογερο εϑρη[π ε]ϑο  
ἡατσοοῖν εροϑ αϑω μιῆνσα τρεφμοϑ αϑκααϑ ηπεϑ[ϑηρη νε]ρε πωρη σοοῖν  
αν αϑϑι \* τσωϑε ετῆναϑ αϑτααϑ [εβο]λ αϑω πε[η]ταρτοοϑς αϑει εϑκαει α[ϑε]  
απερο αϑαρχει ἡτ ροντ ετῆνσε ἡ[η]τϑοϑοϑοϑ

Das Königreich Gottes gleicht einem Menschen, der in seinem Feld einen verborgenen Schatz hat, [...] der ihm nicht bekannt ist. Und [nachdem] er gestorben war, hinterließ er ihn seinem [Sohn]. Der Sohn (aber) wusste (davon ebenfalls) nichts. Er nahm jenes Feld, (und) verkaufte [es]. Und der es gekauft hatte, kam, und während er es pflügte, [fand er] den Schatz. Er begann Geld zu geben gegen Zins, wem er wollte.<sup>219</sup>

(*Thomasevangelium*, Logion 109)

<sup>214</sup> Plisch: *Das Thomasevangelium*, S. 251.

<sup>215</sup> Übersetzung: Einheitsübersetzung (2016).

<sup>216</sup> So Luz: *Das Evangelium nach Matthäus*, S. 352.

<sup>217</sup> S. ebd., S. 352.

<sup>218</sup> Uwe-Karsten Plisch weist auf die „literarisch ungeschickte“ Formulierung hin, die im Grunde genommen die „Gottesherrschaft nicht mit dem Schatz, sondern just mit dem Menschen [vergleicht], der als erster aus der Geschichte verschwindet. Plisch: *Das Thomasevangelium*, S. 252.

<sup>219</sup> Übersetzung: Uwe-Karsten Plisch.

Auch Philon verwendet das Motiv als Metapher für das unverhoffte Glück, das man mit Gott findet:

Πολλάκις δὲ ἐνετύχομεν τούτοις, ἃ μὴδ' ὄναρ πρότερον εἶδομεν· ὥσπερ γεωπόνων φασὶ τινες ὑπὲρ τοῦ τι τῶν ἡμέρων δένδρων φυτεῦσαι σκάπτοντα χωρίον θησαυρῶ περιτυχεῖν ἀνεπίστῳ χρησάμενον εὐτυχία.

Oft aber treffen wir auf Dinge, die wir vorher nicht einmal im Traume sahen, so wie man erzählt, daß ein Bauer, der ein Stück Land umgrub, um einige Edelbäume darauf zu pflanzen, auf einen Schatz stieß und unverhofftes Glück gewann.<sup>220</sup>

(Philon, *Quod deus sit immutabilis*, 91)

Bei ihm ist der gefundene Schatz eine Parabel für das „unverhoffte Finden einer Erkenntnis.“<sup>221</sup> In der *Vita Apollonii* kommt das Motiv vom Schatz im Acker zweimal vor. Neben der hier von Eusebios hervorgehobenen Episode, in deren Mittelpunkt der strittige Rechtsfall und die daraus resultierende moralische Frage steht, die in den beiden Parabeln der Evangelien wie auch in der bei Philon überlieferten Variante völlig ausgeblendet werden, geht es auch im 39. Kapitel des 6. Buches um einen Schatz im Acker. Diese Episode handelt von einem Mann, der nicht für die Mitgift seiner vier Töchter aufkommen kann und deshalb der Erde opfert und Apollonios anfleht, er möge einen Schatz finden. Da Apollonios merkt, dass der Mann rechtschaffen ist, nimmt er sich seiner an und kauft mit dem Geld des Mannes einem reichen Frevler dessen Grundstück mit Ölbäumen ab. Der Mann, der anfangs wenig erfreut über diesen Kauf ist, stellt bald nicht nur fest, dass ihm die Bäume Ertrag bringen, sondern findet in dem Garten auch eine mit Geld gefüllte Amphore. Auch diese Geschichte, die den Leser lehrt, dass der wahre Wert der Dinge nicht immer auf den ersten Blick erkennbar ist, blendet die juristische Frage nach dem Anspruch auf den Schatz aus.

In der Version des Motivs vom Schatz im Acker, die Eusebios an dieser Stelle von *Contra Hieroclem* zitiert, ist – anders als in den Versionen der Testamente und von Philon, in denen kein Urteil gefällt wird – der Schatz nicht als Allegorie, sondern als Gegenstand zu verstehen. Bei Eusebios steht wie in der *Vita Apollonii*, 2,39 einzig das Rechtsproblem im Mittelpunkt, das durch Apollonios mit Blick auf moralische Kategorien – in beiden Fällen ist der Verkäufer ein Frevler, während der Käufer rechtschaffen und fromm ist (ebenso *Vita Apollonii*, 6,39) – gelöst wird.

Z. 2 f. **πότερα τῷ πριαμένῳ ἢ τῷ τὸ χωρίον ἀποδομένῳ:** Die Frage, wem der gefundene Schatz gehört, ist im römischen Recht ein „Modellfall einer Rechtsdiskussion“.<sup>222</sup> In den Texten, in denen der Rechtsfall als solcher diskutiert wird, werden jeweils zwei mögliche Lösungen einander gegenübergestellt. Im *Bereshit Rabba*, einer im *Midrash Rabba* enthaltenen rabbinisch-jüdischen Auslegung der *Genesis* aus dem 4.-5. Jahrhundert n. Chr.,<sup>223</sup> wird berichtet, wie der König Kazia in Anwesenheit Alexanders des Großen entscheiden soll, wem der Schatz gehört, der in einem Misthaufen (קִיקִלְתָּא) gefunden wurde. Beide Kontrahenten, der Käufer und der Verkäufer des Misthaufens, bestehen merkwürdigerweise darauf, dass der Schatz dem jeweils anderen gehört. Die Lösung, die der König vorschlägt, ist nicht besonders naheliegend, stellt aber beide Kontrahenten zufrieden:

<sup>220</sup> Übersetzung: Hans Leisegang.

<sup>221</sup> Luz: *Das Evangelium nach Matthäus*, S. 351, Anm. 14.

<sup>222</sup> Ebd., S. 351.

<sup>223</sup> Weiterführende Literatur siehe Langer: *Midrasch*, Gribetz u. a. (Hrsg.): *Genesis Rabbah in Text and Context*.

אמר לחד אית לך בר אמר ליה הין אמר לחד אית לך ברתא אמר ליה הין אמר  
אסיבו להון ויהא ממונא לתרויהון מה יתיב גביה

Da sprach er (der König) zu einem (von beiden): „Hast du einen Sohn?“ Er sprach zu ihm: „Ja.“ Und er sprach zu dem anderen: „Hast du eine Tochter?“ Er sprach zu ihm: „Ja.“ Er sprach (zu ihnen): „Geht und verheiratet sie miteinander und das Geld soll beiden gehören.“<sup>224</sup>  
(*Bereshit Rabba*, 33,1)

Alexander, den diese Entscheidung überrascht, obgleich er sie ausdrücklich befürwortet, erzählt daraufhin, welches Urteil er gefällt hätte:

קטלין לתרויהו וסימא למלכא

Wir hätten beide getötet und der Schatz wäre an den König gegangen.<sup>225</sup>  
(*Bereshit Rabba*, 33,1)

Dieses Urteil, nach dem der Schatz dem König zugesprochen wird, entspricht dem persischen Recht.<sup>226</sup> Phraotes hingegen hätte laut Philostrat anders entschieden. Er tendierte dazu, das Geld (ähnlich wie Kazia) zu gleichen Teilen unter beiden Kontrahenten aufteilen. Da ihm diese Entscheidung jedoch „banal“ erscheint, hegt er Bedenken:

“Εὐήθης δ’ ἂν ἐγὼ φαινοίμην, εἰ κελεύσομαι ἄμφω νείμασθαι τὸ χρυσίον· τοῦτι γὰρ ἂν καὶ γραῦς διαιτῶη.”

Ich würde ja einfältig erscheinen, wenn ich beide auffordern würde, das Gold zu teilen, denn dies könnte ja auch ein altes Weib entscheiden.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,39)

Deshalb zieht er Apollonios hinzu, der folgende Lösung vorschlägt:

“Δοκεῖ δὴ μοι, βασιλεῦ, καθάπερ ἐπὶ τρυτάνης ἀντικρίναι τούτους καὶ τὸν ἄμφοιν ἀναθεωρῆσαι βίον.”

Ich schlage vor, mein König, dass man sie wie mit der Waagschale untersucht und das Leben der beiden überprüft.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,39)

Letztendlich befindet man den Käufer des Landes – wie Apollonios vorher vermutet hat – für einen rechtschaffenen Mann und spricht ihm den Schatz zu.

Eusebios bewertet dieses Urteil als „unsinnig“ (ἡ τοῦ συμπεράσματος ἀτοπία, Z. 20). Er verschweigt jedoch, wem der Schatz *seiner* Meinung nach zusteht.

**ὁ πάντα φιλόσοφος:** Der *πάντα φιλόσοφος* ist keine Formulierung von Philostrat, sondern eine ironisch überspitzte Formulierung des Eusebios. Z. 3

**θεοῖς κεχαρισμένος:** Durch den Ausdruck „*θεοῖς κεχαρισμένον*“ werden gewöhnlich Handlungen und Dinge bezeichnet, die die Götter erfreuen (z.B. Plutarch, *De fraterno amore*, 479 f., Platon, *Phaidros*, 273e, Porphyrios, *De Abstinencia*, 2,13,4). Eusebios bezieht den Ausdruck an mehreren Stellen mit deutlichem ironischen Unterton auf die Person des Apollonios (Kap. 2, Z. 22. und Kap. 42, Z. 24). Z. 3 f.

**ἐπικρίνει τῷ πριαμένῳ:** Während Philostrat in der *Vita Apollonii* einen Spannungsbo- Z. 4

<sup>224</sup> Übersetzung: Susanne Plietzsch (auf [bereschitrabba.hypotheses.org/1441](http://bereschitrabba.hypotheses.org/1441), zuletzt aufgerufen am 23. Nov. 2023).

<sup>225</sup> Übersetzung: Susanne Plietzsch, ebd.

<sup>226</sup> Luz: *Das Evangelium nach Matthäus*, S. 351.

gen aufbaut, indem zuerst Phraotes die Sachlage erläutert, dann Apollonios seine Überlegungen zum angemessenen Urteil ausführlich darlegt und der Leser die Entscheidung über den Rechtsfall erst am Ende des Kapitels erfährt, nimmt Eusebios das Urteil vorweg und nennt danach erst die dazugehörige Begründung.

- Z. 5-7 „ὡς οὐκ ἂν οἱ θεοὶ ... ἀποδομένον“: Die Begründung des Apollonios übernimmt Eusebios mit geringfügigen Änderungen aus dem 39. Kapitel des 2. Buches der *Vita Apollonii*. Dieser Satz stellt dort nur die Zusammenfassung der vorher ausgeführten Erwägungen des Apollonios zum Urteil dar:

Οἱ θεοὶ πρῶτον μὲν ἐπιμέλειαν ποιοῦνται τῶν ξὺν ἀρετῇ φιλοσοφούντων, δεῦτερον δὲ τῶν ἀναμαρτήτων καὶ μηδὲν πώποτε ἀδικεῖν δοξάντων. διδάσκει δὲ τοῖς μὲν φιλοσοφοῦσι διαγιγνώσκειν εὖ τὰ θεῖα τε καὶ τὰ ἀνθρώπεια, τοῖς δὲ ἄλλοις χρηστοῖς βίον ἀποχρῶντα, ὡς μὴ χῆται ποτὲ τῶν ἀναγκαίων ἄδικοι γένωνται.

Die Götter sorgen zuerst für diejenigen, die mit Tugend philosophieren, an zweiter Stelle für diejenigen, die ohne Fehler sind und niemals bei irgendetwas zu freveln scheinen. Sie geben den Philosophen die Fähigkeit, das Göttliche und Menschliche genau zu erkennen, den anderen ein Leben mit ausreichenden Gütern, damit sie nicht irgendwann aus Mangel am Notwendigen zu Frevlern werden.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,39)

Indem Eusebios diese Erwägung auslässt, schafft er die Möglichkeit der verdrehten Schlussfolgerung, die er der Begründung folgen lässt.

- Z. 8 **συνάγεσθαι**: Die Schlussfolgerung, die Eusebios dem Leser hier präsentiert, ist völlig aus der Luft gegriffen und entspricht keineswegs dem, was Apollonios bei Philostrat erwägt. Eusebios vereinfacht den Sachverhalt nicht nur stark, er vertauscht auch Ursache und Wirkung. In der Version des Eusebios müssen alle reichen Menschen, *weil* sie reich sind, glücklich und von den Göttern geliebt (τρισευδαίμονας καὶ θεοφιλεῖς, Z. 10) genannt werden. Die Armen hingegen, zu denen auch die besonnenen Philosophen gehören, seien unglücklich und sorgenvoll, *weil* die Götter ihnen *wegen* ihres schlechten Charakters alles weggenommen haben. Der philostratische Apollonios argumentiert anders: Er unterteilt die Menschen in drei Gruppen: (1) Die Philosophen, (2) die Fehlerfreien und (3) alle anderen, die er jedoch nicht explizit nennt. Den Philosophen geben die Götter „die Fähigkeit, Göttliches und Menschliches zu unterscheiden“ (διαγιγνώσκειν εὖ τὰ θεῖα τε καὶ τὰ ἀνθρώπεια, Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,39), aber keine materiellen Güter, da sie derer nicht bedürfen. Den Rechtschaffenen geben sie materielle Güter. Die Philosophen – darunter „Sokrates oder Diogenes oder gar Pythagoras oder ein anderer von den Besonnensten und Anständigsten“ (Σωκράτης, κἂν Διογένης, κἂν αὐτὸς ἐκεῖνος Πυθαγόρας τυγχάνη, κἂν ἄλλος, οἱ πάντων ἀνδρῶν σωφρονέστατοι τε καὶ ἐπιεικέστατοι, Z. 11–14) – stehen gemäß Apollonios bei den Göttern in höherem Ansehen und sind glücklicher als alle anderen, da sie nicht auf materielle Dinge angewiesen sind.

In der Gegenüberstellung beider Versionen zeigt sich, dass Eusebios, der die Menschen an dieser Stelle in nur zwei Gruppen unterteilt, den Text des Philostrat, den er zur Steigerung seiner eigenen Glaubwürdigkeit in Auszügen zitiert, dekontextualisiert und beinahe bis zur Unkenntlichkeit verzerrt, um ihn seiner Intention anzupassen.

- Z. 10 **τρισευδαίμονας**: Dieser nicht sehr häufige Ausdruck kommt ausschließlich bei nachchristlichen Autoren, beispielsweise Plutarch, Philon und Lukian vor (Philon, *De Josepho*, 20,

*De vita contemplativa*, 7, *De sacrificiis*, 2, Lukian *De mercede conductis potentium familiaribus*, 3, *Dialogi meretricii*, 6,4 und 7,1). Eusebios verwendet ihn in der *Praeparatio evangelica* zur Beschreibung des philosophischen Lebens:

Οἱ δὲ ἔτι τούτων ἀπάντων ἀναιδέστεροι τὸν φιλόσοφον καὶ τρισευδαίμονα βίον οὐδ' ἄλλον εἶναι ἢ τὸν ἡδὺν ἀπεφῆναντο, τέλος τῶν ἀγαθῶν τὴν ἡδονὴν ὀρισάμενοι.

Und die, die schamloser sind als alle anderen, sagen, dass das philosophische und dreifach-glückliche Leben nichts anderes sei als das, was sie 'vergnügnlich' nennen, wobei sie das Vergnügen als Streben nach Gütern definieren.

(Eusebios, *Praeparatio evangelica*, 7,2,2)

**κᾶν Σωκράτης, κᾶν Διογένης, κᾶν αὐτὸς ἐκεῖνος Πυθαγόρας:** Von den drei Philosophen, die Eusebios hier als Exempla für „sehr arme“ Menschen (πενεστάτους, Z. 11) anführt, ist vor allem Diogenes von Sinope für seine Armut bekannt. Er soll sein Leben freiwillig in Armut geführt und, so berichtet Diogenes Laertios, in einer Tonne gehaust und von Almosen gelebt haben:

Z. 11 f.

Αἰτῶν τινα – καὶ γὰρ τοῦτο πρῶτον ἐποίει διὰ τὴν ἀπορίαν – ἔφη [...]

Wenn er jemanden anbettelte – und dies tat er nämlich vor allem wegen seiner Armut – sagte er [...]

(Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, 6,2,49)

Auch Sokrates soll arm gewesen sein, wie er selbst in Platons *Apologie* betont:

Ἴλλ' ἐν πενία μυρία εἰμι διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν.'

„Sondern ich lebe in tausendfacher Armut wegen meines Dienstes für den Gott.“

(Platon, *Apologie*, 23c)

Pythagoras hingegen ist vor allem für seinen asketischen Lebensstil, den auch Apollonios nachahmt, bekannt.

**εἶποι γὰρ ἂν τις ἐπόμενος τῷ λόγῳ:** Es reicht Eusebios offensichtlich nicht, die Aussage, die er verzerrt aus der *Vita Apollonii* übernimmt, als falsch darzustellen. Er führt sie wie ein Gedankenexperiment fort, um die so entstandene Absurdität auf die Spitze zu treiben, während er dem Leser suggeriert, er gebe die Argumentation des Philostrate wieder. Ähnlich fingiert er im 47. Kapitel die Argumentation seines Gegners, um diese zu widerlegen.

Z. 14

**παντί τῳ καταφανής:** Durch diese Übertreibung lenkt Eusebios den Leser. Indem er das, was er hier darstellt, als „für jeden deutlich sichtbar“ bezeichnet, lässt er dem Leser quasi keine andere Wahl als sich dieser Ansicht anzuschließen.

Z. 20

**ἀτοπία:** Bei Philostrate ist das Urteil des Apollonios keineswegs „unsinnig“. Mit demselben zu Unrecht verwendeten Begriff versucht Eusebios auch im 11. Kapitel (Z. 23) die Schrift des Philostrate und ihren Protagonisten zu destruieren.

Z. 20

## 17 Überleitung zum dritten Buch der *Vita Apollonii*

Das 17. Kapitel bildet die Überleitung zum 3. Buch der *Vita Apollonii*. Eusebios geht hier auf keine spezielle Passage des Philostrate-Textes ein, sondern betont erneut die Unglaubwürdigkeit der Apollonios-Vita im Allgemeinen. Indem er die Ὑπὲρ Θεούλην ἄπιστα (*Wunderdinge*)

*hinter Thule*), eine Sammlung wundersamer Geschichten, im Vergleich zur *Vita Apollonii* als glaubwürdig bewertet, verunglimpft er letztere weiter. Dabei betont er, dass Hierokles, den Eusebios hier wieder direkt anspricht, die Evangelien als unglaubwürdig herabgesetzt habe. Wie glaubwürdig die Evangelien seiner Meinung nach sind, sagt Eusebios nicht.

- Z. 2 **Βραχμᾶνας:** Die Brahmanen sind die indischen Weisen (σοφοί, φιλόσοφοι und γυμνοσοφισταί), die der indischen Priesterkaste angehören. Der Name leitet sich von Sanskrit ब्राह्मण ab, was „Gebet“ bedeutet. In der griechischen Welt sind sie seit dem indischen Feldzug Alexanders bekannt.<sup>227</sup> Sie gelten als Asketen und waren Vorbilder bzw. Lehrer von Pythagoras und Apollonios. Dessen Aufenthalt bei den Brahmanen nimmt den größten Teil des 3. Buches der *Vita Apollonii* des Philostrat ein (Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,10–49), Eusebios thematisiert diesen Abschnitt in den Kapiteln 18 bis 25. Philostrat beschränkt sich in seiner Darstellung der Brahmanen auf das dritte der vier Lebensstadien (*Ashramas*), das sich durch Askese auszeichnet.<sup>228</sup>
- Z. 3 **τὰ ὑπὲρ Θούλην ἄπιστα:** Eusebios vergleicht hier auf der Grundlage des 3. Buches der *Vita Apollonii* das gesamte Buch mit anderen Wundererzählungen und Mythensammlungen, für die er exemplarisch *Die Wunderdinge hinter Thule* nennt. Obwohl seine Untersuchung des 3. Buches noch bevorsteht, nimmt er hier bereits sein Ergebnis vorweg und teilt dem Leser mit, dass die Erzählung des Philostrat seinem Urteil nach deutlich unglaubwürdiger ist als alle anderen Erzählungen, die er im Vergleich zur *Vita Apollonii* mit einer deutlichen Übertreibung als „glaubwürdig“ bezeichnet. Über den nicht erhaltenen antiken Roman, der seine Unglaubwürdigkeit schon im Titel *Τὰ ὑπὲρ Θούλην ἄπιστα* ankündigt, ist wenig bekannt. Photios schreibt ihn einem gewissen Antonios Diogenes zu, von dem er annimmt, er habe zur Zeit Alexander des Großen gelebt. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass Antonios Diogenes im 2. Jahrhundert gelebt hat.<sup>229</sup> *Die Wunderdinge hinter Thule* dürften vor dem Jahr 180 n. Chr. verfasst worden sein.<sup>230</sup> Von den ursprünglichen 24 Büchern sind außer der Zusammenfassung bei Photios (*Bibliothek*, 166) lediglich Fragmente überliefert, darunter vor allem die fast vollständige Pythagoras-Vita, die Porphyrios in seiner *Vita Pythagorae* exerziert (Porphyrios, *Vita Pythagorae*, 11–14 bzw. 17).<sup>231</sup> Der Titelbestandteil *ὑπὲρ Θούλην* trifft nur auf das 10. Buch zu, in dem von der Ankunft des Protagonisten auf dem Mond erzählt wurde. Bei den *Wunderdingen hinter Thule* handelte es sich um einen Roman, der phantastische, magische und philosophische Motive miteinander verband. Damit gehörte er zum selben Genre wie die *Vita Apollonii* des Philostrat.<sup>232</sup>
- Z. 4 f. **εὖ μάλα πιστὰ καὶ ἀληθέστατα:** Dieser Ausdruck ist abgesehen von einer Wendung im 47. Kapitel (Z. 9 f.) die einzige textliche Parallele, die die lange umstrittene Autorschaft des Eusebios untermauert. Eusebios verwendet den Ausdruck im Vergleich zu anderen Autoren auffallend oft (z.B. *Historia ecclesiastica*, 9,10,4, 10,4,6, *De theophania*, fr. 6,77, *Generalis ele-*

<sup>227</sup> J. Duchesne-Guillemin, *Der Kleine Pauly*, Bd. 1, Sp. 939, s.v. *Brachmanes*.

<sup>228</sup> Zu den Brahmanen siehe Sedlar: *India and the Greek World*, S. 96 und 190–198.

<sup>229</sup> Reyhl: *Antonios Diogenes*, S. 3.

<sup>230</sup> Ebd., S. 3.

<sup>231</sup> Siehe dazu ebd., S. 20–31.

<sup>232</sup> Zu den „*Wundern jenseits Thule*“ siehe Morgan: *Lucian's True Histories*, S. 475 und Rohde: *Der griechische Roman*, S. 269–309.

*mentaria introductio* (= *Eclogae propheticae*) 1, *Commentaria in Psalmos* 23,1105,95). In der Kirchengeschichte schreibt er beispielsweise:

Ἔργους αὐτοῖς εὖ μάλα πιστοὺς καὶ ἀληθεῖς τοὺς θεῖους ἀποφήνας χρησμούς.

Er zeigte durch seine Taten, wie glaubwürdig und wahr die göttlichen Sprüche sind.

(Eusebios, *Historia ecclesiastica*, 9,10,4)

Während Eusebios in der Kirchengeschichte den dort zitierten göttlichen Spruch ernsthaft als „glaubwürdig und wahr“ beurteilt, ist die Bewertung des Thule-Romans und in der Über-treibung auch die Bewertung der *Vita Apollonii* durch dieselbe Wendung als Ironie zu ver- stehen (vgl. ἀληθῆ καὶ πιστὰ, Kap. 20, Z. 2).

**αὐθαδεῖας:** Die Überheblichkeit bzw. Selbstgefälligkeit des Hierokles nennt Eusebios zwar an keiner anderen Stelle von *Contra Hieroclem* explizit, die Meinung, die er über den Autor des *Philalethes* hat, hat er jedoch im 1. Kapitel ausgedrückt. Dort bezeichnet er ihn als „unverschämt“ und „anmaßend“ (z.B. Kap. 1, Z. 7 und 12). Z. 7

**εὐχέρειαν καὶ κουφότητα:** Durch diesen Ausdruck aus dem *Philalethes*, den Eusebios an dieser Stelle bereits zum vierten Mal zitiert (weitere Stellen sind Kap. 1,21, Kap. 4, Z. 1 f. und 44, sowie unten Kap. 20, Z. 3), erinnert Eusebios den Leser daran, dass die Unterstellung des Hierokles, die Christen seien bildungsfern, zu denjenigen Thesen gehört, die er widerlegen wird. Wie im 2. und 4. Kapitel kontrastiert er dieses Vorurteil auch hier mit dem angeblichen „genauen Urteilsvermögen“ und der „hohen Bildung“ der Heiden (siehe Z. 9 und Z. 11 f.). Z. 7

**τοῖς αὐτῷ παραπλησίοις:** Eusebios meint mit dieser Verallgemeinerung die Gesamtheit der paganen Schriftsteller. Er bezieht dabei das Possesivpronomen „ἡμετέραν“, durch das Hierokles das „genaue und zuverlässige Urteil“ näher beschrieben hatte (τὴν ἡμετέραν ἀκρι- βῆ καὶ βεβαίαν ἐφ’ ἐκάστῳ κρίσιν, Kap. 2, Z. 19 f.), auf alle Schriftsteller, die dem Autor des *Philalethes* gleichgesinnt sind und deren Unglaubwürdigkeit er beweisen will (siehe Kap. 4, Z. 35-38). Im 4. Kapitel hatte er den Ausdruck allein auf den *Philalethes* bezogen (τὴν τοῦ Φιλαλήθους ἀκριβῆ καὶ βεβαίαν ἐφ’ ἐκάστῳ παραθεῖναι κρίσιν, Kap. 4, Z. 2 f., ähnlich in Z. 41). Eusebios bekräftigt dies hier durch die indirekte Wiederholung. Z. 8

**ἀκριβῆ καὶ βεβαίαν μετὰ συνέσεως κρίσιν:** Auch diesen Ausdruck aus dem *Philalethes* zitiert Eusebios hier bereits zum vierten Mal und stellt ihn – wie an den anderen Stellen auch – der angeblichen Leichtgläubigkeit der Christen gegenüber (Kap. 2, Z. 20, Kap. 4, Z. 2 f. und 40 f.). Wie oben ruft Eusebios dem Leser diese Beurteilung des Hierokles vor allem mit Blick auf die anstehende Widerlegung ins Gedächtnis. Z. 9

**παραδόξοις:** Eusebios verwendet den Begriff hier im abwertenden Sinn, um die Unglaub- würdigkeit der Schrift des Philostrat zu unterstreichen. Die „Wundertaten“ des Apollonios habe Hierokles genutzt, um Philostrat über die christlichen Autoren zu stellen. Eusebios nutzt diese „Wunderdinge“ aus der *Vita Apollonii* nun, um Philostrat zu widerlegen. Der Begriff, den Eusebios als Kompositum „*παραδοξολόγει*“ schon im ersten Satz seiner Wider- legungsschrift nennt (Kap. 1, Z. 3), zieht sich wie ein roter Faden durch die gesamte Schrift: Eusebios unterstellt Philostrat, ein *Paradoxon* ans andere zu reihen (καταλέγει ἀπὸ πρώτου ἀρξάμενος τὰ παράδοξα, Kap. 2, Z. 17 f.). An dieser Stelle meint Eusebios mit *παράδοξα* jedoch nicht primär die Wundertaten Apollonios, sondern allgemein die wundersamen Din- ge, über die Philostrat berichtet. Im folgenden Kapitel geht er vor allem auf merkwürdige Gegenstände und Tiere bzw. Fabelwesen ein. Dabei verwendet er bei der Beschreibung der Drachen und des Sandarachbrunnens dreimal das Adjektiv *παράδοξος* (Kap. 18, Z. 6, 8 und Z. 10

Z. 11).

Mit positiver Konnotation verwendet Eusebios den Begriff im 36. Kapitel in der Reihe „*θεῖοις καὶ παραδόξοις καὶ θαυμασίοις*“ (Kap. 36, Z. 6 f.), in der Aufzählung derjenigen Eigenschaften, die er Apollonios abspricht.

Z. 10 **τῶν ἡμετέρων θεῶν εὐαγγελιστῶν**: Aus einem Zitat aus dem *Philalethes*, das Eusebios im 2. Kapitel von *Contra Hieroclem* angeführt hat (Kap. 2, Z. 25), ist lediglich ersichtlich, dass Hierokles Petrus und Paulus direkt angegriffen und als „verlogen, ungebildet und betrügerisch“ (ψεῦσται καὶ ἀπαιδευτοὶ καὶ γόητες, Kap. 2, Z. 27) beschimpft hat. Die vorliegende Stelle lässt nun die Vermutung zu, dass sich Hierokles an anderer Stelle explizit gegen die vier kanonischen Evangelisten gewandt hat. Trotz dem evangeliumsartigen Charakter der *Vita Apollonii* zieht Eusebios an keiner anderen Stelle eine Parallele zwischen Philostrat und den Evangelisten.

Dass Eusebios die Evangelisten hier mit dem für sie üblichen Attribut „*θεῖοι*“ versieht, ist eine versteckte Spitze gegen Apollonios, dem er dieselbe Bezeichnung durch seine Widerlegung aberkennt.

Z. 11 f. **παιδείας ἐπὶ πλεῖστον ἤκοντα**: Auch dieses Zitat aus dem *Philalethes* hat Eusebios bereits im 2. und 4. Kapitel zitiert, dort allerdings, wie auch später im 43. Kapitel, von *παιδευσίς* statt *παιδεία* gesprochen (siehe Kap. 2, Z. 29 f., Kap. 4, Z. 33 und 36 f., Kap. 43, Z. 54).

Z. 12 **ἀληθείας ἐπιμελεημένον**: Diese Bemerkung über Philostrat, die auf den Titel von der Schrift des Hierokles anspielt, ist ironisch zu verstehen, wie auch ähnliche Bemerkungen an anderen Stellen (ὁ τάληθές τιμᾶν, Kap. 14, Z. 1 und Kap. 25, Z. 5). Dass Eusebios der Meinung ist, dass Philostrat die Wahrheit *nicht* ehrt, hat er im 4. Kapitel zum Ausdruck gebracht:

Τὸ δ' ἀληθές μὴ τιμῶντος συγγραφέως

Des Autors, der die Wahrheit jedoch überhaupt nicht schätzte.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 4, Z. 33 f.)

Im 12. Kapitel hat Eusebios völlig unironisch betont, dass ihm selbst viel an Wahrheit und Aufrichtigkeit liegt (φιλάληθες τιμώμενος, Kap. 12, Z. 33).

## 18 Wundersame Erzählungen über die Brahmanen

Im 18. Kapitel setzt Eusebios seine Aufzählung der unglaubwürdigen Episoden der *Vita Apollonii* fort. Dabei verzichtet er in diesem Abschnitt anfangs auf eine kleinteilige Kommentierung der Erzählungen, wie er sie für die anderen Stellen in den vorausgehenden Kapiteln vorgenommen hat, sondern beschränkt sich auf eine Liste von „Unwahrscheinlichkeiten“, die dafür quantitativ umso umfangreicher ist und Episoden aus den Kapiteln 3, 4, 6–9, 14 und 16 des 3. Buches der *Vita Apollonii* enthält. Er erwähnt dressierte Affen, Drachen, ein Gewässer, das sich durch seine tiefblaue Farbe auszeichnet, zwei Wetterfässer, griechische Statuen in Indien und die überraschend prächtigen Sitzgelegenheiten der Philosophen. Der Beschreibung der Begegnung zwischen Apollonios und Iarchas fügt er jedoch einige ironische Bemerkungen hinzu.

Die meisten Punkte, die Eusebios für diese Aufzählung auswählt, scheinen in der Tat phantastisch und sind – zumindest auf den ersten Blick – wenig glaubhaft, wie er bereits in den vorausgehenden Kapiteln angekündigt hat (ἐφ' οἷς σεμνύνεται παραδόξοις, Kap. 17, Z. 10). So



ist es wenig überraschend, dass er im 18. Kapitel das Adjektiv *παράδοξος* überdurchschnittlich oft verwendet (siehe Z. 6, 8 und Z. 11).

**γυνή τις:** Von der Begegnung mit der zweifarbigen Frau berichtet Philostrat im 3. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii*, dort ist jedoch von einer Frau mit schwarzem Oberkörper und weißem Unterleib die Rede:

Z. 2

Ἐνταῦθα καὶ γυναῖα φασὶν ἐντετυχηκῆναι τὰ μὲν ἐκ κεφαλῆς ἐς μαζοὺς μέλανι, τὰ δὲ ἐκ μαζῶν ἐς πόδας λευκὰ πάντα.

Dort, sagt er, seien sie einer Frau, die vom Kopf bis zu den Brüsten schwarz, von den Brüsten bis zu den Füßen hingegen völlig weiß war.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,3)

Bei Eusebios ist die obere Körperhälfte der Frau weiß, die untere Hälfte schwarz. Weshalb Eusebios die Beschreibung der Zweifarbigkeit umkehrt, obwohl dies an der Glaubwürdigkeit der Erzählung nichts ändert, lässt sich nicht sagen. Möglicherweise hat Eusebios diese Stelle aus dem Gedächtnis zitiert.<sup>233</sup> Philostrat erklärt weiter, die Begleiter des Apollonios seien vor der Frau geflohen, Apollonios habe ihr hingegen die Hand gereicht, da er wusste, was es mit ihr auf sich hatte:

Ἱεροῦται δὲ ἄρα τῇ Ἀφροδίτῃ Ἰνδὴ τοιαύτη, καὶ τίκεται τῇ θεῷ γυνὴ ποικίλη.

Die Inderin ist nämlich der Aphrodite geweiht und zu Ehren der Göttin mehrfarbig zur Welt gekommen.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,3)

Philostrat verweist darauf, dass es sich mit dem ägyptischen Apis ähnlich verhalte. (Diesen als Gott verehrten Stier beschreiben z.B. Herodot, *Historiae*, 3,28 und Eusebios, *Praeparatio evangelica*, 3,13,2). Einen „zweifarbigen Menschen, dessen eine Seite pechschwarz, die andere leuchtend weiß war“, erwähnt auch Lukian (δίχρωμον ἄνθρωπον, ὡς το μὲν ἡμίτομον αὐτοῦ ἀκριβῶς μέλαν εἶναι, το δ' ἕτερον ἐς ὑπερβολὴν λευκόν, Lukian, *Prometheus es in verbis*, 4). Die Erzählung ist wahrscheinlich relativ jung.<sup>234</sup> Megasthenes, der die Mehrfarbigkeit von Affen beschreibt, erwähnt keine derartigen Menschen (κερκοπιθήκοις δὲ μείζους τῶν μεγίστων κυνῶν, λευκοὺς πλὴν τοῦ προσώπου· τοῦτο δ' εἶναι μέλαν, Megasthenes, *Indica*, fr. 12,2, siehe auch fr. 11).

**ὄρη καταπεφυτευμένα τὸ πέπερι:** Die Berge, von denen Eusebios hier spricht, gehören zu dem „Teil des Kaukasos, der sich bis zum Roten Meer erstreckt“ (τοῦ Καυκάσου τὸ κατατεῖνον ἐς τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν, Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,4) und den Apollonios im 4. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii* überquert. Philostrat beschreibt die Flora dieses Gebirges, die vor allem aus Gewürzpflanzen (ἀρώματα) besteht, sehr genau: Auf den Gipfeln wachsen Zimtpflanzen (κιννάμωμα), die Pfefferbäume (τὰ δένδρα αἱ πεπερίδες) hingegen gedeihen wie die hohen Weihrauchsträucher (λίβανοι τε ὑψηλοὶ) und andere Pflanzen an den steilen Abhängen. Diese Pfefferbäume vergleicht Philostrat u.a. wegen der Form der Beeren mit dem weideartigen Mönchspfeffer (ἀγνός). Es ist anzunehmen, dass die

Z. 4 f.

<sup>233</sup> Olearius (Hrsg.): *Philostratorum quae supersunt omnia* (1709), S. 443, Anm. 1 (2).

<sup>234</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1056, Anm. 7.

Beschreibung, durch die Philostrat sich selbst als Augenzeuge darstellen und so seine Glaubwürdigkeit steigern will, erfunden und der Vergleich willkürlich ist.<sup>235</sup> Eusebios verzichtet auf detaillierte botanische Beschreibungen und spricht vereinfachend von „πέπερι“.

- Z. 5 **τούτου πίθηκοι γεωργοί:** Dass der Pfeffer von Affen geerntet wird, schreibt auch Philostrat (ὧν γεωργοὶ πίθηκοι, Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,4). Dieser schreibt im Gegensatz zu Eusebios auch, aus welchem Grund und vor allem *wie* die Affen dazu gebracht werden, diese Arbeit zu verrichten:

Φύεται δὲ ἐν τοῖς ἀποτόμοις οὐκ ἐφικτὸς τοῖς ἀνθρώποις, οὗ λέγεται πιθήκων οἰκεῖν δῆμος ἐν μυχοῖς τοῦ ὄρους καὶ ὃ τι αὐτοῦ κοῖλον, οὓς πολλοὺ ἀξιούς οἱ Ἴνδοι νομίζοντες, ἐπειδὴ τὸ πέπερι ἀποτρυγῶσι [...]. Τὰ γὰρ πραττόμενα περὶ τὰς πεπερίδας ὡδε ἔχει· προσελθόντες οἱ Ἴνδοι τοῖς κάτω δένδρεσι τὸν καρπὸν ἀποθερίσαντες ἄλως ποιοῦνται μικρὰς περὶ τὰ δένδρα καὶ τὸ πέπερι περὶ αὐτὰς ξυμφοροῦσιν οἷον ῥιπτοῦντες, ὡς ἀτιμόν τι καὶ μὴ ἐν σπουδῇ τοῖς ἀνθρώποις, οἱ δὲ ἄνωθεν καὶ ἐκ τῶν ἀβάτων ἀφεωρακότες ταῦτα νυκτὸς γενομένης ὑποκρίνονται τὸ τῶν Ἰνδῶν ἔργον καὶ τοὺς βοστρύχους τῶν δένδρων περισπῶντες ῥιπτοῦσι φέροντες ἐς τὰς ἄλως, οἱ Ἴνδοι δὲ ἅμα ἡμέρα σωροὺς ἀναίρουσιν τοῦ ἀρώματος οὐδὲ πονήσαντες οὐδὲν, ἀλλὰ ῥάθυμοι τε καὶ καθεύδοντες.

Der Pfefferbaum wächst nämlich an schroffen, für Menschen nicht erreichbaren Abhängen, wo, so sagt man, auch das Volk der Affen in den Vertiefungen und Hohlräumen des Berges lebt. Die Inder schätzen diese Affen sehr, da sie den Pfeffer ernten. [...] Mit den Pfefferbäumen verfahren sie folgendermaßen: Die Inder gehen zu den weiter unten stehenden Bäumen, pflücken die Früchte und werfen diese achtlos in eine kleine, um den Baum gezogene Grube, wie etwas, das für die Menschen wertlos und ohne Nutzen ist. Die Affen aber, die das von oben und von den unzugänglichen Stellen her beobachten, ahmen, sobald es Nacht ist, die Arbeit der Inder nach, brechen die Zweige der Bäume ab und werfen sie in die Gruben. Die Inder sammeln bei Tagesanbruch den Haufen von Gewürz ein, ohne etwas dafür getan zu haben, denn sie haben bequem geschlafen.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,4)

Dieselbe Passage hat Timotheos von Gaza wahrscheinlich als Vorlage für seine Beschreibung der Pfeffer erntenden Affen in den *Excerpta ex libris de animalibus*, 51 genutzt.

Dass Affen als Erntehelfer fungieren, scheint bei Eusebios aufgrund des fehlenden Kontextes als phantastische Spinnerei. Philostrat macht den Sachverhalt durch die ausführliche Erklärung aber plausibel und glaubwürdig. Dass Affen tatsächlich in der Lage sind, Erntearbeiten zu verrichten, ist bekannt. So ist es beispielsweise in Südostasien eine noch heute gängige Praxis, trainierte Makaken für die Ernte von Kokosnüssen einzusetzen.<sup>236</sup>

- Z. 6 **παράδοξοί τινες τὸ μέγεθος δράκοντες:** Philostrat hat sich offensichtlich sehr für die in Indien lebenden Echsen – seien es Schlangen oder Drachen<sup>237</sup> – interessiert. Über die Schlangen in Indien hat bereits im 4. Jahrhundert v. Chr. Megasthenes berichtet:

*Megasthenes scribit in India serpentes in tantam magnitudinem adolescere, ut solidos hauriant cervos taurosque.*

<sup>235</sup> S. Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1056, Anm. 11.

<sup>236</sup> Siriphanich u. a.: *Coconut (Cocos nucifera L.)* S. 21.

<sup>237</sup> Das griechische Wort *δράκων* kann beides meinen.

Megasthenes berichtet, dass in Indien Schlangen zu einer solchen Größe heranwachsen, dass sie ganze Hirsche und Stiere verschlingen können.  
(Megasthenes, *Indica*, fr. 14 = Plinius, *Naturalis historia*, 8,14)

Philostrat widmet den Schlangen vier Kapitel der *Vita Apollonii* (3, 6–9). Er unterscheidet zwischen den 30 Ellen<sup>238</sup> langen, schwarzen Sumpfdra- chen, den längeren, silberschuppigen Dra- chen der Ebene und den noch längeren goldschimmernden Gebirgsdra- chen. Eusebios spricht hier von den letztgenannten, denn er schreibt, dass sie „vom Kopf her Feuerfackeln ausspeien“ (ἀπὸ κεφαλῆς λαμπάδες ἀπορριπτοῦνται πυρός, Z. 6 f.). Philostrat schreibt über die Gebirgsdra- chen:

Ἀπὸ δὲ τῶν λόφων πυρῶν ὄντων πῦρ αὐτοῖς ἄττει λαμπαδίου πλέον.

Von ihren purpurfarbenen Kämmen züngelt ein Feuer hervor, das heller ist als das einer Fackel.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,8)

Eusebios ändert den Text also leicht ab, um den schon unglaubwürdigen Bericht noch un- glaubwürdiger zu machen.

**λίθους:** Philostrat schreibt über die Dra- chen der Ebene, dass ihre Augen feurige Steine sind (αἱ δὲ τῶν ὀφθαλμῶν κόρα λίθος ἐστὶ διάπυρος, Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,7), um derentwillen diese Dra- chen von den Indern gejagt werden. Auch auf die Gebirgsdra- chen machen die Inder Jagd und schlagen ihnen die Köpfe ab, in denen sich „funkelnde Steine verbergen, die in allen Farben leuchten“ (ἀποκεῖσθαι δὲ φασιν ἐν ταῖς τῶν ὀρείων δρα- κόντων κεφαλαῖς λίθους τὸ μὲν εἶδος ἀνθηρὰς καὶ πάντα ἀπαυγαζούσας χρώματα, Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,8).

Z. 8

Diesen Edelstein, den er *draconites* oder *dracontias* nennt, beschreibt auch Plinius im 37. Buch der *Naturgeschichte*:

*Draconites sive dracontias e cerebro fit draconum, sed nisi viventibus absciso capite non gemmescit invidia animalis mori se sentientis.*

Der Drakonites bzw. Drakontias entsteht aus dem Gehirn der Dra- chen, dieses wird aber nur dann zum Edelstein, wenn man dem Tier lebend den Kopf abschlägt und es die Todeslist nicht spürt.

(Plinius, *Naturalis historia*, 37,158)

Der Dra- che müsse daher überlistet und im Schlaf getötet werden. Wahrscheinlich hat Phi- lostrat diese Jagdgeschichte von Plinius übernommen und ausgeschmückt.<sup>239</sup> Über die Be- schaffenheit des Steines schreibt Plinius, anders als Philostrat, weiter:

*Esse candore tralucido, nec postea poliri aut artem admittere.*

Er sei von weißer, durchsichtiger Farbe und könne nachher weder geschliffen noch künstlich bearbeitet werden.

(Plinius, *Naturalis historia*, 37,158)

**τῷ τοῦ Γύγου τοῦ παρὰ τῷ Πλάτωνι παραπλησίους:** Diesen Vergleich mit dem Stein

Z. 8 f.

<sup>238</sup> 30 Ellen sind reichlich 14 m. Eine Elle entspricht laut Rolf Rottländer 47,4 cm, Rottländer: *Antike Längen- maße*, S. 93.

<sup>239</sup> So Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1058, Anm. 26.

bzw. dem Ring des Gyges stellt auch Philostrat an, der vor allem die geheime Kraft des Ringes betont:

Λίθους [...] τὴν δὲ ἰσχὺν ἀρρήτους κατὰ τὸν δακτύλιον, ὃν γενέσθαι φασὶ τῷ Γύγῃ.

Steine [...] mit unaussprechlicher Kraft, so wie der Ring, den Gyges besessen haben soll.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,8)

Die Kraft des Ringes, auf die Philostrat und Eusebios nur anspielen, erwähnt schon bei Herodot (*Historiae*, 1,8–15). Im 2. Buch von Platons *Politeia* erzählt Glaukon diesen Mythos ausführlicher. Im Diskurs um Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ist der Ring des Gyges Teil eines „Gedankenexperiments“ mit dem die Frage erörtert wird, ob der Gerechtigkeitssinn von sozialer Anerkennung abhängig sei.<sup>240</sup> Der Hirte Gyges, der dem lydischen König diene, habe nach einem Erdbeben in einer Erdspalte einen Leichnam gefunden, der nur diesen Ring trug. Gyges habe diesen Ring an sich genommen und später dessen unsichtbar machende Kraft entdeckt und habe durch diese die Frau des Königs zum Ehebruch verleitet und die Herrschaft an sich gerissen (Platon, *Politeia*, 2,359e–360b).

Z. 11 **σανδαράκινον [...] φρέαρ ὕδατος [...] παραδόξου:** Die Besonderheit des Wassers des Sandarachbrunnens, der den Indern als heilig galt (ἀπόρρητον δὲ τὸ ὕδωρ ἡγοῖντο, Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,14), beschreibt Philostrat im 14. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii*:

Ἴδειν δὲ πρῶτον φρέαρ ὄργυιῶν τεττάρων, οὗ τὴν αὐγὴν ἐπὶ τὸ στόμιον ἀναπέμπεσθαι κυανωτάτην οὖσαν καὶ ὁπότε ἡ μεσημβρία τοῦ ἡλίου σταίῃ περὶ αὐτό, ἀνιμᾶσθαι τὴν αὐγὴν ἀπὸ τῆς ἀκτίως καὶ χωρεῖν ἄνω παρεχομένην εἶδος θερμῆς ἵριδος.

Dort haben sie zuerst einen vier Klafter<sup>241</sup> tiefen Brunnen gesehen, von dessen Oberfläche ein tiefblaues Licht ausstrahlte, und wenn am Mittag die Sonne darüber stand, wurde dieses Leuchten von den Strahlen nach oben gezogen, sodass es entwich und dabei einen warmen Regenbogen bildete.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,14)

Es scheint, als beschreibe Philostrat hier nichts anderes als eine thermische Quelle, deren Wasser in der Mittagshitze verdunstet, sodass sich das Licht der Sonne in den Wassertropfen brechen kann und so den beschriebenen Regenbogen hervorruft. In Indien gibt es unzählige dieser thermischen Quellen.<sup>242</sup> Auch für die tiefblaue Färbung des Wasser hat Philostrat eine Erklärung:

Μαθεῖν δὲ ὕστερον περὶ τοῦ φρέατος, ὡς σανδαράκινη μὲν εἶη ἢ ὑπ' αὐτῷ γῆ.

Später haben sie über den Brunnen erfahren, dass die Erde darunter Sandarach enthält.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,14)

<sup>240</sup> Franz: *Daidalische Diskurse*, S. 29 f.

<sup>241</sup> 1 Klafter entspricht 6 Fuß, 4 Klafter sind dementsprechend reichlich 7 Metern, vgl. Rottländer: *Antike Längenmaße*, S. 93.

<sup>242</sup> Gerald Waring kennt mehr als 200 dieser thermischen Quellen. Waring: *Thermal Springs*, S. 178–185.

Bei Sandarach handelt es sich um Diarsendisulfid, ein natürlich vorkommendes und kaum giftiges Arsen-Schwefel-Mineral, das auch unter dem Namen Realgar bekannt ist.<sup>243</sup> Gewässer, deren Oberfläche durch den Effekt der Lichtstreuung an Nanopartikeln eine intensive blaue Farbe zeigen, sind auf der ganzen Welt bekannt. So haben beispielsweise die thermischen Quellen Gauri Kund und Kheer Ganga im Norden Indiens eine auffallende blaue Färbung.<sup>244</sup> Philostrat schildert in der *Vita Apollonii* also lediglich ein Naturphänomen, das Eusebios – wie die in Z. 5 erwähnten Affen – als unglaubwürdig (παραδόξου, Z. 11) bewertet.

**κρατήρα:** Diesen Krater beschreibt Philostrat unmittelbar nach der Sandarachquelle mit denselben Worten: Z. 12

Πλησίον δὲ τούτου κρατήρα εἶναι πυρός, οὗ φλόγα ἀναπέμπεσθαι μολυβδώδη, καπνὸν δὲ οὐδένα ἀπ’ αὐτῆς ἄττειν.

In der Nähe sei ein Feuerkrater gewesen, aus dem eine bleifarbene Flamme aufstieg, Rauch sei jedoch nicht aufgestiegen.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,14)

Mit dem Begriff *κρατήρ*, der in erster Linie ein Mischgefäß meint, in welchem man Wein mit Wasser mischt, ist hier wie in der *Vita Apollonii* wohl eher ein vulkanischer Krater gemeint (vgl. τῶν ἐν Αἴτνῃ κρατήρων, Aristoteles, *De mundo* 400a), der sehr gut zum Bericht über die thermische Quelle passt. Für die rätselhafte „bleifarbene Flamme“ (φλόγα ἀναπέμπεσθαι μολυβδώδη, Z. 12 f.) gibt es keine weiteren Textbelege.

**δύο τε πίθους λίθου μέλανος τὸν μὲν ὄμβρων, τὸν δὲ ἀνέμων:** Auch von dem steinernen Doppelfass berichtet Philostrat im 14. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii*. Z. 13

Καὶ διττῷ ἑωρακεῖναι φασὶ πίθῳ λίθου μέλανος ὄμβρων τε καὶ ἀνέμων ὄντε.

Er sagt, dass sie dort ein zweifaches Fass aus schwarzem Stein gesehen haben, das für Regen und Wind bestimmt war.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,14)

Möglicherweise handelt es sich bei der Erzählung um eine Variante der in der *Ilias* überlieferten Sage, die Platon in der *Politeia* (2,370d) rezipiert und gern von Sophisten aufgegriffen wird.<sup>245</sup> Gemäß einer Episode bei Homer bewahrte Zeus das Gute und das Böse in zwei Gefäßen auf und teilte den Menschen daraus aus:

Διοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει  
δώρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων:

Denn zwei Fässer stehen bei Zeus in der Halle mit Gaben,  
wie er sie gibt: von Schlechtem das eine, das andre von Gutem.<sup>246</sup>

(Homer, *Ilias*, 24, V. 527 f.)

Aus den Wetterfässern haben auch die Brahmanen ausgeteilt. Während Eusebios sagt, sie hätten dies „nach Belieben“ (ἴλεω, Z. 14) getan, erläutert Philostrat, unter welchen Bedingungen die Fässer geöffnet wurden:

<sup>243</sup> Sandarach ist nicht mit dem Koniferenharz Sandarak zu verwechseln, Irion: *Drogisten-Lexikon*, S. 123.

<sup>244</sup> Als weitere Beispiele seien der Blautopf bei Blaubeuren und die Bláa Lónið (Blaue Lagune) auf Island genannt.

<sup>245</sup> So Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1058 f., Anm. 33.

<sup>246</sup> Übersetzung: Kurt Steinmann.

Ὁ μὲν δὴ τῶν ὄμβρων, εἰ αὐχμῶ ἡ Ἰνδικὴ πιέζοιτο, ἀνοιχθεὶς νεφέλας ἀναπέμπει καὶ ὑγραίνει τὴν γῆν πάσαν, εἰ δὲ ὄμβροι πλεονεκτοῖεν, ἴσχει αὐτοὺς συγκλειόμενος, ὁ δὲ τῶν ἀνέμων πίθος ταῦτόν, οἶμαι, τῷ τοῦ Αἰόλου ἀσκῶ πράττει· παρανοιγνύντες γὰρ τὸν πίθον ἕνα τῶν ἀνέμων ἀνιᾶσιν ἐμπνεῖν ὥρα κἀντεῦθεν ἡ γῆ ἔρωται.

Das Regenfass wurde geöffnet, wenn Indien von einer Dürre heimgesucht wurde. Es sendete Wolken aus und bewässerte das ganze Land. Wenn es jedoch Regen im Überfluss gibt, hält ihn das verschlossene Fass zurück. Das Windfass bewirkt, glaube ich, dasselbe wie der Schlauch des Aiolos, indem sie nämlich dieses Fass öffnen, schicken sie einen der Winde heraus, der in der Jahreszeit bläst und dadurch erblüht das Land. (Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,14)

In der Tat erinnert das Windfass stark an die Erzählung vom Windschlauch des Aiolos im 10. Buch der *Odysee*, in dem sämtliche Winde gefangen waren und einzeln herausgelassen werden konnten (Homer, *Odysee*, 10, V. 19–49). Anders als Philostrat verweist Eusebios nicht auf diese Parallele.

- Z. 15 **ἀγάλματα:** Darüber, dass es in Indien keine Statuen indischer oder ägyptischer, sondern griechischer Gottheiten gab, staunt auch Philostrat, obwohl er im 12. Kapitel des 3. Buches den engen Bezug zur griechischen Kultur betont hat, den die Bewohner des Landes pflegen, indem sie z.B. griechisch sprechen (Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,12, siehe auch Kommentar zu Kap. 14, Z. 14).

θεῶν δὲ ἀγάλμασιν ἐντυχεῖν φασιν, εἰ μὲν Ἰνδοῖς ἢ Αἰγυπτίοις, θαῦμα οὐδέν, τὰ δὲ γε ἀρχαιότατα τῶν παρ’ Ἑλλήσι τό τε τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Πολιάδος καὶ τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Δηλίου καὶ τὸ τοῦ Διονύσου τοῦ Λιμναίου καὶ τὸ τοῦ Ἀμυκλαίου καὶ ὅποσα δὲ ἀρχαῖα, ταῦτα ἰδρῦεσθαι τε τοὺς Ἰνδοὺς τούτους καὶ νομίζειν Ἑλληνικοῖς ἦθεσι.

Er sagt, sie seien auch auf Statuen getroffen, was nicht weiter verwunderlich wäre, wenn es Bilder von indischen oder ägyptischen Gottheiten wären. Aber es waren Bilder der Athene Polias, des Apollon von Delos, des Dionysos von Lymnai und von Amyklai und andere, ebenso alte Gottheiten, die bei den Griechen seit jeher verehrt werden. Er sagt, dass die Inder sie dort aufgestellt hätten und nach griechischer Sitte verehrten. (Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,14)

Von den vier Statuen, die Philostrat explizit nennt, erwähnt Eusebios nur drei.

- Z. 15 f. **Ἀθηνᾶς Πολιάδος:** Die bekannteste Statue der Athena Polias, der Stadtbeschützerin Athens, war das von Phidias angefertigte Standbild, das auf der Akropolis in Athen stand und, anders als die kolossale Erzstatue der Athena Promachos, aus Olivenholz geschnitzt war.<sup>247</sup> Wahrscheinlich dachte Philostrat bei der Erwähnung der Athena Polias, die Eusebios hier zitiert, an dieses Standbild.
- Z. 16 **Ἀπόλλωνος Πυθίου:** In ganz Griechenland gab es viele Statuen, die Apoll darstellten. So beschreibt Pausanias eine aus Ebenholz (ἔβενος) gefertigte Statue des „pythischen“ Apoll, die im Apollontempel in Megara stand (ὁ μὲν δὴ Πύθιος καλούμενος, Pausanias, *Graeciae descriptio* 1,42,5). In Delphi selbst soll es eine goldene Statue des Apoll gegeben haben, die im *Adyton* des dortigen Tempels gestanden haben soll (siehe Pausanias, *Graeciae descriptio* 10,24,5).

<sup>247</sup> Lagerlöf: *The Sculptures of the Parthenon*, S. 7.

**Διονύσου Λιμναίου:** Limnai ist ein Distrikt von Athen, in dem ein Dionysosheiligtum stand. Es ist anzunehmen, dass dort eine Dionysosstatue aufgestellt war, an die Philostrate bei dieser Beschreibung dachte. Z. 16

**τὸν ἐπὶ πάντων διδάσκαλον:** Eusebios bezeichnet Iarchas und alle anderen in dieser Episode anwesenden Weisen als Lehrer (τῶν ἄλλων τῶν μετ’ αὐτὸν διδασκάλων, Z. 24). Philostrate hingegen nennt weder Iarchas noch die anderen Brahmanen „διδασκάλους“. Diese Bezeichnung fügt Eusebios hinzu, um den Widerspruch zwischen den angeblich angeborenen Fähigkeiten des Apollonios und seiner Ausbildung zu unterstreichen, auf den er insbesondere in den Kapiteln 9 bis 11 hingewiesen hat. Auch im 26. Kapitel betont er, dass Apollonios erst Wunder vollbringt, nachdem er von den Arabern, den Magiern, den Indern zurückgekehrt ist (Kap. 26, Z. 5-7). Dabei unterstellt er ihm, dass er diese Fähigkeiten von ihnen gelernt hat. Z. 17 f.

**σατραπικῶ δ’ ἂν μᾶλλον σχήματι:** Eusebios beschreibt sehr bildlich, Iarchas habe wie ein Satrap, also ein Statthalter, auf seinem Thron gesessen. Bei diesem Detail handelt es sich, wie bei der Information, dass Iarchas „überhaupt nicht philosophisch“ (πολλοῦ γε δεῖ φιλοσοφικῶ, Z. 19) dagesessen habe, um eine tendenziöse Deutung durch Eusebios, mit der er die Tatsache kommentiert, dass Iarchas auf einem hohen Thron saß. Philostrate beschreibt die Situation deutlich nüchterner, auch wenn man Iarchas in seiner Version vorwerfen könnte, dass er seinem Gast nicht die Hand gereicht hat: Z. 19 f.

Προσιόντα δὲ τὸν Ἀπολλώνιον οἱ μὲν ἄλλοι σοφοὶ προσήγοντο ἀспаζόμενοι ταῖς χερσίν, ὁ δὲ Ἰάρχας ἐκάθητο μὲν ἐπὶ δίφρου ὑψηλοῦ.

Als sich Apollonios näherte, gingen die anderen Weisen auf ihn zu und reichten ihm die Hand, Iarchas hingegen saß auf einem hohen Thron.

(Philostrate, *Vita Apollonii*, 3,16)

Einige Kapitel später, als sich Apollonios bei der Ankunft des Königs von seinem Sessel erheben will, wird er sogar von Iarchas zurückgehalten, der erklärt, dass „dies hier nicht Brauch sei“ (μηδὲ γὰρ αὐτοῖς πάτριον εἶναι τοῦτο Philostrate, *Vita Apollonii*, 3,27).

**χαλκοῦ δὲ μέλανος οὗτος ἦν καὶ πεποίκιλτο χρυσεῖς ἀγάλασιν:** Die schlichte, aber prägnanten Beschreibung des Thrones übernimmt Eusebios von Philostrate. Der Thron ist wie die in Z. 13 erwähnten Wetterfässer aus einem schwarzen Material gefertigt. Auch die ehernen Mundschenke, die Eusebios im 19. Kapitel (Z. 20 f.) erwähnt, sind laut Philostrate schwarz. Aus schwarzem Erz sei gemäß Philostrate auch das Geld der Inder (νομίσματα ἐστὶν Ἴνδοις ὀρειχάλκου τε καὶ χαλκοῦ μέλανος, Philostrate, *Vita Apollonii*, 2,7) und auch der Königspalast in Taxila, den er im 20. Kapitel des 2. Buches genauer beschreibt, sei mit Tafeln aus schwarzem Erz verziert gewesen (siehe Philostrate, *Vita Apollonii*, 2,20). Z. 20 f.

**οἷα δὴ εἰκὸς ... δημιούργημα:** Auch für diese von Ironie strotzende Erläuterung des Eusebios findet sich kein Anhaltspunkt bei Philostrate. Eusebios macht hier deutlich, wie lächerlich er die Vorstellung findet, dass die abgeschieden lebenden Weisen solche Möbel besitzen und zieht diese Tatsache durch zwei absurde Szenarien – die Weisen in der Schmiede bzw. die Weisen, die den Thron aus dem nichts hervorzaubern – ins Lächerliche. Ähnlich verfährt er im 23. Kapitel (Z. 2–6) mit der Beschreibung der Kleider der Brahmanen. Z. 21–24

**τυράννου σχήματι:** Dieser wertende Einschub, der dem Vergleich in Z. 19 (σατραπικῶ [...] σχήματι) ähnelt, dient dem gleichen Zweck. Eusebios kommentiert und modifiziert Z. 26

dadurch den neutralen Bericht des Philostrat und lenkt so den Leser, der nicht unterscheiden kann, welcher Kommentar von Eusebios und welcher von Philostrat hinzugefügt wurde.

## 19 Die Weissagungsgabe des Iarchas und weitere Wunder der Brahmanen

Im 19. Kapitel erzählt Eusebios die Begegnung von Iarchas und Apollonios nach und berichtet von einem merkwürdigen Ritual sowie einem Symposion. Er bezieht sich dabei auf Episoden, die Philostrat in den Kapiteln 14, 16, 17 und 27 des 3. Buches der *Vita Apollonii* erzählt. Außer der pejorativ zu verstehenden Bezeichnung „Wundererzähler“ (θαυματολόγος, Z. 18) nimmt Eusebios in diesem Abschnitt – abgesehen von wenigen wertenden Ergänzungen – kaum eine Kommentierung des Philostrat-Textes vor.

Z. 2 **Ἑλλάδι τῇ φωνῇ:** Philostrat erwähnt an mehreren Stellen der *Vita Apollonii*, in welcher Sprache Apollonios und seine Gesprächspartner miteinander sprechen und lässt seinen Bericht dadurch sehr detailliert erscheinen. Dass die Philosophen die griechische Sprache schätzen und beherrschen, hat er bereits vorher angedeutet (siehe Kap. 14, Z. 14), daher ist es wenig verwunderlich, dass auch Iarchas griechisch spricht (φωνῇ τε ἡσπάσατο Ἑλλάδι, Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,16). Eusebios hebt diesen Umstand vor allem deshalb hervor, weil er damit die Behauptung des Apollonios über seine angeborene Mehrsprachigkeit widerlegt und dadurch Philostrat der Unglaubwürdigkeit überführt. Aus demselben Grund betont er auch im 21. Kapitel, dass Iarchas im Gespräch zwischen Apollonios und dem Inderkönig die Funktion des Dolmetschers übernahm (Kap. 21, Z. 7).

Z. 2 f. **παρὰ Φραώτου κομίζοι ἐπιστολὴν:** Auch Philostrat schreibt, dass Iarchas Apollonios nach dem Brief des Inders gefragt habe:

Τὰ τοῦ Ἰνδοῦ γράμματα ἀπήτει.

Er fragte nach dem Brief des Inders.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,16)

Eusebios ersetzt „γράμματα“ durch „ἐπιστολὴν“ und erläutert dem Leser, dass es sich dabei um einen Brief von Phraotes handelt. Während Philostrat zuerst diese Frage des Iarchas und danach dessen Weissagungsgabe erwähnt, nimmt Eusebios die prophetische Gabe vorweg und belegt sie durch die Frage nach dem Brief. Den Wortlaut dieses Empfehlungsschreibens hat Philostrat im 41. Kapitel des 2. Buches wiedergegeben, nachdem Apollonios dieser Brief von Iarchas übergeben wurde:

“Βασιλεὺς Φραώτης Ἰάρχα διδασκάλω καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν χαίρειν. Ἀπολλώνιος ἀνὴρ σοφώτατος σοφωτέρους ὑμᾶς ἑαυτοῦ ἡγεῖται καὶ μαθησόμενος ἦκει τὰ ὑμέτερα. πέμπετε οὖν αὐτὸν εἰδότα ὅποσα ἴστε, ὡς ἀπολεῖται οὐδὲν τῶν μαθημάτων ὑμῖν· καὶ γὰρ λέγει ἄριστα ἀνθρώπων καὶ μέμνηται. ἰδέτω δὲ καὶ τὸν θρόνον, ἐφ’ οὗ καθίσαντί μοι τὴν βασιλείαν ἔδωκας, Ἰάρχα πάτερ. καὶ οἱ ἐπόμενοι δὲ αὐτῷ ἄξιοι ἐπαίνου, ὅτι τοιοῦδε ἀνδρὸς ἦττηνται. εὐτύχει καὶ εὐτυχεῖτε.”

Der König Phraotes grüßt seinen Lehrer Iarchas und dessen Gefährten. Apollonios, der höchst weise Mann, hält euch für weiser als sich selbst und kommt zu euch, um zu lernen. Schickt ihn erst fort, wenn er gelernt hat, was ihr wisst, damit nichts von eurer Wissenschaft verlorengelht, denn niemand spricht besser und erinnert sich besser als er! Er soll auch den Thron sehen, auf dem ich saß, als du mir das Königtum schenktest,



Vater Iarchas! Auch seine Begleiter verdienen Lob, weil sie einem solchen Manne nachfolgen. Lebt wohl, du und deine Gefährten!  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,41)

**δέλτα λείποι:** Durch die Episode über den fehlenden Buchstaben im Brief des Phraotes betont Eusebios zum einen, dass Iarchas' Weissagungsgabe der des Apollonius überlegen sei. Auf der anderen Seite stellt er das Vorbild des Apollonius als lächerlich dar. Weder Eusebios noch Philostrat schreiben, an welcher Stelle in dem Brief angeblich ein *Delta* fehlte, noch, weshalb es ausgerechnet dieser Buchstabe ist, den der Schreiber vergessen hat. Es ist nicht ersichtlich, dass dieses *Delta* den Sinn des Briefes veränderte. Wahrscheinlich hat Philostrat diesen Lapsus erfunden, um den Leser zu erheitern. Z. 5

**ἀπειροκάλως:** Einen ähnlichen Vorwurf, nämlich den der Prahlerei (ἀλαζονεία) richtet Eusebios im 32. Kapitel (Z. 8) an Apollonios. Auch im 15. Kapitel, in dem Eusebios die Episode wiedergegeben hat, in der Apollonios den „barbarischen“ König fragt, weshalb dieser griechisch spricht, schwang dieser Vorwurf deutlich mit (Kap. 15, Z. 6–10). Hier greift Eusebios Apollonios nicht direkt an, er wendet sich stattdessen gegen dessen Gesprächspartner Iarchas, den Philostrat deutlich positiver darstellt als Eusebios. Er erklärt auch, dass es bei ihm und den Philosophen üblich sei, die prophetische Gabe gegenüber Fremden zu Beginn zu beweisen: Z. 6

“Οἱ μὲν ἄλλοι” ἔφη “τοὺς ἀφικνουμένους ἐρωτῶσι, ποταποὶ τε ἦκουσι καὶ ἐφ’ ὅτι, ἡμῖν δὲ σοφίας ἐπίδειξιν πρώτην ἔχει τὸ μὴ ἀγνοῆσαι τὸν ἦκοντα.”

„Die anderen“, sagte er: „fragen diejenigen, die hierher gekommen sind, woher sie kommen und zu welchem Zweck. Es ist ein Beweis unserer Weisheit, dass wir den Ankömmling genau kennen.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,16)

Erst nach dieser Erläuterung, also nicht – wie Eusebios behauptet – am unmittelbaren Beginn des Gesprächs (ἀπὸ πρώτης ὁμιλίας, Z. 6) beginnt Iarchas mit der Erzählung der Geschichte des Apollonios.

**πατέρα καὶ μητέρα [...]** ὁμιλημένα: Hier hält sich Eusebios nur teilweise an den Text des Philostrat. Bei diesem beginnt Iarchas zwar ebenfalls bei der Nennung der Eltern des Apollonios, greift aber anschließend nur einzelne Stationen aus dessen Leben heraus: Z. 8–11

Πατρόθεν τε διήει τὸν Ἀπολλώνιον καὶ μητρόθεν καὶ τὰ ἐν Αἰγαῖς πάντα καὶ ὡς προσῆλθεν αὐτῷ ὁ Δάμις καὶ εἰ δὴ τι ἐσπούδασαν ὁδοιποροῦντες ἢ σπουδάζοντος ἐτέρου εἶδον.

Er ging die Geschichte des Apollonios vom Vater und von der Mutter durch, und erwähnte auch alles, was in Aigai geschah, wie er auf Damis traf, was sie auf der Reise Interessantes getan haben oder welche interessanten Handlungen anderer sie gesehen haben.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,16)

Eusebios hingegen stellt das Gespräch so dar, als habe Iarchas alles, was Philostrat bis zu diesem Punkt in der *Vita Apollonii* erzählt hat, wiedergegeben. Diese Übertreibung bewirkt er, indem er Abstammung, Lebensweise und Bildung hinzufügt (γένος τε καὶ τροφήν καὶ παιδείαν, Z. 9), indem er nicht nur von einer Reise (πορείαν, Z. 10), sondern von zusätzlichen anderen Reisen spricht (τὰς κατὰ χρόνους ἀποδημίας, Z. 10 f.) und indem er Iarchas

nicht sagen lässt, was Apollonios *gesehen* hat, sondern ihn dessen Gespräche (ὠμιλημένα, Z. 11) wiedergeben lässt.

Z. 12 **ὁ θαυμάσιος συγγραφεὺς:** Die Bezeichnung „*θαυμάσιος*“ für Philostrat, den er kurz darauf „*ὁ θαυματολόγος*“ (Z. 18) nennt, ist kein Ausdruck der Bewunderung, sondern ironisch zu verstehen (ähnlich ὁ μυθολόγος, Kap. 34, Z. 1).

Z. 13 **ἤλεκτρίῳ φαρμάκῳ:** Von der Salbung mit dem bernsteinfarbenen Mittel berichtet Philostrat im 17. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii*. Er erläutert auch dessen Wirkung:

Τὸ δὲ οὕτω τι τοὺς Ἰνδοὺς ἔθαλπεν, ὡς ἀτμίζειν τὸ σῶμα καὶ τὸν ἰδρῶτα χωρεῖν ἀστακτί, καθάπερ τῶν πυρὶ λουομένων.

Dieses habe die Inder so erwärmt, dass ihr Körper dampfte und der Schweiß in Strömen floss, als ob sie ein Hitzebad nähmen.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,17)

Möglicherweise handelte es sich bei dem Mittel um Ingweröl, dem neben seiner Heilwirkung eine wärmende Wirkung bei Auftragen auf die Haut nachgesagt wird. Da Ingwer schon in indischen Sanskritmanuskripten erwähnt wird und unter dem Namen *Ardrakah* eine bedeutende Rolle in der ayurvedischen Medizin spielt,<sup>248</sup> ist es denkbar, dass es auch von den Brahmanen verwendet worden ist.

Z. 14–17 **περιστάντας ὡς ἐν χορῶ [...] διάστημα:** Dieser fantastische Bericht über Erdwölbung, die die Weisen in die Höhe hob, findet sich ganz ähnlich bei Philostrat im 17. Kapitel des 3. Buches. Allein die Information, dass sich die Erde „wie eine Welle“ (δικην κύματος, Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,17) wölbte, lässt Eusebios aus. Dass die Brahmanen durch die Luft geschwebt seien, hat Philostrat bereits zwei Kapitel vorher in einem Bericht des Damis wiedergegeben:

Ὁ δέ γε Δάμις φησὶ [...] μετεωροποῦντας δὲ ἰδεῖν ἀπὸ τῆς γῆς ἐς πῆχεις δύο.

Damis sagt auch, er habe gesehen, wie sie zwei Ellen über der Erde in der Luft schwebten.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,15)

Eusebios steigert die an sich schon unglaubwürdige Erzählung des Philostrat, indem er hinzufügt, dass die Weisen „eine gewisse Zeit“ (ἐπί τι χρόνου διάστημα, Z. 16 f.) in der Luft standen.

Z. 17 **πῦρ ἀπὸ τοῦ ἡλίου:** Auf diese merkwürdige liturgische Handlung, die mit dem „Wandeln über der Erde“ (Z. 14 f.) verbunden ist und der Verehrung des Sonnengottes dient, spielt auch Philostrat in der *Vita Apollonii* an. Zum einen sagt er, dass die Brahmanen das Feuer auf den Hügeln – er meint damit die bleifarbene Flamme, die Eusebios im 18. Kapitel,<sup>12</sup> erwähnt hat – von der Sonne herabziehen:

Πῦρ [...], ὃ φασιν ἐκ τῶν τοῦ ἡλίου ἀκτίνων αὐτοὶ ἔλκειν.

Das Feuer [...], von dem sie sagen, dass sie es aus den Strahlen der Sonne ziehen.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,14)

<sup>248</sup> Sivarajan/Balachandran: *Ayurvedic Drugs and Their Plant Sources*, S. 50 f.

Im folgenden Kapitel beschreibt er das Feuer näher und betont, dass es „körperlicher Natur“ sei und nicht auf den Altären verbrannt werde.

Τὸ τοι πῦρ, ὃ ἀπὸ τῆς ἀκτίνος ἐπισπῶνται, καίτοι σωματοειδὲς ὄν οὔτε ἐπὶ βωμοῦ καίειν αὐτοὺς οὔτε ἐν ἵπνοις φυλάττειν, ἀλλ' ὥσπερ τὰς αὐγὰς, αἱ ἐξ ἡλίου τε ἀνακλῶνται καὶ ὕδατος, οὕτω μετέωρόν τε ὁράσθαι αὐτὸ καὶ σαλεῦον ἐν τῷ αἰθέρι.

Das Feuer aber, das sie von den Strahlen herabziehen, verbrennen sie, obwohl es körperlich ist, nicht auf den Altären und bewahren es auch nicht im Ofen, sondern es scheint vielmehr wie der Schimmer, der von Sonne und Wasser zurückgeworfen wird, in der Höhe im Äther zu flirren.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,15)

Diese Handlung kann, da Apollonios später in der *Vita Apollonii* die Sonne als „Träger der Luft“ (Ἡλίου δὲ ἀήρ ὄχημα, Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,11) bezeichnet, als „Atemholen von der Sonne“ verstanden werden.<sup>249</sup> Bei dieser Vorstellung, die Philostrat hier wiedergibt, handelt es sich um keine indische Vorstellung, sondern Philostrat überträgt hier „mystische Vorgänge“ aus dem „synkretischen Kreis“ [...] „auf die gottgleichen Weisen Indiens.“<sup>250</sup>

**αὐτομάτως:** Eusebios verwendet dieses Wort, das eine Paradiesmotivik<sup>251</sup> unterstreicht, in diesem Abschnitt auffallend oft: dreimal innerhalb von fünf Zeilen, nämlich für die Beschreibung der Sonnenstrahlen, der Tripoden und für die Grasbetten. Philostrat bezeichnet nur die Tripoden als „automatisch“ (Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,27). Z. 18

**τρίποδες Πυθικοὶ τέτταρες:** Der *pythische* Dreifuß ist als Sitz der wahrsagenden Pythia in Delphi eng mit göttlichem Wissens und Weissagung verbunden. Eigentlich waren Dreifüße Haushaltsgeräte, die z.B. als Untersatz für Kessel dienten.<sup>252</sup> Die vier ehernen Dreifüße, die in dieser Episode erscheinen, hielten Mischgefäße für Wein. Wie Eusebios vergleicht auch Philostrat, der sie im 27. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii* erwähnt, die Tripoden mit den „Homerischen“ und spielt dabei auf diejenigen an, die Hephaistos im 18. Gesang der *Ilias* schmiedet: Z. 19

Τρίποδας γὰρ ἐεῖκοσι πάντας ἔτευχεν  
ἐστάμεναι περὶ τοῖχον ἐϋσταθέος μεγάροιο,  
χρύσεια δὲ σφ' ὑπὸ κύκλα ἐκάστῳ πυθμένι θῆκεν,  
ὄφρα οἱ αὐτόματοι θεῖον δυσαίατ' ἀγῶνα  
ἦδ' αὐτίς πρὸς δῶμα νεοίατο θαῦμα ἰδέσθαι.

Denn Dreifüße schuf er, zwanzig im Ganzen,  
rings an die Wand sie zu stellen der trefflich errichteten Halle.  
Goldene Räder montierte er jedem unten am Boden;  
dass sie von selbst zum Versammlungsplatz der Götter hin rollten,  
und dann wieder zurück zum Haus, ein Wunder zu schauen.<sup>253</sup>  
(Homer, *Ilias*, 18, V. 373–376)

<sup>249</sup> Kerényi: *Die Griechisch-Orientalische Romanliteratur*, S. 139, Anm. 91.

<sup>250</sup> Ebd., S. 139, Anm. 91, ebenso Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1090, Anm. 51.

<sup>251</sup> Zum Zusammenhang zwischen „Automatenpoesie“ und Paradiesmotivik siehe Okken: *Das goldene Haus*, S. 6.

<sup>252</sup> Walter Hatto Gross, *Der Kleine Pauly*, Bd. 5, Sp. 966, s.v. *Tripus*.

<sup>253</sup> Übersetzung: Kurt Steinmann.

Denkbar ist, dass es sich bei den „automatischen“ Dreifüßen nicht um eine fabelhafte Erfindung, sondern um tatsächliche Automaten handelt. Einen solchen Automaten, der in der Lage war, mithilfe von Seilzügen und Gegengewichten, die in seinem Inneren verborgen waren, hin und her zu fahren, beschrieb im 1. Jahrhundert n. Chr. der griechische Mathematiker und Ingenieur Heron von Alexandria (*De automatis*, 19). Eusebios hingegen hält die Erzählung für unglaubwürdig und präsentiert sie dem Leser daher als Beispiel für die Unglaubwürdigkeit des Philostrat.

Z. 20–22 **οἰνοχόους [...] ἐκ χαλκοῦ [...] τέτταρας:** Auch die ehernen Mundschenke, deren Funktion Eusebios in Z. 25 erläutert, beschreibt Philostrat im 27. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii*:

Οἰνοχόοι δ' ἐπ' αὐτοῖς χαλκοῦ μέλανος, οἷοι παρ' Ἑλλησιν οἱ Γανυμήδεις τε καὶ οἱ Πέλοπες.

Und darauf waren Mundschenke aus schwarzem Erz, so wie bei den Hellenen die Ganymede und Pelopen.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,27)

Z. 22 f. **ἡ γῆ αὐτομάτως ὑπεστόρνυτο αὐτοῖς πόας:** Von dem Grasbett, das die Erde von sich aus bereitete, berichtet ebenfalls Philostrat:

Ἡ γῆ δὲ ὑπεστόρνυ πόας μαλακωτέρας ἢ αἱ εὐναί.

Die Erde ließ Gras wachsen, das weicher war als Betten.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,27, vgl. 3,33)

Diese Beschreibung übernimmt Eusebios und betont, dass die Erde das Gras *von selbst* (αὐτομάτως) sprießen ließ. Philostrat, der auch im 33. Kapitel erwähnt, dass die Betten der Philosophen von selbst entstehen, erzählt im 15. Kapitel eine plausiblere Variante:

Ὁ δὲ γε Δάμις φησὶ χαμευνία μὲν αὐτοῦς χρῆσθαι, τὴν γῆν δὲ ὑποστρωννύναι πόας, ἅς ἂν αὐτοὶ αἰρῶνται.

Damis sagt, dass sie auf der Erde schlafen und dass sie den Boden aber mit Gras bedecken, das sie selbst sammeln.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,15)

Diese Version erwähnt Eusebios nicht, und weist auch nicht auf den Selbstwiderspruch des Philostrat hin, wie er es an anderen Stellen tut.

Z. 24 f. **οἱ δὲ ἕτεροι δύο ὁ μὲν ὕδατος θερμοῦ κρᾶσιν παρείχεν, ὁ δ' αὖ ψυχροῦ:** Wein wurde in der Antike fast nie unverdünnt getrunken. Im Sommer mischte man ihm bevorzugt kaltes, im Winter warmes Wasser bei,<sup>254</sup> Mitunter wurde den Gästen beides angeboten.<sup>255</sup>

Z. 25–27 **τοὺς δὲ οἰνοχόους [...] πότοις:** Diesen Satz übernimmt Eusebios nahezu unverändert aus dem 27. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii*, statt *ξυμμέτρως* schreibt er *εὐμέτρως*, was in diesem Zusammenhang dasselbe bedeutet. Über die Frage, welches Mischverhältnis „angemessen“ ist, gab es in der Antike unterschiedliche Auffassungen. In einem Anakreon zugewiesenen Fragment ist beispielsweise ein „angemessenes“ Mischverhältnis von 1:2 belegt.<sup>256</sup>

<sup>254</sup> Weeber: *Die Weinkultur der Römer*, S. 49.

<sup>255</sup> Das bezeugt z.B. Juvenal, *Epigramme*, 14,105.

<sup>256</sup> Siehe Anakreon, fr. 43 [Diehl].

Wahrscheinlich beschreibt Philostrat mit den schöpfenden Mundschenken einen pneumatischen Apparat, der Wein ausgoss. Der griechische Mathematiker und Ingenieur Heron von Alexandria hat im 1. Jahrhundert n. Chr. derartige Vorrichtungen entworfen und beschrieben, z.B. Weinheber zum Schöpfen von Wein (Heron von Alexandria, *Pneumatica* I,7), Weinspender (II,30 f.), Zauberkannen, die Wein und Wasser nach Belieben mischten (I,9), unerschöpfliche Krüge (I,19 f.) oder Heronsbrunnen, die mit einer Satyrfigur geschmückt waren, die einen Weinschlauch hielt, aus dem die Flüssigkeit in eine Schale floss, ohne überzufließen (I,37, II,15). Philostrat beschreibt an anderer Stelle eine vier Ellen hohe Statue, die mit einer großen Trinkschale bestückt war und die Funktion eines Mundschenks erfüllte (Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,25 und 32). Auf diese Schale geht Eusebios im 21. Kapitel, Z. 15-18. ein.

## 20 Die Leichtgläubigkeit des Hierokles

Das 20. Kapitel stellt ein kurzes Zwischenresümee des Autors dar, das dem Leser das Hauptargument der Widerlegung ins Gedächtnis ruft: Hierokles schenkt den unwahrscheinlichen Erzählungen des Philostrat Glauben, während er die Berichte christlicher Schriftsteller als „Unsinn“ abtut. Eusebios wird dabei nicht müde, immer wieder auf Zitat „εὐχέρεια καὶ κουφότης“ zu wiederholen, das er bereits im 4. und 17. Kapitel wiedergegeben hat.

**τὰ ἀνωτάτω καὶ καθόλου δικαστήρια:** Mit diesem Ausdruck, den Eusebios ganz ähnlich im 4. Kapitel von *Contra Hieroclem* verwendet (τὰ ἀνωτάτω τε καὶ καθ' ὄλων δικαστήρια διειληφότος, Kap. 4, Z. 40), spielt er auf das Vikariat des Hierokles an (siehe auch Kommentar zu Kap. 4, Z. 40 und Einleitung, Abschnitt 2.2 *Die politische Laufbahn des Hierokles*, S. 14). Er weist hier auf die Funktion des Hierokles als oberster Richter hin, um dessen angebliche Leichtgläubigkeit zu unterstreichen, da diese bei einem Mann, der juristische Urteile zu fällen hat, umso schwerer wiegt. Z. 1

**πολλῆς ἀνετάσεως:** Möglicherweise zitiert Eusebios hier Hierokles, der von sich selbst behauptet hat, „viele Nachforschungen“ betrieben zu haben. In jedem Fall ist die Aussage ironisch und kontrastiert die Unwahrscheinlichkeit der aufgezählten Fakten mit der Leichtgläubigkeit, die Eusebios Hierokles unterstellt: Der Leser könne auch ohne „viele Nachforschungen“ erkennen, wie wenig Wahrheit die Erzählung des Philostrat enthält. Z. 2

**ἀληθῆ καὶ πιστὰ:** Dieses Hendiadyoin, das Eusebios bereits im 17. Kapitel (εὖ μάλα πιστὰ καὶ ἀληθέστατα, Kap. 17, Z. 4 f.) formuliert hat, nutzt er in seinem Œuvre im Vergleich zu anderen Autoren auffallend oft, wobei er in allen anderen Fällen „πιστός“ vor „ἀληθής“ nennt (siehe auch Kommentar zu Kap. 17, Z. 4). Z. 2

**ἡμῶν μὲν εὐχέρεια καὶ κουφότης:** Diesen Ausdruck, der einen der wesentlichen Vorwürfe des Hierokles an das Christentum darstellt, gibt Eusebios an mehreren Stellen seiner Widerlegungsschrift wieder, so in Kap. 4, Z. 1 und Z. 44 sowie in Kap. 17, Z. 7. Im 2. Kapitel, Z. 21 spricht er nur von „κουφότης.“ Z. 3

**σεμνύνεται:** Dieses hier eindeutig negativ konnotierte Verb verwenden sowohl Hierokles als auch Eusebios, um die Aussagen des jeweiligen Gegners zu destruieren. Hierokles verwendet es für die Christen, die „Jesus in prahlerischer Weise verehren“ (θρυλοῦσι σεμνύοντες τὸν Ἰησοῦν, Kap. 2, Z. 5 f.). Eusebios verwendet es nicht nur, um Hierokles oder um Philostrat anzuklagen, der mit den *Paradoxa* des Apollonios prahlt (ἐφ' οἷς σεμνύνεται παραδόξοις, Kap. 17, Z. 9 f.), sowie für Apollonios selbst (ταῦτα νῦν πρὸς τὸν ἐταῖρον Z. 5

ἀποσεμνύεται, Kap. 28, Z. 27), sondern er schreibt die Prahlerei auch den Philosophen pythagoreischer Tradition zu, die sich ihrer Weisheit rühmten (ἐπὶ τοιαύτῃ τινὶ ἔσεμνύναντο σοφίᾳ, Kap. 11, Z. 34 f.).

Z. 5-7 **σκεψώμεθά ... γνώμην**: Diesen Ausdruck des Hierokles hat Eusebios bereits im 2. Kapitel zitiert, dort lautete das Prädikat allerdings „ἐπισκεψώμεθα“ (Kap. 2, Z. 8–10).

## 21 Ein Symposion bei den Brahmanen

In der Beschreibung des Symposions, die wie eine Nacherzählung einer einzigen Episode wirkt, fasst der Autor Berichte aus mehreren Kapiteln, nämlich 18, 28 sowie 31–32 aus dem 3. Buch der *Vita Apollonii* zusammen. Auch wenn es den Anschein hat, kritisiert Eusebios dabei nicht das beschriebene Verhalten des Königs, sondern dessen Darstellung bei Philostrat und bewertet auf dieser Grundlage die Erzählung des Zusammentreffens als unglaubwürdig. Im mittleren Teil reflektiert Eusebios kurz die Verwendung der Bezeichnung „ἰσόθεος“, bevor er zur Beschreibung des Gelages kommt.

Z. 1 **τῷ συμποσίῳ**: Das Symposion, das in der gesamten Antike eine wesentliche gesellschaftliche Funktion erfüllte, bestand nicht nur aus dem gemeinsamen Essen und Trinken im Kreise ausgewählter Teilnehmer, sondern war durch geistige und musische Unterhaltungen geprägt.<sup>257</sup> Vor allem durch die von Platons und Xenophon dargestellten *Symposien* wird das Gastmahl insbesondere mit philosophischen Gesprächen in Verbindung gebracht. Auch der Leser von *Contra Hieroclem* dürfte an dieser Stelle vor allem Gespräche über philosophische Themen erwartet haben. Diese stehen auch im Mittelpunkt des Symposions, das Iarchas veranstaltet und an dem Apollonios (ohne seine Begleiter) und der indische König teilnehmen. Während die Philosophen offensichtlich in Maßen trinken – auch Apollonios, der sich sonst des Weines enthält (Philostrat, *Vita Apollonii*, 2,7), trank mit (ἐπιέ τε καὶ ὁ Ἀπολλώνιος, Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,32) – fällt der König durch seine übermäßige Trunkenheit auf, aufgrund derer er die philosophischen Gespräche der anderen immer wieder stört (Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,31 f.).

Das Motiv des Symposions betont Eusebios durch die Nennung des Partizips „συμπίνων“ in der folgenden Zeile.

Z. 2 **βασιλεὺς**: Bei dem König handelt es sich nicht um Phraotes, sondern um einen anderen, namentlich nicht näher bestimmten, indischen König. Dieser kennt Phraotes zwar, teilt aber nicht dessen Liebe zur Philosophie, sondern verspottet ihn vielmehr dafür (Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,28). Schon vor der Ankunft des Königs, betont Philostrat, wie sehr sich dieser von jenem unterscheidet:

Ἐκ τούτου μὲν δὴ ξυνήκεν ὁ Ἀπολλώνιος, ὡς βασιλεὺς ἐκεῖνος οὐκ ὀλίγῳ μέρει, φιλοσοφίᾳ δὲ πάσῃ τοῦ Φραώτου λείποιο.

Daraus schlussfolgerte Apollonios, dass jener König nicht nur ein kleines bisschen, sondern ganz und gar der Philosophie des Phraotes nachstand.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,26)

Z. 4 **ἀντιπαρεξάγειν Ἥλιῳ**: Dass sich der indische König selbst der Sonne bzw. dem Sonnen-

<sup>257</sup> Zum Symposion siehe z.B. Hobden: *The Symposion in Ancient Greek Society and Thought*.

gott gleichsetzte, berichtet auch Philostrat. Als der König nämlich von Apollonios gefragt wird, was ihn daran hindert, sich mit der Philosophie zu befassen, habe er geantwortet:

“Ἐμοὶ δὲ ἀρετὴν πᾶσαν καὶ τὸ εἶναι με τὸν αὐτὸν τῷ Ἥλιῳ.”

Daran hindert mich meine gesamte Tugend und die Tatsache, dass ich derselbe bin wie Helios.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,28)

Diese überhebliche Auffassung wird von Apollonios und Iarchas ebenso kritisiert wie von Philostrat und Eusebios.

**δι' ἔρμηνέως:** Bei Philostrat ist in dieser Szene kein Übersetzer (*ἔρμηνεύς*) anwesend, sondern diese Funktion übernimmt von Anfang an Iarchas (siehe Z. 7). Dadurch, dass Eusebios hier einen zusätzlichen Übersetzer einfügt, betont er die Inkonsequenz des Philostrattextes, ohne jedoch explizit auf den Widerspruch hinzuweisen. Z. 5 f.

**ὑπερμηνέοντος τοῦ Ἰάρχα:** Dass ausgerechnet Iarchas in diesem Abschnitt der *Vita Apollonii* in der Rolle des Übersetzers auftritt, lässt Apollonios besonders ungebildet erscheinen. Philostrat erwähnt sogar an zwei Stellen, dass Iarchas übersetzte (*ἔρμηνέοντος τοῦ Ἰάρχα*, *Vita Apollonii*, 3,28 und 31). Eusebios nutzt für seine Widerlegung die Tatsache, dass zwar der Weise, der fernab von Griechenland lebt und dem Leser beinahe als Barbar gelten dürfte, in der Lage ist, eine fremde Sprache zu sprechen, Apollonios hingegen nicht, obwohl Philostrat ihn im 19. Kapitel des 1. Buches der *Vita Apollonii* als omnilinguales Sprachtalent vorgestellt hatte (siehe *Contra Hieroclem* Kap. 8, Z. 12 f. und Kap. 9, Z. 2). Dabei lässt Eusebios den Übersetzern, die Philostrat in der *Vita Apollonii* auftreten lässt, in seiner Widerlegung eine wichtige Funktion zukommen, indem er ihr Auftreten wiederholt nutzt, um den Leser auf den Widerspruch des Philostrattextes hinzuweisen und dessen Wahrheitsgehalt so generell anzuzweifeln. Ebenso war er im 14. Kapitel, Z. 4–7 verfahren, als er denselben Widerspruch explizit benannt hat. Diese Stelle dürfte dem Leser so weit im Gedächtnis verhaftet sein, dass Eusebios an dieser Stelle sogar darauf verzichtet, direkt auf den Widerspruch hinzuweisen. Z. 7

**θαυμάζειν ἄξιον:** „*θαυμάζειν*“ ist hier wie in Kap. 19, Z. 12 negativ zu verstehen. Eusebios bringt durch diesen Kommentar nicht zum Ausdruck, dass der Umstand in irgendeiner Weise zu „bewundern“ wäre, sondern er betont, dass die Episode seiner Ansicht nach äußerst zweifelhaft ist. Z. 7 f.

**ἰσοθέους:** Bei dieser Bezeichnung, die Eusebios nicht von Philostrat übernimmt, handelt es sich um eine ironische Übertreibung. Das Besondere an dieser Stelle ist, dass Eusebios selbst zugibt, dass er diese Bezeichnung wählt, um über die Brahmanen zu lästern (*ἐνυβρίζειν*, Z. 12) und dass er die Bezeichnung anschließend ausführlich erklärt. Z. 11

**τίνας ἑαυτοὺς ἡγοῦνται:** Eusebios spielt hier auf ein Gespräch zwischen Iarchas und Apollonios an, das vor der Ankunft des Königs stattgefunden hat. Philostrat gibt es im 18. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii* wieder. In dem Gespräch fordert Iarchas Apollonios auf, zu fragen, was er möchte. Apollonios interessiert sich vor allem für die Frage, ob sich die Brahmanen „selbst erkennen“ (*εἰ καὶ αὐτοὺς ἴσασιν*, Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,18), da die Hellenen dies – wie Philostrat erklärt – für außerordentlich schwer halten. Iarchas antwortet darauf: Z. 13

“Ἡμεῖς” ἔφη “πάντα γινώσκομεν, ἐπειδὴ πρῶτους ἑαυτοὺς γινώσκομεν.”

„Wir kennen alles, weil wir zuerst uns selbst kennen.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,18)

Dass die Selbsterkenntnis die Grundlage der Philosophie bildet, hatte Apollonios bereits von Phraotes erfahren. Er selbst stimmt dieser Auffassung zu. Daraus ergibt sich für ihn die Frage, die Eusebios hier mit der Antwort des Iarchas wiedergibt:

Πάλιν οὖν ἤρετο, τίνας αὐτοὺς ἡγοῖντο, ὁ δὲ “θεοὺς” εἶπεν, ἐπερομένου δὲ αὐτοῦ, διὰ τί, “ὅτι” ἔφη “ἀγαθοὶ ἐσμεν ἄνθρωποι.”

Er fragte also erneut, wofür sie sich hielten. Iarchas aber antwortete: „Für Götter.“ Als Apollonios fragte, weshalb, sagte dieser: „Weil wir gute Menschen sind.“ (Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,18)

Eusebios, der die Antwort des Iarchas ohne den Kontext wiedergibt, den Philostrat präsentiert, lässt Iarchas durch diese Aussage überheblich erscheinen. Dabei findet sich die Auffassung, dass tugendhafte Menschen Götter oder zumindest göttlich sind, nicht nur bei Platon (z.B. *Menon*, 99d), sondern auch in christlichen Texten, wie z.B. den *Johannesakten*:

Εἰ δὲ καὶ μετὰ τὸν θεὸν ἐκείνους τοὺς εὐεργέτας ἡμῶν ἄνθρώπους θεοὺς χρὴ καλεῖσθαι [...]

Wenn man aber nach dem Gott die wohltätigen Menschen „göttlich“ nennen muss [...]. (*Acta Iohannis*, 27)

- Z. 14 **φιλοσόφου μὲν ἦκιστα τρόπον:** Eusebios nennt keine Begründung für diesen scharfen Vorwurf gegen Iarchas, dem er vorher lediglich seine „satrapische“ Art vorgeworfen hatte (siehe Kap. 18, Z. 19). Der Vorwurf wäre vollkommen nachzuvollziehen, wenn er sich gegen den indischen König richtete, den Eusebios im vorhergehenden Satz als „Frevler und unangenehmen Menschen“ (ὕβριστήν καὶ ἀτοπώτατον, Z. 8) bezeichnet hatte. Es ist jedoch – auch bei Philostrat (*Vita Apollonii*, 3,32) – Iarchas, der aus der Schale trinkt. Es ist anzunehmen, dass Eusebios hier bewusst beide Figuren ineinander verschwimmen lässt, um dem Leser ein indifferentes Bild zu vermitteln.
- Z. 14 f. **πολλοῦ ... μὴ τί γε μᾶλλον:** Eusebios setzt hier die *Correctio* als rhetorisches Mittel des Nachdrucks ein, um zu betonen, *wie weit* Iarchas seiner Darstellung nach davon entfernt ist, des Gottes würdig zu sein.
- Z. 15–18 **τὴν φιάλην ... πηγαὶ τοῖς ἀνιμωμένοις:** Auch Philostrat beschreibt, wie sich Iarchas über die Trinkschale beugt, aus der auch Apollonios trinkt:

Καὶ ἅμα ἐξῆρχε τοῖς συμπόταις πρῶτος εἰς τὴν φιάλην κύπτων, ἡ δὲ ἐπότιζεν ἱκανῶς πάντα (τὸ γὰρ νᾶμα ἀφθόνως ἐπεδίδου, καθάπερ δὴ τοῖς πηγαίοις ἀναδομένοις).

Und dabei fing er an, sich als erster der Mittrinkenden über die Schale zu beugen, die allen reichlich zu Trinken spendete, denn sie füllte großzügig die Flüssigkeit nach wie aus verborgenen Quellen. (Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,32)

Dieselbe Trinkschale hatte Philostrat schon im 25. Kapitel beschrieben:

Καὶ ἅμα λέγων ταῦτα ἐπεδείκνυ ἄγαλμα ἐν ἀριστερᾷ, ᾧ ἐπεγράπτο “Τάνταλος”. τὸ μὲν δὴ ἄγαλμα τετράπηχον ἦν, ἀνδρὶ δὲ ἐφκει πεντηκοντούτη καὶ τρόπον Ἀργολικὸν ἔσταλτο, παρήλλαττε δὲ τὴν χλαμύδα, ὥσπερ οἱ Θετταλοὶ, φιάλην τε προὔπινεν ἀποχρῶσαν ἐνὶ διψῶντι, ἐν ἧ στάλαγμα ἐκάχλαζεν ἀκηράτου πόματος οὐχ ὑπερβλύζον τῆς φιάλης.



Und dabei zeigte er auf ein Standbild zu seiner Linken, auf dem TANTALOS geschrieben war. Es war vier Ellen hoch und glich einem fünfzigjährigen Mann, der nach argilischer Art gekleidet war, die Chalmys hob sich jedoch ab, wie bei den Thessalern. Er hielt eine Trinkschale in die Höhe, die den Durst eines Mannes stillen konnte. In dieser sprudelte ein ungemischter Trank, der aber nicht über den Rand der Schale floss.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,25)

Die Tantalos-Trinkschale, die vier Ellen, also knapp 2 Meter,<sup>258</sup> hoch ist, ist nicht identisch mit den wahrscheinlich deutlich kleineren Mundschenken aus dem 19. Kapitel von *Contra Hieroclem*, die auf den rollenden Tripoden angebracht waren (*Contra Hieroclem* Kap. 19, Z. 20 f. vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,27), erfüllte aber denselben Zweck und war wahrscheinlich ähnlich konstruiert. Möglicherweise handelte es sich (wie bei der in Kap. 19, Z. 15–18 beschriebenen Trinkschale) um einen heronischen Brunnen. So konstruierte Heron von Alexandria u.a. unerschöpfliche Gefäße und eine mit einem Satyr samt Weinschlauch, aus der die Flüssigkeit in eine Schale floss, ohne überzufließen (Heron von Alexandria, *Pneumatica* I,19; 20 und 37).

## 22 Die Fragen des Apollonios an die Brahmanen

Im 22. Kapitel fasst der Autor einige Fragen aus den Gesprächen zusammen, die Apollonios und Iarchas geführt haben. Die Themen, die Eusebios auswählt, sind über die zweite Hälfte des 3. Buches der *Vita Apollonii* verteilt (Kap. 19–24, 45 und 47). Nachdem Eusebios ein Gespräch der beiden über die Wiedergeburt der Seele nur kurz erwähnt, konzentriert er sich vor allem auf scheinbar banale Fragen, die in den Bereich der exotischen Reiseliteratur gehören und die Philostrat als Zusatz präsentiert, an dem vor allem Damis Gefallen gefunden habe:

Ἐπεὶ δὲ καὶ ὁδε ὁ λόγος ἀναγέγραπται τῷ Δάμιδι σπουδασθεὶς ἐκεῖ περὶ τῶν ἐν Ἰνδοῖς μυθολογουμένων θηρίων τε καὶ πηγῶν καὶ ἀνθρώπων, μὴδ' ἐμοὶ παραλείπεσθω.

Da nun auch das Gespräch über die indischen Fabelwesen, Quellen und Menschen von Damis gewissenhaft aufgeschrieben worden ist, darf auch ich es nicht übergehen.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,45)

Apollonios fragt also nach goldhaltigem Wasser, nach Pygmäen und Skiapoden und nach einem Lebewesen, das *Mantichoras* heißt. Die tatsächlichen philosophischen Gesprächsthemen lässt Eusebios – mit Ausnahme der Metempsychose – völlig unerwähnt. Philostrat hingegen gibt Gespräche wieder, die die Gerechtigkeit (*Vita Apollonii*, 3,25), die Beschaffenheit des Kosmos (*Vita Apollonii*, 3,34) sowie Vorherwissen und Mantik (*Vita Apollonii*, 3,42) zum Thema haben.

Hintergrund der von Eusebios getroffenen Auswahl von Fragen ist der Vorwurf, dass sich der „Weise“ Apollonios mit Fragen beschäftigt, mit denen sich ein „echter Philosoph“ nicht befassen würde. Hinzu kommt, dass er sich in diesen vermeintlich banalen Fragen als überraschend unwissend erweist. Dies unterstreicht Eusebios mit der ironischen Bezeichnung der Fragen als „weise und unerwartet“ (ὡ τοῦ σοφοῦ καὶ παραδόξου πύσματος, Z. 9), wobei

<sup>258</sup> Eine Elle entspricht laut Rolf Rottländer 47,4 cm, Rottländer: *Antike Längenmaße*, S. 93.

die Frage in der Tat unerwartet, aber keinesfalls weise ist. Eusebios gibt am Ende des Kapitels auch die Antworten des Iarchas auf diese Fragen in gekürzter und daher ungenauer Form wieder.

Z. 3 **ἡ ψυχὴ ἐν ἑτέρῳ ... γένοιτο σῶματι:** Die Vorstellung der *Metempsychose* übernimmt Eusebios hier von Philostrat, der in der *Vita Apollonii* mehrere disparate Seelenauffassungen vermengt. Dieser Stelle liegt die Vorstellung der wandernden Seele zugrunde, die nach dem Tod von einem Körper in einen anderen übergeht. Diese Auffassung liegt auch einer Episode zugrunde, die Eusebios im 34. Kapitel von *Contra Hieroclem* erwähnt. Es geht dabei um einen Jüngling, der von einem Hund gebissen wurde und dessen Seele vorher ein König gewesen sei (Kap. 34, Z. 10–12, vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 5,42 und 6,43).

Daneben kommt bei Philostrat aber auch die homerische Seelenauffassung vor, der zufolge sich die Seele nach dem Tod in der Unterwelt aufhält, woher sie – wie die Seele Achills im 28. Kapitel von *Contra Hieroclem* – heraufbeschworen werden kann (Kap. 28, Z. 1 ff., vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,5). Ebenso kommt die Vorstellung von der Seele als Lebensfunke vor (Kap. 30, Z. 7 f. und Kap. 35, Z. 30 f., vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,45).

Die Vorstellung der *Metempsychose* vertrat schon Pythagoras, auf den sich Iarchas beruft, als er erklärt, dass seine Seele einst im Körper eines anderen Menschen gelebt habe:

“Περὶ ψυχῆς δὲ” ἔφη “πῶς φρονεῖτε;” “ὡς γε” εἶπεν “Πυθαγόρας μὲν ὑμῖν, ἡμεῖς δὲ Αἰγυπτίους παρεδώκαμεν.” εἶποις ἄν οὖν,” ἔφη “καθάπερ ὁ Πυθαγόρας Εὐφορβὸν ἑαυτὸν ἀπέφηγεν, ὅτι καὶ σύ, πρὶν εἰς τοῦθ’ ἦκειν τὸ σῶμα, Τρώων τις ἢ Ἀχαιῶν ἦς ἢ ὁ δεῖνα;”

„Wie denkt ihr“, fragte Apollonios: „über die Seele?“ Iarchas antwortete: „Ebenso wie Pythagoras es euch und wie wir es den Ägyptern überliefert haben.“ „Dann sagst du also wie Pythagoras, der sich für Euphorbos hielt, dass auch du, bevor du in diesen Körper gekommen bist, einer der Troer oder Achaier oder sonst jemand gewesen bist?“ (Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,19)

Nachdem Iarchas anschließend etwas weiter ausholt und die Bedeutung der Heroen erörtert, erzählt er im 20. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii* die Geschichte des indischen Königs Ganges. Im 21. Kapitel offenbart er, dass er selbst dieser König gewesen sei (εἰμι γάρ σοι ἐκεῖνος, Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,21). Dass sich Menschen, insbesondere die, die am Übergang zur Vergöttlichung stehen, an ihre früheren Existenzen erinnern können, entspricht der Auffassung des Pythagoras:

Πολλοὺς δὲ τῶν ἐντυγχανόντων ἀνεμίμησκε τοῦ προτέρου βίου, ὃν αὐτῶν ἡ ψυχὴ πρὸ τοῦ τῷδε τῷ σῶματι ἐνδεθῆναι πάλαι ποτ’ ἐβίωσε.

Er erinnerte viele seiner Gefährten an das vorherige Leben, das ihre Seele führte, bevor sie in diesen Körper eingesperrt war. (Porphyrios, *Vita Pythagorae*, 26)

Iarchas berichtet zudem, wie er beweisen konnte, dass er die Reinkarnation des Ganges ist. Jener habe nämlich vor langer Zeit vier Schwerter an einer unbekannt Stelle unter der Erde versteckt. Iarchas konnte schon als Kind sagen, wo sich diese Stelle befand (Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,21).

Z. 5 **νηὸς Αἰγυπτίας ποτὲ γένοιτο κυβερνήτης:** Es ist konsequent, dass Apollonios als Py-

thagoreer eine Präexistenz hat.<sup>259</sup> Im Gegensatz zu Eusebios, der Apollonios selbst erzählen lässt, dass er einst der Steuermann eines ägyptischen Schiffes gewesen ist, gibt der Protagonist diese Tatsache bei Philostrat nur mit Widerwillen zu:

Ἦρετο οὖν τὸν Ἀπολλώνιον “σὺ δ’ ἂν εἴποις” ἔφη “τὸ πρότερον σῶμα καὶ ὅστις πρὸ τοῦ νῦν ἦσθα;” ὁ δὲ εἶπεν “ἐπειδὴ ἄδοξον ἦν μοι ἐκεῖνο, ὀλίγα αὐτοῦ μέμνημαι.” ὑπολαβὼν οὖν ὁ Ἰάρχας “εἶτα ἄδοξον” ἔφη “ἦγῃ τὸ γενέσθαι κυβερνήτης νεῶς Αἰγυπτίας; τουτὶ γὰρ σε ὀρῶ γεγονότα.” “ἀληθῆ μὲν” εἶπεν “λέγεις, ὦ Ἰάρχα· τουτὶ γὰρ ἀτεχνῶς ἐγενόμην.”

Iarchas fragte Apollonios: „Kannst du mir sagen, in welchem Körper und als wer du vorher gelebt hast?“ Er entgegnete: „Da es für mich unrühmlich war, erinnere ich mich nur wenig daran.“ Iarchas unterbrach ihn: „Hältst du es etwa für unrühmlich, Steuermann auf einem ägyptischen Schiff gewesen zu sein? Denn ich sehe, dass du dies vorher gewesen bist.“ „Du sagst die Wahrheit, Iarchas“, erwiderte Apollonios: „denn dies bin ich ohne Zweifel gewesen.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,23)

Im 24. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii* erzählt Apollonios dann doch eine Episode aus seinem Leben als Seefahrer. Auf welche Tradition Philostrat dabei zurückgreift und weshalb Apollonios, der außerdem als Inkarnation des Proteus angesehen wird (Kap. 8, Z. 4–7), ausgerechnet ägyptischer Steuermann gewesen sein soll, ist nicht ersichtlich. Eusebios präsentiert die Episode hier, um sie an späterer Stelle erneut aufzugreifen und dabei auf einen Widerspruch und die Überheblichkeit des Apollonios hinzuweisen. Er kritisiert, dass „der Steuermann eines ägyptischen Schiffes sich brüstet, ein Gott und Kaisermacher zu sein“ (ὅτε γε ἤδη αὐτὸς θεὸς καὶ βασιλέων ποιητὴς εἶναι φρουάττεται ὁ τῆς Αἰγυπτίας κυβερνήτης νεῶς, Kap. 32, Z. 9 f.).

**ὦν καὶ τῆς σοφίας ἄξιον μηδαμῶς παρεκθέσθαι τὴν μνήμην:** Genau genommen handelt es sich bei dieser Anmerkung des Eusebios um eine tatsächliche, keine rhetorische *praeteritio*. Denn die Fragen, „an deren Weisheit keinesfalls erinnert werden muss“, erwähnt er mit keiner Silbe. Stattdessen nennt er im folgenden ausgewählte, scheinbar banale Fragen. Dem Leser suggeriert er dadurch indirekt, dass *diese* Fragen diejenigen seien, denen er eine besondere Weisheit zuschreibt. Durch den dabei entstehenden Kontrast dekonstruiert er erneut die Figur des Apollonios.

Z. 6 f.

**χρῦσεον ὕδωρ:** Die Frage nach goldführenden Flüssen stellt Apollonios im 45. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii*, Iarchas verneint deren Existenz:

Z. 8 f.

Ἐρομένου δ’ αὐτοῦ καὶ περὶ τοῦ χρυσοῦ ὕδατος, ὃ φασιν ἐκ πηγῆς βλύζειν [...] ὁ Ἰάρχας [...] εἶπεν [...] “χρυσοῦ πηγὰς ὕδατος οὐπῶ ἐνταῦθα ἤκουσα.”

Als Apollonios nach goldhaltigem Wasser fragte, das aus einer Quelle strömt, antwortete Iarchas: „Von einer Quelle goldenen Wassers habe ich nie gehört.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,45)

Von Gold, das von Gebirgsflüssen in Indien mitgeführt wird, berichtet bereits Herodot (*Historiae*, 3,106). Zu den Flüssen, denen in der Antike nachgesagt wurde, dass sie goldführend (χρυσορροῶς) seien, zählen beispielsweise der Hermus (*auro turbidu Hermus*, Vergil, *Georgika*, 2, V. 137) oder der legendäre Paktolos, den Midas golden gefärbt haben soll, als er

<sup>259</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1050, Anm. 52.

sich darin wusch (*vis aurea tinxit | flumen et humano de corpore cessit in amnem*. Ovid, *Metamorphosen*, 11, V. 142 f., vgl. Ps.-Plutarch, *De fluviis*, 7). Auch dem Nil (Athanaïos, *Deipnosophistae*, 5,35) und dem Ganges (Nonnus, *Dionysiaca*, 27,39) wurde nachgesagt, Gold zu führen.

Z. 9 ὦ τοῦ σοφοῦ καὶ παραδόξου πύσματος: Mit dieser ironischen, beinahe sarkastischen Bemerkung unterstreicht Eusebios seine Behauptung, Apollonios habe ausschließlich irrelevante Dinge gefragt.

Z. 10 Πυγμαίων: Die Pygmäen, die in der exotischen Reiseliteratur immer wieder beschrieben werden, waren ein zwergenartiges Fabelvolk, das je nach Überlieferung in Afrika (Aristoteles *Historia animalium*, 8,12,597a), Thrakien (Plinius, *Naturalis Historia* 4,44) oder Indien beheimatet gewesen sein soll.<sup>260</sup> Die Pygmäensage ist offensichtlich älter als die homerischen Epen, in denen sie als bekannt vorausgesetzt wird (Homer, *Ilias* 3, V. 6). Die Bezeichnung *Pygmäen* leitet sich von *πυγμή* (Faust) ab und verweist auf die geringe Körpergröße, die ihnen nachgesagt wird. Dem Mythos nach stammen sie von Gaia und Poseidon ab (Hesiod, fr. 150,17–18).

In der *Vita Apollonii* bestätigt Iarchas die Existenz der Pygmäen und berichtet, dass sie jenseits des Ganges in unterirdischen Behausungen leben (ὡς ἄρα εἶεν οἰκοῦντες μὲν ὑπόγειοι, διατρίβοντες δὲ ὑπὲρ τὸν Γάγγην ποταμὸν ζῶντες, Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,47, vgl. *Contra Hieroclem* Kap. 22, Z. 17 f.). Im 6. Buch der *Vita Apollonii* erwähnt Philostrat im Rahmen der Ägyptenreise des Apollonios die Pygmäen erneut (*Vita Apollonii*, 6,1 und 25, vgl. *Contra Hieroclem*, Kap. 34, Z. 6).

Z. 11



Darstellung eines Skiapoden. Holzschnitt aus der Schedel'schen Weltchronik (1439).

Σκιαπόδων: Bei den Skiapoden (Schattenfüßlern) handelt es sich um Sagengestalten, die je nach Autor entweder in Äthiopien, Nubien, Libyen oder in Indien beheimatet sind. „Skiapoden werden sie genannt, weil sie sich in der größten Hitze mit dem Rücken auf den Boden legen und sich mit dem Schatten ihrer Füße schützen“ (*Sciapodas vocari, quod in maiore aestu humi iacentes resupini umbra se pedum protegant*. Plinius, *Naturalis historia*, 7,23).

Iarchas verneint bei Eusebios wie bei Philostrat die Existenz der Skiapoden (ὡς ἀνύπαρκα εἶη, Z. 19, vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,47). Im Widerspruch dazu bestätigt Philostrat im 6. Buch der *Vita Apollonii* die Existenz dieser

Wesen in Äthiopien (Σκιάποδες ἔθνη μὲν Αἰθιόπων, Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,25).

Z. 11 f. ζῶν τετράπουν, ὃ λέγεται μαρτιχόρα: Die Beschreibung des Fabelwesens Martichoras bzw. Mantikor übernimmt Eusebios von Philostrat:

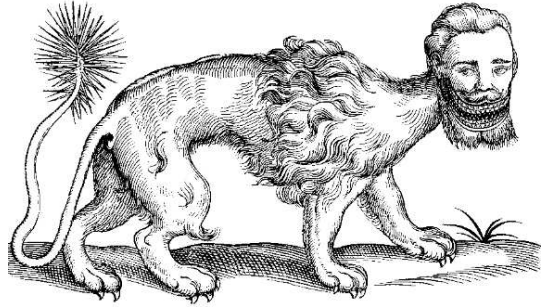
᾿Ἐστι τι ζῶν ἐνταῦθα μαρτιχόρας; [...] Λέγεται εἶπε ᾿μεγάλα καὶ ἄπιστα, τετράπουν μὲν γὰρ εἶναι αὐτό, τὴν κεφαλὴν δὲ ἀνθρώπῳ εἰκάσθαι, λέοντι δὲ ὠμοιώσθαι τὸ μέγεθος, τὴν δὲ οὐρὰν τοῦ θηρίου τούτου πηχυαίας ἐκφέρειν καὶ ἀκανθώδεις τὰς τρίχας, ἃς βάλλειν ὡσπερ τοξέυματα ἐς τοὺς θηρῶντας αὐτό.

<sup>260</sup> Zu den Pymäen siehe insbesondere Dasen: *Dwarfs*, S. 175–188.

„Gibt es hier das Tier *Martichoras*? Man sagt viel Unglaubliches darüber“, erwiderte Apollonios: „nämlich, dass es vierbeinig sei, sein Kopf gleiche dem eines Menschen, in der Größe gleiche es einem Löwen, der Schwanz des Tieres sei mit ellenlange Stacheln versehen, die es wie Pfeile auf seine Verfolger schießt.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,45)

Aristoteles nennt dasselbe Wesen *Mantichoras* und beschreibt es als wildes, menschenfressendes Tier von zinnoberroter Farbe, das in Größe, Fell und Pranken an einen Löwen erinnert, Gesicht und Ohren wie ein Mensch und den Schwanz eines Skorpions hat, mit Stacheln, die es wegschleudern kann (Aristoteles, *Historia Animalium*, 2,1,501a). Nach Pausanias handelt es sich bei dem Fabelwesen um einen Tiger (Θηρίον δὲ <τὸ> ἐν τῷ Κτησίῳ λόγῳ τῷ ἐς Ἴνδοῦς – μαρτιχόρα ὑπὸ τῶν Ἰνδῶν, ὑπὸ δὲ Ἑλλήνων φησὶν ἀνδροφάγον λελέχθαι – εἶναι πείθομαι τὸν τίγριν. Pausanias, *Graeciae descriptio* 9,21,4). Im frühneuzeitlichen *Bestiarium* des Edward Topsell ist der Mantikor als eine Art Hyäne beschrieben.<sup>261</sup> Iarchas verneint bei Eusebios wie bei Philostrat die Existenz dieses Tieres (ὡς ἀνύπαρκτα εἶη, Z. 19, vgl. Philostrat, *Vita Apollonii* 3,45).



Darstellung eines Mantikor  
aus Edward Topsells *Bestiarium* (1607).

**ἀνύπαρκτα:** Eusebios fasst hier die Antworten des Iarchas auf die Fragen zu den Fabelwesen vereinfachend zusammen. Philostrat hingegen lässt Iarchas diese Fragen ausführlich beantworten:

“Περὶ μὲν ζῴων ἢ φυτῶν” εἶπεν “ἢ πηγῶν, ὧν αὐτὸς ἐνταῦθα ἤκων εἶδες, τί ἂν σοὶ λέγοιμι; σὸν γὰρ ἤδη νῦν ἐξηγεῖσθαι αὐτὰ ἐτέροις· θηρίον δὲ τοξεῖον ἢ χρυσοῦ πηγὰς ὕδατος οὐπω ἐνταῦθα ἤκουσα.” [...]

Τοὺς δὲ Πυγμαίους οἰκεῖν μὲν ὑπογείους, κεῖσθαι δὲ ὑπὲρ τὸν Γάγγην ζῶντας τρόπον, ὅς πᾶσιν εἴρηται. Σκιάποδας δὲ ἀνθρώπους ἢ Μακροκεφάλους ἢ ὀπόσα Σκύλακος ξυγγραφῶν περὶ τούτων ἄδουσιν, οὔτε ἄλλοσέ ποί βιοτεῦεν τῆς γῆς οὔτε μὴν ἐν Ἰνδοῖς.

Was soll ich über die Lebewesen, Pflanzen oder Quellen, die du selbst gesehen hast, noch sagen? Aber über ein Pfeile schießendes Tier oder Quellen goldhaltigen Wassers, habe ich hier nie etwas gehört. [...]

Die Pygmäen hausten unter der Erde jenseits des Ganges auf die Art und Weise, die von allen beschrieben wird. Skiapoden oder Makrokephaloι und derartiges, wie sie die Schriften des Skylax besingen, gebe es weder anderswo auf der Erde noch in Indien.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,45-47)

Eusebios verzichtet auf eine ausführliche Antwort auf die Fragen, um sich selbst nicht den Anschein zu geben, er beschäftige sich wie Apollonios mit irrelevanten Dingen.

<sup>261</sup> Topsell: *The Historie of Foure-Footed Beasts*, S. 442.

## 23 Weitere erstaunliche Dinge über die Brahmanen

Im 23. Kapitel beschränkt sich Eusebios wiederum auf die Nennung dreier Unwahrscheinlichkeiten, die im 3. Buch der *Vita Apollonii* vorkommen, wobei er erneut von der Reihenfolge der Erzählung bei Philostrate abweicht. Die „erstaunlichen Dinge“, die Philostrate im 15. sowie im 38. und 39. Kapitel beschreibt, sind die Woll- bzw. Stoffherstellung bei den Philosophen, ihre Attribute (Stab und Ring), sowie die Heilung verschiedener Menschen durch Iarchas, wobei Eusebios von den sechs Heilungen, die Philostrate an dieser Stelle beschreibt, nur die ersten vier erwähnt.

Z. 1 **ἔριον:** Die Wolle, aus der die heiligen Kleider der Inder gefertigt werden, beschreibt Philostrate im 15. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii*:

Ἦ δὲ ὅλη τῆς ἐσθῆτος, ἔριον αὐτοφύες ἡ γῆ φύει, λευκὸν μὲν ὡσπερ τὸ Παμφύλων, μαλακώτερον δέ· τίκτει ἡ πιμελή οἷα ἔλαιον ἀπ’ αὐτοῦ λείβεσθαι.

Das Material des Kleides, Wolle die die Erde von selbst hervorbringt, ist weiß wie die der Pamphylier, ist aber weicher, und es fließt Öl heraus wie bei der Olive.  
(Philostrate, *Vita Apollonii*, 3,15)

Wahrscheinlich handelt es sich bei dem Material, das Philostrate hier beschreibt, um Asbest,<sup>262</sup> ein natürlich vorkommendes, faserförmiges Material, das schon von Plinius als Material zur Herstellung von Kleidern beschrieben wird (Plinius, *Naturalis historia*, 9,19 f.). Es ist aber auch denkbar, dass Philostrate hier von Baumwolle spricht, deren Vorkommen in Indien schon Herodot bewundert hat (*Historiae*, 3,106). In der christlichen Hagiographie, wie in der *Vita Antonii* des Athanasios, ist das (Woll-)Gewand ein Symbol des Asketen.<sup>263</sup>

Z. 2–6 **τῶν φιλοσόφων ἰστὸν ἐποικομένων [...] ἐς ἐσθῆτα μεταφύεσθαι:** Philostrate beschreibt nicht, wie die Weisen ihre Kleider fertigten. In der Nähe des Brahmanenhügels gab es ein Dorf, zu dem die Brahmanen eine enge Beziehung pflegten (Philostrate, *Vita Apollonii*, 3,11 f.). Wahrscheinlich bezogen sie die Kleider von dort, was Philostrate jedoch nicht explizit sagt, da es nicht weiter erwähnenswert ist. Eusebios nutzt diese Leerstelle aus, um dem Leser – ähnlich wie bei den Sesseln der Philosophen im 18. Kapitel, Z. 21–24 – zwei absurde Szenarien zu präsentieren: Dass die Weisen die Wolle entweder selbst am Webstuhl weben – wobei er den Ausdruck „ἰστὸν ἐποικομένων“ verwendet, mit dem bereits Homer von Frauen verrichtete Handarbeit beschreibt (*Ilias* 1, V. 31, *Odysee* 5, V. 62) – oder dass die Wolle von selbst (αὐτόματον, Z. 5, siehe auch die häufige Verwendung dieses Wortes in Kap. 18, Z. 18–22) zu Gewändern zusammenwächst. Durch diese absurde Ergänzung wandelt Eusebios eine harmlose Erzählung des Philostrate in eine unglaubliche Spinnerei um, die den Leser die Glaubwürdigkeit des Philostrate allgemein anzweifeln lässt.

Z. 4 f. **οὐδὲ γὰρ εἰσῆκται παρ’ αὐτοῖς γυναικεῖον φύλον:** Dass Frauen der Zutritt zum Brahmanenhügel verwehrt war, schreibt Philostrate zwar nicht explizit, die Ergänzung des Eusebios ist jedoch glaubwürdig, da weibliche Philosophinnen in der Antike eine deutlich geringere Rolle gespielt haben.

Z. 7 f. **ῥάβδον καὶ δακτύλιον ἀπόρητον ἔχοντα ἰσχύν:** Den Stab und einen Ring mit „mysteriösen Kräften“ erwähnt auch Philostrate, ohne diese Attribute näher zu beschreiben:

<sup>262</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1059, Anm. 41, ebenso Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès*, S. 149, Anm. 3.

<sup>263</sup> Siehe hierzu Dihle: *Das Gewand des Einsiedlers Antonius*, S. 22–29.

Τὴν δὲ ἰσχὺν τοῦ δακτυλίου καὶ τῆς ράβδου, ἃ φορεῖν αὐτοὺς ἄμφω, δύνασθαι μὲν πάντα, δύο δὲ ἀρρήτω τετιμηθῆναι.

Die Kraft des Ringes und des Stabes, die sie bei sich tragen, vermag alles, und beides wird wie ein Geheimnis verehrt.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,15)

Worin genau die Kraft des Ringes besteht, verschweigt Philostrat. Denkbar ist eine unsichtbar machende Wirkung, wie sie der mythische Ring des Gyges gehabt haben soll (siehe Platon, *Politeia* 2,359b-360d). Der Stab hingegen spielt eine wichtige Rolle in dem von Eusebios im 19. Kapitel erwähnten Ritual, bei dem die Brahmanen mit diesem auf die Erde schlagen, woraufhin diese sich aufwölbt (Kap. 19, Z. 14 und Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,17).

**δὲ ἐπιστολῆς:** Die Geschichte über die Dämonenaustreibung durch einen Brief erzählt Philostrat im 38. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii*. Er berichtet, dass eine Frau zu den Weisen gekommen sei, deren Sohn seit zwei Jahren von einem „spöttischen und lügenerischen“ Dämon besessen war (τὸ δὲ ἦθος τοῦ δαίμονος εἴρωνα εἶναι καὶ ψεύστην, Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,38). Sie habe auch erzählt, wie sie dies festgestellt habe und dass der Dämon mit ihr gesprochen habe. Da der Dämon durch Drohungen verhindert habe, dass der Sohn sich seinetwegen zu den Brahmanen begibt, sei Iarchas nur die Möglichkeit der Austreibung aus der Ferne geblieben:

Z. 9

Καὶ τίνα ἐπιστολὴν ἀνασπάσας τοῦ κόλπου ἔδωκεν τῇ γυναίκε· ἐπέσταλτο δὲ ἄρα ἢ ἐπιστολὴ πρὸς τὸ εἶδωλον ζῶν ἀπειλῆ καὶ ἐπιπλήξει.

Und der gab der Frau einen Brief aus seinem Gewand, dieser richtete sich mit Warnungen und Drohungen an das Schattenwesen.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,38)

Dass Dämonen durch Beschimpfungen vertrieben werden können, hatte Philostrat schon in der Erzählung von der Empusa, die sich Apollonios und dessen Begleitern im 4. Kapitel des 2. Buches der *Vita Apollonii* in den Weg gestellt hatte, gezeigt. Eusebios hat diese Episode im 13. Kapitel von *Contra Hieroclem* erwähnt (Kap. 13, Z. 6–8).

**χωλεύοντα:** Von der Heilung des Gelähmten berichtet Philostrat im 39. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii*, wobei er auch erzählt, wie der Mann zu dieser Behinderung kam:

Z. 9

Καὶ μὴν καὶ χωλεύων τις ἀφίκετο γεγονῶς μὲν ἤδη τριάκοντα ἔτη, λεόντων δὲ θηρατῆς δεινός, ἐμπεπτωκότος δὲ αὐτῷ λέοντος ὠλισθήκει τὸν γλουτὸν καὶ τοῦ σκέλους ἐτέρως εἶχεν. ἀλλ' αἱ χεῖρες αὐτῷ καταψῶσαι τὸν γλουτὸν, εἰς ὀρθὸν τοῦ βαδίσματος ὁ νεανίας ἦλθε.

Es kam auch ein Gelähmter an, der schon dreißig Jahre alt und ein berühmter Löwenjäger war. Als ein Löwe auf ihn gefallen war, hatte er sich die Hüfte ausgerenkt und hatte nun unterschiedlich lange Beine. Aber indem die Hände die Hüfte streichelten, erlangte der junge Mann wieder seinen aufrechten Gang.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,39)

**τυφλῷ:** Von dem Blinden berichtet Philostrat kaum ausführlicher als Eusebios:

Z. 10

Καὶ ὀφθαλμῷ δὲ τις ἐρρηγκῶς ἀπῆλθε πᾶν ἔχων τὸ ἐν αὐτοῖς φῶς.

Und einer, der beide Augen verloren hatte, ging mit vollem Augenlicht davon.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,39)

Bemerkenswert ist, dass Eusebios ähnliche Erzählungen nutzt, um seinem Gegner die Glaubwürdigkeit abzuerkennen wie Hierokles. Dieser hatte ausgerechnet an den Blindenheilungen, die Jesus zugeschrieben werden, Anstoß gefunden und die christlichen Autoren deswegen als unglaubwürdig verspottet, wie Eusebios im 2. Kapitel, Z. 6 f. betont hat. Doch Eusebios, der in seiner Widerlegung generell auf Verweise auf den Bibeltext verzichtet, vermeidet an dieser Stelle wahrscheinlich bewusst einen Hinweis auf diese Parallele, da er sonst dadurch, dass er den Philostrattext aufgrund der Heilungen als unglaubwürdig bewertet, indirekt auch die Evangelientexte abwerten würde.

Z. 10 **ἀδρανεῖ:** Auch von dem Mann mit der schwachen Hand berichtet Philostrate sehr knapp:

Καὶ ἄλλος τὴν χεῖρα ἀδρανῆς ὦν ἐγκρατῆς ὄχετο.

Und auch einer mit einer schwachen Hand ging geheilt weg.

(Philostrate, *Vita Apollonii*, 3,39)

Zwei weitere bei Philostrate erzählte Heilungen, nämlich die Verhinderung einer Fehlgeburt (*Vita Apollonii*, 3,39) und die Behandlung eines Alkoholproblems (*Vita Apollonii*, 3,40), lässt Eusebios unerwähnt.

## 24 Die Unglaubwürdigkeit des Philostrate

Wie das 20. Kapitel stellt auch das ähnlich kurze 24. Kapitel ein Zwischenresümee dar. Eusebios argumentiert, dass Philostrate allein dadurch, dass er von Donner und Wind in Fässern und von bronzenen Mundschalen berichtet, im Ganzen widerlegt sei. Dieser Argumentation liegt eine alte Weisheit zugrunde, die sich in dem deutschen Sprichwort „*Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht, und wenn er auch die Wahrheit spricht*“ wiederfindet und die der Fabeldichter Phaedrus folgendermaßen ausdrückt:

*Quicumque turpi fraude semel innotuit,  
etiam si verum dicit, amittit fidem.*

Wer einmal durch verwerflichen Betrug auffiel,  
büßt, auch wenn er die Wahrheit sagt, seine Glaubwürdigkeit ein.

(Phaedrus, *Fabulae*, 1,10)

Eusebios greift für dieses Argument, das in gewissem Sinne programmatisch für seine Widerlegung ist, erneut die erstaunlichen Dinge auf, die er bereits im 19. Kapitel erwähnt, dort jedoch weitestgehend unkommentiert gelassen hatte.

- Z. 1 **πολλὰ κάγαθὰ γένοιτο:** Eusebios verwendet hier die in Briefen (z.B. Synesius, *Epistulae* 17 und 20) und Reden (z.B. Demosthenes, *Contra Phaenippum* 42,1) geläufige Grußformel, spricht seine guten Wünsche allerdings einem Autor aus, der seinen Leser derartige *πράγματα* erspart. Da Philostrate seinen Lesern aber derartige Informationen präsentiert, gelten die „Glückwünsche“ also keinesfalls ihm.
- Z. 1 f. **τῷ συγγραφεῖ:** Anders als im 20. Kapitel wendet sich Eusebios hier nicht direkt gegen Hierokles, sondern gegen Philostrate.
- Z. 1 **πραγμάτων ἡμᾶς ἀπολύσαντι:** Diese Variante ist bzw. war in allen Handschriften überliefert, allerdings wurde *ἀπολύσαντι* im Codex Marcianus (M) nachträglich zu *ἀπαλλάξαντι* korrigiert. Dieser Lesart schließt sich auch Édouard Des Places an.<sup>264</sup> Da die beiden Ver-

<sup>264</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 150.



ben sich in diesem Kontext in ihrer Bedeutung aber nur geringfügig unterscheiden, besteht kein Anlass zu dieser Konjektur.

**δῆλα γάρ, ὡς ἀληθῆ καὶ ταῦτα:** Dass der „offensichtliche“ Wahrheitsgehalt dessen, was Philostrate berichtet, ironisch zu verstehen ist, zeigt sich im nächsten Satz, in dem Eusebios schlussfolgert, dass sich *alles*, was Philostrate schreibt, als unwahr erweise (Z. 6). Z. 2

**βροντὰς καὶ ἀνέμους ἐν πίθοις:** Die Wetterfässer hat Eusebios im 18. Kapitel, Z. 13 f. mit Bezug auf das 14. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii* erwähnt. Während Eusebios im 18. Kapitel wie Philostrate noch von „Regen und Wind“ in Fässern gesprochen hat, übertreibt er die Darstellung hier, indem er den Regen durch Donner ersetzt. Z. 2 f.

**τρίποδάς τε ἐκ λίθου:** Von den Tripoden erzählt Philostrate im 27. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii*. Eusebios erwähnt sie im 19. Kapitel, Z. 19. Dass die Tripoden aus Stein gefertigt waren ist eine Ergänzung von Eusebios, die bei Philostrate keine Entsprechung hat. Die homerischen DreifüÙe, mit denen beide Autoren die DreifüÙe der Barbaren vergleichen, waren aus geschmiedetem Metall (siehe Kommentar zu Kap. 19, Z. 19). Z. 3

**οἰνοχόους ἀπὸ χαλκοῦ:** Die bronzenen Mundschenke beschreibt Philostrate im 27. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii*, Eusebios im 19. Kapitel seiner Widerlegung (Z. 20 f.). Z. 4

**τὴν μυθολογίαν:** Inhaltlich erinnert diese Bezeichnung der *Vita Apollonii* als „μυθολογία“ an den Vergleich mit dem Roman *Tὰ ὑπὲρ Θούλην ἄπιστα* (*Die Wunderdinge hinter Thule*), den Eusebios im 17. Kapitel, Z. 3 angestellt hat. Im 34. Kapitel beschimpft Eusebios Philostrate als „μυθολόγος“ (Kap. 34, Z. 1, vgl. θαυματολόγος, Kap. 19, Z. 18). Das Wort *μυθολογία* hat bei Eusebios meist einen eindeutig negativen Beiklang (z.B. διενοχλῶν ταῖς περὶ αὐτοῦ μυθολογίαις, Kap. 5, Z. 7 f., Ἰουδαϊκῶν μυθολογημάτων, *Praeparatio evangelica* 1,2,4, μυθικωτέραν πλάνην, *Praeparatio evangelica* 1,6,5 und ἔκτοποι περὶ θεῶν καὶ ἥρώων μυθολογίαι, *Praeparatio evangelica* 1,9,17). Z. 6 f.

## 25 Über Lob und Nachahmungswürdigkeit der Brahmanen

Die Argumentation des Eusebios in diesem Kapitel, in dem er auf das 3. Buch der *Vita Apollonii* zurück- und auf das 5. vorausgreift, ist sehr klar. Er weist vor allem auf den Widerspruch hin, der darin besteht, dass Apollonios die Taten der Brahmanen zwar für überaus lobenswert, aber keinesfalls für nachahmungswürdig hielt. Einen weiteren Widerspruch sieht er darin, dass Philostrate die Nachahmung der Brahmanen den Worten nach zwar explizit verneint, Apollonios aber dennoch die sieben Ringe annimmt und nach Art der Brahmanen trägt. Für seine Argumentation, die durch die siebenfache Wiederholung des Verbs *ζηλοῦν* in Verbindung mit einer Negation geprägt ist, nutzt Eusebios vor allem das Prinzip des Syllogismus (vgl. Kap. 11, Z. 43–47 und 39,28 f.).

Der letzte Satz des Kapitels enthält nichts Unwahrscheinliches im Sinne der Widerlegung des Eusebios, sondern dient lediglich der Überleitung zum 4. Buch der *Vita Apollonii*.

**δίχα τῆς αὐτοῦ παρουσίας:** Eusebios sagt hier nur die halbe Wahrheit, denn Damis hat laut Philostrate an einigen Gesprächen teilgenommen. Zwar war er während der Zusammenkunft der Philosophen mit dem König nicht anwesend, sondern hielt sich an dem Tag im Dorf auf (τούτοις ὁ Δάμις αὐτὸς μὲν οὐ φησι παρατυχεῖν διὰ τὸ τὴν ἡμέραν ἐκείνην ἐν τῇ κώμῃ διαιτᾶσθαι, Philostrate, *Vita Apollonii*, 3,27), nach der Abreise des Königs wird er jedoch ausdrücklich von Iarchas eingeladen, an den Gesprächen teilzunehmen. Z. 1 f.

“Καὶ Δάμιν” εἶπεν “ἄξιούμεν τῶν δεῦρο ἀπορρήτων καὶ ἡκέτω.”

„Ab jetzt“, sagte er: „wollen wir auch Damis an den Geheimnissen teilhaben lassen. Er soll kommen!“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,34)

Philostrat berichtet jedoch, dass Damis sagt, er habe nicht an *allen* Gesprächen teilgenommen:

Τῆς μὲν οὖν διαλεκτικῆς συνουσίας ἄμφω μετείχον, τὰς δὲ ἀπορρήτους σπουδάς, αἷς ἀστρικὴν τε μαντείαν κατενόουν καὶ τὴν πρόγνωσιν ἐσπούδαζον θυσιῶν τε ἤπτοντο καὶ κλήσεων, αἷς θεοὶ χαίρουσι, μόνον φησὶν ὁ Δάμις τὸν Ἀπολλώνιον ζυμφιλοσοφεῖν τῷ Ἰάρχα.

An der Zusammenkunft, die dem Disput gewidmet war, nahmen sie beide teil, an den geheimen Tätigkeiten, in denen sie Astronomie und Mantik erforschten und das Vorherwissen erörterten und auch die Frage der Opfer und Anrufungen berührten, welche die Götter erfreuten, sei Apollonios, wie Damis sagt, mit Iarchas allein gewesen.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,41)

Im 42. und 43. Kapitel berichtet Philostrat jedoch, abweichend von dieser Angabe, dass Damis an dem Gespräch über das Vorherwissen (πρόγνωσις) teilgenommen habe. Dies verschweigt Eusebios jedoch, da er bevorzugt betont, Apollonios habe Damis ausgeschlossen, um so auf den Widerspruch zwischen der Freundschaft der beiden und dem Verhalten des Apollonios hinzuweisen (z.B. Kap. 11, Z. 3, Kap. 13, Z. 11, Kap. 25, Z. 14 und Kap. 29, Z. 2). Dadurch destruiert er Apollonios charakterlich. Dieselbe Thematik greift Eusebios in Z. 13 erneut auf.

Z. 3 f. **δακτυλίους ἑπτὰ ἐπωνύμους ἀστέρων:** Über die sieben Ringe, die Apollonios von Iarchas erhalten habe, schreibt Philostrat im 41. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii*:

Φησὶ δὲ ὁ Δάμις καὶ δακτυλίους ἑπτὰ τὸν Ἰάρχαν τῷ Ἀπολλωνίῳ δοῦναι τῶν ἑπτὰ ἐπωνύμους ἀστέρων, οὓς φορεῖν τὸν Ἀπολλώνιον κατὰ ἕνα πρὸς τὰ ὀνόματα τῶν ἡμερῶν.

Damis sagt, dass Iarchas Apollonios sieben Ringe geschenkt habe, die nach den sieben Gestirnen benannt waren, von denen Apollonios am entsprechenden Wochentag jeweils einen getragen habe.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,41)

Solche Zauberringe kennt auch Hesychios (Hesychius, *Lexikon*, s.v. *δακτύλιος φαρμακίτης*). Die Ringe der Brahmanen waren nach den sieben in der Antike bekannten, sichtbaren Gestirnen benannt. Gemäß Cassius Dio stamme die später überall gebräuchliche Einteilung der Woche nach den sieben Planeten von den Ägyptern:

Τὸ δὲ δὴ ἐς τοὺς ἀστέρας τοὺς ἑπτὰ τοὺς πλάνητας ὀνομασμένους τὰς ἡμέρας ἀνακείσθαι κατέστη μὲν ὑπ' Αἰγυπτίων, πάρεστι δὲ καὶ ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους, οὐ πάλαι ποτὲ ὡς λόγῳ εἰπεῖν ἀρξάμενον· οἱ γοῦν ἀρχαῖοι Ἕλληνες οὐδαμῆ αὐτό, ὅσα γε ἐμὲ εἰδέναι, ἠπίσταντο.

Die Sitte indessen, die Tage mit den sieben sogenannten Wandelsternen in Verbindung zu bringen, geht ursprünglich auf Ägypten zurück, ist aber heutzutage bei allen Menschen zu finden, wiewohl ihre Übernahme erst in verhältnismäßig neuer Zeit stattfand.

Die alten Griechen kannten jedenfalls, soviel mir bekannt ist, die Einrichtung keineswegs.<sup>265</sup>

(Cassius Dio, *Historiae Romanae*, 37,18)

Auch die Babylonier benannten ihre Wochentage nach diesen Gestirnen, die damals für Götter gehalten wurden.<sup>266</sup> In Rom war diese Unterteilung der Woche bereits vor Christi Geburt bekannt und verbreitete sich in der folgenden Zeit.<sup>267</sup> Gemäß dieser Unterteilung trug Apollonios den Sonnenring am Sonntag, den Mondring am Montag, den Marsring am Dienstag, am Mittwoch den Merkurring, am Donnerstag den Jupiterring, den Venusring am Freitag, den Saturnring trug er am Samstag.<sup>268</sup>

**ὁ τάληθές τιμᾶν:** Mit demselben Ausdruck hat Eusebios Philostrate auch im 14. Kapitel, Z. 1 bezeichnet. Der Ausdruck ist ironisch zu verstehen und betont in der Juxtaposition zu denjenigen Episoden, die Eusebios anzweifelt, die Unglaubwürdigkeit, die er Philostrate unterstellt. (siehe auch Kommentar zu Kap. 14, Z. 1). Genauso ist auch der Ausdruck „τὸν φιλαλήθῃ συγγραφέα“ im 26. Kapitel, Z. 13 zu verstehen. Z. 5

**γοητεῖαν τῶν Βραχμάνων καταγνοῦς:** Eusebios wirft Philostrate vor, mit zweierlei Maß zu messen und die Brahmanen wegen der Automaten (Kap. 19, Z. 19–24 vgl. Philostrate, *Vita Apollonii*, 3,27) als Zauberer zu bezeichnen, Apollonios hingegen nicht. Philostrate bezeichnet jedoch die Brahmanen an keiner Stelle der *Vita Apollonii* als γόητες oder μάγοι. Zwar führt Philostrate gegen den Vorwurf der Zauberei in der Textstelle, die Eusebios hier wiedergibt, das Argument an, dass Apollonios die Brahmanen nicht nachgeahmt habe (*Vita Apollonii*, 5,15). Doch auch wenn er sie nachgeahmt hätte, hieße das im Umkehrschluss nicht, dass er ein Zauberer wäre. Denn Zauberer, so definiert Philostrate sie im selben Abschnitt, veränderten das Schicksal durch Prüfung von Götterbildern oder barbarische Opfer (οἱ γόητες, ἡγοῦμαι δ' αὐτοὺς ἐγὼ κακοδαίμονεστάτους ἀνθρώπων, οἱ μὲν ἐς βασάνους εἰδώλων χωροῦντες, οἱ δ' ἐς θυσίας βαρβάρους, οἱ δὲ ἐς τὸ ἐπάσαι τι ἢ ἀλείψαι μεταποιεῖν φασι τὰ εἰμαρμένα, Philostrate, *Vita Apollonii*, 5,12). Dies taten jedoch weder die Brahmanen noch Apollonios. Z. 7

**ἐλεύθερον καταστήσαι τὸν Ἀπολλώνιον:** Die Formulierung, dass Philostrate Apollonios „freisprechen“ wolle, ist als Anspielung auf die Anklage des Apollonios im 7. und 8. Buch der *Vita Apollonii* zu verstehen. Der Hauptanklagepunkt ist zwar nicht die γοητεία, sondern der Vorwurf, Apollonios habe Nerva und dessen Anhänger dazu angestiftet, nach der Herrschaft zu streben (Philostrate, *Vita Apollonii*, 7,11). Der Vorwurf der Zauberei, gegen den Philostrate Apollonios tatsächlich verteidigt, spielt jedoch in der Anklage und Verteidigung eine wesentliche Rolle (z.B. *Vita Apollonii*, 7,17). Gleichzeitig weist Eusebios durch diese Formulierung auf die „Haupttendenz“ der *Vita Apollonii* hin, „Apollonios von jeglichem Vorwurf solcher Art zu befreien“,<sup>269</sup> was sich in der kategorischen und konsequenten Ablehnung der Z. 7 f.

<sup>265</sup> Übersetzung: Otto Veh.

<sup>266</sup> Vollers: *Weltreligionen*, S. 27.

<sup>267</sup> Odom: *Sunday in Roman Paganism*, S. 75, mit Verweis auf Horaz *Satiren* 2,3, V. 290 und ein Testimonium des Gaius Sosius.

<sup>268</sup> Zur Bedeutung der Planeten für die Unterteilung der Woche und ihren Zusammenhang mit den zwölf Tierkreiszeichen siehe auch Hirt: *Bilderbuch für Mythologie, Archäologie und Kunst*, S. 130 f. zur Wirkung der Planetenringe Bohlen: *Das alte Indien*, S. 251

<sup>269</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 990, ebenso bereits Reitzenstein: *Hellenistische Wundererzählungen*, S. S. 41 und Anm. 3.

Auffassung, dass Apollonios ein Zauberer oder Magier sei, zeigt. Tatsächlich bezeichnet Philostrate Apollonios an keiner Stelle direkt als γόης, gibt jedoch – meist negativ wertend – wieder, dass er von anderen so bezeichnet worden ist (z.B. λοιδορουμένου δ' αὐτῷ τοῦ τὴν κατηγορίαν ξυνθέντος ὡς γόητι, *Vita Apollonii*, 7,17). Die Verteidigung gegen diesen Vorwurf legt Philostrate an verschiedenen Stellen Apollonios selbst in den Mund (z.B. *Vita Apollonii*, 7,34 und 8,3).

Z. 9–12 „ιδῶν δὲ παρὰ τοῖς Ἰνδοῖς ... ζηλοῦν δὲ οὐκ ἤξιον“: Dieses Zitat, das Eusebios nach eigener Angabe von einer „späteren Stelle“ (μεθ' ἕτερα, Z. 6) der *Vita Apollonii* übernimmt, stammt aus dem 12. Kapitel des 5. Buches. Eusebios ändert dabei – abgesehen von der Ellison eines ε in Z. 11 – nichts am Text des Philostrate. Er zitiert denselben Abschnitt erneut im 31. Kapitel, Z. 4–15 zusammen mit dem Rest des 12. Kapitels des 5. Buches der *Vita Apollonii*.

Z. 11 f. ἐπήνει μὲν, ζηλοῦν δὲ οὐκ ἤξιον: Diese Wendung isoliert Eusebios aus der o.g. Passage der *Vita Apollonii* (5,12) und macht sie gleichsam zum Dreh- und Angelpunkt seiner Argumentation in diesem Kapitel. Dies zeigt sich auch darin, dass er sie – leicht variiert – in den folgenden zehn Zeilen sechsmal wiederholt. Dabei unterbreitet er dem Leser drei Hypothesen, die zwar durch die Einbindung derselben Wendung miteinander verbunden scheinen, logisch aber nicht aufeinander aufbauen. Sie dienen alle dem Zweck, Apollonios der Falschaussage zu überführen, laufen jedoch bei genauerem Hinsehen Gefahr, sich gegenseitig aufzuheben.

1. Apollonios lügt, indem er sagt, er halte die Brahmanen nicht für nachahmenswert. Denn indem er mit ihnen philosophierte (Z. 13 f.) und die Ringe, die sie ihm geschenkt haben, sein Leben lang trug (Z. 15–19), ahmte er sie doch nach.
2. Indem Apollonios behauptet, die Brahmanen seien nicht nachahmenswert, gibt er zu, dass sie schlechte Taten vollführten (Z. 19 f.). Dies steht schon im Widerspruch zur vorhergehenden Hypothese.
3. Schließlich unterstellt Eusebios, dass Lob Nachahmung impliziere, woraufhin er zweimal ausdrückt, dass Dinge, die lobenswert sind, auch nachahmenswert sind. Eusebios unterstellt Apollonios damit indirekt erneut, die Brahmanen nachgeahmt zu haben und bezichtigt ihn so erneut der Lüge.

Allerdings geht die Argumentation des Eusebios vor allem deshalb nicht auf, weil er hier eine Sache verallgemeinert, die bei Philostrate nur auf einen Teil der Erzählung, nämlich die in der *Vita Apollonii* (3,27) beschriebenen und in *Contra Hieroclem* (Kap. 19,19–24) erwähnten Automaten der Brahmanen bezogen war. Laut Philostrate lobt Eusebios diese Automaten, sieht aber für sich selbst keinen Nutzen darin, ähnliche Vorrichtungen anzufertigen. Eusebios löst diese an sich kaum bemerkenswerte Aussage aus dem Kontext heraus und dreht und wendet sie so, dass er dadurch den Leser, der durch die Wiederholungen vom Inhalt abgelenkt ist, davon überzeugen kann, dass sowohl Apollonios als auch Philostrate Lügner sind.

Z. 12 ὦ οὐτος: Diese im Deutschen nicht wörtlich wiederzugebende, im Griechischen aber nicht ungewöhnliche Interjektion<sup>270</sup> wird von Eusebios, aber auch von Origenes und Philon oft verwendet (z.B. Eusebios, *Historia ecclesiastica* 3,30,2, *Praeparatio evangelica* 7,22,23, *Demonstratio evangelica* 3,6,26; Origenes, *Contra Celsum*, 1,17, 2,33 und 8,9; Philon, *Leges allegoriae* 3,179, *De sacrificiis Abelis et Caini* 22, *Quod deus sit immutabilis* 61). Durch die

<sup>270</sup> Liddell/Scott: *A Greek-English Lexicon*, S. 2029, s.v. ὦ and ὦ

Apostrophe verändert Eusebios die Sprechsituation und bezieht den Leser direkt in seine Argumentation ein.

**δίχα τοῦ Δάμιδος σπουδὴν ποιούμενος συμφιλοσοφεῖν αὐτοῖς:** Eusebios spielt hier erneut auf den Abschnitt des 41. Kapitels des 3. Buches der *Vita Apollonii* an, auf den er sich schon in Z. 1 f. bezogen hat. Darin sagt Damis zwar nicht, dass er bei dem Gespräch dabei war, sagt jedoch auch nicht, dass er – wie Eusebios behauptet – nicht anwesend sein *durfte*. Eusebios stellt dies jedoch so dar, um das freundschaftliche Verhältnis zwischen Apollonios und Damis anzuzweifeln. Zudem ersetzt er hier „σπουδᾶς, αἷς [...] ἐσπούδαζον“ (Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,41) durch „σπουδὴν ποιούμενος“, sodass der „Eifer“ direkt neben dem „abwesenden Damis“ steht, was dessen Abwesenheit umso mehr betont.<sup>271</sup>

**τὸν μόνον ἐταῖρον:** Bereits zu Beginn des Kapitels und in Z. 13 hat Eusebios erwähnt, dass Damis von den Gesprächen zwischen Apollonios und Iarchas ausgeschlossen worden war. Dadurch hat er das Argument vorbereitet, das der Leser der Widerlegungsschrift bereits kennt: Wenn Damis der einzige Freund des Apollonios ist, weshalb behandelt dieser jenen nicht entsprechend, sondern schließt ihn von Gesprächen und Zusammenkünften sowie von den pythagoreischen Ernährungsempfehlungen aus? (Kap. 11, Z. 3, Kap. 13, Z. 11, Kap. 25, Z. 14 und Kap. 29, Z. 2) Die Absicht des Autors, die hinter der Betonung des unfreundschaftlichen Verhaltens steht, ist Apollonios abermals „moralisch anzuschwärzen.“<sup>272</sup>

**τὴν τῶν Ὀρειτῶν χώραν:** Der Aufenthalt des Apollonios bei Iarchas und den Weisen dauert laut Philostrat vier Monate (Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,50). Danach reist er mit seinen Begleitern auf Kamelen ans Rote Meer, wo sie ein Schiff besteigen (3,52) und zur Mündung des Indus (3,53) und von dort nach „Pegada, im Land der Oreiten“ fahren (ἐς Πηγᾶδας τῆς τῶν Ὀρειτῶν χώρας, Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,54). Die Küstenstadt Pegada ist wahrscheinlich dieselbe, die Arrian *Pegali* nennt (παρέπλεον τῶν Ὀρειτέων τὴν χώραν καὶ ὀρμίζονται ἐν Παγάλοισι, Arrian, *Historia Indica*, 23).<sup>273</sup> Zwischen diesem Teil der Reisebeschreibung des Apollonios (*Vita Apollonii*, 3,53–57) und der *Historia Indica* des Arrian gibt es weitere Parallelen (z.B. die Erwähnung der Städte Patala, Balara bzw. Barna und der Insel Selera bzw. Nosala und deren geographische Daten, die Erwähnung von Nereiden, Dämonen, Seeungeheuern und den sogenannten Ichtyophaden),<sup>274</sup> sodass angenommen werden kann, dass Philostrat sich von diesem hat inspirieren lassen. Gottfried Olearius weist in den Anmerkungen zu seiner Ausgabe darauf hin, dass streng zwischen dem indischen Volk der Oriten und den Oreiten, die in der Stadt Oreus auf Euboea leben, zu unterscheiden sei. Apollonios sei ins Land der *Oriten* gekommen. Die Form Ὀρειτῶν müsse daher durch Ὀριτῶν ersetzt werden.<sup>275</sup> Da jedoch bereits Philostrat in seiner geographischen Unkenntnis diesem Irrtum unterlag, besteht kein Grund zu dieser Konjektur.

**χαλκαῖ μὲν αὐτοῖς αἱ πέτραι:** Die Information, dass das Land der Oreiten reich an Erz war, übernimmt Eusebios von Philostrat, *Vita Apollonii*, 3, 54. Der Satz, der wörtlich ebenfalls

<sup>271</sup> Marguerite Forrat geht in ihrer Übersetzung sogar so weit, dass sie den Eifer allein auf den Ausschluss des Damis von den Gesprächen bezieht: *Lui qui prenait soin d'exclure Damis de leurs conversations philosophiques*. Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès*, S. 153.

<sup>272</sup> Formulierung bei Becker: *Porphyrios*, S. 79.

<sup>273</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1064, Anm. 91.

<sup>274</sup> Ebd., S. 1064 f., Anm. 91, 93–99 und 101.

<sup>275</sup> Olearius (Hrsg.): *Philostratorum quae supersunt omnia* (1709), S. 448, Anm. 1.

von χαλκός strotzt, spiegelt die Beschaffenheit des Landes sehr gut wider. Philostrat berichtet zudem:

Χρυσίτιν δὲ ἡγοῦνται τὴν γῆν διὰ τὴν εὐγένειαν τοῦ χαλκοῦ.

Das Land wird aufgrund der edlen Beschaffenheit des Erzes für goldhaltig gehalten.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,54)

Welche Vorlage Philostrat für diese Beschreibung genutzt hat, lässt sich mangels weiterer Textbelege, die den Erzreichtum dieses Teiles Indiens belegen, nicht rekonstruieren.

## 26 Zum vierten Buch der *Vita Apollonii*: Beginn der Wundertaten des Apollonios

Nach den kurzen Vorgriff auf das 5. Buch, leitet Eusebios im 26. Kapitel vom 3. zum 4. Buch der *Vita Apollonii* über, in dem Philostrat von der Reise des Apollonios durch Griechenland berichtet. Eusebios kritisiert, dass der Autor ihn ab hier als göttlich darstellt. An der „göttlichen Natur“ (θειοτέρας ἢ κατ’ ἀνθρώπων φύσεως, Z. 8) des Protagonisten zweifelt er, da der Bericht über die Wundertaten, die Apollonios selbst vollführt, erst hier und nicht früher beginnt. Dabei dient die Behauptung des Eusebios, dass er ihm diese „göttliche Natur“ sonst „wohlwollend“ (εὐλόγως, ebd.) zugestehen würde, einzig der *captatio benevolentiae*. Das scheinbare Zugeständnis verstärkt die Widerlegung, der folgendes Argument zugrunde liegt: Wenn Apollonios wirklich aufgrund seiner göttlichen Veranlagung dazu in der Lage gewesen wäre, solche Wunder zu vollbringen, wäre die im 2. Buch der *Vita* beschriebene Reise nicht nötig gewesen. Da er jedoch erst auf seiner Reise gelernt habe, solche „Wunder“ zu vollbringen, können diese keinesfalls auf seine angebliche göttliche Veranlagung zurückgeführt werden. Damit schließt Eusebios inhaltlich an die Frage nach der Bildung des Apollonios an, die er im 9. bis 11. Kapitel von *Contra Hieroclem* erörtert hat. Dort hat er hinterfragt, weshalb der angebliche Autodidakt einer Ausbildung durch Lehrer bedurfte (siehe Kap. 9, Z. 3,17, Kap. 10, Z. 13 und Kap. 11, Z. 43–46).

Z. 1 f. ἐπίωμεν δ’ ἤδη καὶ τὰ ἐξῆς Auch hier markiert Eusebios, wie auch schon zu Beginn des 13. und 17. Kapitel, deutlich die Grenze zwischen den Büchern der *Vita Apollonii* und bezieht den Adressaten durch den Adhortativ unmittelbar in die Untersuchung des nächsten Buches ein (zu den einzelnen Buchübergängen siehe Kommentar zu Kap. 13, Z. 1 f.).

Z. 2 f. ἀπὸ τῆς Ἰνδῶν χώρας ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα: Eusebios fasst die Reiseroute des Apollonios in kürzester Form zusammen. Philostrat berichtet in der *Vita Apollonii*, dass Apollonios nach seinem Aufenthalt in Indien zuerst nach Babylon geht, dann nach Ninus zurückkehrt, von wo aus er seine Bildungsreise begonnen hat. Dort bleibt er jedoch nicht, sondern segelt umgehend nach Seleuka und von dort aus nach Zypern (Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,58). Das 4. Buch der *Vita Apollonii* beginnt mit der Zeit des Apollonios in Ionien (4,1–4), Smyrna (4,5) und Ephesos (4,10). Nach Griechenland bricht der Protagonist erst im 11. Kapitel auf:

Καθάρας δὲ τοὺς Ἐφεσίους τῆς νόσου καὶ τῶν κατὰ τὴν Ἰωνίαν ἰκανῶς ἔχων ἐς τὴν Αἰολίδα ὤρμητο. βαδίσας οὖν ἐς τὸ Πέργαμον.

Nachdem er Ephesos von der Seuche gereinigt hatte und zufrieden war mit dem, was er in Ionien getan hatte, brach er nach Griechenland auf. Dort ging er nach Pergamon.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,11)

Die weiteren Stationen seiner Reise durch Griechenland sind Ilion (4,11), Thessalien (4,12), Methymna in Äolien (4,13) und Lesbos (4,14), bevor er im 17. Kapitel des 4. Buches in Athen angelangt. Von dort aus besucht er verschiedene heilige Stätten (Dodona, Delphi, Abai, Helikon, 4,24), reist weiter nach Korinth (4,25) und Olympia (4,27) und bricht schließlich mit einem Umweg über Kreta (4,34) nach Rom auf, wo er sich bis zum Ende des 4. Buches der *Vita Apollonii* aufhält.

Eusebios bezieht sich bis zum 30. Kapitel auf unterschiedliche Episoden dieser Reise, ohne dabei jedoch explizit auf deren Verlauf Bezug zu nehmen, sodass für den Rezipienten der Widerlegungsschrift nicht ersichtlich wird, weshalb Apollonios seine Wundertaten bald hier, bald dort verrichtet.

**κοινωνὸν τῶν θεῶν πρὸς αὐτῶν τῶν θεῶν ἀνακεκηρῦχθαι:** Dass Apollonios von den Göttern selbst als Freund der Götter ausgerufen worden sei, ist eine maßlose Übertreibung durch Eusebios. Er bezieht sich hierbei auf das, was Philostrat zu Beginn des 4. Buches der *Vita Apollonii* über die hohe Popularität des Apollonios schreibt:

Z. 3 f.

Λόγοι τε περὶ αὐτοῦ ἐφοίτων οἱ μὲν ἐκ τοῦ Κολοφῶνι ματείου κοινωνὸν τῆς ἑαυτοῦ σοφίας καὶ ἀτεχνῶς σοφὸν καὶ τὰ τοιαῦτα τὸν ἄνδρα ἄδοντες, οἰδὲ ἐκ Διδύμων, οἱ δὲ ἐκ τοῦ περὶ τὸ Πέργαμον ἱεροῦ· πολλοὺς γὰρ τῶν ὑγείας δεομένων ὁ θεὸς ἐκέλευσε προσφοιτᾶν Ἀπολλωνίῳ, τοῦτι γὰρ αὐτός τε βούλεσθαι καὶ δοκεῖν ταῖς Μοίραις.

Es kursierten auch Orakelsprüche über ihn: die des Orakels in Kolophon priesen den Mann als Teilhaber seiner Weisheit, als durchaus Weisen und so weiter. Ebenso auch das Orakel von Didyma und das des Heiligtums bei Pergamon, denn viele, die um Gesundheit baten, forderte der Gott auf, sich zu Apollonios zu begeben, denn dies wolle er und auch die Moiren haben es so beschlossen.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,1)

Eusebios verfremdet die Information, dass die Orakelsprüche (λόγοι) Apollonios als „Teilhaber an der Weisheit des Orakels“ (κοινωνὸν τῆς ἑαυτοῦ σοφίας), also als prophetisch begabte Person, bezeichnen dahingehend, dass ihn in seiner Darstellung die Götter selbst als Gefährten der Götter ausrufen. Damit verleiht er Apollonios den Anschein der Überheblichkeit, was er auf andere Weise auch in Kap. 15, Z. 3 und Kap. 22, Z. 5 versucht hat. Auch in Kap. 42, Z. 3 unterstellt er ihm diese Überheblichkeit. Zum Mittel der Übertreibung greift Eusebios hier, da er Philostrat auf diese Weise leichter der Lüge überführen kann.

**τοὺς κάμνοντας:** Auch hier verändert Eusebios den Text des Philostrat, allerdings nicht so gravierend wie in der vorhergehenden Phrase. Philostrat sagt, der didymäische Apoll<sup>276</sup> habe diejenigen, die „um Gesundheit baten“ (τῶν ὑγείας δεομένων, Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,1) aufgefordert, zu Apollonios zu gehen. Dies ist nicht überraschend, denn schon während seiner Zeit in Aigai hat Apollonios Menschen, die zu ihm ins Asklepios-Heiligtum kamen, Ratschläge erteilt, die u.a. die Gesundheit betrafen (siehe *Contra Hieroclem* Kap. 12, Z. 17–25 vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,9–11). Indem Eusebios in seiner Version von den „Kranken“ (τοὺς κάμνοντας) spricht, impliziert er beim Leser die Erwartung, dass Apollonios an dieser Stelle ähnliche Wunderheilungen vollbringt, wie laut Philostrat von den Brahmanen vollbracht worden sind (*Contra Hieroclem*, Kap. 23, Z. 8–11, vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,38 f.). Doch solche Heilungen finden im 4. Buch der *Vita Apollonii* – abgesehen

Z. 4

<sup>276</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1066, Anm. 2.

von zwei Ausnahmen – nicht statt. Neben einer Dämonenaustreibung (4,20), der Eusebios keine Beachtung schenkt, ist es vor allem das Vorausahnen (4,4) und die Beseitigung der Pest (4,10), durch die Apollonios von sich reden macht und die auch in seiner späteren Anklage eine zentrale Rolle spielen wird (8,5). Auf diesen Punkt kommt Eusebios im 27. Kapitel von *Contra Hieroclem* ausführlich zurück.

Z. 5 f. **ἐξ Ἀράβων μάγων καὶ Ἰνδῶν**: Überliefert ist für diese Stelle „ἐξ Ἀράβων καὶ μάγων καὶ Ἰνδῶν“. Demnach nennt Eusebios drei Gruppen, die Apollonios während seiner Reise in den Osten besucht hat. Tatsächlich hat er jedoch, wie Eusebios in Z. 11 korrekt ausdrückt, sich bisher erst bei zwei Gruppen aufgehalten: Den Magiern bei Babylon, die Eusebios im 11. Kapitel erwähnt und dort als Araber (Ἀραβίοις) bezeichnet (Z. 1–4, vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,29), und den indischen Brahmanen, die Eusebios vom 17. bis zum 23. Kapitel in den Mittelpunkt seiner Untersuchung rückt (vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,10–50). Einer dritten Gruppe von Weisen, den ägyptischen Gymnosophisten stattet Apollonios erst im späteren Verlauf der Erzählung, nämlich im 6. Buch der *Vita Apollonii* einen Besuch ab (vgl. *Contra Hieroclem*, Kap. 34). Die Reisen des Apollonios zu diesen drei Gruppen kündigt Philostrat schon zu Beginn der *Vita Apollonii* an:

Οἱ δέ, ἐπειδὴ μάγοις Βαβυλωνίων καὶ Ἰνδῶν Βραχμαῖσι καὶ τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ Γυμνοῖς συνεγένετο, μάγον ἡγοῦνται αὐτὸν.

Andere wiederum halten ihn für einen Magier, da der mit den babylonischen Magiern, den indischen Brahmanen und den Gymnosophisten in Ägypten zusammengekommen war. (Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,2)

Zwar ist denkbar, dass Eusebios bei der Formulierung der dreigliedrigen Aufzählung diese drei Gruppen im Sinn hatte und deshalb fälschlicherweise von „Arabern und Magiern“ spricht. Da er jedoch wenige Zeilen später explizit von zwei Gruppen (Ἀράβων αὐτῶ μάγων τε καὶ Ἰνδῶν, Z. 11) spricht, ist es ebenso wahrscheinlicher, dass das erste καὶ durch einen Kopierfehler hinzugefügt wurde und zu athetieren ist.<sup>277</sup>

Z. 6 **παράδοξόν τινα καὶ θεῖον**: Die Kritik, die Eusebios hier übt, ist relativ klar: Denn wenn Philostrat für Apollonios eine „göttliche Natur“ annimmt, widerspricht er sich, indem er ihn erst hier als „göttlichen“ Menschen präsentiert. Dadurch hebt Eusebios zum einen erneut die Inkonsistenz der *Vita Apollonii* hervor, auf die er vorher schon oft angespielt hat (z.B. Kap. 9, Z. 5, Kap. 11, Z. 6 f.). Zum anderen versucht er, Apollonios die Göttlichkeit komplett abzusprechen.

Z. 7 **παράδοξων ... ἀφηγημάτων**: Die *παράδοξα* bilden ein zentrales Thema in der Widerlegungsschrift des Eusebios, was sich nicht zuletzt in der Häufung des Begriffs zeigt (z.B. Kap. 17–18, aber auch hier verwendet Eusebios ihn zweimal unmittelbar hintereinander). So dreht sich die Diskussion u.a. darum, ob Apollonios oder Jesus „die wundersameren und zahlreicheren Wundertaten vollbracht hat“ (ὅποιος θαυμασιώτερα τε καὶ πλείω διεπράξατο παράδοξα, Kap. 4, Z. 4 f.). Eusebios lässt keinen Zweifel daran zu, dass Jesus Apollonios in diesem wie in allen anderen Punkten überlegen ist. Die „wundersamen Erzählungen“, die Eusebios hier erwähnt, zählt er in den kommenden Kapiteln detailliert auf. Es handelt sich dabei um

<sup>277</sup> Allerdings muss die versehentliche Interpolation vor dem 10. Jahrhundert geschehen sein, da die Handschriften dieses καὶ einheitlich überliefern.



1. die Übersetzung dessen, was ein Spatz pfeift (Kap. 27, Z. 2 f., vgl. *Vita Apollonii*, 4,3),
2. die Prophezeiung (Kap. 27, Z. 4–8, vgl. *Vita Apollonii*, 4,4) und
3. das Abwenden der Seuche in Ephesos (Kap. 27, Z. 9 f., vgl. *Vita Apollonii*, 4,10),
4. das Erscheinen der Seele des Achilleus (Kap. 28, Z. 1–27 vgl. *Vita Apollonii*, 4,16)
5. die Austreibung eines Dämons, der einen Knaben befallen hatte (Kap. 30, Z. 3 f., vgl. *Vita Apollonii*, 4,20),
6. die Austreibung eines anderen Dämons, der die Gestalt einer Frau hatte (Kap. 30, Z. 4–6, vgl. *Vita Apollonii*, 4,25) und schließlich
7. die Auferweckung eines scheinototen Mädchens in Rom (Kap. 30, Z. 7–12, vgl. *Vita Apollonii*, 4,45).

Laut Eusebios beginnen die *παράδοξα* des Tyaneers erst an dieser Stelle. Dies entspricht jedoch nicht der Darstellung bei Philostrate, der die göttliche Begabung des Apollonios schon im Bericht über dessen Jugend betont. Und auch wenn Eusebios die Ratschläge, die Apollonios als junger Mann im Asklepios-Heiligtum erteilt hat (Philostrate, *Vita Apollonii*, 1,9–11, vgl. *Contra Hieroclem* Kap. 12, Z. 17–25), nicht als *παράδοξα* anerkennt, bezeichnet er zumindest das Verscheuchen der Empusa, die er im 13. Kapitel (Z. 4–6) erwähnt, als *παράδοχον*. Das Auftreten der Empusa fand jedoch im 2. Buch der *Vita Apollonii* (2,4) und damit vor Apollonios' angeblicher Ausbildung zum Wundertäter statt. Die Wundertaten des Apollonios setzten also nicht erst im 4. Buch der *Vita Apollonii* ein. Durch die Zäsur, die sich daraus ergibt, dass der Titelheld eine Zeit lang nur den Wundern anderer beiwohnt, entsteht jedoch der Eindruck. Dies nutzt Eusebios aus, um die These der „göttlichen Natur“ des Apollonios zu widerlegen.

**εὐλόγως:** Diese *captatio benevolentiae* ist der im 9. Kapitel sehr ähnlich, mit der Eusebios ebenfalls Bereitschaft signalisiert, Apollonios eine gewisse Göttlichkeit zuzuerkennen: Z. 8

Οὐκοῦν ἐν θεοῖς ἡμῖν διὰ τούτων ἀναγεγράφθω ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ φθόνος ἀπέστω τῆς τῶν φωνῶν ἀπασῶν αὐτοφουῶς καὶ αὐτοδιδάκτου συνέσεως.

Der Mensch soll nun deswegen unserer Meinung nach zu den Göttern gezählt werden, und um sein angeborenes und autodidaktisches Verständnis aller Sprachen wollen wir ihn nicht beneiden.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 9, Z. 1–3)

Auch wenn Eusebios an dieser Stelle deutlich zurückhaltender von der „göttlichen Natur“, nicht von einem „Gott“ spricht, ist beiden Stellen gemein, dass er sie unmittelbar im Anschluss revidiert. Dennoch vermittelt er dem Leser den Eindruck, sich in einem differenzierten Urteil mit der Figur des Apollonios auseinanderzusetzen.

**ἐξ Ἀράβων αὐτῷ μάγων τε καὶ Ἰνδῶν:** In dieser Formulierung ist nicht eindeutig, ob Eusebios von den Indern oder von den indischen Magiern spricht (siehe auch Kommentar zu Z. 5 f.). Philostrate bezeichnet nur die Araber, die Inder nie als Magier. Indem er das Substantiv aber zwischen die beiden Demyne stellt und somit die Deutung als „indische Magier“ zulässt, verstärkt er den Vorwurf, Apollonios habe sich von beiden Gruppen in den magischen Künsten unterrichten lassen. Z. 10 f.

**κατὰ τὴν δοθεῖσαν ὑπῆρξεν ὑπόθεσιν:** Bereits im 9. Kapitel von *Contra Hieroclem* hat Eusebios kritisiert, dass Philostrate dem Apollonios ein angeborenes Verständnis der Sprachen unterstellt (Kap. 9, Z. 2 f., vgl. Philostrate, *Vita Apollonii*, 1,19), diese Behauptung jedoch durch den Hinweis auf Apollonios Lehrer und dessen Lerneifer widerlegt. Hier nutzt Z. 12

er dasselbe Argument, indem er die arabischen Magier und die Inder als Lehrer des Mannes ins Feld führt. Dadurch zweifelt er zugleich die Hypothese der „göttlichen Natur“ des Mannes an, die Eusebios in seiner Widerlegungsschrift immer wieder erwähnt (z.B. Kap. 8, Z. 11; Kap. 11, Z. 43, vgl. Kap. 12, Z. 34), die Philostrat hingegen erst im letzten Buch der *Vita Apollonii* konkret benennt (τῆς Ἀπολλωνίου φύσεως, ὅτι θεία τε εἶη καὶ κρείττων ἀνθρώπου, Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,38 vgl. *Contra Hieroclem*, Kap. 39, 4 f.).

Z. 13 τὸν φιλαλήθη συγγραφέα: Natürlich ist diese Anspielung auf den Titel der Schrift des Hierokles – wie die anderen Stellen, an denen Eusebios Philostrat eine betonte Wahrheitsliebe zuschreibt, aber zugleich das Gegenteil behauptet – ironisch zu verstehen<sup>278</sup> (siehe Kap. 4, Z. 33 f., Kap. 12, Z. 33, vgl. Kap. 1, Z. 19 und Kap. 14, Z. 1 f.).

Z. 13 f. πάρεστι [...] τὴν σοφίαν ἐνεπιδεικνύμενος: Eusebios stellt Apollonios hier dar, als ginge es ihm nicht darum, durch seine Wundertaten Gutes zu tun, sondern ausschließlich darum, seine Weisheit zu zeigen. Indem er Apollonios damit als Angeber und Aufschneider darstellt, rückt er ihn in ein schlechtes Licht.

## 27 Das Pestwunder in Ephesos

Im 27. Kapitel befasst sich Eusebios mit der Untersuchung der ersten drei „Wundertaten“ bzw. Weissagungen des Apollonios: der Deutung dessen, was ein Spatz den anderen Spatzen mitteilt, einer Episode, auf die er schon im 10. Kapitel (Z. 16–19) vorausgegriffen hat, sowie das Voraussagen der Seuche in Ephesos. Das dritte Wunder, das den größten Teil dieses Kapitels einnimmt, ist die Abwendung dieser Seuche durch die Steinigung eines bettelnden Greises. Eusebios bezieht sich dabei nicht nur auf die entsprechenden Passagen des 4. Buches der *Vita Apollonii*, sondern greift auch auf die Verteidigungsrede des Apollonios vor Domitian im 8. Buch voraus. Dabei widerspricht er sich selbst. Denn zum einen behauptet er, Philostrat habe diesen Punkt in der Aufzählung der Anklagepunkte gegen Apollonios ausgelassen, gibt jedoch im nächsten Satz wieder, dass Apollonios sich in seiner Verteidigungsrede über die Steinigung des Mannes geäußert habe. Das zeigt, dass Philostrat diesen Punkt, anders als Eusebios behauptet, in der Verteidigung des Apollonios durchaus thematisiert hat. Am Ende des Kapitels versucht Eusebios das, was Philostrat über die Seuche schreibt, durch (scheinbare) naturwissenschaftliche Objektivität zu widerlegen.

Z. 1 f. ἐξ Ἀράβων καὶ τῆς παρ’ αὐτοῖς οἰωνιστικῆς: Dass die Araber bekannt dafür sind, die Sprache der Vögel zu verstehen, erwähnt Philostrat im 1. Buch der *Vita Apollonii*:

Ἔστι γὰρ τῶν Ἀραβίων ἤδη κοινὸν καὶ τῶν ὀρνίθων ἀκούειν μαντευομένων.

Es ist nämlich Allgemeinwissen der Araber, die Vögel zu verstehen, die ihnen weissagen.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,20, vgl. *Contra Hieroclem* Kap. 10, Z. 5)

Im Gegensatz zu Eusebios spricht Philostrat jedoch weder in Bezug auf die Araber noch auf Apollonios von der οἰωνιστικῇ (sc. τέχνῃ), der Vogelschaukunst. Eusebios hingegen verwendet den Begriff an dieser Stelle wie bereits im 10. Kapitel (τῆς κατὰ τὴν οἰωνιστικὴν τάνδρος ἐπιστήμης, Kap. 10, Z. 15 f.), in dem er die Erzählung über den Spatzen bereits erwähnt

<sup>278</sup> Ähnlich auch Olearius (Hrsg.): *Philostratorum quae supersunt omnia* (1709), S. 448, Anm. 1.

hat. Durch die Verwendung des Begriffs erweckt er beim Leser den Eindruck, Philostrate erhebe Apollonios zum Auguren. Dieser führt jedoch in der *Vita Apollonii* keine Auspizien durch, sondern demonstriert lediglich dessen Fähigkeit, die Sprache der Tiere, insbesondere der Vögel, zu verstehen, wobei die Spatzenepisode vor allem Kenntnisse über das Verhalten der Tiere bezeugt.

**τὸν στρουθόν:** Die Episode aus dem 3. Kapitel des 4. Buches der *Vita Apollonii* führt Eusebios hier wie bereits im 10. Kapitel (Z. 16–19) an, um darauf hinzuweisen, dass Apollonios von den Arabern die Fähigkeit erlernt habe, die Sprache der Vögel zu verstehen. Bei Philostrate hingegen steht diese Fähigkeit nicht im Mittelpunkt, bei ihm dient die Erzählung vor allem der Untermauerung des Inhalts einer Rede über die *κοινωνία*, die Apollonios in Ephesos gehalten hat. Er betont, dass selbst „die Spatzen füreinander sorgen und die Gemeinschaft pflegen“ (ὡς ἐπιμελοῦνται τε ἀλλήλων καὶ κοινωνία χαίρουσιν, Philostrate, *Vita Apollonii*, 4,3). Im Verlauf des Kapitels der *Vita Apollonii* zeigt sich, dass Apollonios mit dieser Deutung Recht behält. Eusebios bezeichnet diese Weissagung als das „erste Wunder“, das der Tyaneer vollbracht habe, obgleich er in der Erzählung des Philostrate schon vorher wunderbare Dinge vollbracht hat. Diese übergeht Eusebios, um seine Behauptung zu stützen, dass Apollonios seine „wundersamen“ Fähigkeiten bei den Arabern und Indern erworben hat und seine Natur daher keineswegs „göttlich“ sein kann (Kap. 26, Z. 10–14).

Z. 2

**λοιμοῦ:** Die Stadt Ephesos war in der Spätantike mehrmals von Pandemien betroffen, z.B. von der sogenannten Antoninischen Pest (ab etwa 165 n. Chr.). Wahrscheinlich hat der in der Zeit der Seuche geborene Philostrate dieses aktuelle Thema als anachronistisches Motiv in seine Erzählung einfließen lassen.<sup>279</sup> Von der Seuche in Ephesos berichtet er in der *Vita Apollonii* in zwei Kapiteln des 4. Buches, verweist aber in der Anklage und Verteidigung des Apollonios im 7. und 8. Buch darauf zurück (Philostrate, *Vita Apollonii*, 7,20 und 8,5). Im 4. Kapitel des 4. Buches sieht Apollonios den Ausbruch der Seuche voraus und warnt die Epheser davor, im 10. Kapitel beendet er die ausgebrochene Seuche. Das Voraussehen und Voraussagen der Seuche bezeichnet Eusebios als die zweite Wundertat, die Apollonios vollbracht habe.

Z. 4

Λοιμοῦ δὲ ὑφέρποντος τῆς Ἐφεσον καὶ οὐπω ἀνοιδούσης τῆς νόσου ξυνῆκε μὲν ὁ Ἀπολλώνιος τῆς προσβολῆς, ξυνεῖς δὲ προὔλεγε πολλαχοῦ τε τῶν διαλέξεων “ὦ γῆ, μένε ὁμοία,” καὶ τὰ τοιαῦτα ἐπεφθέγγετο ξὺν ἀπειλῇ, “τούσδε σῶζε” καὶ “οὐ παρελεύσῃ ἐνταῦθα.” οἱ δ’ οὐ προσεῖχον καὶ τερατολογίαν τὰ τοιαῦτα ᾤοντο τοσῶδε μάλλον, ὅσῳ καὶ ἐς πάντα τὰ ἱερὰ φοιτῶν ἀποτρέπειν αὐτὸ ἐδόκει καὶ ἀπεύχεσθαι. ἐπεὶ δὲ ἀνοήτως εἶχον τοῦ πάθους, ἐκείνοις μὲν οὐδὲν ᾤετο δεῖν ἐπαρκεῖν ἔτι.

Als sich die Seuche an die Stadt Ephesos heranschlich, die Krankheit aber noch nicht ausgebrochen war, nahm er deren Vorschreiten wahr und sagte in diesem Wissen bei seinen öffentlichen Vorträgen an vielen Orten voraus: „O Erde, bleibe gleich!“ und rief ähnliches mit einer Drohung: „Rette sie“ und „Du wirst hier nicht vorübergehen!“ Sie nahmen das jedoch nicht ernst und hielten es für Gerede über Naturerscheinungen – umso mehr, als Apollonios in jedes Heiligtum ging und die Gefahr dort abzuwenden

<sup>279</sup> Da diese Seuchen keine „Pest“ im medizinischen Sinne waren, ist der Begriff „Pest“ in diesem Kontext (z.B. „Pestwunder“, „Pestdämon“) nicht als Metonymie für „Seuche“ im allgemeinen zu verstehen. Zur Geschichte der Pest siehe Kobes: ›Pest‹ in der Hohen Kaiserzeit?, S. 67, einen umfassenden Rundumblick gibt auch Meier (Hrsg.): *Pest: die Geschichte eines Menschheitstraumas*.

und zu bannen schien. Da sie sich aber gegenüber dem, was geschah, völlig uneinsichtig verhielten, glaubte er, man könne ihnen nicht mehr helfen.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,4)

Daraufhin verlässt Apollonios Ephesos und kehrt erst im 10. Kapitel des 4. Buches zurück, um sein drittes Wunder, nämlich die Beseitigung der Seuche, zu vollbringen.

Z. 4 **τοῖς πολίταις**: Eusebios benennt die Einwohner an dieser Stelle nicht genauer, sondern erwähnt erst am Ende des Kapitels (Z. 33), dass die Seuche, von der er hier spricht, die Stadt Ephesos befallen hat. An den späteren Stellen, an denen er sich auf diese Seuche bezieht, nennt er die Stadt Ephesos bzw. deren Einwohner unmittelbar (Kap. 38, Z. 6 und Kap. 45, Z. 51). Carl L. Kayser schlägt aus diesem Grund vor, „ἐν Ἐφέσῳ“ hinter „λοιμοῦ“ zu ergänzen. In den Handschriften findet sich für diese Konjektur jedoch kein Anhaltspunkt.

Z. 5 **τὴν δ' αἰτίαν**: Eusebios spielt hier offensichtlich mit der zweifachen Bedeutung von *αἰτία*. Zum einen meint es die „Erklärung“ bzw. „Rechtfertigung“<sup>280</sup> des Apollonios, weshalb er die Seuche vorhersehen konnte (siehe 7 f.). Zum anderen kann *αἰτία* hier als „Vorwurf“ bzw. „Anschuldigung“ verstanden werden, den Domitian im Verhör des Apollonios hervorbringt (τὰς μὲν ἄλλας παρελθὼν αἰτίας, Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,5). Neben dem Vorhersagen der Seuche wirft dieser Apollonios seinen Kleidungsstil, seine Bezeichnung als Gott und die angebliche Opferung eines Kindes vor (Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,5 ebenso in 7,20). Gleichzeitig schwingt die Bedeutung „Ursache (der Seuche)“<sup>281</sup> mit. Zwar bietet Apollonios dem Kaiser während des Verhörs auch an, die Ursache der Seuche zu nennen, der Kaiser lehnt dies jedoch ab, weshalb der Leser der *Vita Apollonii* die Ursache der Seuche nicht erfährt.

“Εἰ δὲ βούλει, λέγω καὶ λοιμῶν αἰτίας.” ὁ δ', οἶμαι, δείσας μὴ τὴν ἀδικίαν καὶ τοὺς μὴ καθαροὺς γάμους καὶ ὅποια οὐκ εὐλόγως ἔπραττεν, ἐπιγράψῃ ταῖς τοιαύταις νόσοις, “οὐ δέομαι” ἔφη “τοιαῦδε ἀποκρίσεως.”

„Wenn du möchtest, nenne ich auch die Ursachen der Seuche.“ Der Kaiser aber, glaube ich, fürchtete, er könne die Ungerechtigkeit, die unreinen Ehen und alles, was er Unrechtes getan hat, dieser Krankheit zuschreiben und sagte: „Solcher Antworten bedarf ich nicht.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,5)

(Vgl. λοιμῶν δ' αἰτίας ἰδίᾳ, βασιλεῦ, ἐρώτα, σοφώτεροι γὰρ ἢ ἐς τοὺς πολλοὺς λέγεσθαι. Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7 [28].)

Z. 8 **διαίτη**: Die Erklärung des Apollonios, dass die pythagoreische Ernährungsweise ihn befähige, das Unheil als erster zu spüren, übernimmt Eusebios nahezu im Wortlaut, jedoch mit Veränderung der Wortstellung aus der Verteidigung des Apollonios vor Domitian:

“Λεπτοτέρᾳ”, εἶπεν “ὦ βασιλεῦ, διαίτη χρώμενος πρῶτος τοῦ δεινοῦ ἦσθόμην.”

„Ich halte mich, mein Kaiser“, sagte er: „an eine leichtere Diät und habe das Unheil deshalb als erster wahrgenommen.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,5)

Die „leichtere“ Ernährungsweise des Apollonios bestand vor allem im Verzicht auf den Verzehr von Fleisch, wie Eusebios schon im 10. Kapitel erwähnt (ἐμψύχων τε τροφῆς ἀπεχόμενον, *Contra Hieroclem*, Kap. 10, Z. 9 f., vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,8 1,21 und 1,32). Diese

<sup>280</sup> Vgl. „l'explication“, Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 155.

<sup>281</sup> Vgl. „reason“, Jones: *Philostratus*, S. 205.

Diät entsprach der Lebensweise seines Vorbildes Pythagoras. Den Zusammenhang zwischen dieser Ernährungsweise und der prophetischen Gabe, den Eusebios nicht erwähnt, erläutert Apollonios bei Philostrat in seiner Verteidigungsrede:

Πόθεν οὖν τοῦ περὶ τὴν Ἐφεσον πάθους ἠσθόμην; ἤκουσας μὲν καὶ τοῦ κατηγοροῦ εἰπόντος, ὅτι μὴ κατὰ τοὺς ἄλλους διαιτῶμαι, κάμοι δὲ ὑπὲρ τῶν ἑμαυτοῦ σιτίων, ὡς λεπτά καὶ ἡδίω τῆς ἐτέρων συβάριδος, ἐν ἀρχῇ εἶρηται· τοῦτό μοι, ὦ βασιλεῦ, τὰς αἰσθήσεις ἐν αἰθρία τινὶ ἀπορρήτῳ φυλάττει καὶ οὐκ ἐάθολερὸν περὶ αὐτὰς οὐδὲν εἶναι, διορᾶν τε, ὥσπερ ἐν κατόπτρου ἀυγῇ, πάντα τὰ γινόμενά τε καὶ ἐσόμενα. οὐ γὰρ περιμενεῖ γε ὁ σοφὸς τὴν γῆν ἀναθυμιώσαν ἢ τὸν ἀέρα διεφθορότα, ἦν τὸ δεινὸν ἄνωθεν ῥέη, ἀλλὰ ξυνήσει αὐτῶν καὶ ἐπὶ θύραις ὄντων ὕστερον μὲν ἢ οἱ θεοί, θᾶττον δὲ ἢ οἱ πολλοί.

Woher nahm ich also wahr, was in Ephesos geschehen würde? Du hast ja gehört, dass der Ankläger sagt, dass ich mich nicht wie die anderen ernähre. Auch ich habe dir am Anfang über meine Nahrung gesagt, dass sie leichter und angenehmer ist als die luxuriöse Nahrung der anderen. Dies bewahrt mir, mein Kaiser, die Sinne in einer unaussprechlichen Klarheit und lässt nicht zu, dass irgendetwas Trübes um sie ist, und lässt mich, wie im Glanz eines Spiegels, alles sehen, was geschehen ist und was sein wird. Denn der Weise wartet nicht, dass die Erde dampft oder die Luft verdirbt, wenn das Übel von oben herabfließt, sondern er nimmt es wahr, wenn es noch vor den Toren ist, zwar später als die Götter, jedoch früher als die meisten anderen.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7 [27])

Über den Zusammenhang von Nüchternheit und Prophetie äußert sich Apollonios im 37. Kapitel des 2. Buches der *Vita Apollonii*. Es entspricht „der Tendenz des Werkes“, dass das Vorwissen des Apollonios natürlich erklärt wird.<sup>282</sup>

**ἀλεξήσαντος τὸν λοιμόν:** Eusebios wertet das „Abwehren“ (das Verb *ἀλέξειν* wird in diesem Kontext nur von Eusebios verwendet, Philostrat spricht an dieser Stelle von *παύειν*) als dritte Wundertat des Apollonios, der er die größte Bedeutung zuschreibt (εἰ καὶ τὰ μάλιστα, Z. 10). Wie Apollonios nach Ephesos geht, um der Seuche ein Ende zu setzen, berichtet Philostrat im 10. Kapitel des 4. Buches der *Vita Apollonii*:

Z. 9 f.

Ἐπειδὴ δὲ ἡ νόσος τοῖς Ἐφεσίοις ἐνέπεσε καὶ οὐδὲν ἦν πρὸς αὐτὴν αὐταρκες, ἐπρεσβεύοντο παρὰ τὸν Ἀπολλώνιον, ἱατρὸν ποιούμενοι αὐτὸν τοῦ πάθους, ὁ δὲ οὐκ ᾔετο δεῖν ἀναβάλλεσθαι τὴν ὁδόν, ἀλλ’ εἰπὼν “ἴωμεν” ἦν ἐν Ἐφέσῳ, τὸ Πυθαγόρου, οἶμαι, ἐκεῖνο πράττων, τὸ ἐν Θουρίοις ὁμοῦ καὶ Μεταποντίῳ εἶναι. ξυναγαγὼν οὖν τοὺς Ἐφεσίους “θαρσεῖτε,” ἔφη “τήμερον γὰρ παύσω τὴν νόσον.”

Als die Krankheit aber über die Epheser hergefallen war und nichts stark genug gegen sie war, schickte man nach Apollonios und wollte ihn zum Arzt des ihres Leiden machen. Er aber meinte, man dürfe die Reise nicht aufschieben, und sagte: „Wir wollen gehen!“, war schon in Ephesos, wo er, wie ich glaube, dasselbe tat wie Pythagoras für die Thyrier und Metapontier. Nachdem er die Epheser zusammengerufen hatte, sagte er: „Seid guten Mutes, noch heute werde ich die Krankheit beenden!“

(Philostrat, *Vita Apollonii* 4,10)

<sup>282</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1101, Am. 4.

Philostrat berichtet weiter, dass Apollonios die Seuche aus der Stadt entfernt habe, indem er einen „Pestdämon“<sup>283</sup> (φάσμα, Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,10) überwand, auf den Eusebios weiter unten (Z. 17 ff.) zu sprechen kommt.

Z. 11 **οὐ τέθεικεν:** Eusebios wirft Philostrat hier vor, eine Anklage zu fingieren, die lediglich diejenigen Punkte enthält, die leicht zu widerlegen sind. So betreffen die Vorwürfe, die Domitian direkt an Apollonios richtet, dessen Kleidungsstil, seine Bezeichnung als Gott und die angebliche Opferung eines Kindes sowie das *Prophezeien* der Seuche (Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,5, ebenso in 7,20). Dass Apollonios die Stadt von der Seuche befreit hat, macht ihm der Kaiser nicht zum Vorwurf und erwähnt es auch nicht. Darüber, dass ihm nicht die Beseitigung der Seuche, der Eusebios viel Bedeutung beimisst (εἰ καὶ τὰ μάλιστα, Z. 10), sondern deren Erkennen zum Vorwurf gemacht wird, wundert sich Apollonios auch in seiner Verteidigungsrede:

Καὶ φησιν οὐκ ἐπειδὴ σωτηρίας αἴτιος Ἐφεσίοις ἐγενόμεν, γράφεσθαί με, ἀλλ’ ἐπειδὴ προεῖπον ἐμπεσεῖσθαί σφισι τὴν νόσον (τουτὶ γὰρ ὑπὲρ σοφίαν εἶναι καὶ τερατώδες), τῆς δ’ ἐπὶ τοσόνδε ἀληθείας οὐκ ἂν ἐφικέσθαι με, εἰ μὴ γόης τε ἦν καὶ ἀπόρητος.

„Er [sc. der Ankläger] sagt, nicht weil ich für die Rettung der Epheser verantwortlich bin, sei ich angeklagt, sondern weil ich vorhergesagt habe, dass die Krankheit sie befallen würde. Dies übersteige nämlich die Weisheit und sei wundersam, und ich wäre der Wahrheit nicht so nah gekommen, wenn ich kein Zauberer und Geheimkünstler wäre.“ (Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7 [26])

Doch es ist nicht wahr, dass Philostrat den Vorwurf der Heilung auslöst, weil er der Verteidigung des Apollonios offensichtlich nicht dienlich ist (ὅτι μὴ παρήν, ὡς εἰκός, αὐτῷ δι’ ἀπολογία ἀπολύσασθαι τὸ ἔγκλημα, Z. 11 f.). Denn Apollonios verteidigt sich kurz nach der Anklage tatsächlich – ungefragt – gegen diesen Vorwurf, wobei er betont, dass die Verteidigung gegen diese Anklage für einen Weisen leicht sei (ἔστι μὲν γὰρ τις καὶ πρὸς ταῦτα ἀπολογία σοφῷ ἀνδρὶ, Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7 [24]). Dadurch zeigt sich, dass Philostrat, anders als Eusebios behauptet, durchaus in der Lage ist, seinen Helden von dieser Anschuldigung freizusprechen:

Μὴ γὰρ ἐξαλειφθεῖη πόλις μηδεμία, μήτε σοί, βασιλεῦ, μήτε ἐμοί. [...] Τὴν δ’ Ἐφεσον τις ἀφαιρήσεται τὸ {υ} σώζεσθαι βεβλημένην μὲν τὰς ἀρχὰς τοῦ γένους ἐκ τῆς καθαρωτάτης Ἀτθίδος, ἐπιδεδωκυῖαν δὲ παρὰ πάσας, ὅποσαι Ἰωνικαὶ τε καὶ Λυδοί, προβεβληκυῖαν δὲ ἐπὶ τὴν θάλατταν διὰ τὸ ὑπερήκειν τῆς γῆς, ἐφ’ ἧς ψικίσθη, μεστήν δὲ φροντισμάτων οὐσαν φιλοσόφων τε καὶ ῥητορικῶν, ὑφ’ ὧν ἡ πόλις οὐχ ἴππῳ, μυριάσι δὲ ἀνθρώπων ἰσχύει, σοφίαν ἐπαινοῦσα; τίς δ’ ἂν σοφὸς ἐκλιπεῖν σοι δοκεῖ τὸν ὑπὲρ πόλεως τοιαύτης ἀγῶνα, ἐνθυμηθεῖς μὲν Δημόκριτον ἐλευθέρωσαντα λοιμοῦ ποτε Ἀβδηρίτας, ἐννοήσας δὲ Σοφοκλέα τὸν Ἀθηναῖον, ὃς λέγεται καὶ ἀνέμους θέλξει τῆς ὥρας ὑπερπνεύσαντας, ἀκηκῶς δὲ τὰ Ἐμπεδοκλέους, ὃς νεφέλης ἀνέσχε φορὰν ἐπ’ Ἀκραγαντίνους ῥαγείσης;

„Keine Stadt soll jemals ausgelöscht werden, weder für dich mein Kaiser, noch für mich. [...] Wer aber wird der Stadt Ephesos verwehren, gerettet zu werden, die den Ursprung des Geschlechtes aus dem reinsten Attika hervorgebracht hat, die alle anderen übertrumpft hat, so wie Ionien und Lydien, die bis ans Meer gelangt ist, indem sie das Land,

<sup>283</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1067, Anm. 19.

auf dem sie errichtet worden war, ausbreitete, die voll ist von gebildeten Philosophen und Rhetoren, derentwegen die Stadt, die die Weisheit schätzt, nicht nur durch eine Reiterei, sondern durch Myriaden von Männern stark ist? Welcher Weise scheint dir darauf verzichten zu können, sich für eine solche Stadt einzusetzen, wenn er an Demokrit denkt, der einst die Abderiter von der Seuche befreite, oder an den Athener Sophokles, von dem es heißt, er habe die Winde beschworen, die der Jahreszeit nicht entsprachen, oder wenn er von Empedokles hört, der die Wolke aufhielt, welche die Bewohner von Akragas bedrohte.“

(Philostrat, *Vita Apollonii* 8,7 [25])

Der Vorwurf des Eusebios, Philostrat wähle gemäß seiner Intention nur diejenigen Passagen aus, die in sein Erzählschema passen, ist daher nicht haltbar.<sup>284</sup> Dennoch verstärkt Eusebios allein durch den Vorwurf den Eindruck, Philostrat sei unglaubwürdig. Bemerkenswert ist dabei, dass es Eusebios ist, der in seiner Widerlegung nach der Methode vorgeht, die er seinem Kontrahenten vorwirft. Denn Eusebios selbst wählt aus der *Vita Apollonii* diejenigen Punkte aus, die für seine Widerlegung und die Destruktion von Apollonios, Philostrat und Hierokles zweckdienlich sind.

**φῆρε δ' οὖν:** Durch diese unerwartete Interjektion und den Adhortativ *ποθῶμεθα* spricht Eusebios den Leser direkt an und bezieht ihn direkt in seine Beweisführung ein. Der Leser erhält so den Eindruck, direkt am Erkenntnisgewinn beteiligt zu sein und nimmt Philostrats Überführung der Lüge als seinen eigenen Verdienst an, sodass er ihn nicht mehr hinterfragt. Z. 12 f.

**ἐς φανερόν:** Indem Eusebios sich dem Leser als zuständig darstellt, die Erzählung „ins (rechte) Licht“ zu rücken, zeigt er, dass er sich selbst als höhere Instanz und Autorität sieht, die über die Kompetenz verfügt, das Wahre vom Unwahren zu unterscheiden und dem Leser die Wahrheit zugänglich zu machen. So hat er bereits im 12. Kapitel betont, dass ihm „viel an Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe liegt“ (*περὶ πολλοῦ τὸ εὐγνωμόν τε καὶ φιλάληθες τιμώμενος*, Kap. 12, Z. 32 f.). Dieses Urteilsvermögen spricht er seinem Gegner ab, da dieser „die Wahrheit nicht schätzte“ (*τὸ δ' ἀληθῆς μὴ τιμώντος συγγραφέως*, Kap. 4, Z. 33 f.) und Unwahrheiten ungeprüft übernehme: Z. 13

Φάσκων αὐτὸν καὶ ταῦτα ἀληθῶς οὕτως ἔχειν ὡς ἔτυχε, πιστεύων καὶ ἀναποδείκτως ἀπισχυριζόμενος.

Und er [sc. Hierokles] sagt, dass es sich wahrhaftig so verhalte, wie es geschah, und hält daran fest, ohne es geprüft zu haben.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 2, Z. 2–4)

Ähnlich lautet der Vorwurf, den er an Philostrat richtet:

Ὅποθεν αὐτὸ τοῦτ' εἶη ληφθέν, μὴ εἰπών.

Er sagt nicht, woher er die Information hat.

(*Contra Hieroclem*, Kap. 8, Z. 8 f.)

**πολὸν τὸ πλάσμα καὶ ἀπατηλὸν γοητείας τε ὡς ἀληθῶς ἔμπλεων:** Der Vorwurf, dass die *Vita Apollonii* nur wenig Wahres enthält, zieht sich wie ein roter Faden durch die gesamte Widerlegung des Eusebios (z.B. *μόνα τὰ τερατώδη καὶ λήρου πλέα*, Kap. 12, Z. 11). Doch nur selten formuliert Eusebios ihn so scharf und provokant wie an dieser Stelle. Z. 15 f.

**ἐν εἶδει πτωχεύοντος καὶ ῥάκεσιν ἡμφισμένου πρεσβύτου ἀνδρός:** Wie Apollonios Z. 17

<sup>284</sup> Vgl. Olearius (Hrsg.): *Philostratorum quae supersunt omnia* (1709), S. 448, Anm. 3: *Nescio an Eusebium ratio hic non fugiat.*

die Epheser aufforderte, das *φάσμα* des Bettlers zu steinigen und so die Seuche zu vernichten, beschreibt Philostrat im 10. Kapitel des 4. Buches der *Vita Apollonii*.

Ἦγεν ἡλικίαν πᾶσαν ἐπὶ τὸ θέατρον, οὗ τὸ τοῦ Ἀποτροπαιῶ ἴδρυται. πτωχεύειν δέ τις ἐνταῦθα ἐδόκει γέρων ἐπιμύων τοὺς ὀφθαλμοὺς τέχνη, καὶ πῆραν ἔφερε καὶ ἄρτου ἐν αὐτῇ τρύφος, ῥάκεσί τε ἠμφίεστο καὶ αὐχημῶς εἶχε τοῦ προσώπου. περιστήσας οὖν τοὺς Ἐφεσίους αὐτῷ “βάλλετε τὸν θεοῖς ἐχθρὸν” εἶπε “ξυλλεξάμενοι τῶν λίθων ὡς πλείστους.” θαυμασάντων δὲ τῶν Ἐφεσίων, ὃ τι λέγοι, καὶ δεινὸν ἡγουμένων, εἰ ξένον ἀποκτενοῦσιν ἀθλίως οὕτω πρᾶττοντα (καὶ γὰρ ἰκέτετε καὶ πολλὰ ἐπὶ ἐλέφ ἔλεγεν), ἐνέκειτο παρακελευόμενος τοῖς Ἐφεσίοις ἐρεΐδειν τε καὶ μὴ ἀνίεναί. ὡς δὲ ἀκροβολισμῷ τινες ἐπ’ αὐτῷ ἐχρήσαντο καὶ καταμύειν δοκῶν ἀνέβλεψεν ἀθρόον πυρὸς τε τοὺς ὀφθαλμοὺς μεστὸς ἔδειξε, ξυνῆκαν οἱ Ἐφεσίοι τοῦ δαίμονος καὶ κατελίθωσαν οὕτως αὐτόν, ὡς κολωνὸν λίθων περὶ αὐτὸν χῶσασθαι.

Er führte alle jungen Männer zum Theater, wo das Standbild des Apotropaios war. Dort schien ein alter Mann zu betteln und kunstfertig die Augen zu schließen, er trug eine Tasche und darin ein Stück Brot, war in Lumpen gekleidet und sein Gesicht war dreckig. Die Epheser umringten ihn und Apollonios rief ihnen zu: „Bewerft den Feind der Götter mit Unmengen von Steinen!“ Die Epheser wunderten sich jedoch über das, was er sagte und hielten es für grauenvoll, den Fremden, dem es überhaupt nicht gut ging, zu töten, denn er flehte auch und bat um Erbarmen. Er blieb aber dabei, die Epheser anzutreiben, sich auf ihn zu stürzen und ihn nicht loszulassen. Als dann einige begannen, aus der Ferne Steine auf ihn zu werfen, und er, der die Augen geschlossen zu haben schien, plötzlich zeigte, dass diese voll Feuer waren, erkannten die Epheser den Dämon und steinigten ihn, indem sie einen ganzen Hügel von Steinen auf ihn warfen.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,10)

Auch in seiner Verteidigungsrede im 8. Buch der *Vita Apollonii* erwähnt Apollonios die Gestalt des bettelnden Greises (Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7 [28]). Die Steinigung des „Pestdämons“ ist auf Parallelen zum realen Leben der Zeit und lokale Überlieferungen zurückzuführen.<sup>285</sup> Diese Annahme wird durch das bei Philostrat erwähnte Kultbild des Herakles Apotropaios gestützt.<sup>286</sup> Die Episode erklärt auch die Annahme des Laktanz, Apollonios sei wie ein Gott verehrt worden (Laktanz, *Divinae institutiones*, 5,3).<sup>287</sup> Von einem Dämon in Menschengestalt, der nicht gesteinigt, aber vertrieben wird, berichtet z.B. auch Cassius Dio (δαίμων τις ἀνθρώπου σχῆμα, *Historiae Romanae*, 79,7). Bei der Steinigung des Bettlers handelt es sich um ein *Pharmakós*, ein Reinigungsritual, das Menschenopfer zulässt.<sup>288</sup> Ebenso ist ein „Sündenbock-Mechanismus“ zu erkennen. Der fremde Bettler, der als solcher für die Opferrolle prädestiniert ist, ist „schuld an der Pest in Ephesos. Er wird durch einen Lynchmord getötet [...]. Die Angst vor der Pest löst sich im Lynchmord auf.“<sup>289</sup> Der Sündenbock sei nötig, da sich nur auf diese Weise die Pest direkt attackieren ließe. Auffällig bleibt an dieser Episode, dass Apollonios mit der Aufforderung, den Bettler zu stei-

<sup>285</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1067, Anm. 19, ebenso Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 156, Anm. 1.

<sup>286</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1067, Anm. 19.

<sup>287</sup> Ebd., S. 1067, Anm. 19.

<sup>288</sup> Burkert: *Griechische Religion*, S. 131 f., dort auch weitere Beispiele.

<sup>289</sup> Stegemann: *Streitbare Exegesen*, S. 164.



nigen, ein blutiges Opfer angeregt hat, das mit seinem pythagoreischen Opferungsverzicht<sup>290</sup> nicht vereinbar scheint. Eusebios sieht darin offensichtlich keinen Widerspruch.

**πῦρ βάλλειν τῶν ὀφθαλμῶν:** Das Feuer in den Augen des Bettlers, das Philostrate im 10. Kapitel des 4. Buches der *Vita Apollonii* beschreibt (ἄθρόον πυρός τε μεσοῦτος τοῦς ὀφθαλμοῦς ἔδειξε, *Vita Apollonii*, 4,10), veranlasst die Bewohner von Ephesos zu erkennen, dass es sich bei dem alten Mann in Wirklichkeit um einen Dämon handelt, da feurige Augen mit bösen Mächten assoziiert waren. So soll auch die Empusa (*Contra Hieroclem*, Kap. 13, Z. 4 f., Kap. 30, Z. 6 und Kap. 35, Z. 24) „schreckliche, feurige Augen“ gehabt haben.<sup>291</sup> „Es ist nicht zu übersehen, daß die chthonischen und dämonischen Mächte in der Literatur immer wieder mit besonders schrecklichen Augen geschildert werden.“<sup>292</sup> Eusebios übernimmt diese Information von Philostrate, hat aber bereits vorher seine Zweifel am Wahrheitsgehalt der Erzählung deutlich zum Ausdruck gebracht.

Z. 19 f.

**κύνα συντετριμμένον καὶ παραπτύοντα ἄφρον:** Auch den Bericht über den erschlagenen Hund, den die Einwohner von Ephesos statt des gesteinigten Bettlers vorfinden, übernimmt Eusebios von Philostrate, der schreibt:

Z. 20 f.

Διαλιπῶν δὲ ὀλίγον ἐκέλευσεν ἀφελεῖν τοὺς λίθους, καὶ τὸ θηρίον, ὃ ἀπεκτόνασι, γνῶναι. γυμνωθέντος οὖν τοῦ βεβλήσθαι δοκοῦντος ὁ μὲν ἠφάνιστο, κύων δὲ τὸ μὲν εἶδος ὁμοῖος τῷ ἐκ Μολοσσῶν, μέγεθος δὲ κατὰ τὸν μέγιστον λέοντα συντετριμμένος ὤφθη ὑπὸ τῶν λίθων καὶ παραπτύων ἄφρον, ὥσπερ οἱ λυττώντες.

Nach einer kurzen Zeit forderte Apollonios die Epheser auf, die Steine wegzuräumen, um das Tier, das sie getötet hatten, zu erkennen. Als sie den, den sie gesteinigt zu haben glaubten, freigelegt hatten, war er verschwunden, und es zeigte sich ein Hund, der vom Aussehen her einem Molosser glich, von der Größe aber einem sehr großen Löwen. Er war zertrümmert von den Steinen und hatte Schaum vorm Maul wie die tollwütigen Tiere.

(Philostrate, *Vita Apollonii*, 4,10)

Von einem anderen tollwütigen Hund spricht Eusebios in Kap. 34, Z. 12 (vgl. Philostrate, *Vita Apollonii*, 6,43).

Der Schaum, der dem Hund aus dem Maul läuft und den Philostrate und Eusebios hier erwähnen, ist ein medizinisches Phänomen, das bereits Galen beschreibt (ὁ τοῦ λυττώντος κυνὸς ἄφρος, *De temperamentis* 1,664). Dennoch versucht Eusebios die Zweifel, die er an der Erzählung über die Beseitigung der Seuche hegt, durch dieses Detail zu unterstreichen.

**„τὸ γὰρ τοῦ λοιμοῦ εἶδος ... ἀλλ' ἐξελῶν“:** Diesen Ausspruch übernimmt Eusebios aus der Verteidigungsrede des Apollonios im 8. Buch der *Vita Apollonii*, der überlieferte Text von *Contra Hieroclem* weicht jedoch an einer Stelle von dem der *Vita Apollonii* ab, in der es heißt:

Z. 23–25

Τὸ γὰρ τοῦ λοιμοῦ εἶδος (πτωχῷ δὲ γέροντι εἴκαστο) καὶ εἶδον καὶ ἰδὼν εἶλον, οὐ παύσας νόσον ἀλλ' ἐξελῶν.

Ich habe die Gestalt der Seuche, die einen bettelnden Greis darstellte, gesehen und nachdem ich sie gesehen hatte, habe ich sie beseitigt und dabei die Krankheit nicht nur aufgehalten, sondern ausgetrieben.

(Philostrate, *Vita Apollonii*, 8,7 [28])

<sup>290</sup> Zum Verzicht auf die Opferung beseelter Lebewesen siehe Kommentar zu Kap. 10, Z. 10.

<sup>291</sup> Rakoczy: *Böser Blick*, S. 91, Anm. 241.

<sup>292</sup> Ebd., S. 91.

Bei Eusebios ist in den Handschriften übereinstimmend statt „*πτωχῶ δὲ γέροντι*“ der Pleonasmus „*πτωχῶ ὧδε ἀγείροντι*“ zu lesen. Carl L. Kayser schlägt vor, den Text von *Contra Hieroclem* dem Text des Philostrat anzupassen. Umgekehrt schlägt Gottfried Olearius vor, den Text der *Vita Apollonii* auf der Grundlage von *Contra Hieroclem* zu ändern.<sup>293</sup> Obwohl (oder gerade weil) die Änderung des Textes in *Contra Hieroclem* keine inhaltliche Veränderung mit sich bringt und Philostrat den Bettler bei der ersten Erwähnung als Greis einführt (πτωχεύειν δέ τις ἐνταῦθα ἐδόκει γέρων, Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,10), erscheint die Konjektur Kaysers durchaus sinnvoll.

- Z. 25 **νόσον ... ἐξελῶν:** Eine bemerkenswerte Erklärung, wie Apollonios die wundersame Beseitigung der Seuche gelungen ist, liefert der Dichter Christoph Martin Wieland (1733 – 1813) in seinem Roman *Agathodämon*, einer Rezeption der *Vita Apollonii* aus der Zeit der Aufklärung. Darin berichtet ein gewisser Kymon, der nach eigener Aussage der einzige war, der Apollonios nach Ephesos begleitete, Apollonios habe einfach gewusst, die Epidemie sei im Abklingen, weshalb er den Ephesern versprechen konnte, sie von der Pest zu befreien (*Agathodämon*, 3,5). Eusebios bezeichnet die Erzählung Philostrats zwar als „lächerlich“, hat aber keine andere Erklärung für das vermeintliche Wunder. Stattdessen nennt er ein anderes Indiz dafür, dass die gesamte Episode frei erfunden sei (siehe Z. 32 f.).
- Z. 26 **γελᾶσεται:** Eusebios spottet hier wie schon in Z. 15 ganz offen über die Beschreibung bei Philostrat, da sie wissenschaftlich nicht haltbar sei (siehe Z. 29). Bereits im 12. Kapitel hatte er die *Vita Apollonii* als „lächerlich“ verunglimpft (γεγοίως, Kap. 12, Z. 3).
- Z. 26 f. **παραδοξοποιίαν:** Der Begriff *παραδόξος* ist ein Schlüsselbegriff in der Widerlegungsschrift des Eusebios, der ihn und verschiedene Komposita (z.B. *παραδοξολόγει*, Kap. 1, Z. 3) verwendet, um die Unglaubwürdigkeit der *Vita Apollonii* zu unterstreichen, die seiner Meinung nach nichts anderes ist als eine Aneinanderreihung von unglaubwürdigen „Wundertaten“ (καταλέγει ἀπὸ πρώτου ἀρξάμενος τὰ παράδοξα, Kap. 2, Z. 17 f., siehe auch Kommentar zu Kap. 17, Z. 10).
- Z. 28 f. **τὴν τοῦ λοιμοῦ φύσιν:** Eusebios stellt sich dem Leser als Experte der Naturwissenschaft vor, der den Irrtum, dem Philostrat aufsitzt, aufdecken und so die Erzählung „ins rechte Licht“ (ἐς φανερόν, Z. 13) rücken kann.
- Z. 30 f. **φθορὰ καὶ κάκωσις ἀέρος ... φαύλων ἀναθυμιάσεων:** Eusebios erklärt das Auftreten der Seuche durch die Theorie der „miasmatischen Infektion“,<sup>294</sup> die eine „krankheitsverursachende Materie“ annimmt, „die durch faulige Prozesse in Luft und Wasser entsteht.“<sup>295</sup> Diese Theorie scheint zur Zeit des Eusebios verbreitet gewesen zu sein, zumindest setzt er sie beim Leser als bekannt voraus. Auch in der *Vita Apollonii*, in der diese Theorie bei der Erzählung über die Seuche in Ephesos vollkommen ausgeblendet wird, gibt es Indizien dafür, dass Philostrat die miasmatische Theorie kannte. Denn in der Verteidigungsrede des Apollonios im 8. Buch spricht er ebenfalls von „Ausdünstungen der Erde“ und „verdorbener Luft“:

Οὐ γὰρ περιμενεῖ γε ὁ σοφὸς τὴν γῆν ἀναθυμῶσαν ἢ τὸν ἀέρα διεφθορότα, ἢν τὸ δεινὸν ἄνωθεν ῥέη.

<sup>293</sup> Olearius (Hrsg.): *Philostatrorum quae supersunt omnia* (1709), S. 449, Anm. 4.

<sup>294</sup> „*théorie miasmatiche*“, Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 156, Anm. 3.

<sup>295</sup> Wegner: *Miasma*, S. 985.

Denn der Weise wartet nicht, dass die Erde dampft oder die Luft verdirbt, wenn das Übel von oben herabfließt.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7 [27])

Auch später spricht Philostrat in Zusammenhang mit der Pest, von der Herakles Apotropaios die Stadt Elis befreit hat, von „Ausdünstungen“ (τὰς ἀναθυμιάσεις ἀποκλύσας, Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7 [28]).

**λόγος ιατρικός:** Eusebios betont hier, dass er auf eine verbreitete medizinische Theorie zurückgreift. Er stellt somit die Naturwissenschaft den „Lügendgeschichten“ des Philostrat gegenüber und macht dem Leser deutlich, dass seine eigenen Meinung der Wahrheit entspricht. Die beschriebene Miasmentheorie, die besagt, dass die Ursache bestimmter Krankheiten in der Atemluft liegt, findet sich bereits im *Corpus Hippocraticum*.<sup>296</sup>

Z. 32

Diese Auffassung wird von Galen und anderen Autoren übernommen und verbreitet (z.B. κατὰ δὲ τὰς λοιμώδεις καταστάσεις ἢ εἰσπνοὴ μάλιστα αἰτία. [...] ὡς τὰ πολλὰ δὲ ἐκ τῆς ἀναπνοῆς ἄρχεται τοῦ πέριξ ἀέρος ὑπὸ σηπεδονώδους ἀναθυμιάσεως μιανθέντος, Galen, *De differentiis februm*, 1,6, siehe auch Oreibasios, *Libri ad Eunapium*, 1,15)<sup>297</sup> und hielt sich teilweise bis ins 19. Jahrhundert.<sup>298</sup>

**ἄλλως δ' ἂν ... διευθυνθείη:** Die „andere“ Möglichkeit der Widerlegung, die Eusebios hier anführt, basiert einzig auf der wissenschaftlichen Erklärung, die er in Z. 29 f. dargestellt hat. Hat er zuvor noch betont, dass der Bettler nicht als Ursache der Seuche angesehen werden dürfe, zweifelt er hier die Seuche generell an, da diese, wenn sie ausgebrochen wäre, keinesfalls *nur* die Stadt Ephesos befallen hätte. Doch Philostrat erklärt den lokalen Ausbruch der Seuche dadurch, dass er den Bettler als Ursache nennt. Indem Eusebios nun zuerst diese Erklärung durch eine naturwissenschaftliche ersetzt und auf dieser Grundlage die gesamte Erzählung über die Seuche in Zweifel zieht, führt er den Leser in die Irre. Gleichzeitig – doch dessen scheint er sich nicht bewusst zu sein – läuft er Gefahr, durch die Widerlegung der Seuche der Anklage des Apollonios die Grundlage zu entziehen. Denn wenn es keine Seuche gab, kann Apollonios sie weder vorausgesehen noch beseitigt haben.

Z. 32 f.

## 28 Fünf Fragen des Apollonios an die Seele des Achilleus

Im 28. Kapitel setzt Eusebios die im 27. Kapitel begonnene Aufzählung der Wundertaten des Apollonios fort. Das vierte Wunder, sagt er, sei die Begegnung des Apollonios mit der Seele des Achilleus. Dessen Grab besucht Apollonios im 11. Kapitel des 4. Buches der *Vita Apollonii* und berichtet im 16. Kapitel darüber. Den Grund für diesen Besuch erwähnt Eusebios nicht. Er konzentriert sich vielmehr auf den Katalog von fünf Fragen, die Apollonios an die Seele des Achilleus gerichtet habe. Auf die Antworten der Fragen geht Eusebios im Gegensatz zu Philostrat nicht ein. Während Philostrat in der *Vita Apollonii* durch Alternativfassungen zur homerischen Version des trojanischen Krieges deutliche Tendenzen zur „Mythenrationalisierung“<sup>299</sup> zeigt, gibt Eusebios an keiner Stelle einen Hinweis, dass er diese Fassungen

<sup>296</sup> Siehe Hippokrates, *De natura hominis*, 9 und *De flatibus*, 6, hierzu auch Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 157 f., Anm. 3. Zu Hippokrates siehe Flashar: *Hippokrates : Meister der Heilkunst*.

<sup>297</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 156 f., Anm. 3.

<sup>298</sup> Siehe auch Corbin: *Le miasme*, S. 11–23.

<sup>299</sup> Grossardt: *Heroikos*, S. 706.

kennt. Daher wertet er die Fragen, die diese Alternativfassungen betreffen, als eines Philosophen unwürdige Fragen ab und nutzt sie so für die Destruktion des Apollonios. Zusätzlich unterstellt er Apollonios – ohne textliche Grundlage – etwas getan zu haben, das „allen Anstand überstiege“ (Z. 20 f.), indem er Philostrat unterstellt, das er die „echten“ Fragen des Apollonios verschweige und in „harmlosere“ umwandle. Am Ende des Kapitels kommt Eusebios erneut auf die Frage zurück, ob Apollonios von den Indern gelernt und diese nachgeahmt hatte. Er sieht darin einen Widerspruch zur Behauptung des Philostrat, dass Apollonios die Brahmanen „zwar lobte, es aber nicht angebracht fand, sie nachzuahmen“ (Philostrat, *Vita Apollonii*, 5,12), was Eusebios im 25. Kapitel ausführlich thematisiert (Kap. 25, Z. 11 ff.).

- Z. 1 **Ἀχιλλέως [...]** **ψυχή:** Achilleus ist der Sohn der Nereide Thetis und des Zeus-Enkels Peleus, des Königs der Myrmidonen von Phthia in Thessalien und ist einer der wichtigsten Protagonisten der *Ilias*, deren Leitmotiv sein Zorn ist (μήνις Ἀχιλλέως, Homer, *Ilias* 1, V. 1).<sup>300</sup> Obwohl er sich anfänglich der Teilnahme am Trojanischen Krieg entzieht, um seinem prophezeiten Tode (Homer, *Ilias* 21, V. 277 f.) zu entgehen, wird er durch eine griechische Gesandtschaft zur Teilnahme bewegt, da Troja ohne seine Hilfe nicht einzunehmen sei. Es ist Achilleus, der Hektor im Zweikampf tötet, bevor er selbst durch einen von Apollon gelenkten Pfeil vom Bogen des Paris an der Ferse – seiner einzigen verwundbaren Stelle – getroffen wird und daraufhin stirbt. Sein Tod war im (nicht erhaltenen) epischen Gedicht *Aithiopsis* geschildert. Um seinen Leichnam müssen Odysseus und die anderen Griechen kämpfen, bevor sie ihn waschen, aufbahren und ihn gemeinsam mit Thetis, ihren Schwestern und den Musen beweinen, und ihn nach 17 Tagen verbrennen (Homer, *Odyssee* 24, V. 36–67). In anderen Varianten des Mythos wird Achilleus auf die Insel Leuke im Schwarzen Meer entrückt, die mit der Insel der Seligen gleichgesetzt wird.<sup>301</sup> Auch Eusebios setzt offensichtlich eine Entrückung des Achilleus auf die Insel der Seligen voraus, denn im 35. Kapitel fragt er, weshalb Achilleus die Insel der Seligen verlassen habe (ἢ ψυχή Ἀχιλλέως παρά τῷ αὐτοῦ μνήματι τί ἂν διατρίβοι τὰς ἐν μακάρων νήσοις, ὡς ἂν φήσειέ τις, ἀπολείπουσα διαγωγάς; *Contra Hieroclem* Kap. 35, Z. 20 f.). Bei Philostrat hingegen erscheint die Seele des Achilleus neben dessen Grabhügel, der sich am Hellespont befand (siehe auch Kommentar zu Z. 3):

Τὸν τε Ἀχιλλέα φοβερὸν ἔτι φασκόντων φαίνεσθαι (τοῦτι γὰρ καὶ τοὺς ἐν τῷ Ἰλίῳ περὶ αὐτοῦ πεπεῖσθαι).

Sie sagten nämlich, der fürchterliche Achilleus erschiene hier noch (davon waren auch die Bewohner Iliions, die bei ihm waren, überzeugt).  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,11)

Über die Begegnung mit der Seele des Heros lässt Philostrat Apollonios einige Kapitel später berichten. Anders als die meisten Episoden, die er in auktorialer Erzählweise in der 3. Person wiedergibt, lässt der Autor hier Apollonios selbst in der 1. Person über die Begegnung

<sup>300</sup> Zu Achilleus siehe insbes. Zanker: *The Heart of Achilles*.

<sup>301</sup> Hans von Geisau, *Der Kleine Pauly*, Sp. 46–50, s.v. *Achilleus*, zum Leben nach dem Tode siehe insbes. Anneliese Kossatz-Deissmann, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Bd. 1,1, S. 49 f. und 181 f., s.v. *Achilleus*.

berichten, was dieser erst auf Drängen des Damis tut, als er und seine Gefährten Iliion längst hinter sich gelassen haben. Die Erscheinung des Achilleus beschreibt er folgendermaßen:

Ἐπὶ τούτοις σεισμὸς μὲν περὶ τὸν κολωνὸν βραχὺς ἐγένετο, πεντάπηχυς δὲ νεανίας ἀνεδόθη Θετταλικὸς τὴν χλαμύδα, τὸ δὲ εἶδος οὐκ ἀλαζῶν τις ἐφαίνετο, ὡς ἐνίοις ὁ Ἀχιλλεὺς δοκεῖ, δεινὸς τε ὀρώμενος οὐκ ἐξηλλάττετο τοῦ φαιδροῦ, τὸ δὲ κάλλος οὐπω μοι δοκεῖ ἐπαινέτου ἀξίου ἐπειληφθαι καίτοι Ὀμήρου πολλὰ ἐπ' αὐτῷ εἰπόντος, ἀλλὰ ἄρρητον εἶναι καὶ καταλύεσθαι μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ὕμνου-τος ἢ παραπλησίως ἑαυτῷ ἄδεσθαι. ὀρώμενος δέ, ὅπόσον εἶπον, μείζων ἐγίνετο καὶ διπλάσιος καὶ ὑπὲρ τοῦτο (δωδεκάπηχυς γοῦν ἐφάνη μοι, ὅτε δὴ τελεώτατος ἑαυτοῦ ἐγένετο) καὶ τὸ κάλλος αἰεὶ συνεπεδίδου τῷ μήκει. τὴν μὲν δὴ κόμην οὐδὲ κείρασθαι ποτε ἔλεγεν [...] τὰ γένηα δ' αὐτῷ πρῶτας ἐκβολὰς εἶχε. προσειπῶν δέ με ἄσμένως εἶπεν ἔντετύχηκά σοι, πάλαι δεόμενος ἀνδρὸς τοιοῦδε.

Daraufhin war eine kurze Erschütterung um den Grabhügel herum zu spüren und ein fünf Ellen großer junger Mann erschien, der eine thessalische Chlamys trug, aber nicht das Aussehen eines Angebers hatte, so wie Achilleus einigen scheint. Er war furchteinflößend, aber nicht ohne Freundlichkeit und von einer Schönheit, die, wie mir scheint, noch nicht ausreichend gelobt worden ist, auch wenn Homer viel davon gesungen hat. Doch die Schönheit scheint unaussprechlich zu sein, so dass sie sich durch ihr Besingen eher auflösen würde als dass man sich ihr durch den Gesang annähern könnte. Als er erschien, war er so groß wie ich sagte, wurde dann doppelt so groß und noch größer, bis er mir zwölf Ellen hoch schien, als er seine endgültige Größe erreichte. Und seine Schönheit wuchs stets mit der Größe mit. Sein Haar habe er niemals abgeschnitten, sagte er [...] und an seinem Kinn hatte er die ersten Barthaare. Er sprach mich an und sagte: „Hoherfreut treffe ich dich, denn längst schon bedarf ich solch eines Mannes!“ (Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,16)

**ἐν χλαμύδι:** Eine Chlamys ist ein rechteckiger oder ovaler, eng anliegender Mantel, der auf der rechten Schulter mit einer Fibel geschlossen wird und so dem rechten Arm ausreichend Bewegungsfreiheit lässt. Seinen Ursprung hat das Kleidungsstück in Thessalien oder Makedonien, war später aber in ganz Griechenland verbreitet. Es ist das Kleidungsstück der Reisenden und Krieger.<sup>302</sup> Eusebios übernimmt dieses Detail von Philostrat, der explizit von einer *thessalischen* Chlamys spricht (ἀνεδόθη Θετταλικὸς τὴν χλαμύδα, Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,16), was wahrscheinlich meine Anspielung auf die thessalische Herkunft des Achilleus ist. Z. 2

**πεντάπηχυς, εἶτα δωδεκάπηχυς:** Die Größenangaben übernimmt Eusebios von Philostrat (Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,16), bei dem die Gestalt des Achilleus langsam anwächst (μείζων ἐγίνετο καὶ διπλάσιος καὶ ὑπὲρ τοῦτο, Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,16). Wenn man eine Elle mit 47,4 Zentimetern veranschlagt,<sup>303</sup> ergibt sich für die Erscheinung des Achilleus eine anfängliche Größe von fast 2,40 m. Später wächst sie auf knapp 5,70 m an. Eine überdurchschnittliche Körpergröße war ein bezeichnendes Merkmal der griechischen Heroen, die von den Göttern abstammten. Mit überragender Größe war die Vorstellung von überragender physischer und moralischer Stärke verbunden. Die Heroen waren in der Re- Z. 2

<sup>302</sup> Walter Hatto Gross, *Der Kleine Pauly* Bd. 5, Sp. 905, s.v. *Tracht*.

<sup>303</sup> Diese Länge (474,33 mm) setzt Rolf Rottländer für eine Elle fest (Rottländer: *Antike Längenmaße*, S. 93). Es gibt auch abweichende Angaben: z.B. nimmt Friedrich Hultsch für eine griechische Elle in klassischer Zeit eine Länge von 462,4 mm an (Hultsch: *Griechische und römische Metrologie*, S. 697).

gel mindestens vier Ellen groß.<sup>304</sup> Im *Heroikos* des Philostrat dienen Funde von riesenhaften Skeletten als Beweis für die Existenz der Heroen.<sup>305</sup> So wird im 8. Kapitel über den Fund der Knochen des Aias berichtet, der elf Ellen gemessen habe (Philostrat, *Heroikos* 8,1).

- Z. 3 **παρὰ τῷ ἰδίῳ αὐτοῦ μνήματι:** Über die Lage des Grabmals äußert sich Eusebios nicht explizit. Philostrat schreibt, dass sich Apollonios mit seinen Gefährten in Ilion aufgehalten und, nachdem er seine Gefährten weggeschickt hat, auf dem „Hügel des Achilleus“ übernachtet habe (ἐπὶ τοῦ κολωνοῦ τοῦ Ἀχιλλέως, Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,11). Dieser Hügel, der sich gemäß Strabon (*Geographia*, 13,1,32 und 39) und Plinius (*Naturalis historia*, 5,125) in der Nähe der Stadt Achilleion befand, ist wahrscheinlich mit einem von zwei in der Nähe des Kap Sigeion entdeckten Grabhügeln identisch, nämlich entweder dem Hügel Besik Tepe, der bei Besika Burnu an der Westküste der Troas, ungefähr 12 km südlich des Kap Sigeion liegt, oder mit dem Hügel, der zwischen Yenisehir und Kum Kale, ungefähr zwei Kilometer vom Kap Sigeion entfernt liegt.<sup>306</sup> Philostrat beschreibt diesen Grabhügel auch im *Heroikos*:

Τὸν μὲν δὴ κολωνὸν τοῦτον, ξένε, ὃν ἐπὶ τοῦ μετώπου τῆς ἀκτῆς ὄραξ ἀνεστηκότα, ἤγειραν οἱ Ἀχαιοὶ ξυνεληθόντες.

Den Grabhügel da, Fremder, den du an der Stirnseite der Meeresküste siehst, wie er sich hoch erhebt, den haben die Achaier errichtet.<sup>307</sup>

(Philostrat, *Heroikos*, 51,12)

Die Erscheinung des Achilleus bzw. seiner Seele in der Ebene vor Ilion ist außer bei Philostrat (*Vita Apollonii*, 4,16 und *Heroikos*, 24 und 52) nur in den Scholien zu Platons *Phaidros* (243a) und in der *Vita Homeri* (6) bezeugt.<sup>308</sup>

- Z. 3 **Θετταλοῦς:** Achilleus stammte von den Thessalern ab, da dem Mythos nach sein Vater Peleus, der König der Myrmidonen von Phthia, aus Thessalien, der Landschaft zwischen Makedonien, Epeiros und Mittelgriechenland stammte. Durch ein Orakel waren die Thessaler verpflichtet, jährlich ein Totenopfer für Achilleus darzubringen.
- Z. 4 **ἐναγίσματα αὐτῷ, ὡς ἔθος ἦν:** Der Vorwurf der Seele des Achilleus an die Thessaler betrifft die posthume Verehrung und den Totenkult. Bestattet worden war er nach seinem Tod in Troja auf die damals übliche Weise: Die Achaier schnitten ihr Haar für ihn, seine Mutter, die Nereiden und die Musen klagten um ihn, bevor er nach 17 Tagen verbrannt wurde (Homer, *Odysee* 24, V. 44–67). Im *Heroikos* erklärt Philostrat, dass das Orakel den Thessalern aufgetragen habe, jedes Jahr nach Troja zu segeln, um Achilleus ein doppeltes Opfer darzubringen:

Τὰ δὲ Θετταλικά ἐναγίσματα φοιτῶντα τῷ Ἀχιλλεῖ ἐκ Θετταλίας ἐχρήσθη Θετταλοῖς ἐκ Δωδώνης· ἐκέλευσε γὰρ δὴ τὸ μαντεῖον Θετταλοῦς ἐς Τροίαν πλέοντας θύειν ὅσα ἔτι τῷ Ἀχιλλεῖ καὶ σφάττειν τὰ μὲν ὡς θεῶν, τὰ δὲ ὡς ἐν μοίρα τῶν κειμένων.

Die thessalischen Totenopfer aber, die von Thessalien zu Achilleus gelangen, wurden den Thessaliern von Dodona aufgetragen. Das Orakel befahl den Thessaliern nämlich,

<sup>304</sup> Wilhelm Schmid: *Die Klassische Periode der griechischen Literatur*, S. 60.

<sup>305</sup> So Grossardt: *Heroikos*, S. 15.

<sup>306</sup> Ebd., S. 709.

<sup>307</sup> Übersetzung: Peter Grossardt.

<sup>308</sup> Grossardt: *Heroikos*, S. 115, Anm. 366.

jedes Jahr nach Troja zu segeln, Achilleus zu opfern und ihm Schlachtopfer dazubringen, einerseits als einem Gott, andererseits als einem Toten.<sup>309</sup>  
(Philostrat, *Heroikos*, 53,8)

Diese Opferkombination für Achilleus ist sonst an keiner Stelle bezeugt, es lässt sich nicht ausschließen, dass es sich bei diesem Detail um eine Erfindung von Philostrat handelt.<sup>310</sup> In der *Vita Apollonii* sagt Achilleus, dass die Thessaler schon vor langer Zeit aufgehört haben, ihm die Totenopfer darzubringen (Θετταλοι γὰρ τὰ ἐναγίσματα χρόνον ἤδη πολὺν ἐκλελοίπασι μοι, Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,16). Wie und wann es dazu kam, erläutert der Winzer im *Heroikos* des Philostrat ausführlicher:

Ταῦτα, ξένε, τὰ οὕτω σεμνὰ καὶ ἀρχαῖα καταλυθῆναι μὲν ὑπὸ τῶν τυράννων φασί, οἱ λέγονται μετὰ τοὺς Αἰακίδας ἄρξαι Θετταλῶν, ἀμεληθῆναι δὲ καὶ ὑπὸ τῆς Θετταλίας· αἱ μὲν γὰρ ἔπεμπον τῶν πόλεων, αἱ δ' οὐκ ἤξιουν, αἱ δὲ ἐς νέωτα πέμψειν ἔφασαν, αἱ δὲ κατέβαλλον τὸ πρᾶγμα.

Dieser so ehrwürdige und alte Brauch, Fremder, sei von den Machthabern, die nach den Aiakiden über Thessalien herrschten, aufgehoben worden, sei aber auch von Thessalien nicht mehr beachtet worden. Denn die einen Städte schickten noch Opfer, die anderen hielten es nicht für nötig, wieder andere sagten, sie würden nächstes Jahr etwas schicken, andere schließlich ließen die Sache ganz fallen.<sup>311</sup>

(Philostrat, *Heroikos*, 53,14)

Trotz der Verweigerung der Opfer hegt Achill bei Philostrat keinen Groll gegen die Thessaler (μηνίειν μὲν οὐπω ἀξιώ, Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,16), sondern warnt sie davor, das Gesetz zu übertreten (ξυμβουλία δὲ ἐπιεικεῖ χρώμαι, μὴ ὑβρίζειν σφᾶς ἐς τὰ νόμιμα, ebd.) und bittet Apollonios, dies als Gesandter den Thessalern auszurichten, um sie so vor ihrem Untergang zu bewahren (ἴν' οὖν μὴ καὶ τὰ Θετταλῶν ἀποφαίνω ὅμοια, πρέσβευε παρὰ τὸ κοινὸν αὐτῶν ὑπὲρ ὧν εἶπον, ebd.). Im 23. Kapitel des 4. Buches der *Vita Apollonii* berichtet Philostrat, dass es Apollonios tatsächlich gelungen sei, die Thessaler zu überzeugen, die Totenopfer wieder durchzuführen (οἱ δὲ δείσαντες ἐψηφίσαντο ἀναλαβεῖν τὰ προσήκοντα τῷ τάφῳ, Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,23). Im *Heroikos*, dessen Handlung mehr als 100 Jahre nach der Zeit angesiedelt ist, in der Apollonios lebte, zürnt Achill den Thessalern (Θετταλοῖς γὰρ ὑπὲρ τῶν ἐναγισμάτων μηνίοντα, Philostrat, *Heroikos* 53,19), da sie seine Warnung offensichtlich missachtet hatten. Philostrat verwendet in beiden Werken das (bei anderen Autoren äußerst seltene) Wort ἐναγίσματα, das Eusebios übernimmt.

**μηνιώσά τε εἰσέτι Τρωσι τῶν ἐς αὐτὸν πεπλημμελημένων:** Philostrat spricht zwar nicht explizit vom Groll des Achilleus gegen die Troer, drückt jedoch aus, dass er sich mit diesen wegen des Eidbruches nicht versöhnen wolle:

Μηδὲ κακίους ἐλέγχεσθαι τουτωνὶ τῶν Τρώων, οἱ τοσοῦσδε ἄνδρας ὑπ' ἐμοῦ ἀφαιρεθέντες δημοσίᾳ τε θύουσί μοι καὶ ὠραίων ἀπάρχονται καὶ ἱκετηρίαν τιθέμενοι σπονδὰς αἰτοῦσιν, ἅς ἐγὼ οὐ δώσω· τὰ γὰρ ἐπιорκηθέντα τούτοις ἐπ' ἐμὲ οὐκ ἑάσει τὸ Ἰλίον ποτε τὸ ἀρχαῖον ἀναλαβεῖν εἶδος, οὐδὲ τυχεῖν ἀκμῆς.

Dass sie nicht noch schlechter sind als diese Troer, die so viele Männer durch mich verloren haben, und mir öffentlich opfern und Erstlingsopfer und Trankspenden auf

<sup>309</sup> Übersetzung: Peter Grossardt.

<sup>310</sup> Vgl. Grossardt: *Heroikos*, S. 720.

<sup>311</sup> Übersetzung: Peter Grossardt.

mich ausbringen und mich dabei um Vergebung anflehen, die ich ihnen nicht gewähre. Denn ihr Eidbruch an mir erlaubt nicht, dass Ilion jemals wieder sein altes Aussehen erlangt, noch dass es wieder aufblüht.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,16)

Den bei Eusebios nicht erwähnten Eidbruch, den auch Philostrat in der *Vita Apollonii* als bekannt voraussetzt, erklärt er im *Heroikos* ausführlicher:

Τελευτή δὲ τῷ Ἀχιλλεῖ ἐγένετο ἦν καὶ Ὅμηρος ἐπιγινώσκει· φησὶ γὰρ αὐτὸν ἐκ Πάριδος τε καὶ Ἀπόλλωνος ἀποθανεῖν, εἰδὼς ποῦ τὰ ἐν τῷ Θυμβραίῳ καὶ ὅπως πρὸς ἱεροῖς τε καὶ ὄρκοις, ὧν μάρτυρα τὸν Ἀπόλλω ἐποιεῖτο, δολοφονηθεὶς ἔπε-  
σεν.

Dem Achilleus wurde der Tod zuteil, den auch Homer kennt. Er sagt nämlich, dass er durch Paris und Apollon gestorben sei, und wusste daher wohl um das, was im Thymbraion geschah und wie er bei Opferungen und Schwüren, zu deren Zeugen er Apollon machte, durch einen Hinterhalt getötet wurde.

(Philostrat, *Heroikos*, 51,2)

Philostrat berichtet weiter, dass Achilleus und Polyxene einander liebten und Achilleus mit Priamos die Hochzeit vereinbarte und im Gegenzug versprach, dass die Achaier von Troja abziehen (*Heroikos*, 51,3). In den homerischen Epen wird weder dieser Hinterhalt noch Polyxene erwähnt. Die Version findet sich sonst bei Hygin (*Fabulae* 110), Dares Phrygius (*De excidio Troiae historia*, 34), Diktys von Kreta (*Ephemeris belli Troiani*, 4,11) und im Vergil-Kommentar des Servius (Σ *Æn.* 3, 322), woraus geschlossen werden kann, dass es sich bei dem Motiv der heimtückischen Ermordung „um echte mythographische Tradition handelt, deren Ursprung in einer Bemühung zur Rationalisierung des epischen Berichts zu sehen ist, die die phantastische Erzählung von der Tötung des Helden am Skaischen Tor auf ein normalmenschliches Mass reduzieren wollte, aber das Motiv der gemeinsamen Aktion von Apollon und Paris beibehielt.“<sup>312</sup>

Eusebios, der diese Version des Mythos nicht zu kennen scheint, umschreibt die Situation durch das Partizip *μηνιώσα*, was eindeutig auf das Proömium der *Ilias* anspielt (μηνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος, Homer, *Ilias* 1, V. 1). Dieser Zorn ist allerdings wegen des Streitens um Briseis gegen Agamemnon gerichtet. Achilleus lässt, nachdem sein Freund Patroklos im Kampf gefallen ist, auf Anraten seiner Mutter Thetis von diesem Zorn gegen die Griechen ab (μηνιν ἀποειπὼν, Homer, *Ilias* 19, V. 35).

Z. 6 πέντε λόγους: In der *Vita Apollonii* fordert die Seele des Achilleus Apollonios auf:

Ἐυνίμη, ἔφη ἄλλος γὰρ εἶπερὶ τῶν Τρωϊκῶν ἐρωτήσων· ἐρώτα δὲ λόγους πέντε, οὓς αὐτὸς τε βούλει καὶ Μοῖραι ξυγχωροῦσιν.

„Ich weiß“, sagte er, „dass du sicherlich im Begriff bist, etwas über die Troer zu fragen. Stelle also fünf Fragen, die du selbst willst und welche die Moiren gestatten.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,16)

Eusebios übernimmt den zweiten Satz in der *oratio obliqua* (mit Optativ und ἄν). Die fünf Fragen, die Apollonios auf diese Aufforderung an Achilleus richtet, übernimmt Eusebios in

<sup>312</sup> Grossardt: *Heroikos*, S. 700.



derselben Reihenfolge, aber teilweise in abweichender Formulierung. Im Bericht des Apollonios bei Philostrat werden die fünf Fragen unmittelbar beantwortet, bevor Apollonios die jeweils nächste Frage stellt. Die fünf Fragen lauten:

1. Wurde Achill in einem Grab bestattet und gab es Klagelieder der Musen und Nereiden für ihn?
2. Wurde Polyxena für ihn geopfert?
3. Ist Helena wirklich nach Troja gekommen?
4. Haben zur Zeit des Trojanischen Krieges wirklich so viele Heroen gelebt?
5. Hat Palamedes am Trojanischen Krieg teilgenommen?

Im Gegensatz zu Philostrat lässt Eusebios die fünf Fragen unbeantwortet und suggeriert dem Leser, dass die Fragen völlig irrelevant seien. Auf ähnliche Weise hatte er Apollonios bereits im 22. Kapitel vorgeworfen, sich mit Fragen zu befassen, mit denen sich ein Weiser nicht abgeben sollte (*Contra Hieroclem* Kap. 22, Z. 9). Eusebios verschweigt jedoch, dass es sich bei den Fragen um gelehrte Fragen handelte, die in der Antike diskutiert wurden und Alternativfassungen des trojanischen Sagenzyklus betreffen.

**ὁ πάντα εἰδῶς:** Eusebios bezeichnet Apollonios hier ironisch als „Allwissenden“ und weist damit auf den Widerspruch hin, der zwischen der angeblichen Allwissenheit des Apollonios und seiner Unwissenheit in Bezug auf die fünf Fragen besteht. Diesen Widerspruch unterstreicht Eusebios, indem er dem Leser die Fragen als Allgemeinwissen präsentiert. Wie im Gespräch mit Iarchas im 22. Kapitel (Z. 9) befasst sich Apollonios also nicht nur mit Fragen, die eines Philosophen und erst recht eines Weisen nicht würdig sind, er erweist sich auf diesem Themengebiet zudem als völlig unwissend. Eusebios destruiert auch an anderen Stellen die Figur des Apollonios durch den Vorwurf und Beweise der Unwissenheit. So hat er im 14. Kapitel die Notwendigkeit des Übersetzers betont, obwohl Apollonios vorher behauptet hatte, alle Sprachen zu sprechen (Kap. 14, Z. 6 f.). Im 33. Kapitel erinnert er den Leser daran, wie der Weissagende sich in seiner Vorhersage in Bezug auf Euphrates täuscht (Kap. 33, Z. 29–31) und im 37. Kapitel weist er generell darauf hin, dass dem „allwissenden“ Protagonisten der *Vita Apollonii* „Ahnungslosigkeit in manchen Dingen vorgeworfen wird“ (καὶ δὴ ὁ ἐν τούτοις πάντ’ εἰδέναι μεγαλαυχούμενος προϊὼν ἄγνοιάν τινων πρὸς τοῦ λόγου κατηγορεῖται, Kap. 37, Z. 6–8). Auch im 41. Kapitel betont er auf den Kontrast zwischen der angeblichen Allwissenheit und dem tatsächlichen Unwissen des Protagonisten (Kap. 41, Z. 2 und Z. 10–13). Z. 8

**εἰ τάφου τύχοι Ἀχιλλεύς:** Eusebios verkürzt hier die Frage, die Apollonios im 16. Kapitel des 4. Buches der *Vita Apollonii* stellt: Z. 9

Ἦρόμην οὖν πρῶτον, εἰ κατὰ τὸν τῶν ποιητῶν λόγον ἔτυχε τάφου.

Ich fragte, ob er gemäß den Dichtern bestattet worden sei.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,16)

Dass Philostrat Apollonios – anders als Eusebios dem Leser durch die Auslassung von „κατὰ τὸν τῶν ποιητῶν λόγον“ suggeriert – nicht danach fragen lässt, ob Achilleus überhaupt bestattet worden ist, sondern *wie* er bestattet worden ist, zeigt sich in der Antwort, die Achilleus gibt und die Eusebios nicht nennt:

‘Κεῖμαι μὲν, εἶπεν ὡς ἔμοιγε ἥδιστον καὶ Πατρόκλω ἐγένετο (ξυνέβημεν γὰρ δὴ κομιδῇ νέοι), ξυνέχει δὲ ἄμφω χρυσοῦς ἀμφιφορεὺς κειμένους ὡς ἕνα.

„Ich liege so bestattet“, sagte er, „wie es mir und dem Patroklos am liebsten war, denn als junge Männer waren wir unzertrennlich: Die goldene Urne enthält uns beide, die wir hier ruhen, als wären wir eins.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,16)

Dass Achilleus gemeinsam mit Patroklos im selben Grab bestattet worden ist, schreibt Philostrat auch im *Heroikos*:

Τὸν μὲν δὴ κολωνόν, ξένη, τοῦτον, ὃν ἐπὶ τοῦ μετώπου τῆς ὄρας ἀνεστηκότα, ἤγειραν οἱ Ἀχαιοὶ ξυνηλθόντες ὅτε τῷ Πατρόκλῳ ξυνεμίχθη ἐς τὸν τάφον, κάλλιστον ἐντάφιον ἑαυτῷ τε κάκείνῳ διδοῦς.

Diesen Grabhügel, Fremder, den du an der Stirnseite der steilen Küste hoch aufgerichtet siehst, haben die Achäer errichtet, als er (Achilleus) mit Patroklos im Grab vereinigt wurde, und dadurch diesem und sich selbst das schönste Grabgeschenk gab.

(Philostrat, *Heroikos*, 51,12)

Eine Beschreibung der Vereinigung der beiden im Grabe, die dem Wunsch entspricht, den der tote Patroklos gegenüber Achilleus äußert (Homer, *Ilias* 23, V. 91 f.), findet sich bereits im letzten Gesang der *Odyssee*:

Δῶκε δὲ μήτηρ  
 χρύσειον ἀμφιφορῆα· Διωνύσιοιο δὲ δῶρον  
 φάσκ' ἔμεναι, ἔργον δὲ περικλυτοῦ Ἥφαιστοιο.  
 ἐν τῷ τοι κείται λευκ' ὅστέα, φαίδιμ' Ἀχιλλεῦ,  
 μίγδα δὲ Πατρόκλιοιο Μενoitιάδαο θανόντος,  
 χωρὶς δ' Ἀντιλόχοιο, τὸν ἔξοχα τίεις ἀπάντων  
 τῶν ἄλλων ἐτάρων μετὰ Πάτροκλόν γε θανόντα.

Und deine Mutter gab einen goldenen Krug, des Dionysos Gabe,  
 wie sie sagte, ein Werk des hochberühmten Hephaistos.

Drin liegen deine weißen Gebeine, erlauchter Achilles,  
 und mit ihnen vermengt die des Menoitiden Patroklos,  
 aber gesondert die des Antilochos, den du vor allen  
 andern Gefährten ehrtest Patroklos, als er gestorben.<sup>313</sup>

(Homer, *Odyssee*, 24, V. 73–79)

Z. 9 f. **Μουσῶν θρήνοι καὶ Νηρηίδων**: Die Frage nach den Klageliedern, die dem Achilleus gesungen worden sind, stellt Apollonios in der *Vita Apollonii* nicht direkt. Die Information, dass die Musen seinetwegen sangen und die Nereiden auch weiterhin bei seinem Grab erscheinen, ist der zweite Teil der Antwort des Achilleus auf die Frage, ob er so bestattet worden sei, wie die Dichter es erzählen. Er berichtet:

‘Μουσῶν δὲ θρήνοι καὶ Νηρηίδων, οὓς ἐπ’ ἐμοὶ γενέσθαι φασί, Μοῦσαι μὲν οὐδ’ ἀφίκοντό ποτε ἐνταῦθα, Νηρηίδες δὲ ἐπιφοιτῶσι.’

„Was die Klagelieder der Musen und Nereiden, die mir, wie man sagt, zuteil wurden, betrifft – die Musen sind niemals hier erschienen, die Nereiden kommen jedoch jetzt noch immer wieder hierher.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,16)

<sup>313</sup> Übersetzung: Kurt Steinmann.

Diese Angabe deckt sich nur zum Teil mit der detaillierteren Darstellung der Bestattung des Achilleus aus dem 24. Gesang der *Odyssee*, bei dem nicht nur Thetis und die Nereiden, sondern auch die Musen anwesend waren:

Μήτηρ δ' ἐξ ἄλδος ἦλθε σὺν ἀθανάτησ' ἀλίησιν  
 ἀγγελίης αἰούσα· βοή δ' ἐπὶ πόντον ὀρώρει  
 θεσπεσίη. [...]
 «Μήτηρ ἐξ ἄλδος ἦδε σὺν ἀθανάτησ' ἀλίησιν  
 ἔρχεται, οὗ παιδὸς τεθνηότος ἀντιώσα.» [...]
 ἀμφὶ δέ σ' ἔστησαν κοῦραι ἀλίιο γέροντος  
 οἴκτρ' ὀλοφυρόμεναι, περὶ δ' ἄμβροτα εἶματα ἔσσαν.  
 Μοῦσαι δ' ἔννεα πᾶσαι ἀμειβόμεναι ὀπι καλῇ  
 θρήνεον.

Und deine Mutter entstieg dem Meer mit den göttlichen Nymphen,  
 als sie die Kunde vernahm; ein Wehschrei erscholl übers Meer hin  
 schauerlich. [...]

„Seht, da entsteigt seine Mutter dem Meer mit den göttlichen Nymphen,  
 um in ihres gefallenen Sohnes Antlitz zu schauen!“ [...]

Und um dich stellten sich die Töchter des Alten vom Meere,  
 jämmerlich schluchzend, und hüllten dich ein in göttliche Kleider.  
 Alle neun Musen stimmten im Wechsel mit herrlicher Stimme  
 den Grabgesang an.<sup>314</sup>

(Homer, *Odyssee*, 24,47–62)

Eine von der homerischen Version abweichende Erklärung im Sinne einer „Mythenrationalisierung“<sup>315</sup> gibt Philostrat auch im *Heroikos*. Demnach seien weder Musen noch Nereiden zum Begräbnis erschienen. Die Klagen der Nereiden seien jedoch zu hören gewesen. Auch Thetis habe ihren Sohn beweint:

Ἄ δὲ τῷ Ὀμήρῳ ἐν δευτέρᾳ ψυχοστασίᾳ εἴρηται, εἰ δὴ Ὀμήρου ἐκεῖνα, ὡς ἀποθανόντα Ἀχιλλέα Μοῦσαι μὲν ᾠδαῖς ἐθρήνησαν, Νηρηίδες δὲ πληγαῖς τῶν στέρνων, οὐ παρὰ πολὺ φησι κεκομπᾶσθαι· Μοῦσας μὲν γὰρ οὔτε ἀφικέσθαι οὔτε ᾄσαι, οὐδὲ Νηρηίδων τιὰ ὀφθῆναι τῷ στρατῷ καίτοι γινωσκομένας ὅτι ἤκουσι, θαυμάστα δὲ ξυμβῆναι ἕτερα καὶ οὐ πόρρω τῶν Ὀμήρῳ εἰρημένων. ἐκ γὰρ τοῦ κόλπου τοῦ Μέλανος ἢ θάλασσα ἀνοιδήσασα τὰ μὲν πρῶτα ἐμυκάτο, μετ' οὐ πολὺ δὲ ἀρθεῖσα λόφῳ μεγάλῳ ἴση ἐχώρει ἐς τὸ Ῥοίτειον, ἐκπεπληγμένων τῶν Ἀχαιῶν καὶ ἀπορούντων ὅ τι αὐτοὶ τε καὶ ἡ γῆ πείσονται. ἐπεὶ δὲ πλησίον ἐγένετο καὶ προσεκύμαινε τῷ στρατοπέδῳ, θρήνον ἤχησεν ὅξυν τε καὶ ἄθροον, καθάπερ γυναικῶν ὄμιλος ὃν ἐς τὰ κήδη ἀναφθέγγονται. τούτου δὲ θείου τε καὶ δαιμονίου φανέντος, καὶ πάντων ὁμολογούντων ὅτι Νηρηίδας ἤγε τὸ κύμα (οὐδὲ γὰρ ἐπέκλυσεν οὐδέν, ἀλλὰ πρᾶόν τε καὶ λειῖον τῇ γῆ προσευνάσθη), πολλῶ θειότερα τὰ ἐφεξῆς ἔδοξεν. ἐπειδὴ γὰρ νυξὺν ὑπέλαβεν, οἰμωγῇ τῆς Θετίδος διεφοῖτα τὸν στρατὸν ἀνευφημοῦσης τε καὶ τὸν υἱὸν βοώσης. ἐβόα δὲ τορὸν μέγα τε καὶ ἔναυλον καθάπερ ἢ ἐν τοῖς ὄρεσιν ἤχώ, καὶ τότε μάλιστα οἱ Ἀχαιοὶ ξυνῆκαν ὅτι τέκοι τὸν Ἀχιλλέα ἢ Θετίς, οὐδὲ ἄλλως ἀπιστοῦντες.

Was von Homer in der zweiten Psychostasie gesagt wird, wenn diese denn von Homer ist, nämlich dass die Musen den toten Achilleus mit Gesängen beklagt hätten, und die

<sup>314</sup> Übersetzung nach Kurt Steinmann.

<sup>315</sup> Grossardt: *Heroikos*, S. 706.

Nereiden mit Schlägen auf die Brust, sei bei weitem keine Prahlerei, wie er sagt. Denn die Musen seien zwar nicht erschienen und hätten auch nicht gesungen, noch sei eine der Nereiden vom Heer gesichtet worden, auch wenn man erkannt habe, dass sie kamen, denn andere wunderbare Dinge hätten sich ereignet und diese sind nicht weit entfernt von dem, was Homer sagt. Aus der Schwarzen Bucht schwoll nämlich das Meer an und dröhnte zuerst, kurz darauf richtete es sich gleich einem riesigen Hügel auf und erstreckte sich bis nach Rhoiteion und die Achaier erschrakten und wussten nicht, was mit ihnen und der Erde geschah. Als es jedoch näher kam und die Wellen an das Heerlager schlugen, erklang ein schrilles und ununterbrochenes Klagelied, so wie es eine Gruppe von Frauen bei Beerdigungen erklingen lässt. Dies erschien schon göttlich und dämonisch und alle waren sich einig, dass die Woge die Nereiden führte (denn sie überspülte nichts, sondern es kam sanft und leicht neben der Erde zur Ruhe), doch schien das Folgende viel göttlicher. Denn als die Nacht gekommen war, verbreitete sich im Heerlager die Klage der Thetis, die kreischte und ihren Sohn rief. Sie rief so laut und nachklingend wie das Echo in den Bergen und damals begriffen die Achaier erst recht, dass Thetis den Achilleus geboren hatte, obgleich sie nie etwas anderes geglaubt hatten.

(Philostrat, *Heroikos*, 51,7–11)

Philostrat spielt im *Heroikos* und in der *Vita Apollonii*, wie er klar sagt, mit einer von der homerischen abweichenden Version des Mythos. Das bedeutet, dass die Fragen, die Apollonios an die Seele des Achilleus richtet nicht so banal sind, wie Eusebios dies dem Leser in seiner Darstellung suggeriert, indem er Apollonios dessen Unwissen über dieses Detail zum Vorwurf macht (ἔτι ἄγνοεῖ, [...] εἰ Μουσῶν θρηνοὶ καὶ Νηρηίδων ἐπ' αὐτῷ γεγόνασι, Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,16).

Z. 11 f. εἰ Πολυξένη ἐπισφαγεῖ αὐτῷ: In der *Ilias* und der *Odysse*, in denen die Figur der Polyxene nicht vorkommt, findet sich dementsprechend auch kein Beleg für ihre Opferung. In den *Kyprien* wird Polyxene, die jüngste Tochter des Priamos und der Hekabe, vom Sohn des Achilleus, Neoptolemos bestattet, nachdem sie von Odysseus und Diomedes getötet wurde (*Cypria*, fr. 34 PEG). Einer anderen Tradition zufolge, wird sie auf Verlangen des verstorbenen Achilleus an dessen Grab als dessen Anteil an der Kriegsbeute geopfert (z.B. *Iliupersis*, argumentum PEG I p. 89; Hygin *Fabulae* 110; Ibykos fr. 307 PMG; Euripides, *Hekabe*, V. 35–40; Vergil, *Aeneis*, 3, V. 321–324 et al.).

Die Antwort, die Achilleus in der *Vita Apollonii* auf die Frage des Apollonios nach der Opferung der Polyxene gibt, stimmt mit keiner der Versionen überein:

Μετὰ ταῦτα ἠρόμην, εἰ ἡ Πολυξένη ἐπισφαγεῖ αὐτῷ, ὁ δὲ ἀληθὲς μὲν ἔφη τοῦτο εἶναι, σφαγεῖναι δὲ αὐτὴν οὐχ ὑπὸ τῶν Ἀχαιῶν, ἀλλ' ἐκοῦσαν ἐπὶ τὸ σῆμα ἐλθεῖν καὶ τὸν ἑαυτῆς τε κάκεινον ἔρωτα μεγάλων ἀξιώσαι προσπεσοῦσαν ξίφει ὀρθῶ.

Danach fragte ich, ob Polyxene für ihn geopfert worden war, und er sagte, dass dies wahr sei, dass sie aber nicht von den Achaiern geopfert worden sei, sondern dass sie zum Grabmal gekommen sei und sich dort in Gedenken an ihre eigene und seine große Liebe ins aufgerichtete Schwert gestürzt habe.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,16)

Diese Version, nach der Achilleus um die Hand der Polyxene anhält und seine Liebe von ihr erwidert wird und nach der sich Polyxene wegen dieser Liebe an dessen Grab das Leben

nimmt, findet sich „in klassischen Quellen nur bei Philostrat [...] und hängt daher mit grösser Wahrscheinlichkeit von diesem ab.“<sup>316</sup> Philostrat erzählt diese Version übereinstimmend in der *Vita Apollonii* (4,16) und im *Heroikos* (51,2–6):

Λέγεται ἡ Πολυξένη [...] αὐτομολία χρήσασθαι καὶ φυγεῖν ἐς τὸ Ἑλληνικόν [...] Τριταίου δὲ ἥδη κειμένου τοῦ νεκροῦ δραμεῖν ἐπὶ τὸ σῆμα ἐν νυκτὶ ξίφει τε αὐτὴν ἐπικλῖναι πολλὰ εἰποῦσαν ἔλεεινὰ καὶ γαμικά, ὅτε δὴ καὶ δεῖσθαι τοῦ Ἀχιλλέως ἔραστὴν τε μεῖναι καὶ ἀγαγέσθαι αὐτὴν μὴ ψευδάμενον τὸν γάμον.

Man sagt, Polyxene sei übergelaufen und ins Lager der Hellenen geflohen. [...] Am dritten Tag nach dem Begräbnis des Leichnams sei sie zum Grabmal gelaufen und habe sich dort in der Nacht ins Schwert gestürzt, nachdem sie viel Jammernswertes über die Ehe gesagt habe und gebetet habe, dass sie die Geliebte des Achilleus bleibe und er sie ehelichen möge, da sie das Eheversprechen nicht verraten habe.

(Philostrat, *Heroikos*, 51,6)

Eusebios, der die Frage des Apollonios wörtlich aus der *Vita Apollonii* übernimmt, verschweigt wie bei der ersten Frage die Antwort des Achilleus, um die Aufmerksamkeit des Lesers von unterschiedlichen Mythenversionen auf die Unwissenheit des Apollonios zu lenken, die er ihm unterstellt.

**εἰ Ἑλένη ἐς Τροίαν ἐληλύθει:** Während Eusebios auch diese Frage als banal darstellt, lässt Philostrat in der Frage des Apollonios von Anfang an die Möglichkeit zu, dass es sich bei Helenas Aufenthalt in Troja um eine Erfindung Homers handeln könnte:

Z. 12

Τρίτον ἠρόμην· ἡ Ἑλένη, ᾧ Ἀχιλλεῦ, ἐς Τροίαν ἦλθεν ἢ Ὀμήρω ἔδοξεν ὑποθέσθαι ταῦτα;

Als drittes fragte ich: „Ist Helena, mein Achilleus, nach Troja gekommen oder schien es nur Homer gut, das anzunehmen?“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,16)

Die Antwort des Achilleus, die Eusebios ausspart, lautet bei Philostrat folgendermaßen:

‘Πολὺν’ ἔφη χρόνον ἐξηπατώμεθα πρεσβευόμενοι τε παρὰ τοὺς Τρῶας καὶ ποιούμενοι τὰς ὑπὲρ αὐτῆς μάχας ὡς ἐν τῷ Ἴλιω οὔσης, ἢ δ’ Αἴγυπτον ᾗκει καὶ τὸν Πρωτέως οἶκον ἀρπασθεῖσα ὑπὸ τοῦ Πάριδος, ἐπεὶ δὲ ἐπιστεύθη τοῦτο, ὑπὲρ αὐτῆς λοιπὸν τῆς Τροίας ἐμαχόμεθα, ὡς μὴ αἰσχρῶς ἀπέλθοιμεν.’

„Lange Zeit“, sagt er „wurden wir getäuscht, schickten Gesandte zu den Troern und veranstalteten Schlachten um ihrer willen, als ob sie in Ilion wäre, obwohl sie in Ägypten im Haus des Proteus lebte, entführt von Paris. Nachdem wir dies erfuhren, kämpften wir um Troja selbst weiter, um nicht in Schande abzuziehen.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,16)

Während sich Helena in der bekannteren, homerischen Version des Mythos während des Kampfgeschehens in Troja aufhält und im dritten Gesang der *Ilias* in der *Teichoskopie* persönlich in Erscheinung tritt (*Ilias* 3, V. 121–244), existiert seit der *Palinodie* des Stesichoros (fr. 192–193 PMG) eine Variante, nach der Helena nie in Troja gewesen sei.<sup>317</sup> In dieser Variante, die später von Herodot (*Historiae*, 2,113–120, insbes. 116), Euripides (*Helena*, V. 31–36

<sup>316</sup> Grossardt: *Heroikos*, S. 148.

<sup>317</sup> Zu dieser Version siehe auch Becker: *Helena*, S. 78 und Reichel: *Die homerische Helenagestalt aus motivgeschichtlicher und motivvergleichender Sicht*, S. 291–307.

und 44–48 sowie *Elektra*, V. 1280–1283) und anderen aufgegriffen wird, wird Helena durch Hera nach Ägypten entrückt, wo sie Proteus anvertraut wird, bis Menelaos sie zurück nach Sparta bringt. Paris habe ihrer statt ein aus Luft gemachtes *εἶδωλον* mitgenommen. Dieser Version folgt auch Philostrat sowohl in der *Vita Apollonii* als auch im *Heroikos*, wo er Homer noch deutlicher als in der *Vita* kritisiert:

Μέμφεται δὲ τοῦ Ὀμήρου ἐκεῖνα· [...] ὅτι σαφῶς γινώσκων ὡς ἐν Αἰγύπτῳ ἡ Ἑλένη ἐγένετο ἀπενεχθεῖσα ὑπὸ ἀνέμων ὁμοῦ τῷ Πάριδι, ὁ δὲ ἄγει αὐτὴν ἐπὶ τὸ τοῦ Ἴλιου τεῖχος ὀψομένην τὰ ἐν τῷ πεδίῳ κακά, ἦν εἰκός, εἰ καὶ δι' ἑτέραν γυναῖκα ταῦτα ἐγένετο, ξυγκαλύπτεσθαι τε καὶ μὴ ὄραν αὐτὰ διαβιβλημένου τοῦ γένους.

Er tadelt aber folgendes an Homer: [...] dass er, obwohl er genau wusste, dass Helena in Ägypten war, gemeinsam mit Paris von den Winden dorthin gebracht, er sie jedoch auf die Mauer Iliions führt, von wo aus sie sich das Leid in der Ebene betrachtete. Dabei ist es wahrscheinlich, dass sie sich, selbst wenn dies alles wegen einer anderen Frau geschehen wäre, verhüllt hätte und dies nicht angeschaut hätte, da ihr Geschlecht in Verruf geraten war.

(Philostrat, *Heroikos*, 25,10, ähnlich auch in 54,4)

Z. 12–14 **ὡς σεμνά ... ἐρωτήματα:** Eusebios unterbricht den Fragenkatalog des Apollonios durch diesen ironischen Einschub. Auf den Widerspruch zwischen der angeblichen Allwissenheit des Apollonios und dessen tatsächlicher Unwissenheit in Bezug auf bestimmte Fragen hat Eusebios schon explizit im 22. Kapitel von *Contra Hieroclem* (Z. 9) hingewiesen. Im 28. Kapitel rückt er diesen Kontrast besonders in den Mittelpunkt und unterstreicht ihn, indem er die Beantwortung der Fragen auslässt und die Fragen als solche darstellt, deren Antworten zur Allgemeinbildung gehörten, ohne den von Philostrat präsentierten Alternativfassungen Raum zu geben (ebenso ὁ πάντα εἰδῶς, Z. 8 und ποίας οὐχὶ γένοιτ' ἂν αἰσχύνης, Z. 18).

Z. 14 **τοσοῦτοι ἦρωες:** Apollonios zeigt sich in *Contra Hieroclem* wie in der *Vita Apollonii* erstaunt darüber, dass es zur Zeit des Trojanischen Krieges in ganz Griechenland so viele hervorragende Krieger auf einmal gegeben habe:

Ἠψάμην καὶ τετάρτης ἐρωτήσεως καὶ θαυμάζειν ἔφην, εἰ τοσοῦσδε ὁμοῦ καὶ τοιοῦσδε ἄνδρας ἡ Ἑλλὰς ἦνεγκεν, ὅπόσους Ὀμηρος ἐπὶ τὴν Τροίαν ζυντάττει.

Ich ergriff die vierte Frage und sagte, dass ich mich darüber wunderte, ob Griechenland wirklich auf einmal so viele so bedeutende Männer hervorbrachte, wie Homer sie vor Troja aufstellt.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,16)

Die Seele des Achilleus verweist in ihrer Antwort bei Philostrat darauf, dass sich nicht nur bei den Griechen, sondern auch bei den Trojanern viele Helden auszeichneten:

Ἀχιλλεὺς ὄυδὲ οἱ βάρβαροι' ἔφην ἄπολὸ ἡμῶν ἐλείποντο· οὕτως ἡ γῆ πᾶσα ἀρετῆς ἦνθησεν.'

Achilleus aber antwortete: „Die Barbaren standen uns darin nicht weit nach, so sehr blühte die ganze Erde von Tugend.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,16)

Schon in der *Ilias* werden nicht nur die griechischen (*Ilias*, 2, V. 494–760), sondern auch die trojanischen Heroen aufgezählt (*Ilias*, 2, V. 816–877). Philostrat setzt sich mit diesen Katalogen im *Heroikos* auseinander, der zum Großteil aus einer Aneinanderreihung von Heldenporträts besteht. Wie in der *Ilias* nehmen die griechischen Helden bei Philostrat mehr

Raum ein (*Heroikos*, Kap. 26–36 und 45–52) als die Helden der Troer (Kap. 37–42).<sup>318</sup> Die scheinbare Kritik an Homer im *Heroikos* ist „allein schon durch diese Darstellungsform wieder aufgehoben.“<sup>319</sup> Auch wenn die Abschnitte des *Heroikos* „in der Grobstruktur“ mit der *Ilias* übereinstimmen, folgen die Heldenporträts „je eigenen Erzählgesetzen“<sup>320</sup>

Anders als bei den ersten drei Fragen spielt Philostrat hier nicht auf Alternativfassungen des Mythos um Troja an, die er auch im *Heroikos* verarbeitet. Demnach scheint zumindest die Kritik, die Eusebios an der Frage des Apollonios nach der Vielzahl der Helden äußert, angebracht.

**εἰ ἀφίκετο ἔς Τροίαν Παλαμήδης:** Die fünfte und letzte Frage, die Apollonios an die Seele des Achilleus richtet, betrifft Palamedes: Z. 15 f.

Πέμπτον ἠρόμην· τί παθῶν Ὅμηρος τὸν Παλαμήδην οὐκ οἶδεν, ἢ οἶδε μὲν, ἐξαιρεῖ δὲ τοῦ περι ὑμῶν λόγου;· εἰ Παλαμήδης· εἶπεν ἔς Τροίαν οὐκ ἦλθεν, οὐδὲ Τροία ἐγένετο· ἐπεὶ δὲ ἀνὴρ σοφώτατός τε καὶ μαχιμώτατος ἀπέθανεν, ὡς Ὀδυσσεὶ ἔδοξεν, οὐκ εἰσάγεται αὐτὸν ἐς τὰ ποιήματα Ὅμηρος, ὡς μὴ τὰ ὀνειδή τοῦ Ὀδυσσεῶς ᾄδοι.

Als fünftes fragte ich, was geschehen sei, dass Homer den Palamedes nicht kenne, oder ob er ihn doch kenne, aber aus der Erzählung über unsere Helden gestrichen habe. Er antwortete: „Wenn Palamedes nicht nach Troja gekommen ist, dann gab es Troja nicht. Da aber der äußerst weise und kämpferische Mann umkam, so wie Odysseus es entschieden hatte, nimmt Homer ihn nicht in seine Gedichte auf, um nicht die Schmach des Odysseus zu besingen.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,16)

Palamedes wird, wie Philostrat hier schreibt, in den homerischen Epen nicht erwähnt, kommt jedoch in den *Kyprien* vor. Dort wird auch von der Rivalität zwischen ihm und Odysseus berichtet, die letztendlich zur Ermordung des Palamedes durch Odysseus führte, auf die Philostrat in der *Vita Apollonii* anspielt. Mit dem *Palamedes* des Euripides existiert auch in der griechischen Tragödie eine Version, nach der Odysseus die Griechen mit einer List davon überzeugt, dass Palamedes sie verraten wollte, woraufhin diese ihn steinigten (*Tragicorum Graecorum Fragmenta*, fr. 578–590). Diese Version gibt auch Philostrat im *Heroikos* wieder (*Heroikos*, 33,31).

Während Apollonios in der *Vita Apollonii* in seiner Frage voraussetzt, dass Palamedes nach Troja gekommen ist und lediglich nach dem Grund fragt, weshalb Homer nichts davon weiß, verändert Eusebios die Frage und lässt Apollonios fragen, ob Palamedes überhaupt nach Troja gekommen sei. Diese Frage, die Apollonios in dieser Form nicht gestellt hat, kritisiert er anschließend. In der *Vita Apollonii* fordert Achilleus Apollonios außerdem auf, das zerstörte Standbild des Palamedes wieder aufzurichten (*Vita Apollonii*, 4,16), was Apollonios im Verlauf der Handlung auch tut (*Vita Apollonii*, 4,13 und *Contra Hieroclem*, Kap. 29, Z. 23 f.).

**θεῶν ὀρωμένων τε καὶ οὐχ ὀρωμένων ὀμιλητῆν:** Dass Apollonios sein Wissen von den „sichtbaren und nicht sichtbaren“ Göttern beziehe, hat Eusebios bereits im 11. Kapitel zweimal hervorgehoben (Kap. 11, Z. 10 f. und Z. 27 f., vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,32). Z. 16 f.

<sup>318</sup> Für eine Übersicht der Kataloge im Vergleich zu denen der *Ilias* siehe Grossardt: *Heroikos*, S. 301

<sup>319</sup> Ebd., S. 102.

<sup>320</sup> Ebd., S. 102.

Hier zieht er den Ausdruck bewusst ins Lächerliche, indem er Apollonios zum „Gefährten der sichtbaren und unsichtbaren Götter“ macht, um den Kontrast zwischen der Weisheit des Apollonios und den hier gestellten Fragen hervorzuheben.

Z. 18–21 **εἰ μὴ ἄρα ... περιειργάσθαι δοκεῖν:** Dieser Vorwurf ist innerhalb des 28. Kapitels der zweite wesentliche Angriff des Eusebios auf Apollonios. Zum einen inszeniert er Apollonios als Unwissenden, der sich mit Fragen befasst, die seinen Zuständigkeitsbereich übersteigen (Z. 8 und Z. 12). Zum anderen unterstellt er dem Protagonisten, mit bösen Dämonen im Bunde zu sein, also mit zwar göttlichen, aber dunklen und gefährlichen Mächten, die keinesfalls zum Bild des *θεῖος ἀνὴρ* passen.<sup>321</sup> Auch dadurch destruiert er das Bild vom „göttlichen Wundertäter“.

Z. 22 f. **μὴ κατὰ νεκρομαντείαν:** Eusebios gibt hier in eigenen Worten wieder, dass Apollonios betont, die Seele des Achilleus *nicht* nach der Art des Odysseus (Z. 24) herbeigelockt zu haben. Philostrat selbst benutzt in der *Vita Apollonii* für die Kommunikation mit dem Verstorbenen weder den Begriff *νεκρομαντεία* noch die gleichbedeutenden Begriffe *νεκρομαντεία* oder *νέκνυα*. Eusebios wirft Apollonios jedoch indirekt „Nekromantie“ vor. Diese wird in literarischen Beschreibungen meist durch rituelle Handlungen – wie die Opferung eines Opfertieres über einer Grube – vorbereitet (Z. 24, vgl. Homer, *Odyssee* 11, V. 24 ff.). In der von Homer geschilderten Praxis sind „Bestandteile hethitischer Grubenrituale“ erkennbar.<sup>322</sup>

Z. 24 **„οὔτε γὰρ βόθρον ... Ὀδυσσεώς ὀρυξάμενος“:** Diese Stelle findet sich wörtlich bei Philostrat im 16. Kapitel des 4. Buches der *Vita Apollonii*. Das auf den ersten Blick etwas merkwürdige Genetivattribut „Ὀδυσσεώς“ bezieht sich nicht etwa auf das Grab des Odysseus, sondern auf die Grube, die Odysseus im 11. Gesang der *Odyssee* selbst gräbt, um die Seelen der Toten, darunter Achill, anzulocken.

Ἐγὼ δ' ἄορ ὄξυ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ  
βόθρον ὀρυξ' ὄσσον τε πυγούσιον ἔνθα καὶ ἔνθα.

Ich aber zog von der Hüfte das scharfe  
Schwert und grub eine Grube, lang und breit eine Elle.<sup>323</sup>  
(Homer, *Odyssee*, 11,24 f.)

Philostrat berichtet im *Heroikos*, dass es auch bei dem Totenopfer, das die Thessaler anfangs jährlich dem Achill darbrachten, üblich war, eine Grube auszuheben (βόθρους ἐπ' αὐτῇ ὀρύξαντες τὸν ταῦρον τὸν μέλανα ὡς τεθνεῶτι ἔσφαττον, Philostrat, *Heroikos*, 53,11). Diese Grube war jeweils dazu gedacht, das Blut der Opfertiere aufzufangen. Da Apollonios jedoch jegliches tierische Opfer ablehnt (μηδὲ θύειν δαίμοσιν ἐπιτολμώντα, *Contra Hieroclem*, Kap. 10, Z. 10, vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,31 f.), wäre eine solche Grube überflüssig.

An späterer Stelle in der *Vita Apollonii* lässt Philostrat Apollonios berichten, dass es auch bei den Brahmanen, die den Helios verehrten, nicht üblich war, solche Opfergruben zu graben, da man diese nur für die Götter der Unterwelt grabe (θεοὶ μὲν γὰρ χθόνιοι βόθρους ἀσπάσσονται καὶ τὰ ἐν κοίλῃ τῇ γῆ δρώμενα, Ἥλιου δὲ ἀῆρ ὄχημα, καὶ δεῖ τοὺς προ-

<sup>321</sup> Zur Verbindung von Totenseele und bösen Dämonen siehe auch Herter: *Böse Dämonen*, S. 56.

<sup>322</sup> Haase: *Etruskische Kultdarstellungen*, S. 269–279.

<sup>323</sup> Übersetzung: Kurt Steinmann.



σφόρωσ ἀσομένους αὐτὸν ἀπὸ γῆσ αἶρεσθαι καὶ ζυμμετεωροπολεῖν τῷ θεῷ, Philostrate, *Vita Apollonii*, 6,11).

**ἀρνῶν αἷμασι:** Mit dem „Blut von Lämmern“ spielt Philostrate (*Vita Apollonii*, 4,16), von dem Eusebios den Ausdruck übernimmt, auf das Opfer an, das Odysseus im 11. Gesang der *Odyssee* darbringt. Dieser opfert neben einem Widder auch mehrere Schafe (τὰ δὲ μῆλα λαβῶν ἀπεδειροτόμησα ἐς βόθρον, ῥέε δ' αἷμα κελαινεφές, Homer, *Odyssee* 11, V. 35 f.). Apollonios hingegen, der sich nicht nur tierischer Nahrung, sondern auch tierischer Opfer enthält (*Contra Hieroclem*, Kap. 10, Z. 10, vgl. Philostrate, *Vita Apollonii*, 1,31 f.), vergießt kein Tierblut. Philostrate betont auch, dass Apollonios an den Gräbern der Achaier, die er vor dem Grab des Achilleus aufsuchte „viele unblutige und reine Opfer“ darbringt (πολλὰ δὲ τῶν ἀναίμων τε καὶ καθαρῶν καθαγίσας, Philostrate, *Vita Apollonii*, 4,11).

Z. 25

**ὀπόσα [...] Ἴνδοί φασι:** In der *Vita Apollonii* lässt Philostrate Apollonios ausführlich erläutern, wie er das Gespräch mit der Seele des Achilleus herbeigeführt habe:

Z. 26

Εἰς διάλεξιν τοῦ Ἀχιλλέωσ ἦλθον, ἀλλ' εὐξάμενοσ, ὀπόσα τοῖσ ἥρωσιν Ἴνδοί φασιν εὐχεσθαι, ὧ Ἀχιλλεῦ, ἔφην ἑθνάναί σε οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων φασίν, ἐγὼ δὲ οὐ ζυγγωρῷ τῷ λόγῳ, οὐδὲ Πυθαγόρασ σοφίασ ἐμῆσ πρόγονοσ. εἰ δὴ ἀληθεύομεν, δεῖξον ἡμῖν τὸ σεαυτοῦ εἶδοσ· καὶ γὰρ ἂν ὄναιο ἄγαν τῶν ἐμῶν ὀφθαλμῶν, εἰ μάρτυσιν αὐτοῖσ τοῦ εἶναι χρήσαίῳ.

Zum Gespräch mit Achilleus kam ich, indem ich gebetet habe, wie die Inder sagten, dass man zu Heroen beten müsse. Ich habe also gesagt: „Achilleus, dass du gestorben seist, sagen die meisten Menschen, aber ich stimme dieser Meinung nicht zu, so auch nicht Pythagoras, der Vorfahr meiner Weisheit. Wenn wir Wahres sagen, dann zeig dich uns in deiner eigenen Gestalt, denn meine Augen werden auch dir von großem Nutzen sein, wenn sie bezeugen, dass es dich gibt.“

(Philostrate, *Vita Apollonii*, 4,16)

**πρὸσ τὸν ἑταῖρον ἀποσεμνύεται:** Mit der Behauptung, dass Apollonios seinem Freund Damis gegenüber „geprahlt“ habe, widerspricht Eusebios ausdrücklich der Darstellung in der *Vita Apollonii*, in der Apollonios zu Beginn des Berichtes von der Begegnung mit der Seele des Achilleus betont, dass er *kein* Angeber ist:

Z. 27

“Εἰ μὴ ἀλαζονεῦεσθαι” ἔφην “δόξω, πάντα εἰρήσεται.”

„Wenn ich damit nicht lügnerisch zu prahlen scheine“, sagte er, „werde ich alles erzählen.“

(Philostrate, *Vita Apollonii*, 4,15)

Eusebios hingegen stellt ihn als Aufschneider und Angeber dar.

**μηδὲ ζηλώσαι ... πρὸσ τοῦ συγγραφέωσ μεμαρτυρημένοσ:** Eusebios betont hier erneut den Widerspruch, der auch im Mittelpunkt des 25. Kapitels von *Contra Hieroclem* stand. Dort hatte er bereits darauf hingewiesen, dass Apollonios die Brahmanen „zwar für lobenswert, jedoch nicht für nachahmenswert hielt“ (ἐπῖνεῖ μὲν, ζηλοῦν δὲ οὐκ ἤξιου, Kap. 25, Z. 11 f., vgl. Kap. 31, Z. 15 und Philostrate, *Vita Apollonii*, 5,12). Hier wirft Eusebios Apollonios (ähnlich wie in Bezug auf die sieben Ringe, Kap. 25, Z. 15–19) vor, die Brahmanen nachgeahmt zu haben, obwohl er dies später abstreitet.

Z. 28 f.

## 29 Die Seele des Achilleus als böser Dämon

Zu Beginn des 29. Kapitels stellt Eusebios die Frage, weshalb Damis als engster Vertrauter des Apollonios diesen nicht zum Grab Achills begleiten durfte, und betont damit erneut die Ungereimtheiten der Freundschaft zwischen Apollonios und Damis, auf die er schon im 11. Kapitel (Z. 3) verwiesen hatte. Im Zentrum des Kapitels steht die Kritik an der Erscheinung der Seele des Achilleus, bei der es sich gemäß Eusebios um einen bösen Dämon handle. Dafür spreche seiner Ansicht nach,

1. dass die Begegnung bei Nacht und ohne die Teilnahme anderer stattgefunden habe,
2. dass die Erscheinung beim ersten Hahnenschrei verschwand und
3. dass sich die Gestalt „verleumderisch, neidisch, aufbrausend und kleinmütig“ verhalten habe.

Um den letzten Punkt zu untermauern, führt er eine Episode aus der *Vita Apollonii* an, in der erzählt wird, wie Apollonios auf Anraten des Achilleus den jungen Antisthenes wegen dessen trojanischer Abstammung aus dem Kreis seiner Schüler ausschließt (Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,12), was Eusebios heftig kritisiert. Am Ende des Kapitels erwähnt Eusebios noch die Wiederaufrichtung des Grabmahls des Palamedes, die Apollonios im Auftrag des Achilleus vornimmt (Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,13).

Z. 2 **τὸν ἕνα σοι καὶ γνήσιον καὶ μόνον ἑταῖρον:** Eusebios nutzt hier wie bereits an mehreren Stellen zuvor das Argument, dass Damis der *einzig*e Freund des Apollonios gewesen sei, um die Figur des Apollonios zu destruieren und um die Erzählung des Philostrat anzuzweifeln (ebenso Kap. 11, Z. 3; Kap. 13, Z. 11 f.; Kap. 25, Z. 1 f. und 14 f.). Dass der „einzigste Freund“ von der Begegnung mit der Seele des Achilleus ausgeschlossen war, führt Eusebios außerdem als Argument dafür an, dass die Erscheinung auf einen schlechten Dämon zurückzuführen sei.

Z. 4 f. **ἀλλὰ τῶν νυκτῶν ἄωρι καὶ μόνον:** Die Bedeutung der nächtlichen Unzeit für geheimnisvolle Handlungen und Erscheinungen hat Eusebios bereits im 11. Kapitel hervorgehoben, in dem er schreibt, dass Apollonios sich „am Mittag und gegen Mitternacht“ von den Magiern unterrichten ließ (siehe Kap. 11, Z. 6, vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,26). Die Nacht ist durch das Gefühl des Geheimnisvollen und der Angst, das von Natur aus mit Stille und Dunkelheit verbunden ist, neben der Mittagsstunde die bevorzugte Zeit für das Erscheinen von (bösen) Geistern.<sup>324</sup>

Z. 6 **ἀλεκτρῶνων βοαί:** Gemäß Philostrat, den Eusebios im folgenden wörtlich zitiert, verschwand die Erscheinung des Achilleus beim ersten Hahnenkrähen:

“Ἀπῆλθε ξὺν ἀστραπῇ μετρίᾳ· καὶ γὰρ δὴ καὶ ἀλεκτρῶνες ἤδη φῶδης ἤπτοντο.”

„Er ging mit einem schwachen Blitz davon, und die Hähne setzten schon zu krähen an.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,16)

Das Krähen des Hahnes ist ein verbreitetes Motiv. Der Hahn wird bereits in der altiranischen Mythologie als „Besieger der Gefahren der Nacht“<sup>325</sup> gesehen, der durch seinen Gesang „den Morgen herbeizwingt“<sup>326</sup> und böse Dämonen sowie den Tod vertreibt.<sup>327</sup> Die Vorstellung,

<sup>324</sup> Caillou: *Les démons de midi*, S. 98.

<sup>325</sup> Haussig (Hrsg.): *Götter und Mythen*, S. 360.

<sup>326</sup> Bernfried Schlerath in ebd., S. 360, s.v. *Hahn*.

<sup>327</sup> Kerstin Rodin, *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 6, Sp. 371, s.v. *Hahn, Huhn*.

dass Geister mit dem Krähen des Hahnes verschwinden, findet sich auch im *Philopseudes* des Lukian: Hekate verschwindet beim Hahnenschrei (συνῆν ἄχρι δὴ ἀλεκτρούων ἠκούσαμεν ἄδόντων, Lukian, *Philopseudes*, 14). Dieses Motiv bleibt über die Antike hinaus erhalten. So verschwindet auch in Shakespeares *Hamlet* der Geist von Hamlets Vater mit dem Krähen des Hahns (*it faded on the crowing of the cock*, Shakespeare, *Hamlet*, 1,1).

Im frühen Christentum ist der Hahn als „Verkünder des Lichts“ mit Christus verbunden.<sup>328</sup> Im Neuen Testament kündigt Jesus an, dass Petrus ihn dreimal verleugnen wird, „ehe der Hahn kräht“ (πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι, *Matthäus* 26,34).

Eusebios argumentiert, dass die Erscheinung des Achilleus nur durch die Anwesenheit eines Dämons zu erklären sei. Dies begründet er damit, dass dieser Dämon durch den Hahn, den Vertreiber böser Geister, verjagt worden ist.

**δαίμοσι ... πονηροῖς:** Im Gegensatz zu Philostrat, der das Wort *δαίμων* zur generellen Beschreibung einer Sache oder einer Person verwendet, die zwischen Göttlichem und Menschlichem steht (z.B. τὰ τοιαῦτα δαιμονία κινήσει προεγίγνωσκε, Philostrat, *Vita Apollonii*, 5,12, ὁ μὲν δὴ Ἀσσύριος προσήυξατο αὐτόν, ὡς ταῦτα ἤκουσε, καὶ ὡς περ δαίμονα ἔβλεπε, 1,19), gebraucht Eusebios es ausschließlich im negativen Sinne,<sup>329</sup> um die negativen Eigenschaften des Apollonios hervorzuheben.

Z. 8

**τῆς παχείας τοῦ σώματος ἐλευθερωθεῖσαν ὕλης:** Wenn Eusebios die Seele nach dem Tod hier als „vom fleischigen Material des Körpers befreit“ darstellt, setzt dies eine Auffassung voraus, nach der die Seele vor dem Tod im Körper gefangen ist. Dieses Bild, in dem der Körper mit einer Fessel oder einem Gefängnis gleichgesetzt wird, findet sich z.B. im *Corpus Hermeticum* (πρῶτον δὲ δεῖ σε περιρρήξασθαι [...] τὸν τῆς φθορᾶς δεσμόν, τὸν σκοτεινὸν περίβολον, *Corpus Hermeticum*, 7,2), aus dem Eusebios im 47. Kapitel (Z. 3) zitiert. Auch bei Platon kommt das Bild vom Körper als Gefängnis vor (*Kratylos*, 400c–d).

Z. 10 f.

**βάσκανος καὶ φθονερός τὸν τρόπον, ὀργίλος τε καὶ ταπεινὸς τὴν διάθεσιν:** Eusebios schreibt der Seele des Achilleus vier negative Eigenschaften zu, die er im folgenden dadurch begründet, dass Achilleus weder den Troern, noch den Thessalern vergibt (Z. 21 f.). Diese durchaus schlechte und keineswegs heldenhafte Charakterisierung der Seele des Achilleus, die vielmehr der Deutung des Eusebios als der Darstellung des Philostrat entspricht, nutzt Eusebios, um den Leser davon zu überzeugen, dass die Erscheinung in Wirklichkeit ein schlechter Dämon gewesen ist.

Z. 12 f.

**Ἀντισθένης:** Dass Apollonios den Antisthenes, der sich ihm kurz zuvor als Schüler angeschlossen hatte, wegen seiner Abstammung von Priamos fortgeschickt habe, berichtet auch Philostrat in der *Vita Apollonii*. Es ist das erste, was Apollonios tut, nachdem er die Nacht am Grabhügel des Achilleus verbracht hat:

Z. 14

Ὁ δὲ Ἀπολλώνιος περὶ τὸν ὄρθρον ἦκων “ποῦ” ἔφη “Ἀντισθένης ὁ Πάριος;” ἐβδόμην δὲ οὗτος ἡμέραν ἐτύγχανεν ἤδη προσπεφοιτηκῶς αὐτῷ ἐν Ἰλίῳ. ὑπακούσαντος δὲ τοῦ Ἀντισθένου “προσῆκεις τι,” ἔφη “ὦ νεανία, τῇ Τροίᾳ;” “σφόδρα,” εἶπεν “εἰμὶ γὰρ δὴ ἄνωθεν Τρώες.” ἤκαὶ Πριαμίδης;” “νῆ Δι’,” εἶπεν “ἐκ τούτου γὰρ δὴ ἀγαθός τε οἶμαι καὶ ἀγαθῶν εἶναι.” “εἰκότως οὖν” ἔφη “ὁ Ἀχιλλεὺς ἀπαγορεύει μοι μὴ ξυνεῖναί σοι· κελεύσαντος γὰρ αὐτοῦ πρεσβεῦσαί με πρὸς τοὺς Θεταλοὺς περὶ ὧν αἰτιάται σφας, ὡς ἠρόμην, τί ἂν πρὸς τοῦτῳ ἔτερον πρὸς χάριν αὐτῷ

<sup>328</sup> Ranke/Brednich (Hrsg.): *Enzyklopädie des Märchens*, Sp. 371.

<sup>329</sup> Mendelson: *Eusebius*, S. 517 f.

πράττοιμι, τὸ μειράκιον ἔφη τὸ ἐκ Πάρου μὴ ποιούμενος ξυνέμπορον τῆς ἑαυτοῦ σοφίας· Πριαμίδης τε γὰρ ἰκανῶς ἔστι καὶ τὸν Ἑκτορα ὑμνῶν οὐ παύεται.”

Als Apollonios bei Tagesanbruch zurückkam, fragte er: „Wo ist Antisthenes von Paros?“ Dieser war sieben Tage zuvor in Ilion als Schüler zu ihm gestoßen. Als Antisthenes antwortete, fragte er ihn: „Stammst du, mein Junge, irgendwie von Troja ab?“ „Gewiss“, erwiderte dieser, „bin ich von der Abstammung her ein Troer.“ „Etwa auch ein Priamide?“ „Ja, beim Zeus“, erwiderte er, „ich denke, dass ich daher ein guter Mann und von guter Abstammung bin.“ „Dann untersagt mir Achilleus also zu Recht mit dir zu verkehren, denn er hat mich aufgefordert aus gewissen Gründen eine Gesandtschaft zu den Thessalern zu unternehmen, und als ich fragte, was ich außerdem anderes ihm zuliebe tun könne, sagte er: »Mach den Jüngling aus Paros nicht zum Reisegefährten deiner Weisheit, denn er ist in ausreichendem Maße Priamide, dass er nicht aufhören wird, den Hektor zu besingen.«“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,12)

Eusebios kritisiert nicht nur Philostrat für die Darstellung des jähzornigen, vergebunglosen Charakter des Achilleus (Z. 12 f.), sondern er kritisiert indirekt auch die Gründe des Apollonios für den Ausschluss seines Schülers.

Z. 17 f. **Πριαμίδης:** Die Abneigung des Achilleus gegen die Nachfahren des Priamos bringt Philostrat noch drastischer im *Heroikos* zum Ausdruck. Dort reißt Achilleus eine Sklavin in Stücke, die „die letzte aus dem Blut der Priamiden und Dardaniden“ ist (λοιπή δ’ ἔστι τοῦ Πριαμιδῶν τε καὶ Δαρδανιδῶν αἵματος, Philostrat, *Heroikos*, 56,7).

Z. 20 **μὴ θύοιεν:** Eusebios wertet es als „aufbrausend und kleinmütig“ (ὀργίλος καὶ ταπεινός, Z. 19), dass Achilleus sich in der Darstellung des Philostrat darüber beklagt, dass die Thessaler die *ἐναγίσματα* für ihn nicht so durchführten, wie sie sollten (Kap. 28, Z. 3–5). Diese bestanden gemäß Philostrat in einem doppelten Opfer, das die Thessaler jährlich darbringen sollten (siehe Philostrat, *Heroikos* 53,8). Eusebios kritisiert hier nicht das Detail dieses Opferritus an sich, obwohl dieses wahrscheinlich eine Erfindung von Philostrat ist.<sup>330</sup> Er kritisiert vielmehr den Umgang des Achilleus mit dem Umstand, dass die Thessaler dieses Opfer nicht mehr durchführten, was er in seiner Darstellung zur Bagatelle abstuft, die dem Peleiden keinen Anlass zum Zorn geben sollte. Die Tatsache, dass er den Thessalern wegen der nicht durchgeführten Opfer Vorwürfe macht, könne gemäß der Argumentation des Eusebios nur als Indiz dafür gewertet werden, dass Apollonios am Grab des Achilleus mit einem bösen Dämon zusammengekommen ist.

Z. 21 f. **καταλασσόμενος καὶ ταῦτα θύουσι καὶ συνεχῶς σπενδομένοις:** Dass die Troer Opfer für Achilleus darbringen, sagt dessen Seele im 16. Kapitel des 4. Buches der *Vita Apollonii*:

Τουτωνι τῶν Τρώων, οἱ τοσοῦσδε ἄνδρας ὑπ’ ἐμοῦ ἀφαιρεθέντες δημοσία τε θύουσι μοι καὶ ὠραίων ἀπάρχονται καὶ ἰκετηρίαν τιθέμενοι σπονδὰς αἰτοῦσιν, ἃς ἐγὼ οὐ δῶσω.

Diese Troer, die so viele Männer durch mich verloren haben, opfern mir öffentlich und bringen Erstlingsopfer und Trankspenden auf mich aus und flehen mich dabei um Vergabung an, die ich ihnen nicht gewähre.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,16)

<sup>330</sup> S. Grossardt: *Heroikos*, S. 720, siehe auch Kommentar zu *Contra Hieroclem*, Kap. 28, Z. 4.

Er bezieht sich dabei auf den Eidbruch, den Philostrat im *Heroikos* genauer erläutert (Philostrat, *Heroikos*, 51,2, siehe Kommentar zu Kap. 28, Z. 5). Die Tatsache, dass Achilleus den Troern den Verrat durch Priamos nicht vergibt und ihnen weiterhin zürnt (μηνιώσά τε εἰσέτι Τρωσὶ τῶν ἐς αὐτὸν πεπλημμελημένων, *Contra Hieroclem*, Kap. 28, Z. 5), wertet Eusebios ebenfalls als „aufbrausend und kleinmütig“ (ὀργίλος καὶ ταπεινός, Z. 19) und somit als Indiz dafür, dass es sich bei der Erscheinung nicht um die Seele eines Helden, sondern um einen bösen Dämon handelt.

**τὸν Παλαμῆδους τάφον:** Über die Rekonstruktion des Grabmals des Achilleus, die Apollonios im Auftrag des Achilleus vornimmt, berichtet Philostrat im 13. Kapitel des 4. Buches der *Vita Apollonii*. Nachdem Apollonios mit der Seele des Achilleus gesprochen hatte, fordert er den Kapitän des Schiffes während der Weiterfahrt auf, den Kurs zu ändern und bei Methymna an der äolische Küste zu landen.

Z. 22 f.

“Ἐνταῦθα γὰρ πού τὸν Παλαμῆδη φησὶν ὁ Ἀχιλλεὺς κεῖσθαι, οὐ καὶ ἄγαλμα αὐτοῦ εἶναι πηχυαῖον, ἐν πρεσβυτέρῳ ἢ ὡς Παλαμῆδης τῷ εἶδει.” καὶ ἅμα ἐξίων τῆς νεῶς “ἐπιμεληθῶμεν,” εἶπεν “ὡ ἄνδρες Ἕλληνες, ἀγαθοῦ ἀνδρός, δι’ ὃν σοφία πᾶσα· καὶ γὰρ ἂν καὶ τῶν γε Ἀχαιῶν βελτίους γενοίμεθα, τιμῶντες δι’ ἀρετὴν, ὃν ἐκεῖνοι δίκη οὐδεμιᾶ ἀπέκτειναν.” οἱ μὲν δὲ ἐξεπήδων τῆς νεῶς, ὁ δὲ ἐνέτυχε τῷ τάφῳ καὶ τὸ ἄγαλμα κατορωρυγμένον πρὸς αὐτῷ εὗρεν. ὑπογέγραπτο δὲ τῇ βάσει τοῦ ἀγάλματος “θεῖῳ Παλαμῆδει.” καθιδρύσας οὖν αὐτό, ὡς καὶ γὰρ εἶδον, καὶ ἱερὸν περὶ αὐτὸ βαλόμενος, ὅσον οἱ τὴν Ἐνοδίαν τιμῶντες (ἔστι γὰρ ὡς δέκα ξυμπότας ἐν αὐτῷ εὐωχεῖσθαι), τοιάνδε εὐχὴν ἤξαστο. “Παλάμηδες, ἐκλάθου τῆς μῆνιδος, ἦν τοῖς Ἀχαιοῖς ποτε ἐμήνισας, καὶ δίδου γίγνεσθαι πολλοῦς τε καὶ σοφοῦς ἄνδρας, ναὶ Παλάμηδες, δι’ ὃν λόγοι, δι’ ὃν Μοῦσαι, δι’ ὃν ἐγώ.”

„Denn dort, so sagt Achilleus, liegt Palamedes, und es gibt dort auch ein Standbild von ihm, das eine Elle groß ist und dessen Aussehen älter ist als Palamedes.“ Und als er von Bord ging, sagte er: „Wir wollen, ihr griechischen Männer, dem edlen Mann, von dem die ganze Weisheit kommt, die Ehre erweisen! Wir werden wohl besser als die Achaiier, wenn wir für seine Tugend den verehren, den sie ohne Grund getötet haben. Sie verließen also das Schiff, er aber fand das Grab und daneben ein eingefallenes Standbild. Auf der Basis des Standbildes war geschrieben: DEM GÖTTLICHEN PALAMEDES. Er richtete es also wieder auf, wie ich selbst gesehen habe, und baute darum ein Heiligtum, so wie diejenigen, die ein Enodion ehren, es gibt nämlich Platz für zehn Symposianten darin. Dann betete er folgendermaßen: „Palamedes, lass ab vom Zorn, in welchem du einst gegen den Achaiern zürntest, und erlaube, dass viele weise Männer werden! Ja, Palamedes, von dem die Lehren, die Musen und ich selbst stammen!“ (Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,13)

Möglicherweise ist die hier erwähnte Rolle des Palamedes als „Kulturerneuerer“ der Grund, aus dem Apollonios Palamedes verehrt.<sup>331</sup> Palamedes wird von Philostrat auch im 3. Buch der *Vita Apollonii* erwähnt, in dem Apollonios von Iarchas ein Jüngling vorgestellt wird, der angeblich der wiedergeborene Palamedes sei (*Vita Apollonii*, 3,22). Um Palamedes dreht sich auch die letzte der fünf Fragen, die Apollonios an Achilleus richtet (Kap. 28, Z. 15 f., vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,16).

<sup>331</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1068, Anm. 30.

### 30 Dämonenaustreibungen und andere „unwahrscheinliche Wundertaten“

Im 30. Kapitel setzt Eusebios seine im 27. Kapitel begonnene Aufzählung der Unglaublichkeiten aus dem 4. Buch der *Vita Apollonii* fort und beendet das Kapitel mit ergänzenden Beispielen. Zu Beginn des Kapitels kündigt er dem Leser an, dass „nicht viel zu sagen sei, um die Unzuverlässigkeit des Berichtes“ zu beweisen. Das fünfte und sechste Beispiel seiner Auflistung sind verschiedene Dämonenaustreibungen (Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,20 und 25) und der Bericht über ein Mädchen in Rom, das Apollonios wieder zum Leben erweckt haben soll (Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,45). Eusebios weist hier darauf hin, dass sogar Philostrat dieser Episode kritisch gegenübersteht und sie anzweifelt bzw. auf anderem Wege zu erklären versucht. Darüber hinaus führt Eusebios weitere Belege dafür an, dass diese Erzählung nicht der Wahrheit entspricht. Das letzte Beispiel, das Eusebios am Ende des Kapitels und damit am Ende der Untersuchung des 4. Buches ergänzt, nämlich die Begegnung des Apollonios mit einem Nero-Imitator (Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,38), lässt Eusebios unkommentiert. Die Episode steht auch in keinem Zusammenhang zu den übrigen, die Eusebios aufzählt.

- Z. 2 **τοῦ πραχθέντος εὐχέρειας:** Die *εὐχέρεια*, die Hierokles ursprünglich den Christen zugeschrieben hatte und auf die Eusebios im Verlauf von *Contra Hieroclem* immer wieder mit ironischem Unterton anspielt (Kap. 4, Z. 1 f. und 44, Kap. 17, Z. 7, Kap. 20, Z. 3, vgl. auch *κουφότης*, Kap. 2, Z. 20), wirft er normalerweise auf den Autor Hierokles zurück, der gemäß Eusebios die Darstellung des Philostrat nicht ausreichend hinterfragt. Hier hingegen schreibt er den „Hang zur Schlechtigkeit“ der Erzählung selbst zu. Aus dem Grund, dass Eusebios an anderen Stellen den Vorwurf der *εὐχέρεια* gegen die beiden Autoren Hierokles und Philostrat richtet, schlägt Gottfried Olearius vor, „*πραχθέντος*“ zu „*γραφέντος*“ zu ändern.<sup>332</sup> Jedoch besteht keine Notwendigkeit, diese Konjektur, für die keine der Handschriften einen Anhaltspunkt bietet, zu übernehmen, da der Text auch ohne die Änderung durchaus seinen Sinn behält.<sup>333</sup>
- Z. 3 **δαίμονας γὰρ ἀπελαύνει ἄλλω ἄλλον:** In der *Vita Apollonii* werden zwar die beiden Dämonenaustreibungen erzählt, die Eusebios hier erwähnt (Z. 4 f.), dafür dass Apollonios den „einen Dämon durch einen anderen“ vertrieben habe, findet sich in der *Vita* jedoch kein Anhaltspunkt. Eusebios nutzt hier das Mittel der Übertreibung, um den Text des Philostrat besonders implausibel und unglaubwürdig darzustellen. Möglicherweise hat Eusebios hier aber auch – beabsichtigt oder unbeabsichtigt – eine Parallele zum *Matthäusevangelium* gezogen, in dem die Pharisäer eine Dämonenaustreibung durch Jesus folgendermaßen kommentieren:

Ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.

Mit Hilfe des Anführers der Dämonen treibt er die Dämonen aus.<sup>334</sup>  
(*Matthäus*, 9,34)

<sup>332</sup> Olearius (Hrsg.): *Philostratorum quae supersunt omnia* (1709), S. 451, Anm. 1. Ähnlich entscheidet sich Carl L. Kayser für die Variante „*γράφοντος*“, Kayser (Hrsg.): *Flavii Philostrati opera auctiora*, S. 393.

<sup>333</sup> Dementsprechend entscheidet sich auch Édouard Des Places für die Variante „*πραχθέντος*“, Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 162.

<sup>334</sup> Übersetzung: Einheitsübersetzung (2016).

Wie die Pharisäer Jesus wirft Eusebios Apollonios „Komplizenschaft mit dem Teufel“ vor.<sup>335</sup> Erasmus von Rotterdam sieht in der Formulierung eine Anspielung auf das Sprichwort *Clavum clavo pellere – einen Nagel mit einem anderen herausziehen*:

*Eusebius in Hieroclem: Δαίμονας γὰρ ἀπελαύνει ἄλλον ἄλλω, ἢ φασί, δαίμονι, id est Daemones enim abigit alium alio, quemadmodum aiunt, daemone, mirum ni alludens ad hoc proverbium.*

Eusebios, *Gegen Hierokles*: „Er treibt einen Dämon durch einen anderen aus.“ Es wäre verwunderlich, wenn er damit nicht auf dieses Sprichwort anspielt.  
(Erasmus von Rotterdam, *Adagia*, 104)

Die Unterstellung, dass Apollonios die Dämonenaustreibung und andere Wunder nur mithilfe eines anderen Dämons vollbracht haben kann, bildet den Kern des 35. Kapitels von *Contra Hieroclem*, in dem Eusebios Apollonios wie im 29. Kapitel vorwirft, mit dunklen Mächten im Bunde zu stehen, um ihn so zu diskreditieren.

**ἀκολάστου μειρακίου:** Diese Austreibung des Dämons, der einen Jüngling befallen hatte, der dadurch ein „ausschweifendes Wesen“ (ἀσελγές) an den Tag legte, beschreibt Philostrat im 20. Kapitel des 4. Buches der *Vita Apollonii*. Apollonios erkennt, was hinter dem schlechten Betragen des Jünglings steckt:

Z. 4

Ὁ δὲ ἀναβλέψας ἐς αὐτὸ “οὐ σὺ” ἔφη “ταῦτα ὑβρίζεις, ἀλλ’ ὁ δαίμων, ὃς ἐλαύνει σε οὐκ εἰδότα.” ἔλελήθει δὲ ἄρα δαιμονῶν τὸ μειράκιον· ἐγέλα τε 2 γὰρ ἐφ’ οἷς οὐδεὶς ἕτερος καὶ μετέβαλλεν ἐς τὸ κλάειν αἰτίαν οὐκ ἔχον, διελέγετό τε πρὸς ἑαυτὸν καὶ ἦδεν. καὶ οἱ μὲν πολλοὶ τὴν νεότητα σκιρτῶσαν ᾤοντο ἐκφέρειν αὐτὸ ἐς ταῦτα, ὁ δ’ ὑπεκρίνετο ἄρα τῷ δαίμονι καὶ ἐδόκει παροινεῖν, ἃ ἐπαρωνεῖτο {τε}, ὀρῶντός τε ἐς αὐτὸ τοῦ Ἀπολλωνίου δεδοικότως τε καὶ ὀργίλως φωνὰς ἤφει το εἶδωλον, ὅποσα καομένων τε καὶ στρεβλουμένων εἰσίν, ἄφεξεσθαί τε τοῦ μειρακίου ὤμνυ καὶ μηδενὶ ἀνθρώπων ἐμπεσεῖσθαι. τοῦ δὲ οἷον δεσπότητος πρὸς ἀνδράποδον ποικίλον πανοῦργόν τε καὶ ἀναιδῆς καὶ τὰ τοιαῦτα σὺν ὀργῇ λέγοντος καὶ κελεύοντος αὐτῷ σὺν τεκμηρίῳ ἀπαλλάττεσθαι, “τὸν δεῖνα” ἔφη “καταβαλῶ ἀνδριάντα,” δεῖξας τινὰ τῶν περὶ τὴν βασιλείον στοάν, πρὸς ἣ ταῦτα ἐπράττετο. ἐπεὶ δὲ ὁ ἀνδριὰς ὑπεκινήθη πρῶτον, εἶτα ἔπεσε.

Er sah ihn an und sagte: „Nicht du frevelst so, sondern der Dämon, der Besitz von dir ergriffen hat, ohne dass du es weißt.“ Der Jüngling war wahrhaftig von einem Dämon besessen: Er lachte über Dinge, über die kein anderer lachte, und brach in Weinen aus, ohne dass er einen Grund hatte, unterhielt sich mit sich selbst und sang. Die meisten glaubten, seine ausgelassene Jugend bringe ihn dazu. Aber tatsächlich unterlag er einem Dämon und schien deshalb betrunken zu sein und sich zu benehmen wie ein Betrunkener. Als ihn Apollonios nun ansah, schrie der Geist mit fürchterlicher und zorniger Stimme so wie die, die verbrannt oder gefoltert werden und schwor, den Jüngling loszulassen und keinen Menschen mehr zu befallen. Als Apollonios dies mit Zorn sagte wie ein Herr zu seinem listigen, betrügerischen und ausschweifenden Sklaven und ihm befahl, mit einem Zeichen auszufahren, erwiderte der Dämon: „Dann werfe ich eben dieses Standbild um!“ und zeigte auf ein in der Königshalle aufgestelltes Bildnis, bei dem sich dies abspielte: Die Statue bewegte sich zuerst, dann fiel sie um.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,20)

<sup>335</sup> Luz: *Das Evangelium nach Matthäus*, S. 63.

Der Jüngling, der so von Apollonios geheilt wurde, legt danach ein äußerst sitzames Verhalten zu Tage und schließt sich dem Apollonios als Schüler an. Vroni Mumprecht verweist auf die Parallele dieser Erzählung zu einer Dämonenaustreibung durch Petrus, bei der der Dämon ebenfalls eine Statue zerstört (*Acta Petri*, 11).<sup>336</sup> Darin zeigt sich, wie Eusebios bei der Beurteilung der Texte mit zweierlei Maß misst. Während er die Erzählung des Philostrate kritisiert, verliert er kein Wort über die Berichte der Evangelisten, die Hierokles in seiner Streitschrift angegriffen hatte (Kap. 2, Z. 25 f.).

Z. 4 f. **εἰς γυναικείαν μορφήν:** Die Erzählung über die Lamie bzw. Empusa, auf die Eusebios im 35. Kapitel (Z. 24 f.) kurz zurückkommt, erzählt Philostrate im 25. Kapitel des 4. Buches der *Vita Apollonii*. Ein gewisser Menippos, ein Schüler des Apollonios, war diesem Dämon in Gestalt einer Frau verfallen. Apollonios, der sofort erkennt, worum es sich bei der Frau handelt, erklärt dem Menippos, mit welchem Wesen er es zu tun hat:

“Ὡς δὲ γινώσκοιτε, ὃ λέγω, ἡ χρηστή νύμφη μία τῶν ἐμπουσῶν ἐστίν, ἃς λαμί-  
ας τε καὶ μορμολυκείας οἱ πολλοὶ ἠγούονται. ἐρώσι δ’ αὐταὶ καὶ ἀφροδισίων μὲν,  
σαρκῶν δὲ μάλιστα ἀνθρωπειῶν ἐρώσι καὶ παλεύουσι τοῖς ἀφροδισίοις, οὓς ἂν  
ἐθέλωσι δαίσασθαι.” ἡ δὲ “εὐφήμει” ἔλεγε “καὶ ἄπαγε” καὶ μυσάττεσθαι ἐδόκει,  
ἃ ἤκουε, καὶ πού καὶ ἀπέσκηπτε τοὺς φιλοσόφους, ὡς αἰεὶ ληροῦντας. ἐπεὶ μέν-  
τοι τὰ χρυσᾶ ἐκπώματα καὶ ὁ δοκῶν ἄργυρος ἀνεμιαῖα ἠλέγχθη καὶ διέπτῃ τῶν  
ὀφθαλμῶν ἅπαντα οἰνοχόοι τε καὶ ὄψοποιοὶ καὶ ἡ τοιαύτη θεραπεία πᾶσα ἠφανί-  
σθησαν ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ Ἀπολλωνίου, δακρύοντι ἐφίκει τὸ φάσμα καὶ ἐδεῖτο  
μὴ βασανίζειν αὐτό, μὴδὲ ἀναγκάζειν ὁμολογεῖν, ὃ τι εἶη, ἐπικειμένου δὲ καὶ μὴ  
ἀνιέντος ἐμπουσαῖ τε εἶναι ἔφη καὶ παινεῖν ἠδοναῖς τὸν Μένιππον ἐς βρώσιν τοῦ  
σώματος· τὰ γὰρ καλὰ τῶν σωμάτων καὶ νέα σιτεῖσθαι ἐνόμιζεν, ἐπειδὴ ἀκραφ-  
νὲς αὐτοῖς τὸ αἷμα.

„Damit ihr versteht, was ich meine: Die brave Braut ist eine der Empusen, die die meisten als Lamien oder Mormolykien kennen. Sie lieben das Aphrodisische, am meisten aber lieben sie das Fleisch von Menschen und locken durch Liebesspiele diejenigen an, die sie verzehren wollen.“ Sie aber sagte: „Rede nicht so und geh weg!“, denn sie schien das, was sie hörte, zu verabscheuen und sie verspottete die Philosophen als Narren. Als jedoch die goldenen Gefäße und das scheinbare Silber als Luftbilder enttarnt worden waren und alles aus den Augen verflogen war, und auch die Mundschenke, Köche und die Diener verschwunden waren, von Apollonios enttarnt, schien die Erscheinung zu weinen und flehte ihn an, sie nicht zu quälen und nicht zu zwingen, zuzugeben, was sie sei. Als er ihr aber weiterhin zusetzte und nicht nachließ, gab sie zu, eine Empusa zu sein und den Menippos mit Lust abgespeist zu haben, um seinen Körper zu verzehren, denn sie ernährte sich für gewöhnlich von schönen und jungen Körpern, da deren Blut rein sei.

(Philostrate, *Vita Apollonii*, 4,25)

Die Erzählungen über Dämonenaustreibung durch Apollonios im vierten Buch führt Eusebios als Beweis der Unglaubwürdigkeit der *Vita Apollonii* an, wobei der spöttische Grundton an die pointierte, „von einer tiefen Wunderkritik getragen[e]“<sup>337</sup> Textpassage aus Lukians *Philopseudes* (16) erinnert, während er die Berichte über Dämonenaustreibungen im Neuen Testament (z.B. *Matthäus* 8,31 f., *Markus* 5,1–20 und *Lukas* 8,26–39) unerwähnt lässt.

Z. 6 **ἐμπουσῶν καὶ λάμιαν:** Eusebios hatte bereits im 13. Kapitel (Z. 4–6) von einer Empusa

<sup>336</sup> S. Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1071, Anm. 55, dort auch weitere biblische Vergleichsstellen.

<sup>337</sup> Poplutz: *Dämonen – Besessenheit – Austreibungsrituale*, S. 101.



berichtet, die sich Apollonios im 2. Buch der *Vita Apollonii* in den Weg gestellt hat und durch Beschimpfungen vertrieben wurde (*Vita Apollonii*, 2,4). Die dämonische Spukgestalt im 4. Buch der *Vita Apollonii* bezeichnet er nicht nur als Empusa, sondern auch als Lamie bzw. Mormolykie (ἄς λαμίας τε καὶ μορμολυκίας οἱ πολλοὶ ἡγοῦνται, Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,25). Zum Wesen der Empusa siehe Kommentar zu Kap. 13, Z. 4.

**ὁ σοφώτατος:** Diese eindeutig ironisch zu verstehende Bezeichnung bezieht Eusebios – anders als die Ausdrücke „ὁ πάντα φιλόσοφος“ (Kap. 16, Z. 3), „τοῦ σοφοῦ“ (Kap. 22, Z. 9) oder „ὁ πάντα εἰδῶς“ (Kap. 28, Z. 8), die auf die Figur des Apollonios bezogen waren – auf Philostrat. Eusebios bringt dadurch zum Ausdruck, dass ihm die Geschichte der Empusa bzw. Lamie äußerst unwahrscheinlich und Philostrat als Autor unglaubwürdig scheint.

Z. 6

**ἐπὶ τῆς Ῥωμαίων πόλεως ... κόρηιον:** Die Geschichte von dem Mädchen, das Apollonios während seiner Zeit in Rom scheinbar wieder zum Leben erweckt, erzählt Philostrat im 45. Kapitel des 4. Buches der *Vita Apollonii*:

Z. 7

Κόρη ἐν ὄρα γάμου τεθνάναι ἐδόκει καὶ ὁ νυμφίος ἠκολούθει τῇ κλίνη βοῶν ὅποσα ἐπ’ ἀτελεῖ γάμω, ξυνωλοφύρετο δὲ καὶ ἡ Ῥώμη· καὶ γὰρ ἐτύγχανεν οἰκίας ἡ κόρη τελοῦσης ἐς ὑπάτους. παρατυχῶν οὖν ὁ Ἀπολλώνιος τῷ πάθει “κατάθεσθε” ἔφη “τὴν κλίνην· ἐγὼ γὰρ ὑμᾶς τῶν ἐπὶ τῇ κόρῃ δακρῶν παύσω,” καὶ ἅμα ἤρετο, ὅ τι ὄνομα αὐτῇ εἴη. οἱ μὲν δὴ πολλοὶ ᾤοντο λόγον ἀγορεύσειν αὐτόν, οἱ οὖν τῶν λόγων οἱ ἐπικήδειοι τε καὶ τὰς ὀλοφύρσεις ἐγείροντες, ὁ δὲ οὐδὲν ἄλλ’ ἢ προσασάμενος αὐτῆς καὶ τὴν ἀφανῶς ἐπειπὼν ἀφύπνισε τὴν κόρην τοῦ δοκοῦντος θανάτου, καὶ φωνὴν τε ἡ παῖς ἀφήκεν ἐπανήλθῃ τε εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ πατρὸς, ὡς περὶ ἡ Ἄλκηστις ὑπὸ τοῦ Ἡρακλέους ἀναβιωθεῖσα.

Ein Mädchen schien zur Hochzeitsstunde gestorben zu sein und ihr Bräutigam folgte der Totenbahre und klagte über die unerfüllte Ehe, und mit ihm trauerte Rom, denn sie stammte aus vornehmerm und hohem Hause. Als Apollonios nun zu diesem Vorfall hinzukam, sagte er: „Legt die Bahre nieder, denn ich werde dafür sorgen, dass ihr aufhört, über das Mädchen zu weinen.“ Und zugleich fragte er, wie ihr Name sei. Sie glaubten nun, er werde eine Rede halten, wie sie zu Begräbnissen üblich sind und Klagen hervorrufen. Er tat das jedoch nicht, sondern berührte sie, sprach einiges Geheimnisvolles und erweckte die Jungfrau so von ihrem scheinbaren Tode, das Mädchen aber sprach wieder und ging zurück ins Haus ihres Vaters, wie Alkestis, die von Herakles wieder zum Leben erweckt worden war.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,45)

Diese Erzählung ähnelt – bis hin zum Detail der „geheimnisvollen Worte“ (ἀφανῶς ἐπειπὼν, Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,45) der Erweckung eines toten Mädchens durch Jesus, von der im *Markusevangelium* erzählt wird:

Καὶ ἔρχεται εἰς τῶν ἀρχισυναγῶγων, ὀνόματι Ἰαῖρος, καὶ ἰδὼν αὐτὸν πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ παρακαλεῖ αὐτὸν πολλὰ λέγων ὅτι τὸ θυγάτριόν μου ἐσχάτως ἔχει, ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῆς τὰς χεῖρας αὐτῇ ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ. [...] Ἐτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγῶγου λέγοντες ὅτι ἡ θυγάτηρ σου ἀπέθανεν· τί ἐτι σκύλλεις τὸν διδάσκαλον; ὁ δὲ Ἰησοῦς παρακούσας τὸν λόγον λαλούμενον λέγει τῷ ἀρχισυναγῶγῳ· μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε. καὶ οὐκ ἀφήκεν οὐδένα μετ’ αὐτοῦ συνακολουθῆσαι εἰ μὴ τὸν Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν Ἰακώβου. καὶ ἔρχονται εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀρχισυναγῶγου, καὶ θεωρεῖ θόρυβον καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας πολλὰ, καὶ εἰσελθὼν λέγει αὐτοῖς· τί

θορυβείσθε καὶ κλαίετε; τὸ παιδίον οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει. καὶ κατεγέλων αὐτοῦ. αὐτὸς δὲ ἐκβαλὼν πάντας παραλαμβάνει τὸν πατέρα τοῦ παιδίου καὶ τὴν μητέρα καὶ τοὺς μετ' αὐτοῦ καὶ εἰσπορεύεται ὅπου ἦν τὸ παιδίον. καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου λέγει αὐτῇ· ταλιθα κουμ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον· τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε. καὶ εὐθὺς ἀνέστη τὸ κοράσιον καὶ περιεπάτει· ἦν γὰρ ἐτῶν δώδεκα. καὶ ἐξέστησαν [εὐθὺς] ἐκστάσει μεγάλη.

[Es] kam einer der Synagogenvorsteher namens Jairus zu ihm. Als er Jesus sah, fiel er ihm zu Füßen und flehte ihn um Hilfe an; er sagte: Meine Tochter liegt im Sterben. Komm und leg ihr die Hände auf, damit sie geheilt wird und am Leben bleibt! [...] Während Jesus noch redete, kamen Leute, die zum Haus des Synagogenvorstehers gehörten, und sagten: Deine Tochter ist gestorben. Warum bemühst du den Meister noch länger? Jesus, der diese Worte gehört hatte, sagte zu dem Synagogenvorsteher: Fürchte dich nicht! Glaube nur! Und er ließ keinen mitkommen außer Petrus, Jakobus und Johannes, den Bruder des Jakobus. Sie gingen zum Haus des Synagogenvorstehers. Als Jesus den Tumult sah und wie sie heftig weinten und klagten, trat er ein und sagte zu ihnen: Warum schreit und weint ihr? Das Kind ist nicht gestorben, es schläft nur. Da lachten sie ihn aus. Er aber warf alle hinaus und nahm den Vater des Kindes und die Mutter und die, die mit ihm waren, und ging in den Raum, in dem das Kind lag. Er fasste das Kind an der Hand und sagte zu ihm: Talita kum!, das heißt übersetzt: Mädchen, ich sage dir, steh auf! Sofort stand das Mädchen auf und ging umher. Es war zwölf Jahre alt. Die Leute waren ganz fassungslos vor Entsetzen.<sup>338</sup>

(Markus, 9,22–23 und 35–42)

Von einer anderen Totenerweckung durch Jesus wird auch im *Lukasevangelium* (7,11–15) berichtet. Durch diese offensichtliche Parallele wird deutlich, dass Eusebios ganz bewusst auf einen Vergleich der Wundererzählungen über Jesus direkt mit denen über Apollonios verzichtet, obwohl sich dieser fast aufdrängt. Darin zeigt sich zugleich, dass er mit zweierlei Maß misst und dieselbe Erzählung bei Philostrate als unglaubwürdig verurteilt, während er die Erzählungen der Evangelisten nicht kritisiert.

Die offensichtliche Parallele zwischen den neutestamentlichen Erzählungen und der *Vita Apollonii* hat schon früh die Frage nach dem Verhältnis beider Texte aufgeworfen. Wahrscheinlich hat Philostrate nicht, wie anfangs angenommen, einfach ein „Nachbild der entsprechenden neutestamentlichen Erzählung“ geschaffen.<sup>339</sup> Vielmehr ist anzunehmen, dass es sich bei derartigen Berichten um *loci communes* handelt, die „gerade in der Wundererzählung häufig sind.“<sup>340</sup> Dass die Erzählung von Totenerweckungen in der paganen Literatur verbreitet ist, belegt eine Inschrift, die von einem ähnlichen Wunder berichtet (*Inscriptiones Graecae* IV,952) sowie ähnliche Erzählungen, die sich bei Plinius (*Naturalis historia*, 7,124), Kelsos (*Ἀληθῆς λόγος*, 2,6) und Apuleius (*Florida*, XIX) finden.<sup>341</sup>

Z. 9 καὶ αὐτῷ: Wie Eusebios hier betont, bietet Philostrate in der *Vita Apollonii* zwei mögliche Deutungen des Vorfalls:

<sup>338</sup> Übersetzung: Einheitsübersetzung (2016).

<sup>339</sup> Baur: *Apollonius von Tyana*, S. 140.

<sup>340</sup> Weinreich: *Antike Heilungswunder*, S. 171, Anm. 2. auch Gerd Petzke: *Die Traditionen*, S. 137 verneint eine direkte Abhängigkeit. Einen Überblick zu dieser Debatte über die Relation der beiden Traditionen, die auch im 21. Jahrhundert nicht abgeschlossen ist, gibt Van Uytvanghe: *La Vie d'Apollonius*, S. 342–345.

<sup>341</sup> Weinreich: *Antike Heilungswunder*, S. 171–174, ebenso Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1075 f., Anm. 10.

Καὶ εἴτε σπινθήρα τῆς ψυχῆς εὗρεν ἐν αὐτῇ, ὅς λελήθει τοὺς θεραπεύοντας (λέγεται γάρ, ὡς ψεκάζοι μὲν ὁ Ζεὺς, ἡ δὲ ἀτμίζοι ἀπὸ τοῦ προσώπου) εἴτ' ἀπεσβηκυῖαν τὴν ψυχὴν ἀνέθαλψέ τε καὶ ἀνέλαβεν, ἄρρητος ἢ κατάληψις τούτου γέγονεν οὐκ ἔμοι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς παρατυχοῦσιν.

Aber ob er nun einen Funken der Seele in ihr gefunden hat, der denen, die sie untersucht hatten, verborgen geblieben war – man sagt nämlich, Zeus habe es in kleinen Tropfen regnen lassen und von ihrem Gesicht habe es gedampft – oder ob er die erloschene Seele entzündet und zurückgebracht hat, kann weder ich sagen, noch die, die dabei waren. (Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,45)

Philostrat deutet „die Möglichkeit einer natürlichen Erklärung“<sup>342</sup> an, da er Apollonios gegen den Vorwurf der *γοητεία* in Bezug auf solche Wunder, die nicht allein durch die übermenschliche Natur des Mannes zu erklären sind, nur durch eine solche Rationalisierung verteidigen kann. Eusebios nutzt diese offene Deutung, die Philostrat dem Leser anbietet, um die Unglaubwürdigkeit des Autors zu unterstreichen.

**παραιτητέον:** Obwohl Eusebios betont, dass diese Geschichte überhaupt nicht erwähnt werden müsste, insbesondere da Philostrat selbst nicht sicher ist, ob es sich hier um ein Wiedererweckungswunder handelt, führt er sie selbst im Verlauf seiner Widerlegungsschrift noch zweimal an (*Contra Hieroclem*, Kap. 35, S. 30–32, Kap. 45, Z. 54–56). Z. 9

**βασιλέα:** Während der Zeit, zu der sich Apollonios das erste Mal in Rom aufhielt, herrschte der Kaiser Nero (Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,38 f.). Die Anklage, auf die sich Eusebios hier bezieht und die diesen Anklagepunkt nicht enthielt, wurde hingegen von Domitian angebracht. Insofern spielt es für die Glaubwürdigkeit des Philostrat keine Rolle, ob der Kaiser von dem Vorfall erfahren hat oder nicht. Eusebios suggeriert dem Leser dennoch, dass dies ein zuverlässiges Argument für die Unglaubwürdigkeit des paganen Autors sei. Z. 14

**Εὐφράτην:** Die Figur des Euphrates, den Philostrat als „Gegenspieler von Apollonios“<sup>343</sup> herausarbeitet, spielt vor allem im 33. Kapitel von *Contra Hieroclem* eine Rolle (Z. 4 & *passim*). Eusebios führt Euphrates hier an, da er in der *Vita Apollonii* als einer derjenigen dargestellt wird, die die Anklage des Apollonios unterstützt haben (ξυνήμι δ', ὡς ἔστιν Εὐφράτης, ὃν ἐγὼ οἶδα πάντ' ἐπ' ἐμὲ πράττοντα, Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,36). Wenn Apollonios tatsächlich das im 45. Kapitel des 4. Buches der *Vita Apollonii* berichtete Heilungswunder vollbracht hätte – so die Argumentation des Eusebios – hätte Euphrates davon erfahren und Apollonios auch wegen dieses Vorfalls anklagen müssen. Da der Vorfall aber in der Anklage nicht erwähnt wird, behauptet Eusebios, dass das Ereignis nicht stattgefunden haben kann. Z. 15 f.

**ἐν μέρει καὶ κατ' εἶδος:** Indem Eusebios betont, dass seine Zusammenfassung der Wundertaten des Apollonios der Reihenfolge der Wunder bei Philostrat entspricht<sup>344</sup> und sie der Art nach sortiert sind, suggeriert er dem Leser Transparenz und Akribie, um seine eigene Glaubwürdigkeit zu erhöhen. Z. 21

**μυρία δὲ καὶ ἄλλα:** Hierbei handelt es sich ganz offensichtlich um eine Übertreibung. Zwar berichtet Philostrat von weiteren Begebenheiten wie z.B. das Voraussagen des Kanaldurchbruchs bei Isthmos (*Vita Apollonii*, 4,24) oder die Deutung eines Seebebens (*Vita Apollonii*, 4,34), die Zahl dieser Wunder ist jedoch überschaubar. Z. 21 f.

<sup>342</sup> Weinreich: *Antike Heilungswunder*, S. 171, Anm. 1.

<sup>343</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1134.

<sup>344</sup> Für eine Übersicht der Episoden und ihrer Entsprechungen siehe Kommentar zu Kap. 26, Z. 7.

Z. 24 τὰ Ἐλευσίνια: Eusebios spielt hier auf eine Episode aus dem 18. Kapitel des 4. Buches der *Vita Apollonii* an, deren zweite Hälfte er jedoch übergeht.

Ὁ δὲ ἱεροφάντης οὐκ ἐβούλετο παρέχειν τὰ ἱερά· μὴ γὰρ ἄν ποτε μυῆσαι γόητα, μηδὲ τὴν Ἐλευσίνα ἀνοίξει ἀνθρώπῳ μὴ καθαρῷ τὰ δαιμόνια. ὁ δὲ Ἀπολλώνιος οὐδὲν ὑπὸ τούτων ἤττων αὐτοῦ γενόμενος “οὐπω” ἔφη “τὸ μέγιστον, ὧν ἐγὼ ἐγκληθεῖν ἄν, εἴρηκας, ὅτι περὶ τῆς τελετῆς πλείω ἢ σὺ γινώσκων ἐγὼ δὲ ὡς παρὰ σοφώτερον ἔμαντοῦ μνησόμενος ἦλθον.” ἐπαινεσάντων δὲ τῶν παρόντων, ὡς ἐρωμένως καὶ παραπλησίως αὐτῷ ἀπεκρίνατο, ὁ μὲν ἱεροφάντης, ἐπειδὴ ἐξείργων αὐτὸν οὐ φίλα τοῖς πολλοῖς ἐδόκει πράττειν, μετέβαλε τοῦ τόνου καὶ “μουῦ,” ἔφη “σοφὸς γὰρ τις ἦκειν ἔοικας,” ὁ δὲ Ἀπολλώνιος “μῆσομαι” ἔφη “αὐθις, μῆσει δέ με ὁ δεῖνα,” προγνώσει χρώμενος εἰς τὸν μετ’ ἐκείνῳ ἱεροφάντην, ὃς μετὰ τέτταρα ἔτη τοῦ ἱεροῦ προὔστη.

Der Tempelvorsteher wollte ihn aber nicht zu den Weißen zulassen, da ein Zauberer nicht an den Mysterien teilnehmen dürfe und Eleusis einem in Bezug auf das Dämonische unreinen Mann nicht offenstünde. Apollonios ließ sich aber davon nicht beeindrucken und sagte: „Du hast das Wichtigste, dessentwegen man mich anklagen kann, noch nicht gesagt, nämlich dass ich über die Weihe mehr weiß als du, obwohl ich gekommen bin, um mich von dir, wie von einem weiseren in die Mysterien einführen zu lassen.“ Als die Anwesenden applaudierten, weil er darauf stark und angemessen geantwortet hatte, änderte der Tempelvorsteher, da ihm schien, dass er sich durch den Ausschluss des Apollonios bei der Menge nicht beliebt machte, seinen Tonfall und sagte: „Du sollst geweiht werden, da du als weiser Mann gekommen zu sein scheinst.“ Apollonios entgegnete jedoch: „Ich werde ein anderes Mal eingeweiht werden, und ein anderer wird mich einweihen.“ Er nutzte seine Sehergabe und nannte den Nachfolger des Priesters, der dem Tempel vier Jahre später vorstand.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,18)

Die Antwort des Priesters zitiert Eusebios nahezu wörtlich, ändert jedoch „τὴν Ἐλευσίνα“ (Eleusis) zu „τὰ Ἐλευσίνια“ (die Eleusinien). Auch in dieser Episode zeigt sich eine mögliche Parallele zu Pythagoras, von dem zumindest Lukian behauptet, er sei von den Mysterien in Athen ausgeschlossen worden (*Pseudologista*, 5). Eusebios übergeht die Erwiderung des Apollonios auf den Ausschluss ebenso wie die Information, dass er vier Jahre später eingeweiht worden ist. Da Eusebios dem Leser nicht den gesamten Kontext bietet, ist für diesen, sofern er den Inhalt der *Vita Apollonii* nicht kennt, nicht ersichtlich, zu welchem Zweck Eusebios dieses Beispiel anführt, das die Weissagungsgabe des Apollonios demonstrieren soll (κατὰ πρόγνωσιν [...] προμαντεύσασθαί τε καὶ προειρηκέναι, Z. 22 f.). Philostrat spricht tatsächlich von dieser Weissagungsgabe (προγνώσει χρώμενος). Eusebios spart diesen Teil jedoch aus, da er so dem Leser die Information, dass Apollonios später doch in die Mysterien eingeweiht worden ist, vorenthalten kann und den Vorwurf, Apollonios sei ein Zauberer, direkt von dem Priester – der hier als Autorität fungiert – im Wortlaut aus der *Vita Apollonii* übernehmen kann.

Z. 27 f. τὰς Νέρωνος ... ᾠδὰς : Von der Begegnung mit dem Sänger, der die Lieder Neros gegen Bezahlung vortrug, erzählt Philostrat im 39. Kapitel des 4. Buches der *Vita Apollonii*. Diese Begegnung findet unmittelbar nach der Ankunft des Apollonios in Rom statt.

Καταλύουσι δ’ αὐτοῖς ἐπὶ πανδοχείῳ περὶ τὰς πύλας καὶ δεῖπνον αἰρουμένοις, ἐπειδὴ καιρὸς ἐσπέρας ἤδη ἐτύγχανεν, ἐπὶ κῶμον ἔρχεται μεθύων ἄνθρωπος οὐκ

ἀγλευκῶς τῆς φωνῆς ἔχων· περιήει δὲ ἄρα κύκλω τὴν Ῥώμην ἄδων τὰ τοῦ Νέρωνος μέλη καὶ μεμισθωμένος τοῦτο, τὸν δὲ ἀμελῶς ἀκούσαντα ἢ μὴ καταβαλόντα μισθὸν τῆς ἀκροάσεως ξυγκεχώρητο αὐτῷ καὶ ἀπάγειν ὡς ἀσεβοῦντα. [...] ἀναβαλόμενος οὖν, ὅπως εἰώθει, καὶ βραχὺν διεξεληθὼν ὕμνον τοῦ Νέρωνος ἐπῆγε μέλη τὰ μὲν ἐξ Ὀρεστείας, τὰ δὲ ἐξ Ἀντιγόνης, τὰ δ' ὀποθεν{γ}οῦν τῶν τραγωδουμένων αὐτῷ, καὶ ᾠδὰς ἔκαμπτειν, ὅποσας Νέρων ἐλύγιζέ τε καὶ κακῶς ἔστρεφεν.

Sie stiegen in einer Herberge in der Nähe des Stadttores ab und aßen etwas, da es schon Abend geworden war, als ein betrunkenener Mann zu der Gesellschaft kam, dessen Stimme durchaus wohlklingend war, dieser zog in Rom umher und sang die Lieder Neros und verlangte Lohn dafür. Wer aber nicht richtig zuhörte oder keinen Lohn für die Darbietung geben wollte, führte er ab wie einen, der ihn beleidigt hat. [...] Nachdem er also auf die übliche Weise zu singen anfang und einen kurzen Hymnus Neros vorgelesen hatte, führte er Gesänge aus der Orestie, der Antigone und aus anderen seiner Tragödien auf, krümmte alle Gesänge, die Nero gewunden und schlecht gebogen hat. (Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,39)

**διὰ τὸν Νέρωνος φόβον:** Eusebios interpretiert hier die Erzählung aus der *Vita Apollonii* Z. 29 f. des Philostrat sehr frei. Denn Philostrat schreibt zwar, dass Apollonios dem Sänger Geld bezahlt hat, dass er dies „aus Furcht vor Nero“ getan hat, sagt Philostrat jedoch nicht:

Ἀργότερον δὲ ἀκρωμένων ὁ μὲν ἀσεβεῖσθαι Νέρωνα ὑπ' αὐτῶν ἔφασκε καὶ πολεμίους τῆς θείας φωνῆς εἶναι, οἱ δὲ οὐ προσεῖχον. ἐρομένου δὲ τοῦ Μενίππου τὸν Ἀπολλώνιον, πῶς ἀκούοι λέγοντος ταῦτα, “πῶς” ἔφη “ἢ ὡς ὅτε ἦδεν; ἡμεῖς μὲντοι, ὦ Μένιππε, μὴ παροξυνώμεθα πρὸς ταῦτα, ἀλλὰ τὸν μισθὸν τῆς ἐπιδείξεως δόντες ἐάσωμεν αὐτὸν θύειν ταῖς Νέρωνος Μούσαις.”

Da sie nicht gut zuhörten, sagte er, dass Nero durch sie beleidigt werde und sie Verächter der göttlichen Stimme seien, aber sie kümmerten sich nicht darum. Menippos fragte Apollonios, was er von dem halte, was dieser sagte, und Apollonios antwortete: „Wie sollte ich etwas anderes davon halten, als von dem, was er gesungen hat? Aber wir wollen uns, lieber Menippos, nicht darüber ärgern, sondern ihm den Lohn für den Vortrag zahlen und ihm erlauben, den Musen Neros zu opfern.“ (Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,39)

Eusebios ergänzt die „Furcht vor Nero“ als Motiv für die Bezahlung, um so das Bild des göttlichen Wundertäters, der als solcher nichts zu fürchten hätte, zu destruieren.

### 31 Das fünfte Buch der *Vita Apollonii*: Vorwürfe gegen die Lehrer des Apollonios und ihn selbst

Im 31. Kapitel leitet Eusebios zum 5. Buch der *Vita Apollonii* über. Er zitiert an erster Stelle einen längeren Auszug aus dem 12. Kapitel, von dem er einen Teil bereits im 25. Kapitel von *Contra Hieroclem* (Z. 9–12) zitiert hat. In der zitierten Passage verteidigt Philostrat Apollonios gegen den Vorwurf, ein Zauberer zu sein. Dazu beschreibt er Merkmale, die für die Zauberer typisch seien. Dass Philostrat in diesem Kontext auch auf die Inder zu sprechen kommt, nutzt Eusebios, um daraus zu schließen, dass die Inder Zauberer (γύφτας, Z. 17) seien und Apollonios selbst als nichts anderes bezeichnet werden darf, da er sich in deren Tradition stellt. Am Ende des Kapitels untermauert Eusebios seine Argumentation durch zwei weitere Zitate aus der *Vita Apollonii* (6,11 und 7,32).

- Z. 1 f. **τοῦ τετάρτου περιγραφέντος ἐν τῷ πέμπτῳ:** Zu den Überleitungen zwischen den verschiedenen Büchern der *Vita Apollonii* siehe Kommentar zu Kap. 13, Z. 1 f.
- Z. 2 f. **τίνα περὶ προγνώσεως αὐτοῦ:** Die Vorhersagen, die Philostrat angeblich hervorhebt, die Eusebios aber kaum erwähnt, beziehen sich auf das Scheitern des Isthmus-Durchbruchs unter Nero (Philostrat, *Vita Apollonii*, 5,7), das Ende von Neros Herrschaft (7,10) und die jeweils kurze Herrschaft der Kaiser Vitellius, Galba und Otho (7,11).
- Z. 4–15 **„ὄτι μὲν δὴ τὰ τοιαῦτα ... ζηλοῦν δὲ οὐκ ἤξιον“:** Dieses Zitat aus dem 12. Kapitel des 5. Buches der *Vita Apollonii* ist das längste zusammenhängende Zitat von Philostrat, das Eusebios in seiner Widerlegungsschrift wiedergibt. Den letzten Satz (ιδὼν δὲ παρὰ τοῖς Ἴνδοῖς ... ζηλοῦν δὲ οὐκ ἤξιον) hat er bereits im 25. Kapitel (Z. 9–12) für seine Argumentation genutzt. Im Gegensatz zu anderen Stellen, an denen er Philostrat zitiert, hält sich Eusebios an dieser Stelle sehr genau an den Wortlaut von Philostrat und ändert lediglich „προεγίγνωσκε“ zu „προέλεγεν“ (Z. 4). Allerdings spart er nach εἰμαρμένα einen kurzen Teil des Philostrattextes aus. Die Stelle, die bei Eusebios fehlt, lautet:
- Καὶ πολλοὶ τούτων κατηγορίας ὑπαχθέντες τὰ τοιαῦτα ὠμολόγησαν σοφοὶ εἶναι.  
Und viele von ihnen [sc. den Zauberern] haben, als sie unter Anklage standen, zugegeben, in Bezug auf diese Dinge weise zu sein.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 5,12)
- Es ist denkbar, dass Eusebios darauf verzichtet, diesen Satz zu zitieren, um die Aussage durch den Zusatz der Deutung der Anklage als *conditio sine qua non* nicht zu relativieren. Möglicherweise verzichtet er aber nur auf den Satz, weil er für seine Argumentation nicht relevant ist.
- Z. 4 **δαιμονία κινήσει:** Hierin zeigt sich die Tendenz der *Vita Apollonii*, die Wundertaten und Prophezeiungen des Apollonios durch dessen übermenschliche Natur zu erklären und ihn so vom Vorwurf der Zauberei freizusprechen.<sup>345</sup> Dabei ist zu beobachten, dass Philostrat die „mirakulösen Fähigkeiten“, mit denen er Philostrat ausstattet „explizit von *mageía/goēteía* abgrenzt.“<sup>346</sup> Eusebios zitiert die Zuschreibung der „göttlichen Fähigkeiten“ zunächst, ohne näher darauf einzugehen. Gegen Ende des Kapitels wird jedoch deutlich, dass er die Verteidigung des Apollonios durch Philostrat nicht akzeptiert.
- Z. 7 **οἱ γόητες:** Philostrat spricht hier von Zauberern, die er nicht näher benennt. Er meint damit aber weder Apollonios noch die babylonischen Magier noch die Brahmanen, die er an keiner Stelle der *Vita Apollonii* als γόητες, sondern als σοφοί oder φιλόσοφοι bezeichnet. Eusebios hat Philostrat schon an anderer Stelle fälschlicherweise unterstellt, die Brahmanen der Zauberei zu bezichtigen (Kap. 25, Z. 7). Er charakterisiert sie als „κακοδαιμονεστάτους ἀνθρώπων“ (Z. 7 f.). Die Nuance des Wortes *κακοδαίμων* bringt die Verbindung der Magie mit schlechten Dämonen deutlich zum Ausdruck.
- Z. 8 **εἰς βασάνους εἰδώλων χωροῦντες:** Es ist unklar, auf welche Handlungen angeblicher Magier Philostrat in der *Vita Apollonii* mit der Behauptung anspielt, sie „stellten Götterbilder auf die Probe“ (*Vita Apollonii*, 5,12). Eine Beschreibung, die zumindest ansatzweise hierzu passt, findet sich bei Firmicus Maternus. Er erwähnt in seiner im 4. Jahrhundert verfassten Schrift *De errore profanarum religionum*, in der er die paganen Religionen angriff, ebenfalls

<sup>345</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 990. vgl. Weinreich: *Antike Heilungswunder*, S. 171, Anm. 1.

<sup>346</sup> Otto: *Magie*, S. 292, siehe auch Einleitung, Abschnitt 7.2 *Θεῖος ἀνὴρ*, S. 60.

Praktiken, die mit Götterbildern und den unten erwähnten Salbungen (vgl. Z. 9) in Verbindung stehen:

*Nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur, et per numeros digestis fletibus plangitur. Deinde cum se ficta lamentatione satiaverint lumen infertur. Tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat:*

Θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου·  
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

In der Nacht legt man das Götterbild rücklings auf eine Bahre, und beweint es mit Klagen, die sich auf viele verteilen. Dann, wenn sie sich an der Klage gesättigt haben, wird ein Licht hereingebracht. Dann wird der Hals derer, die geweint haben, vom Priester gesalbt, und nachdem sie gesalbt wurden, spricht der Priester mit langsamem Murmeln:

Seid zuversichtlich, ihr Geweihten des gelösten Gottes,  
denn ihr werdet von eurem Leid erlöst werden.

(Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 22,1)

**Θυσίας βαρβάρους:** Philostrat schreibt den Magiern die Durchführung barbarischer Opfer zu (*Vita Apollonii*, 5,12). Auch Apollonios wird in der Anklage vorgeworfen, ein solches Opfer durchgeführt zu haben. Er habe angeblich einen Knaben geopfert, um aus dessen Eingeweiden zu lesen und soll so die Anhänger Nervas unterstützt haben (Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,5 ebenso in 7,20). Philostrat verteidigt Apollonios gegen diesen Vorwurf, den auch Eusebios erwähnt (Kap. 38, Z. 6 f.).

**ὁ δὲ εἶπετο μὲν τοῖς ἐκ Μοιρῶν:** Indem Eusebios hier die Moiren anführt, greift er auf die letzten Kapitel seiner Widerlegungsschrift voraus, in denen er explizit Kritik an der fatalistischen Auffassung des Apollonios übt (Kap. 34 und Kap. 45–48).<sup>347</sup>

**ἐξ ὧν οἱ θεοὶ ἔφαινον:** Philostrat betont hier durch die Wiederholung der „göttlichen Macht“ (δαμονία κινήσει, Z. 4), durch die Apollonios das Zukünftige voraussehe, dass er kein Zauberer, sondern ein θεῖος ἀνὴρ ist.

**τοὺς τρίποδας καὶ τοὺς οἰνοχόους καὶ ὄσα αὐτόματα:** Eusebios erwähnt hier die automatischen Tripoden und Mundschenke, die Philostrat im 27. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii* ausführlich beschrieben hat und über deren Glaubwürdigkeit sich Eusebios im 19. Kapitel geäußert hat (Z. 19–27, vgl. Kap. 24, Z. 3, siehe Kommentar zu Kap. 19, Z. 19).

**ἐπήνει μὲν, ζηλοῦν δὲ οὐκ ἤξιου:** Bereits im 25. Kapitel hat Eusebios kritisiert, dass Apollonios die Brahmanen und deren Geräte laut Philostrat den Worten nach zwar nicht für nachahmenswert hielt, sie aber dennoch lobte und die Ringe trug, die er von ihnen erhalten hatte, wodurch er die Brahmanen doch nachahmte (Kap. 25, Z. 11 f.). Während Eusebios dieses Zitat, das er dort in unterschiedlichen Formen wiederholt, im 25. Kapitel genutzt hat, um Apollonios und Philostrat der Unglaubwürdigkeit zu überführen, richtet sich der Vorwurf des Eusebios im 31. Kapitel vordergründig gegen die Brahmanen, die der Zauberei überführt werden sollen.<sup>348</sup> Erst im zweiten Schritt betont Eusebios, dass man denselben Vorwurf auch gegen Apollonios richten müsse (Z. 22 f.).

**τοὺς περιβοήτους Ἰνδῶν φιλοσόφους:** Eusebios bezeichnet die von Apollonios und

<sup>347</sup> Ähnlich Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès*, S. 166, Anm. 1.

<sup>348</sup> Ähnlich ebd., S. 167, Anm. 2.

Philostrat bewunderten Inder hier bewusst mit einem gewöhnlich in pejorativem Sinne gebrauchten Adjektiv,<sup>349</sup> um sie und ihre Bewunderer in einem schlechten Licht darzustellen.

- Z. 19 f. **αὐτῶν σοφιστείας ὡς ἂν μὴ ἀστείας ἀλλότριον ὑποτιθέμενος:** Für das, was Eusebios wie ein indirektes Zitat aus der *Vita Apollonii* aussehen lässt, finden sich bei Philostrat keine Anhaltspunkte. Weder bezeichnet er die Inder als *γοήτες* noch deren Weisheit als *σοφιστεία μὴ ἀστείας*. Auch sagt Apollonios zwar, dass er die Automaten der Brahmanen nicht für nachahmenswert hält, jedoch an keiner Stelle explizit, dass ihm deren Tricks „fremd“ sind. Allein die Tatsache, dass Philostrat die Dreifüße der Inder unmittelbar nach seiner Beschreibung der Zauberer erwähnt, nutzt Eusebios, um Philostrat zu unterstellen, er schreibe den Indern dadurch dieselben Eigenschaften zu.

- Z. 21 f. **τούτους θεοὺς ἀποκαλῶν καὶ διδασκάλους ἐπιγραφόμενος αὐτοὺς ὁ Ἀπολλώνιος:** Apollonios bezeichnet die Inder im 18. Kapitel des 6. Buches der *Vita Apollonii* explizit als seine Lehrer:

Διδαξαμένον γάρ με Ἴνδῶν, ὅποσα τῆς ἐκείνων σοφίας ᾧμην προσήκειν ἐμοί, μέμνημαί τε τῶν ἐμαυτοῦ διδασκάλων καὶ περίεμι διδάσκων, ἃ ἐκείνων ἤκουσα.

Da die Inder mich alles gelehrt haben, worin sie mich an ihrer Weisheit teilhaben lassen konnten, gedenke ich meiner Lehrer und ziehe selbst umher und lehre, was ich von ihnen gelernt habe.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,18)

Dass Apollonios die Inder, die sich selbst als Götter bezeichneten (τίνας ἑαυτοὺς ἡγούνται, θαοὺς, Kap. 21, Z. 13, vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,18), ebenfalls für Götter hielt, bringt er im 11. Kapitel des 6. Buches, aber auch im 32. Kapitel des 7. Buches zum Ausdruck. Eusebios zitiert die entsprechenden Stellen weiter unten (οὔτοι μὲν γὰρ θεοὶ τέ εἰσι, Z. 30, οὓς ἐγὼ μόνους ἀνθρώπων θεοὺς τε ἡγοῦμαι, Z. 32 f.).

- Z. 23 **καὶ αὐτὸν ὑπάγειν διαβολαῖς:** Hierin zeigt sich, welches Ziel Eusebios mit seiner Argumentation verfolgt: Zuerst stellt er die Brahmanen mit den Zauberern auf eine Stufe, anschließend demonstriert er die Verehrung, die Apollonios den Indern, die er als seine Lehrer bezeichnet, entgegenbringt. Daraus schließt er letztlich, dass der Vorwurf der Zauberei Apollonios ebenso betreffe.
- Z. 24 **γυμνοῖς Αἰγυπτίων:** Die Erzählungen über die Zeit, die Apollonios bei den in Ägypten lebenden Gymnosophisten<sup>350</sup> verbringt, nimmt den größten Teil des 6. Buches der *Vita Apollonii* ein (Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,6–23). Auf diese Zeit geht Eusebios insbesondere ab dem 34. Kapitel von *Contra Hieroclem* ein.
- Z. 25–29 **„οὐκ ἀπεικός ... ὦρα μανθάνειν“:** Diese Aussage des Apollonios, die ein Teil des Berichts seiner eigenen philosophischen Laufbahn ist, übernimmt Eusebios nahezu wörtlich aus dem 11. Kapitel des 6. Buches der *Vita Apollonii*. Er vereinfacht lediglich den Satz „ὡς δὲ ἐν δίκῃ μὲν ἡγάσθη αὐτοῦς zu οὓς δὲ ἐν δίκῃ μὲν ἡγάσθη“.
- Z. 25 f. **φιλοσοφίας ... εὖ κεκοσμημένης:** Indem Apollonios die pythagoreische Philosophie als „wohlgeordnet“ bezeichnet, spielt er wahrscheinlich auf einen delphischen Orakelspruch an, der diese Philosophie so bezeichnet hat (siehe Z. 30 f.).
- Z. 27 **ἐφ’ ὑψηλῆς τε καὶ θείας μηχανῆς ἐκκυκλοῦσιν:** Philostrat bemüht an dieser Stelle für

<sup>349</sup> „gew. im schlimmen Sinne“, Wilhelm Pape: *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch*, Bd. 1, Sp. Bd. 2, Sp. 570, s.v. *περι-βόητος*.

<sup>350</sup> Zu den Gymnosophisten siehe Muckensturm-Pouille: *Gymnosophistes*



die Beschreibung der Philosophie der Inder eine Metapher aus dem Theater.<sup>351</sup> Den Kran beschreibt er als „göttlich“, da er insbesondere seit Euripides in der griechischen Tragödie eingesetzt wurde, um einen oder mehrere Götter auf der Bühne erscheinen zu lassen. Mit dem Verb *ἐκκυκλεῖν* spielt er auf eine andere Theatermaschine, das sogenannte *ἐκκύκλημα* an, eine hölzerne Plattform auf Rädern, die dazu diente, das eigentlich nicht sichtbare Geschehen im Bühnenhaus nach außen zu bringen und so sichtbar zu machen.<sup>352</sup> So wie das Göttliche und Unsichtbare im Theater durch diese beiden Maschinen dem Publikum zugänglich gemacht wird, so gewähren die Inder durch ihre Philosophie Zugang zum Göttlichen und Unsichtbaren. Eusebios greift das Bild im 48. Kapitel (Z. 19) wieder auf.<sup>353</sup>

**σοφούς τε καὶ μακαρίους:** Das Begriffspaar, das Philostrat an dieser Stelle verwendet, gebraucht u.a. Platon in der *Politeia*, um Simonides, Bias, Pittakos und andere Weise zu bezeichnen (*Politeia*, 1,335e). Das Begriffspaar bildet hier den Gegenpol zu den „unglückseli- gen“ (*κακοδαίμονεστάτους*) Zauberern, von denen kurz zuvor die Rede war (Z. 7).

Z. 28 f.

„οὔτοι μὲν ... κατὰ τὴν Πυθίαν“: Auch dieses Zitat übernimmt Eusebios aus dem 11. Kapitel des 6. Buches der *Vita Apollonii*, ersetzt allerdings „θεῖοι“ durch „θεοί“. Durch diesen Eingriff in den Text bewirkt er eine Übertreibung, durch die er Philostrat leichter angreifen kann. Dasselbe Mittel hat er im 9. Kapitel genutzt, wo er Apollonios als „Gott“ bezeichnet hat (ἐν θεοῖς, Kap. 9, Z. 1). Möglicherweise spielt er hier auf das Gespräch zwischen Apollonios und Iarchas an, in dem sich die Brahmanen selbst als Götter bezeichnen.

Z. 30 f.

Πάλιν οὖν ἤρετο, τίνας αὐτοὺς ἡγοῖντο, ὁ δὲ “θεοὺς” εἶπεν, ἐπερομένου δὲ αὐτοῦ, διὰ τί, “ὅτι” ἔφη “ἀγαθοὶ ἔσμεν ἄνθρωποι.”

Er fragte also erneut, wofür sie sich hielten. Iarchas aber antwortete: „Für Götter.“ Als Apollonios fragte, weshalb, sagte er: „Weil wir gute Menschen sind.“  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,18)

Auf dieses Gespräch und die Bezeichnung der Brahmanen als „*ισοθέους*“ ist Eusebios bereits im 21. Kapitel (Z. 11–13) eingegangen.

Mit der Aussage, dass die Inder „göttlich und wohlgeornet“ sind, spielt Philostrat vermutlich auf einen Orakelspruch der Pythia in Delphi an, der die indische oder pythagoreische Philosophie betraf. Zumindest lässt die Ergänzung „κατὰ τὴν Πυθίαν“ und die doppelte Nennung von „*κεκόσμηται*“ bzw. „*κεκοσμημένης*“ (Z. 26) diese Vermutung zu.<sup>354</sup>

„καὶ τίς πρὸς Ἰάρχαν ... ἐπωνυμίας ταύτης“: Dieses Zitat übernimmt Eusebios wörtlich aus dem 32. Kapitel des 7. Buches der *Vita Apollonii*. Es ist Teil eines Gespräches zwischen Apollonios und Domitian, der Apollonios über dessen Verhältnis zu Nerva befragt:

Z. 31–34

“Πῶς οὖν” εἶπε “τοὺς ἐμοὶ πολεμιωτάτους ἄνδρας θεοὺς ἐνόμισας;”

Er fragte: „Wie ist es möglich, dass du meine ärgsten Feinde Götter nennst?“  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,32)

<sup>351</sup> Ähnlich Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès*, S. 169, Anm. 1.

<sup>352</sup> Zu Geschichte, Funktion und Aufbau der beiden Maschinen siehe z.B. Seidensticker: *Das antike Theater*, S. 63–69.

<sup>353</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiérocès*, S. 169, Anm. 1.

<sup>354</sup> Anders fasst Vroni Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 625 den Satz auf, die entsprechend übersetzt: „Denn diese sind göttlicher Art und wie die Pythia geschmückt“

Apollonios, dem bewusst ist, dass Domitian von Nerva und dessen Anhängern spricht, nutzt die Fragestellung – in beinahe komödiantischer Weise – aus, um zu betonen, dass er allein Iarchas und Phraotes als göttlich ansehe. An anderen Stellen bezeichnet Apollonios *alle* Weisen als göttlich (Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,18, 3,50, 4,31 und 8,4).<sup>355</sup>

- Z. 34 **ἐν ἄλλοις δὲ ὁμοίως:** Philostrat stellt insbesondere im 18. Kapitel des 3. Buches die Brahmanen als Götter dar (siehe Z. 30 f.).
- Z. 35 f. **τοὺς δεδηλωμένους δακτυλίους:** Die mysteriösen Ringe der Brahmanen erwähnt Philostrat im 15. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii* und Eusebios im 23. Kapitel von *Contra Hieroclem* (Z. 7). Dass Apollonios sieben Planetenringe erhielt und sein Leben lang trug, berichtet Philostrat im 41. Kapitel des 3. Buches. Diesen Punkt hat Eusebios im 25. Kapitel von *Contra Hieroclem* kritisiert und ihn als Beweis für seine Behauptung genutzt, dass Apollonios die Magier nachgeahmt habe (Kap. 25, Z. 15–19).
- Z. 37 **καὶ συνδιαβάλλων τοῖς διδασκάλοις τὸν μαθητὴν:** Nach der Nennung der Argumente, die zeigen sollen dass Apollonios seine Lehrer, die laut Eusebios Zauberer sind, verehrt und nachahmt und daher selbst als Zauberer bezeichnet werden muss (Z. 23–34), nennt der Autor hier erneut das Hauptargument dieses Kapitels, das er in anderer Formulierung bereits in der Mitte des Kapitels ausgedrückt hat: Die Vorwürfe gegen die Inder treffen ebenso auf Apollonios zu (καὶ αὐτὸν ὑπάγειν διαβολαῖς, Z. 22 f.).

## 32 Die Überheblichkeit des Apollonios

Im 32. Kapitel fasst Eusebios sehr knapp zwei Episoden aus dem 21. und 28. Kapitel des 5. Buches der *Vita Apollonii* zusammen und wiederholt außerdem eine Episode aus dem 23. Kapitel des 3. Buches, auf die er schon im 22. Kapitel eingegangen war (Z. 5). Es geht um Ausführungen des Apollonios über das Aulosspiel und um ein Gespräch zwischen Apollonios und dem Kaiser. Aus diesen Textstellen schließt er, dass Apollonios völlig überheblich und demzufolge wahnsinnig sei.

- Z. 1 **αὐλητὴν:** Von der Begegnung des Apollonios mit dem Aulosspieler erzählt Philostrat im 21. Kapitel des 5. Buches der *Vita Apollonii*:

Ἐπεχωρίαζε τότε τῇ Ῥόδῳ Κάνος αὐλητής, ὃς ἄριστα δὴ ἀνθρώπων ἐδόκει αὐλεῖν.

Damals hielt sich der Aulosspieler Kanos auf Rhodos auf, der unter allen Menschen für den besten Aulosspieler gehalten wurde.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 5,21)

- Z. 3 **τρόπους αὐλήσεως:** In der Tat ist das Gespräch, das Apollonios mit dem Aulosspieler führt sehr ausführlich. Es betrifft nicht nur die Tonarten (τρόποι), sondern unter anderem auch den Zweck der Musik sowie spieltechnische Fragen, die Philostrat ähnlich auch in *Imagines* (1,21) erläutert.<sup>356</sup> Die Episode gleicht einem musiktheoretischen Exkurs in Dialogform, den Philostrat in den Handlungsverlauf der *Vita Apollonii* einbaut:

<sup>355</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1100, Anm. 63.

<sup>356</sup> So Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 1081, Anm. 57.

Καλέσας οὖν αὐτὸν “τί” ἔφη “ὁ ἀυλητῆς ἐργάζεται;” “πάν,” εἶπεν “ὄπερ ἂν ὁ ἀκροατῆς βούληται.” “καὶ μὴν πολλοὶ” ἔφη “τῶν ἀκροωμένων πλουτεῖν βούλονται μᾶλλον ἢ αὐλοῦ ἀκούειν· πλουσίους οὖν ἀποφαίνεις, οὓς ἂν ἐπιθυμῶντας τούτου αἰσθῆ;” “οὐδαμῶς,” εἶπεν “ὡς ἐβουλόμην ἄν.” “τί δ’; εὐειδεῖς ἐργάζη τοὺς νέους τῶν ἀκροατῶν; ἐπειδὴ καλοὶ βούλονται δοκεῖν πάντες, περὶ οὓς νεότης ἔστιν.” “οὐδὲ τοῦτο,” ἔφη “καίτοι πλείστον Ἀφροδίτης ἔχων ἐν τῷ αὐλῷ.” “τί οὖν ἔστιν,” εἶπεν “ὁ τὸν ἀκροατὴν ἠγῆ βούλεσθαι;” “τί δὲ ἄλλογε” ἦ δ’ ὁ Κάνος “ἢ τὸν λυπούμενον μὲν κοιμίζεσθαι αὐτῷ τὴν λύπην ὑπὸ τοῦ αὐλοῦ, τὸν δὲ χαίροντα ἰλαρώτερον ἑαυτοῦ γίνεσθαι, τὸν δὲ ἐρώντα θερμότερον, τὸν δὲ φιλοθύτην ἐνθεώτερόν τε καὶ ὑμῶδες;” “τοῦτ’ οὖν,” ἔφη “ὦ Κάνε, πότερον αὐτὸς ἐργάζεται ὁ αὐλὸς διὰ τὸ χρυσοῦ τε καὶ ὀρειάλλκου καὶ ἐλάφων κνήμης συγκεῖσθαι, οἱ δὲ καὶ ὄνων, ἢ ἕτερόν ἐστιν, ὃ ταῦτα δύναται;” “ἕτερον,” ἔφη “ὦ Ἀπολλώνιε· ἢ γὰρ μουσικὴ καὶ οἱ τρόποι καὶ τὸ ἀναμιξῆ καὶ τὸ εὐμετάβολον τῆς αὐλήσεως καὶ τὰ τῶν ἀρμονιῶν ἦθη, ταῦτα τοὺς ἀκροωμένους ἀρμόττει καὶ τὰς ψυχὰς ἐργάζεται σφωα, ὅποιας βούλονται.” “ἔζηκα,” ἔφη “ὦ Κάνε, ὅ τι σοὶ ἡ τέχνη πράττει· τὸ γὰρ ποικίλον αὐτῆς καὶ τὸ ἐς πάντας τρόπους τοῦτο ἐξασκεῖς τε καὶ παρέχεις τοῖς παρὰ σὲ φοιτῶσιν. ἐμοὶ δὲ πρὸς τοῖς ὑπὸ σοῦ εἰρημένους καὶ ἐτέρων δοκεῖ ὁ αὐλὸς δεῖσθαι, τῆς τε εὐπνοίας καὶ τῆς εὐστομίας καὶ τοῦ εὐχειρα εἶναι τὸν αὐλοῦντα. ἔστι δὲ εὐπνοια μὲν, ἣν τορὸν καὶ λευκὸν ἢ τὸ πνεῦμα καὶ μὴ ἐπικτυπῆ ἢ φάρυγξ (τουτὶ γὰρ ἔοικε φθόγγῳ ἀμούσῳ), εὐστομία δὲ, ἣν τὰ χεῖλη ἐνθέμενα τὴν τοῦ αὐλοῦ γλῶτταν μὴ πιμπραμένου τοῦ προσώπου αὐλῆ, τὸν δὲ εὐχειρα αὐλητὴν πολλοῦ ἠγοῦμαι ἄξιον, ἣν μήτε ὁ καρπὸς ἀπαγορευῆ ἀνακλώμενος μήτε οἱ δάκτυλοι βραδεῖς ὣσιν ἐπιπέτεσθαι τοῖς φθόγγοις· καὶ γὰρ τὸ ταχέως μεταβάλλειν ἐκ τρόπου εἰς τρόπον περὶ τοὺς εὐχειρας ἔστι μᾶλλον.

Apollonios wandt sich an ihn und fragte: „Was vollbringt ein Aulosspieler?“ „Alles“, antwortete der, „was der Zuhörer wünscht.“ „Aber viele unter den Zuhörern“, sagte er, „wollen lieber reich sein als dem Aulos zu lauschen. Machst du denn die, von denen du merkst, dass sie das wollen, reich?“ „Nein“, entgegnete der, „auch wenn ich es wollte.“ „Was dann? Machst du deine jungen Zuhörer gutaussehend? Denn alle, die jung sind, wollen ja, wie es mir scheint, schön sein.“ „Auch das nicht“, sagte er, „auch wenn mein Instrument voller Anmut ist.“ „Was glaubst du also, erwartet man von deinem Spiel?“ „Was denn wohl anderes“, sagte Kanos, „als das der Kummer des Trauernden durch den Aulos betäubt wird, dass der Fröhliche noch fröhlicher wird, der Liebende leidenschaftlicher, der, der gern opfert, noch gottbegeisterter wird und anfängt zu singen?“ „Macht der Aulos dies nun“, fragte er, „lieber Kanos, durch Gold, Messing und Hirsch- oder Eselsbein oder ist es etwas anderes, das dies vermag?“ Er antwortete: „Es ist etwas anderes, lieber Apollonios, nämlich die Musik, die Tonarten, die Mischung, die Abwechslung des Aulosspiels und die Arten der Harmonien, diese stimmt die Zuhörenden und macht mit ihren Seelen das, was sie wollen.“ „Ich verstehe, mein lieber Kanos, was deine Kunst bewirkt“, sagte er. Denn das Variieren und sämtliche Tonarten praktizierst du selbst und bringst es denen bei, die als Schüler zu dir kommen. Es scheint mir aber, dass das Aulosspiel außer dem, was du gesagt hast, noch anderer Dinge bedarf: Dass der Spieler die richtige Blas- und Ansatztechnik beherrscht und eine gute Handhaltung sowie eine gute Lunge hat, denn der Atem muss kräftig und rein sein und der Rachen selbst darf keine Geräusche von sich geben, denn dies ist nicht gut für den Klang. Der Ansatz ist wichtig, damit die Lippen das Mundstück des Aulos gut umschließen, ohne dass das Gesicht durch das Spiel entstellt wird. Auf die Handhaltung lege ich Wert, denn das Handgelenk darf beim Beugen der Hand nicht verkrampfen und auch die Finger dürfen nicht versteifen, wenn sie durch die Töne fliegen. Es ist besser, mit einer

schneilen und guten Handhaltung von Ton zu Ton zu springen.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 5,21)

Die belehrende Art, in der Apollonios mit dem spricht, den Philostrat vorher als den weltbesten Aulosspieler vorstellt (ὄς ἄριστα δὴ ἀνθρώπων ἐδόκει αὐλεῖν, Philostrat, *Vita Apollonii*, 5,21), kann als überheblich gedeutet werden, aber auch einfach bezeugen, dass Apollonios als Pythagoreer in der Musiktheorie bewandert ist.

- Z. 4 f. **αὐτοκράτορα Οὐεσπασιανόν:** Von der Begegnung zwischen Apollonios und dem Kaiser Vespasian, der nach der Alleinherrschaft strebte (Οὐεσπασιανού δὲ τὴν αὐτοκράτορα ἀρχὴν περινοοῦντος, Philostrat, *Vita Apollonii*, 5,27), berichtet Philostrat im 27. und 28. Kapitel der *Vita Apollonii*. Die Begegnung fand in Ägypten statt, wo sich beide zur selben Zeit aufhielten.
- Z. 5 **οἶα δὴ θεῷ προσεῦξασθαι αὐτῷ:** Das Gespräch zwischen Apollonios und Vespasian, das Eusebios hier nur verkürzt wiedergibt, beschreibt Philostrat im 28. Kapitel des 5. Buches der *Vita Apollonii*:

Θύσας γὰρ καὶ οὐπω χρηματίσας κατ' ἀξίαν ταῖς πόλεσι προσεῖπε τὸν Ἀπολλώνιον καὶ ὥσπερ εὐχόμενος αὐτῷ "ποίησόν με" ἔφη "βασιλέα." ὁ δὲ "ἐποίησα," εἶπεν "ἤδη γὰρ εὐξάμενος βασιλέα δικαίον τε καὶ γενναῖον καὶ σώφρονα καὶ πολιᾷ κεκοσμημένον καὶ πατέρα παίδων γνησίωv, σὲ δὴπου παρὰ τῶν θεῶν ἦτουν ἐγώ."

Nachdem er geopfert hatte, aber noch nicht mit den Bürgern der Stadt gesprochen hatte, wandte er sich an Apollonios und sagte, als ob er zu ihm betete: „Mach mich zum Kaiser!“ Er aber sagte: „Ich habe dich bereits dazu gemacht, denn ich habe um einen gerechten, edlen, besonnenen mit weißem Haar geschmückten Herrscher gebeten und um einen Vater rechtmäßiger Kinder gebeten, dabei habe ich tatsächlich dich von den Göttern erbeten.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 5,28)

Eusebios ergänzt den Text des Philostrat, in dem lediglich steht, dass sich Vespasian „wie im Gebet“ an Apollonios gewandt hat, durch den Zusatz „θεῷ“, wodurch er die Überheblichkeit, die er Apollonios unterstellt, zusätzlich unterstreicht. Denselben Effekt erreicht er auch, indem er den zweiten Teil der Antwort übergeht, in der Apollonios erläutert, was er mit der Behauptung meint, er habe Vespasian „bereits zum König gemacht.“ Stattdessen deutet er die Aussage wörtlich und bezeichnet Apollonios weiter unten als überheblichen „Kaisermacher“ (βασιλέων ποιητής, Z. 9 f.).

- Z. 9 **θεός:** Eusebios spielt an dieser Stelle weniger auf die Gleichsetzung von Apollonios mit dem Meergott Proteus an (siehe Kap. 8, Z. 6 f., vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,4), sondern auf den Umstand, dass Vespasian ihn wie einen Gott angebetet habe (Z. 5).
- Z. 9 f. **βασιλέων ποιητής:** In der *Vita Apollonii* behauptet Apollonios, er habe Vespasian zum Kaiser gemacht, indem er die Götter um einen gerechten, edlen und besonnenen Kaiser gebeten habe (Philostrat, *Vita Apollonii*, 5,28, siehe Kommentar zu Z. 5). In seiner Verteidigungsrede im 8. Buch erläutert Philostrat gegenüber Domitian, inwiefern Vespasian und damit auch er, sein Sohn, ihm ihre Herrschaft zu verdanken haben:

“Σὲ μὲν γὰρ ἐποίησεν, ὑπ' ἐμοῦ δὲ ἐγένετο. [...] Ἡ τε διάνοια, ἣ εἰς τὸ ἄρχειν ἐχρήτο, ἐρρώσθη αὐτῷ παρ' ἐμοῦ μάλιστα, μεθεστηκυῖα ἤδη ὑφ' ἐτέρων. [...] ἐμοῦ δὲ ξυμβουλευόντος ἑαυτὸν τε μὴ ἀπαξιούv ἀρχῆς ἐπὶ θύρας αὐτῷ φοιτώσης ὑμᾶς τε κληρονόμους αὐτῆς ποιεῖσθαι.”

„Er hat dich zum Kaiser gemacht, ist es selbst jedoch durch mich geworden. [...] Sein Gedanke, den er bezüglich der Machtergreifung hegte, wurde am meisten durch mich gestärkt, obgleich ihn andere schon geschwächt hatten. [...] Ich aber riet ihm, die Herrschaft nicht zu verschmähen, die von selbst an seine Tür gekommen war und dich zu seinem Erben zu machen.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7 [5])

Eusebios erwähnt diese Erklärung in *Contra Hieroclem* nicht und zitiert die Aussage des Apollonios aus dem 5. Buch der *Vita Apollonii* unvollständig, sodass es den Anschein hat, Apollonios behaupte, Vespasian selbst zum Kaiser gemacht zu haben. Dies entspricht jedoch nicht der Darstellung bei Philostrat. Diese angebliche Behauptung kontrastiert er außerdem mit dem Hinweis auf die Präexistenz des Apollonios als Steuermann, um die Überheblichkeit (ἀλαζονεία), die er ihm an dieser Stelle unterstellt, zu unterstreichen.

**ὁ τῆς Αἰγυπτίας κυβερνήτης νεώς:** Auf die angebliche Präexistenz des Apollonios als Steuermann eines ägyptischen Schiffes, die Philostrat im 23. Kapitel des 3. Buches beschreibt, hat Eusebios bereits im 22. Kapitel verwiesen (Z. 5, siehe auch Kommentar zur Stelle).

Z. 10

### 33 Ein weiterer Widerspruch

Im 33. Kapitel stellt der Autor zwei Episoden aus der *Vita Apollonii* gegenüber, die verdeutlichen, dass sich die Meinung, die Apollonios über Euphrates hat, innerhalb kurzer Zeit grundlegend geändert hat (Philostrat, *Vita Apollonii*, 5,28 und 8,7). Der Widerspruch, der darin liegt, dass der angeblich mit der Gabe der Prophetie ausgestattete Apollonios die grundlegende Veränderung des Charakters von Euphrates nicht vorausgesehen hat, lässt sich nicht leugnen. Eusebios nutzt diesen Umstand in zweifacher Weise für seine Argumentation: Zuerst stellt er Apollonios als Lügner dar, der zur Weissagung überhaupt nicht fähig sei, direkt im Anschluss gibt er Philostrat die Schuld dafür, da dieser jenem die Weissagungsgabe „fälschlicherweise“ (συκοφαντεῖται, Z. 36) unterstellt habe. Eusebios behauptet zwar, dass er denjenigen, der Euphrates hier in Misskredit bringt, nicht beschuldigen will, tut es indirekt aber doch. Am Ende des Kapitels versucht er, den Ruf des Philosophen Euphrates, der als Gegenspieler des Apollonios auftritt, wiederherzustellen.

**οὓς ἂν αὐτὸς δοκιμάζοι τῶν φιλοσόφων συμβούλους:** Im 28. Kapitel des 5. Buches der *Vita Apollonii* spricht Apollonios gegenüber Vespasian zwar eine Empfehlung für Dion und Euphrates aus, dafür, dass der Kaiser explizit nach „Ratgebern in diesen Angelegenheiten“ (συμβούλους τῶν πρακτέων) gefragt hat, gibt der Text der *Vita Apollonii* jedoch keinen Anhaltspunkt. Das Gespräch der beiden dreht sich in erster Linie um die *συμμετρία* des Herrschers:

Z. 1 f.

“Τί σοι” ἔφη “ἡ Νέρωνος ἀρχὴ ἐφαίνετο;” “Νέρων” εἶπεν ὁ Ἀπολλώνιος “κιθάραν μὲν ἴσως ἦδει ἀρμόττεσθαι, τὴν δὲ ἀρχὴν ἤσχυεν ἀνέσει καὶ ἐπιτάσει.” “ξύμμετρον οὖν” εἶπε “κελεύεις εἶναι τὸν ἄρχοντα;” “οὐκ ἐγώ,” εἶπε “θεὸς δέ, τὴν ἰσότητα μεσότητα ὀρισάμενος. ἀγαθοὶ δὲ τούτων ξύμβουλοι καὶ οἶδε οἱ ἄνδρες,” τὸν Δίωνα δειξάς καὶ τὸν Εὐφράτην μῆπω αὐτῶ εἰς διαφορὰν ἤκοντα. τότε δὴ ἀνασχῶν ὁ βασιλεὺς τὰς χεῖρας “ὦ Ζεῦ,” ἔφη “σοφῶν μὲν ἐγὼ ἄρχομι, σοφοὶ δὲ ἐμοῦ.”

Der Kaiser fragte: „Wie scheint dir die Herrschaft Neros?“ Apollonios sagte: „Nero wusste vielleicht, wie man die Kithara stimmt, die Herrschaft hat er jedoch durch stän-

diges An- und Abspannen ausgeleiert.“ „Du forderst also, dass der Herrscher gleichmäßig ist?“ „Nicht ich“, sagte er, „sondern der Gott, der die Gleichheit und die richtige Mitte festsetzt. Darin sind auch diese Männer gute Berater.“ Und er deutete auf Dion und Euphrates, mit dem er sich noch nicht zerstritten hatte. Darauf erhob der Kaiser seine Hände und sagte: „Oh Zeus, lass mich über die Weisen herrschen und die Weisen über mich!“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 5,28)

Eusebios zitiert die Empfehlung, die Apollonios ausspricht, sowie den Hinweis auf die späteren Streitigkeiten zwischen Apollonios und Euphrates wörtlich. Eusebios nutzt das Beispiel, um die Inkonsequenz des Apollonios und damit die Unglaubwürdigkeit des Philostrat zu belegen.

Z. 4 **Δίωνα:** Der Freund des Apollonios ist der Philosoph und Redner Dion Chrysostomos, auch Dion von Prusa genannt, ein „Kyniker mit stoischen Neigungen“, der nicht nur Ratgeber des Vespian, sondern auch Freund von Nerva und Trajan war.<sup>357</sup> Im Gegensatz zu Euphrates, mit dem er sich später verwarf, blieb Apollonios zeitlebens ein Freund des Dion (Δίωνα γὰρ μὴ παυσαιμὴν γράφων ἐν φίλοις, Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7 [7]). Philostrat widmet Dion einen Abschnitt der Sophistenviten (*Vitae Sophistarum*, 1,7,486–88).<sup>358</sup>

Z. 4 **Εὐφράτην:** Euphrates, den Eusebios schon im 30. Kapitel seiner Widerlegungsschrift als Philosophen vorgestellt hat (τὸν φιλόσοφον Εὐφράτην, Kap. 30, Z. 15 f.), wird von Philostrat in der *Vita Apollonii* „als Gegenspieler von Apollonios herausgearbeitet“.<sup>359</sup> Während die Figur des Euphrates bei Philostrat in keinem guten Licht erscheint – seine Schriften seien voll Lügen (ψευδῆ γράμματα, *Vita Apollonii*, 1,13), er habe Apollonios bei den Gymnosophisten in Misskredit gebracht (*Vita Apollonii*, 6,7–9) und er sei es, der Apollonios durch Verleumdungen vor Gericht gebracht habe (*Vita Apollonii*, 7,36 und 8,3) – versucht Eusebios seinen Ruf als Philosoph wiederherzustellen, wie er am Ende des Kapitels verkündet (Z. 48–50). Partei für Euphrates und gegen Apollonios ergreift auch Moiragenes, der Apollonios als Zauberer und Euphrates als eines seiner „Opfer“ darstellt.<sup>360</sup>

Περὶ μαγείας φαμέν ὅτι ὁ βουλόμενος ἐξετάσαι πότερον ποτε καὶ φιλόσοφοι ἀλωτοί εἰσιν αὐτῇ ἢ μὴ, ἀναγνώτω τὰ γεγραμμένα Μοιραγένει τῶν Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως μάγου καὶ φιλοσόφου ἀπομνημονευμάτων· ἐν οἷς ὁ μὴ Χριστιανὸς ἀλλὰ φιλόσοφος ἔφησεν ἀλῶναι ὑπὸ τῆς ἐν Ἀπολλωνίῳ μαγείας οὐκ ἀγεννεῖς τινας φιλοσόφους ὡς πρὸς γόητα αὐτὸν εἰσελθόντας· ἐν οἷς οἶμαι καὶ περὶ Εὐφράτου τοῦ πάνυ διηγῆσατο καὶ τινος Ἐπικουρείου.

Über die Zauberei sagen wir, dass, wer untersuchen will, ob Philosophen irgendwie durch sie beeinflusst werden können oder nicht, die von Moiragenes verfassten *Denkwürdigkeiten* über den Zauberer und Philosophen Apollonios von Tyana nachlesen soll. Darin schreibt Moiragenes, der kein Christ, sondern ein Philosoph war, einige nicht unbedeutende Philosophen, die ihn als Zauberkünstler aufsuchten, seien von seiner

<sup>357</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1132.

<sup>358</sup> Becker: *Eunapios aus Sardes*, S. 159, zu Dion Chrysostomos siehe auch Desideri: *Dion Cocceianus de Pruse*, Jones: *The Roman World of Dio Chrysostom* und von Arnim: *Leben und Werke des Dio von Prusa*.

<sup>359</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1134. Über das Leben des Euphrates und sein Verhältnis zu Apollonios siehe insbes. Grimal: *Deux figures*, S. 370–381.

<sup>360</sup> So Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 31.

Magie sehr beeindruckt gewesen. Ich glaube, er sprach dabei auch über den berühmten Euphrates und irgendeinen Epikureer.  
(Origenes, *Contra Celsum*, 6,41)

**διαφορὰν:** Den Streit zwischen Apollonios und Euphrates (τῆς διαφορᾶς, ἢ Ἀπολλωνίου τε καὶ Εὐφράτης ἐγένετο *Vita Apollonii*, 5,39) erwähnt Philostrat, der ganz klar Partei für Apollonios ergreift, an mehreren Stellen der *Vita Apollonii*. Unmittelbar nach der Empfehlung von Euphrates und Dion, die Apollonios gegenüber Vespasian ausspricht (*Vita Apollonii*, 5,28), betont der Autor, wie schlecht Euphrates von Apollonios dachte:

Z. 5

Ὁ δ' Εὐφράτης ἀφανῶς μὲν ἤδη ἐβάσκαине τῷ Ἀπολλωνίῳ προσκείμενον αὐτῷ τὸν βασιλέα ὀρών μᾶλλον ἢ τοῖς χρηστηρίοις.

Euphrates aber beneidete Apollonios heimlich, als er sah, dass dem Kaiser mehr an ihm lag als an den Orakelsprüchen.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 5,33)

Auch im 37. Kapitel des 5. Buches beschreibt Philostrat, wie sich Euphrates – zunächst nur in Worten – gegen Apollonios wendet (ταυτὶ μὲν πρὸς τὸν Ἀπολλώνιον αὐτῷ ἐλέγετο, *Vita Apollonii*, 5,37). Während sich Apollonios mit Dion, der kurzzeitig Partei für Euphrates ergriffen hatte, aussöhnt (*Vita Apollonii*, 5,38), bleibt das Zerwürfnis zwischen Euphrates und Apollonios im Verlauf der *Vita Apollonii* bestehen. Im 6. Buch stellt sich heraus, dass Euphrates einen Freund mit dem Auftrag zu den Gymnosophisten geschickt hat, Apollonios, von dem er wusste, dass er diese Weisen besuchen würde, bei ihnen von vornherein in Misskredit zu bringen.

Ἐνταῦθά τι ἀναγράφει Δάμις Εὐφράτου ἔργον, ἠγώμεθα δὲ αὐτὸ μὴ μειρακιῶδες, ἀλλὰ φιλοτιμότερον τοῦ φιλοσοφία προσήκοντος, ἐπεὶ γὰρ τοῦ Ἀπολλωνίου θαμὰ ἤκουεν βουλομένου σοφίαν Ἰνδικὴν ἀντικρίναι Αἰγυπτία, πέμπει παρὰ τοὺς Γυμνοὺς Θρασύβουλον τὸν ἐκ Ναυκράτιδος ὑπὲρ διαβολῆς τοῦ ἀνδρός.

Hier beschreibt Damis eine Tat des Euphrates, die wir nicht für einen Knabenstreich halten, sondern für etwas, das der Ehre der Philosophie entspringt: Da er nämlich häufig gehört hatte, dass Apollonios die indische Philosophie mit der ägyptischen vergleichen wolle, schickte er den Thrasyboulos aus Naukratis zu den Gymnosophisten, um den Mann dort zu verleumden.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,7)

Obwohl der Plan des Euphrates zuerst aufzugehen scheint, wird er bald von Apollonios durchschaut, sodass dieser den Weisen offenbaren kann, auf welche üble Nachrede sie hereingefallen sind. Nach der Rückkehr des Apollonios nach Rom, so berichtet Philostrat, habe sich das Zerwürfnis zwischen Euphrates und Apollonios verstärkt:

Καταβάντι δὲ αὐτῷ ἐξ Αἰθιοπίας ἡ μὲν πρὸς τὸν Εὐφράτην διαφορὰ τότε μάλιστα ἐπέδωκεν ἐκ τῶν ὁσημέραι διαλέξεων.

Nachdem Apollonios Äthiopien verlassen hatte, wurde das Zerwürfnis zwischen ihm und Euphrates durch den täglichen Umgang noch schlimmer.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,28)

In der Darstellung des Philostrat ist es schließlich Euphrates, der Apollonios durch eine Intrige vor Gericht bringt, indem er dem Kaiser gegenüber behauptet, Apollonios habe sich in Ionien beleidigend über ihn geäußert.

Ἀφίκοντο μὲν γάρ τινες ἐς αὐτὸν διαβολαὶ καὶ περὶ τῶν ἐν Ἴωνίᾳ λόγων, οὓς ἀντιζῶς τε αὐτῷ καὶ ἀπηχθημένως εἶπας.

Es haben ihn auch Gerüchte über deine Reden in Ionien erreicht, in denen du dich beleidigend und feindlich über ihn geäußert haben sollst.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,36)

Darauf, dass Euphrates die Anklage des Eusebios wegen Zauberei angestoßen haben soll, hat Eusebios im 30. Kapitel hingewiesen (Z. 17 f.). Apollonios ist sich der Tatsache, dass Euphrates hinter dieser Anschuldigung steckt, durchaus bewusst, wie er laut Philostrat im Gefängnis betont:

Εὐνήμι δ' ὡς ἔστιν Εὐφράτης, ὃν ἐγὼ οἶδα πάντ' ἐπ' ἐμὲ πράττοντα, ἠδίκημαι δ' ὑπ' αὐτοῦ καὶ μείζω ἕτερα.

„Ich weiß, dass es Euphrates ist, der, wie ich genau weiß, all das gegen mich arrangiert hat, ich habe von ihm auch schon größeres Unrecht erlitten.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,36)

Insbesondere in seiner Verteidigung vor Domitian nimmt Apollonios Stellung zu seiner Verleumdung durch Euphrates (*Vita Apollonii*, 7,8 [11]).

Eusebios findet in der Figur des Euphrates einen Gegenspieler zu Apollonios, den er dankbar in seine Widerlegungsschrift aufnimmt und zur Destruktion des Apollonios nutzt. So weist er nicht nur auf den Widerspruch hin, der zwischen der Empfehlung des Euphrates an den Kaiser und dem unmittelbar darauf sichtbar werdenden Zerwürfnis besteht, sondern er beschuldigt auch Apollonios, den Ruf des Euphrates geschädigt zu haben und lässt damit Apollonios als Verleumder erscheinen, also in der Rolle, die bei Philostrat dem Euphrates selbst zukommt.

Z. 5–9 „ὦ βασιλεῦ, εἶπεν ... σοφοῖς ἀνδράσιν“: Diese Stelle zitiert Eusebios wörtlich aus dem 31. Kapitel des 5. Buches der *Vita Apollonii*. Die Worte „πρὸς ἃ Οὐεσπασιανός“ sind eine erläuternde Einfügung von Eusebios.

Z. 9 f. εὐγε τῆς προγνώσεως: Die scheinbar Anerkennung ausdrückende Interjektion ist an dieser Stelle ironisch zu verstehen. Eusebios unterstreicht dadurch den Widerspruch in der *Vita Apollonii*, der sich durch das rasch umschwingende Verhältnis zwischen Apollonios und Euphrates ergibt. In ähnlich ironischer Weise hat sich Eusebios an anderer Stelle über das angebliche Allwissen des Protagonisten geäußert, das er an den entsprechenden Stellen mit dessen tatsächlichem Nichtwissen kontrastiert hat (z.B. Kap. 16, Z. 3, Kap. 22, Z. 9 und Kap. 28, Z. 8).

Z. 12 f. πρὸς Δομετιανὸν γράφει: Eusebios bezieht sich hier auf eine Äußerung aus der Verteidigungsrede des Apollonios an Domitian. Da Apollonios diese Rede nicht gehalten hat, wählt Eusebios hier das Verb *γράφειν*, das insofern irreführend ist, als es den Anschein erweckt, Apollonios habe sich schriftlich an den Kaiser gewandt, was jedoch nicht der Darstellung in der *Vita Apollonii* entspricht.<sup>361</sup>

Z. 13–26 „καὶ μὴν ὅποσα γίγνεται ... κακίω ἢ ἑρμηνεύω“: Eusebios zitiert hier nahezu wörtlich aus der *Vita Apollonii*. Die geringfügigen Änderungen, die er vornimmt, sind nicht sinnentstellend (καὶ περὶ statt κάπι, Z. 16; Vertauschung von προέμενος und ποτε, Z. 22; Hinzufügung von νῦν, Z. 22; ἢ statt ὢν, Z. 26).

<sup>361</sup> Ähnlich auch Olearius (Hrsg.): *Philostratorum quae supersunt omnia* (1709), S. 454, Anm. 1.



**κάπηλος ὑποκάπηλος τελώνης ὀβολοστάτης:** Es sind außergewöhnlich scharfe Worte, die Apollonios hier äußert, der in der Auseinandersetzung mit Euphrates eher gemäßigt auftritt und „dem Euphrates selbst nur wenig vorwirft“ (σικκρά ἐπιτιμών αὐτὸς τῷ Εὐφράτη, *Vita Apollonii*, 6,28). Dies kommt Eusebios entgegen, der bewusst diese Stelle auswählt, um den Kontrast zwischen der Empfehlung des Euphrates durch Apollonios und dem zwiespältigen Verhältnis der beiden zu betonen. Z. 16 f.

**τὰ πωλούμενά τε καὶ πωλοῦντα:** Was Apollonios hier ausdrückt, ist, dass sich Euphrates nicht zu schade war, etwas für Gewinn zu tun oder zu erdulden und zum *mancipium* dessen zu werden, von dem er sich einen Gewinn erhoffte.<sup>362</sup> Die beiden Partizipien verwendet auch Platon im *Sophistes* nebeneinander (τὰ μὲν παραμυθίας, τὰ δὲ καὶ σπουδῆς χάριν ἀχθέντα καὶ πωλούμενα, τὸν ἄγοντα καὶ πωλοῦντα μηδὲν ἤττον τῆς τῶν σιτίων καὶ ποτῶν πράσεως ἔμπορον ὀρθῶς ἂν λεγόμενον παρασχέιν, Platon, *Sophistes*, 224a). Allerdings fehlen Anhaltspunkte dafür, dass es sich hier um eine bewusste Anspielung des Philostrat handelt, sodass anzunehmen ist, dass die Übereinstimmung zufällig ist. Z. 17 f.

**ταῖς τῶν δυνατῶν θύραις:** Philostrat evoziert hier in der Rede des Apollonios nicht nur das Bild eines vor der Tür lungernden Bettlers und den Vergleich mit einem Hund (ὥσπερ τῶν κυνῶν οἱ λίχνοι), sondern in der Formulierung verbirgt sich auch eine Anspielung auf die Begegnung von Apollonios, Euphrates und Dion im 5. Buch der *Vita Apollonii*. Denn bevor Apollonios dem Kaiser gegenüber die Empfehlung der beiden ausspricht, trifft er sie „an den Toren“ an: Z. 18 f.

Ἐπανελθὼν δὲ περὶ ἥλιον ἀνίσχοντα Δίωνα μὲν καὶ Εὐφράτην ἐπὶ θύραις εὔρε.

Als er bei Sonnenaufgang wiederkam, fand er Dion und Euphrates an den Toren.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 5,31)

In demselben Kapitel findet sich auch die Wendung „*Εὐφράτης καὶ Δίων [...] πρὸς θύραις εἰσι*“, die Eusebios in Z. 6 zitiert.

**δραχμὴν δὲ οὐδὲ φιλοσόφῳ ἀνδρὶ ποτε προέμενος:** Unter den Sophisten war es eine gängige Praxis, von seinen Schülern Lehrgeld zu fordern. Auch Apollonios setzt dies voraus. Unter den Sokraticern hingegen war es umstritten, ob man von seinen Schülern ein Honorar für die Lehrtätigkeit verlangen durfte.<sup>363</sup> Z. 21 f.

**τὸν Αἰγύπτου τουτονί:** Als Ägypter bezeichnet Apollonios in seiner Verteidigungsrede im 8. Buch der *Vita Apollonii* wiederholt den Mann, der die Anklage gegen Apollonios führt.<sup>364</sup> Philostrat nennt an keiner Stelle den Namen des Anklägers, sondern bezeichnet ihn stets als *κατήγορος* (Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,17, 8,2 und 8,7). Dass Euphrates „diesen Ägypter“ mit Geld unterstützte, sagt Apollonios auch in der Verhandlung und drückt damit aus, dass Euphrates den Kläger bestochen habe: Z. 23

Παρῆν δὲ τῷ κατηγορῷ λοιδορουμένῳ ταῦτα καὶ τῶν Εὐφράτου τις ἀπελευθέρων, ὃν ἐλέγετο Εὐφράτης ἄγγελον τῶν ἐν Ἰωνίᾳ τοῦ Ἀπολλωνίου διαλέξεων στείλαι ὁμοῦ χρήμασιν, ἃ τῷ κατηγορῷ ἀπεδόθη.

Den Ankläger, der ihn so geschmäht hatte, unterstützte einer der Freigelassenen des Euphrates, den dieser, wie man sagt, als Überbringer der in Ionien gehaltenen Reden

<sup>362</sup> Ebd., So 345, Anm. 9.

<sup>363</sup> Döring/Flashar: *Die Philosophie der Antike*, S. 181.

<sup>364</sup> Die Vermutung äußert auch Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 173, Anm. 1.

des Apollonios mit Geld abgesandt hatte, das er dem Ankläger überreichen sollte.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,3)

Aus Ägypten, nämlich Naukratis, stammte auch Thrasyboulos, ein Freund des Euphrates, der Apollonios bei den Gymnosophisten verleumdete (Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,7). Darüber, ob derselbe Thrasyboulos auch in der Rolle des Anklägers auftrat, lässt der Text keine Rückschlüsse zu.

- Z. 23 f. **ὄξυνων ἐπ' ἐμὲ γλώτταν ἀξίαν ἐκτετμηῆσθαι:** Auch wenn Philostrat Apollonios in der *Vita Apollonii* darstellt, als ließe er sich von den Anschuldigungen des Euphrates tendenziell kaum beeindrucken (z.B. *Vita Apollonii*, 6,28), lässt sich der Protagonist doch an mancher Stelle zu teilweise scharfen Äußerungen gegen seine Gegner hinreißen, die bis zur Gewaltandrohung reichen (z.B. 'μηδὲ νάρθηκα' εἶπεν 'ἐπὶ τοὺς ἀνοήτως αὐτὸν ταῦτα πείθοντας,' *Vita Apollonii*, 8,3).
- Z. 26 f. **ὁ δὴ πρὸς τὸν πατέρα τὸν Οὐεσπασιανόν:** Domitian war der jüngere Sohn des Kaisers Vespasian (69–79) und der Nachfolger seines älteren Bruders Titus, der ab dem Jahr 71 Mitregent und nach dem Tod sein Nachfolger war. Philostrat, der sich über Vespasian, dem Apollonios als Ratgeber zur Seite stand, eher lobend äußert (z.B. *Vita Apollonii*, 6,29), bezeichnet Domitian als Tyrannen (z.B. *Vita Apollonii*, 7,1) und als unangenehmen Menschen (*χαλεπός*, *Vita Apollonii*, 7,8).
- Z. 29 **τὸν αὐτὸν ἐπαίων τε καὶ ψέγων:** Eusebios bringt hier die Kernaussage dieses Kapitels auf den Punkt. Er wirft dem Philostrat Inkonsequenz vor, da sich das Verhältnis zwischen Apollonios und dessen Rivalen Euphrates in der *Vita Apollonii* relativ schnell von einer scheinbaren Freundschaft in eine Feindschaft umkehrt. Man muss Eusebios bei dieser Beobachtung durchaus Recht geben, da dieser Umstand „etwas befremdlich wirkt.“<sup>365</sup> Eusebios verstärkt sein Argument dadurch, dass er betont, dass Apollonios als jemand, der in die Zukunft blicken konnte, dies hätte voraussehen müssen (siehe Z. 30).
- Z. 29 f. **ὁ τὴν τῶν μελλόντων προειληφώς γνῶσιν:** Auf die Weissagungsgabe des Apollonios hat Eusebios schon zu Beginn des Kapitels in ironischer Weise hingewiesen (εὖγε τῆς προγνώσεως, Z. 9 f.). Dass diese Weissagungsgabe an dieser Stelle offensichtlich nicht vorhanden ist, nutzt Eusebios nicht nur, um das Bild des Apollonios als göttlichen Menschen anzuzweifeln, sondern gleichzeitig, um Philostrat der Unglaubwürdigkeit zu bezichtigen und dadurch Hierokles, dem Adressaten seiner Widerlegung, die Argumentationsgrundlage zu entziehen (vgl. auch Kap. 16, Z. 3, Kap. 22, Z. 9 und Kap. 28, Z. 8).
- Z. 35 f. **ἀλλὰ γὰρ καὶ τυφλῷ, φασί, δῆλον:** Eusebios verwendet hier ein Sprichwort, das er durch „φασί“ kennzeichnet. Das auch im Deutschen geläufige Sprichwort beschreibt Erasmus in seiner Sprichwortsammlung unter dem Titel *Vel caeco appareat* als „häufiges Sprichwort“ (*frequens apud autores*). Neben anderen Belegen bei Aristophanes (δῆλον ὅτι καὶ τυφλῷ γνῶναι δοκεῖ τοῦθ', *Pluto*, V. 48 f.), Platon (καὶ τυφλῷ γε δῆλον ὡς μεταβαίνει, *Po-liteia*, 8,550d; πῶς γὰρ οὐ φαίνεται καὶ τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο τυφλῷ; *Sophistes* 241d) und jüngeren Autoren nennt er auch die Stelle bei Eusebios:

*Eusebios adversus Hieroclem:* Ἀλλὰ γὰρ καὶ τυφλῷ, φασί, δῆλον, *id est* *Quin etiam vel caeco perspicuum aiunt esse.*

(Erasmus von Rotterdam, *Adagia*, 793)

<sup>365</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1083, Anm. 83.

Erasmus verweist darauf, dass das Sprichwort bereits in der *Odyssee* zu finden ist (καὶ κ' ἄλα-ός τοι, ξεῖνε, διακρίνειε τὸ σῆμα, Homer, *Odyssee* 8, V. 165). Eusebios nutzt das Sprichwort für die Leserlenkung, da er, indem er den Sachverhalt als „für jeden sichtbar“ darstellt, jede abweichende Sichtweise von vornherein ausschließt.

**εἷη δ' ἂν ἄλλως γενναῖος:** Eusebios nutzt hier wie an anderen Stellen (Kap. 9, Z. 1 f., Kap. 9, Z. 1 f., Kap. 26, Z. 8) das Mittel der *captatio benevolentiae*, um durch das Suggestieren eines differenzierten Urteiles seine eigene Glaubwürdigkeit beim Leser zu erhöhen. Z. 37

**εἰταῖροις:** Philostrate bezeichnet Euphrates an keiner Stelle als „Freund“ des Apollonios. Dieser hingegen nennt ihn einen „alten Bekannten“ des Kaisers (Ἐυφράτης καὶ Δίων πά-λαι σοι γνώριμοι ὄντες, *Vita Apollonii*, 5,31). Eusebios nutzt diese Übertreibung, um das widersprüchliche Verhältnis zwischen den beiden Gegenspielern besonders zu betonen. Z. 38

**οὐπω μοι διαβάλλειν ὁ λόγος βούλεται τὸν ἄνδρα:** Eusebios differenziert hier seine Vorwürfe gegen Apollonios, den er, obwohl dies seiner Meinung nach das wichtigste Argument ist (μέγιστον [...] παράδειγμα, Z. 44), nicht der Verleumdung des Euphrates beschuldigt. Weswegen er ihn stattdessen anklagt, formuliert er nicht explizit. Indem er – scheinbar gnädig – über den „wichtigsten Punkt“ hinwegsieht, versucht er erneut, sich das Wohlwollen der Leser zu erspielen. Z. 40 f.

**φιλοσόφων ... ἐπιδοξότατον:** Indem Eusebios Euphrates, den Philostrate als Rivalen des Apollonios in einem äußerst schlechten Licht erscheinen lässt, als „äußerst berühmten Philosophen“ rehabilitiert und ihm gleichzeitig die Opferrolle zuschreibt (vgl. Moiragenes in Origenes, *Contra Celsum*, 6,41, siehe oben Kommentar zu Z. 4), kehrt er die gesamte Darstellung aus der *Vita Apollonii* in ihr Gegenteil um und beschuldigt dadurch gleichzeitig Apollonios und Philostrate der Falschaussage. Z. 42 f.

**μισοπονηρίαν μὲν ἐκείνου:** Dass Eusebios Apollonios an dieser Stelle „Hass gegen das Böse“ in tadelnder Weise vorwirft, ist rätselhaft, da *μισοπονηρία* an sich keine tadelnswerte Eigenschaft ist (vgl. κατὰ τῶν ἀσεβῶν μισοπονηρία, Eusebios, *Historia ecclesiastica*, 9,7,1). In der Handschrift B wurde die Zuordnung zu den beiden Personen durch Überschreibung der Pronomina mit den jeweiligen Namen umgekehrt, was jedoch, wie Édouard Des Places betont, nicht mehr Sinn ergibt als die ursprüngliche Zuordnung. Z. 46 f.

**τὸν ἀρέσκοντα τῷ φιλοσόφῳ ... βίον:** Eusebios bezieht sich hier auf die Behauptung des Apollonios, Euphrates sei der schlechtere Philosoph: Z. 49 f.

Ἐπεὶ δ', οἶμαι, χρὴ μὴδὲ τὰς Εὐφράτου διαβολὰς ὑπερορᾶσθαι, σύ, ὦ βασιλεῦ, δικάζεις, ὁπότερος ἡμῶν φιλοσοφεῖ μᾶλλον. οὐκοῦν ὁ μὲν ἀγωνίζεται μὴ τάληθῆ περὶ ἐμοῦ λέγειν, ἐγὼ δ' οὐκ ἀξιῶ, καὶ ὁ μὲν σε ἡγεῖται δεσπότην, ἐγὼ δ' ἄρχοντα, καὶ ὁ μὲν ξίφος ἐπ' ἐμέ σοι δίδωσιν, ἐγὼ δὲ νοῦν.

Da man aber, wie ich meine, die Verleumdungen des Euphrates nicht übergehen darf, sollst du, mein Kaiser, das Urteil fällen, wer von uns beiden ein philosophischeres Leben führt. Denn er strengt sich an, nichts Wahres über mich zu sagen, ich hingegen achte nicht darauf. Er hält dich für einen Despoten, ich für einen Herrscher, er gibt dir gegen mich das Schwert, ich die Vernunft.

(Philostrate, *Vita Apollonii*, 8,7 [46])

Der Vorwurf der unphilosophischen Lebensweise gegen Euphrates bezieht sich nicht nur auf die üble Nachrede und die Gewalttätigkeit, sondern auch auf dessen Gewinnsucht (vgl. seine Bitte um Geld an Vespasian in *Vita Apollonii*, 5,38).<sup>366</sup>

### 34 Das sechste Buch der *Vita Apollonii*: Apollonios bei den Gymnosophisten

Im 34. Kapitel leitet Eusebios zur Untersuchung des 6. Buches der *Vita Apollonii* über und zählt überblicksartig eine Reihe wundersamer Geschehnisse auf, die seiner Aussage nach keines Kommentars bedürfen, um deren Unwahrscheinlichkeit zu unterstreichen. Insbesondere der sprechende Baum und die Fabelwesen sind dabei geschickt ausgewählt, um den Titel von der Schifft des Hierokles, „Philaethes“ (Z. 6) lächerlich erscheinen zu lassen.

- Z. 1 **παραδοξολογῶν**: Eusebios stigmatisiert durch diesen Ausdruck die Erzählungen des Philostrat von Anfang an als unglaubwürdig und schafft so beim Leser eine negative Erwartungshaltung. Durch diese Leserlenkung unterstützt er seinen Beweis der Unglaubwürdigkeit des Philostrat.
- Z. 1 **ὁ μυθολόγος**: Diese Bezeichnung ist wie *θαυματολόγος* (Kap. 19, Z. 18) eindeutig negativ zu verstehen. Eusebios betont dadurch die geringe Glaubwürdigkeit des Philostrat, die er durch „mythische“ bzw. fabelartige Beispiele untermauert.
- Z. 2 **καμήλω ὀχοῦμενον**: Die Kamele, auf denen Apollonios und seine zehn Begleiter nach Ägypten reisten, erwähnt Philostrat im letzten Kapitel des 5. Buches der *Vita Apollonii* (ἐχώρουν εὐθὺ πυραμίδων ἐπὶ καμήλων ὀχοῦμενοι δεξιὸν θέμενοι τὸν Νεῖλον, *Vita Apollonii*, 5,43) und im 4. Kapitel des 6. Buches (ἐπορεύοντο ἐπὶ καμήλων ἐς τὰ τῶν Γυμνῶν ἤθη, *Vita Apollonii*, 6,4). Auch wenn das Reisen zu Fuß verbreiteter war, war das Reisen auf Kamelen nicht ungewöhnlicher als auf anderen Lasttieren.<sup>367</sup> Apollonios legt viele seiner Wege auf Kamelen zurück (z.B. Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,21, 2,40 und 3,50). Eusebios betont den Sachverhalt, dass Apollonios auf einem Kamel ritt, um bei seinen Lesern, von denen die meisten diese Tiere allenfalls nur aus dem Circus kannten,<sup>368</sup> ein lächerliches Bild des Apollonios zu evozieren.
- Z. 3 **Αἰγυπτίων γυμνοῦς φιλοσόφους**: Der Aufenthalt des Apollonios bei den Gymnosophisten in Ägypten bildet den Hauptteil des 6. Buches der *Vita Apollonii* (6,6–23). Diese – wie ihr Name anzeigt – unbedeckten Weisen werden in der hellenistischen Tradition meistens in Indien angesiedelt (z.B. Plutarch, *Vita Alexandri*, 64) und entsprechen bei anderen Autoren den Brahmanen, die Apollonios im 3. Buch der *Vita Apollonii* besucht.<sup>369</sup> Diese bezeichnet Philostrat allerdings an keiner Stelle als *γυμνοσοφισταί* oder *γυμνοί*,<sup>370</sup> sondern beschreibt

<sup>366</sup> Marguerite Forrat sieht in der hier dargestellten Auseinandersetzung zwischen Apollonios und Euphrates ein Beispiel der für die Zweite Sophistik typischen Diatribe, Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 174, Anm. 2.

<sup>367</sup> S. Kai Brodersen (Hrsg.): *Metzler Lexikon Antike*, S. 511, s.v. *Reise*.

<sup>368</sup> S. ebd., S. 285, s.v. *Kamel*.

<sup>369</sup> S. Robiano: *Les Gymnosophistes éthopiens*, S. 414 und Muckensturm-Pouille: *Gymnosophistes*, S. 494 f. einen umfassenden Überblick über die *γυμνοί* in der *Vita Apollonii* bietet Reger: *Apollonios of Tyana and the Gymnoi of Ethiopia*.

<sup>370</sup> Ebenso Robiano: *Les Gymnosophistes éthopiens*, S. 414.

sogar ihre Kleider (*Vita Apollonii*, 3,15, vgl. *Contra Hieroclem* Kap. 23, Z. 1 f.). Die Gymnosophisten, die „wie in Olympia“ nackt sind (ἡμεῖς δέ, ὡς περ ἐν Ὀλυμπίᾳ, γυμνοί, Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,10), leben laut Philostrat in Ägypten und entsprechen den äthiopischen Gymnosophisten, die Heliodor beschreibt (*Aithiopika*, 10,6).<sup>371</sup> Obwohl Philostrat teilweise strikt zwischen den Äthiopiern und Ägyptern unterscheidet (z.B. *Vita Apollonii*, 6,2), scheint er die beiden geographischen Bezeichnungen nicht immer voneinander zu trennen. Dies mag auch daran liegen, dass er – anders als Heliodor, der die Gymnosophisten in Meroe, im Zentrum Äthiopiens wohnen lässt (Heliodor, *Aithiopika*, 10,2) – diese an der Grenze zwischen Äthiopien und Ägypten ansiedelt (Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,4).<sup>372</sup> Außerdem hat Philostrat den kulturellen Unterschied zwischen Äthiopiern und Ägyptern offensichtlich als nicht sehr groß wahrgenommen. Zum anderen entspricht es der „anti-ägyptischen“ Tendenz des Werkes, dass diese Weisen den (pythagoreischen) indischen Weisen weit unterlegen dargestellt werden.<sup>373</sup> Die gesamte Episode dient dazu, „die große Überlegenheit der pythagoreischen Philosophie und die Verbindung des Apollonios mit der originalen Weisheit hervorzuheben.“<sup>374</sup> Philostrat lässt dabei die ägyptischen Gymnosophisten als „entartete Nachkommen der Inder erscheinen.“<sup>375</sup> Diese klare Hierarchie findet sich außer im 3. Buch der *Vita Apollonii* (3,19 f.) auch bei Lukian (*Fugitivi*, 8). Einen Zusammenhang der beiden Völker lässt auch Diogenes Laertios erkennen, der berichtet, Demokrit habe die beiden Völker besucht, die er unmittelbar beieinander nennt (Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, 9,35).<sup>376</sup> In dieser Darstellung spiegelt sich „die Degeneration vom Pythagoreertum zum Kynismus wieder.“<sup>377</sup>

**πτελέα, [...] τὸ δένδρον:** Über den in der Tat märchenhaft erscheinenden sprechenden Baum, den Eusebios durch den Einschub „φησί“ und das nachgestellte „τὸ δένδρον“ besonders betont, erzählt Philostrat im 10. Kapitel des 6. Buches der *Vita Apollonii*, wo er auch dessen „feine weibliche Stimme“ (ἐνάρθρω καὶ θήλει τῇ φωνῇ) erwähnt:

Z. 4

Ὅτι δ' οὐκ ἀδυνατοῦμεν σοφίζεσθαι, τὸ δεῖνα" ἔφη "δένδρον," (πτελέα δὲ ἦν, τρίτον ἀπ' ἐκείνου, ὑφ' ᾧ διελέγοντο) "πρόσειπε τὸν σοφὸν Ἀπολλώνιον." καὶ προσεῖπε μὲν αὐτόν, ὡς ἐκελεύσθη, τὸ δένδρον, ἢ φωνὴ δὲ ἦν ἔναρθρός τε καὶ θήλυς.

„Dass wir nicht ohne solche Kräfte [sc. wie die Inder] sind, sieh selbst!“ Und er [sc. The-speion] sagte: „Du Baum da!“ – es gab dort eine Ulme, der dritte Baum von dem aus, unter dem sie sich unterhielten – „Begrüße den weisen Apollonios!“ Und der Baum grüßte ihm, so wie ihm befohlen war, und seine Stimme war wohlartikuliert und weiblich.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,10)

<sup>371</sup> Zur (Un-)Abhängigkeit Heliadors von Philostrat siehe ebd.

<sup>372</sup> S. ebd., S. 416

<sup>373</sup> Ebd., S. 417, mit Verweis auf Ruggini: *Leggenda e realtà degli Etiopici nella cultura tardoimperiale*, S. 152.

<sup>374</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1087, Anm. 13.

<sup>375</sup> Reitzenstein: *Hellenistische Wundererzählungen*, S. 42, Anm. 1, ebenso Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1087, Anm. 13 und Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 175, Anm. 3.

<sup>376</sup> Auf diese Auffälligkeit weist Robiano: *Les Gymnosophistes éthiopiens*, S. 414 hin.

<sup>377</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1087, Anm. 13, Vgl. „Jetzt sind sie zu Kynikern herabgesunken.“ Reitzenstein: *Hellenistische Wundererzählungen*, S. 43.

Der Umstand, „daß sich die Natur Auserwählten ehrerbietig erweist“, ist ein Motiv, das sich auch in den Pythagoras-Viten des Porphyrios und des Diogenes Laertios findet:<sup>378</sup>

Καὶ ὅτι Νέσσοσ ὁ ποταμὸσ διαβαίνοντα αὐτὸν προσαγορεύσαι πολὺς ἦν ὁ φάσκων.

Man sagt, der Fluss Nessos habe Pythagoras, als er ihn überquerte, angesprochen.  
(Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, 8,1,11)

Auch wenn es kein Baum, sondern ein Fluss ist, der mit Pythagoras spricht, ist die Parallele insbesondere bei Porphyrios auffällig, der, ähnlich wie Philostrat, die „klangvolle und deutliche“ Stimme des Flusses hervorhebt:

Καύκασον δ' ἔφασαν τὸν ποταμὸν σὺν πολλοῖσ τῶν ἐταίρων διαβαίνοντά ποτε προσειπεῖν· καὶ ὁ ποταμὸσ γεγωνόν τι καὶ τρανὸν ἀπεφθέγγατο πάντων ἀκούοντων ἡχαίρε Πυθαγόρα.

Man sagte, als er mit einigen Begleitern den Fluss Kaukasos überquert habe, habe er diesen angesprochen und der Fluss habe, was alle hörten, klangvoll und deutlich gesagt: „Sei gegrüßt, Pythagoras!“  
(Porphyrios, *Vita Pythagorae*, 27)

Eusebios kehrt die ohnehin schon unglaubliche Erzählung über den Baum ins Lächerliche.<sup>379</sup>

- Z. 6 **Πυγμαίους:** Nach diesem mythischen Zwergenvolk erkundigt sich Apollonios in einem Gespräch mit Iarchas im 3. Buch der *Vita Apollonii* (Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,47), das Eusebios im 22. Kapitel zusammenfassend wiedergegeben hat (Kap. 22, Z. 10 und 17 f., zu weiteren Belegstellen zu den Pygmäen siehe Kommentar zu Kap. 22, Z. 10). Im 6. Buch erwähnt Philostrat die Pygmäen im Rahmen seiner Exkurse zur Geographie, Flora, Fauna und Ethnologie Ägyptens an zwei Stellen:

Πυγμαίων τε ἐν αὐταῖσ ἔθνη καὶ ὕλακτούντων ἄλλο ἄλλη καὶ ὧδε θαυμαστά.

Es gibt bei ihnen die Völker der Pygmäen und der Bellenden und andere, ebenso erstaunliche.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,1)

Νασαμώνες δὲ καὶ Ἀνδροφάγοι καὶ Πυγμαῖοι καὶ Σκιαποδες ἔθνη μὲν Αἰθιοπίων.

Die Nasamonen, die Anthropophagen, die Pygmäen und die Skiapoden sind die Völker Äthiopiens.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,25)

- Z. 7 **Ἀνθρωποφάγους:** Die Existenz der Menschenfresser, die er als *Androphagen* bezeichnet, bestätigt Philostrat im 6. Buch der *Vita Apollonii* (ἀνδροφάγοι [...] ἔθνη μὲν Αἰθιοπίων, Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,25). Auch Herodot kennt Kannibalen, die zwar nicht in Ägypten, sondern im Norden am Fluss Dnjepr in entlegenen Gegenden lebten und die er wie Philostrat *Androphagen* nennt.<sup>380</sup>

<sup>378</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1088, Anm. 19.

<sup>379</sup> So Robiano: *Les Gymnosophistes éthopiens*, S. 428.

<sup>380</sup> Sonnabend: *Mensch und Landschaft*, S. 246, s.v. *Kannibalismus*.

Μετὰ δὲ τὴν ἔρημον Ἀνδροφάγοι οἰκέουσι, ἔθνος ἐὼν ἴδιον καὶ οὐδαμῶς Σκυθικόν.

Jenseits der Wüste leben die Androphagen, ein eigenes, nicht zu den Skythen gehörendes Volk.

(Herodot, *Historiae*, 4,18)

Ἀνδροφάγοι δὲ ἀγριώτατα πάντων ἀνθρώπων ἔχουσι ἦθεα, οὔτε δίκην νομίζοντες οὔτε νόμῳ οὐδενὶ χρεώμενοι· νομάδες δὲ εἰσι, ἐσθῆτά τε φορέουσι τῆ Σκυθικῆ ὁμοίην, γλῶσσαν δὲ ἰδίην, ἀνδροφαγέουσι δὲ μόνον τούτων.

Die Androphagen haben unter allen Menschen die rohesten Sitten, sie kennen kein Recht, noch haben sie irgendein Gesetz. Sie sind Nomaden, tragen Kleidung wie die der Skythen, haben aber eine eigene Sprache, sie sind von diesen die einzigen, die Menschenfleisch essen.

(Herodot, *Historiae*, 4,106)

Eusebios nutzt diese Wesen, die er im Gegensatz zu Philostrat für erfunden hält, als Beweis für die Unglaubwürdigkeit des Philostrat und die Leichtgläubigkeit des Hierokles.

**Σκιάποδας:** Im 3. Buch der *Vita Apollonii* erkundigt sich Apollonios bei Iarchas nach der Existenz dieser Wesen, deren Füße so groß sind, dass sie ihnen als Schattenspender dienen (*Contra Hieroclem*, Kap. 22, Z. 11, siehe auch Kommentar zur Stelle). Dort versichert Iarchas allerdings, dass diese Wesen weder in Indien noch anderswo auf der Welt existierten (σκιάποδας δὲ ἀνθρώπους [...] οὔτε ἄλλοσέ ποι βιοτεύειν τῆς γῆς οὔτε μὴν ἐν Ἰνδοῖς, Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,47). Dieser Aussage widerspricht Philostrat im 6. Buch, wo er die Existenz dieser Wesen bestätigt (Σκιάποδες ἔθνη μὲν Αἰθιοπίων, Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,25).

Z. 7

**σάτυρόν:** Wie Apollonios den Satyr nach dem Vorbild des Midas mit Wein fing und das Dorf so von dem Spuk, den dieser dort trieb, erlöste – ein Wunder im Vorübergehen (παρόδου ἔργον, *Vita Apollonii*, 6,27) – beschreibt Apollonios ausführlich im 27. Kapitel des 6. Buches der *Vita Apollonii*:

Z. 8

Ἐπεφοίτα δὲ ἄρα τῆ κώμῃ δέκατον ἤδη μῆνα σατύρου φάσμα λυττῶν ἐπὶ τὰ γυναῖκα, καὶ δὴ ἀπεκτονένας σφῶν ἐλέγετο, ὧν μάλιστα ἐδόκει ἐρᾶν. ἐκπλαγέντων οὖν τῶν ἐταίρων “μὴ δέδιδτε,” εἶπεν ὁ Ἀπολλώνιος “ὑβρίζει γὰρ τις ἐνταῦθα σάτυρος.” “νὴ Δί!” ἔφη ὁ Νείλος “ὄν γε ἡμεῖς οἱ Γυμνοὶ χρόνῳ ἤδη ὑβρίζοντα μῆπω μετεστήσαμεν τοῦ σκιρτᾶν.” “ἀλλ’ ἔστιν” εἶπεν “ἐπὶ τοὺς ὑβριστὰς τούτους φάρμακον, ᾧ λέγεται Μίδας ποτὲ χρῆσασθαι. [...] ὁ δ’ οἶμαι, τῆς μητρὸς ἀκηκόως, ὅτι σάτυρος οἴνῳ θηρευθεὶς, ἐπειδὴν εἰς ὕπνον καταπέσῃ, σωφρονεῖ καὶ διαλλάττεται, κρήνην τὴν οὖσαν αὐτῷ περὶ τὰ βασιλεία κεράσας οἴνῳ ἐπαφήκεν αὐτῇ τὸν σάτυρον, ὁ δὲ ἐπιέ τε καὶ ἦλω. καὶ ὅτι μὴ ψεύδεται ὁ λόγος, ἴωμεν παρὰ τὸν κωμάρχην, καὶ ἦν ἔχουσιν οἱ κωμηταὶ οἶνον, κεράσωμεν αὐτὸν τῷ σατύρῳ, καὶ ταῦτα τῷ Μίδου πείσεται.” ἔδοξε ταῦτα καὶ ἀμφορέας Αἰγυπτίους τέσσαρας οἰνοχοήσας ἐς ληνόν, ἀφ’ ἧς ἔπινε τὰ ἐν τῇ κώμῃ πρόβατα, ἐκάλει τὸν σάτυρον ἀφανῶς τι ἐπιπλήττων, ὁ δὲ οὐπω μὲν ἐωρᾶτο, ὑπεδίδου δὲ ὁ οἶνος, ὥσπερ πινόμενος. ἐπεὶ δὲ ἐξέποθη, “σπειρώμεθα” ἔφη “τῷ σατύρῳ· καθεύδει γάρ.” καὶ εἰπὼν ταῦτα ἠγείτο τοῖς κωμηταῖς ἐς Νυμφῶν ἄντρον, πλῆθρον οὐπω ἀπέχον τῆς κώμης, ἐν ᾧ καθέδοντα δεῖξας αὐτὸν ἀπέχεσθαι εἶπε τοῦ παίειν ἢ λοιδορεῖσθαι οἱ· “πέπαιται γὰρ τῶν ἀνοήτων.” τοῦτο μὲν δὴ τοιοῦτον Ἀπολλωνίου μὰ Δί’ οὐχὶ ὁδοῦ ἀπεργον, ἀλλὰ παρόδου ἔργον.

Das Dorf wurde nämlich bereits zehn Monate von der Erscheinung eines Satyrs heimgesucht, der es auf die Frauen abgesehen hatte und schon zwei von ihnen getötet haben soll, die er besonders zu lieben schien. Als nun die Begleiter des Apollonios erschrecken, sagte er: „Habt keine Angst, hier treibt ein Satyr seinen Frevel.“ „Beim Zeus“, sagte Neilos, „auch wir Gymnosophisten konnten ihn von seinem frevlerischen Treiben nicht abhalten.“ „Aber es gibt ein Mittel gegen die Frevler, von dem man sagt, das bereits Midas davon Gebrauch gemacht habe. [...] Er habe nämlich, glaube ich, von seiner Mutter gehört, dass der Satyr mit Wein anzulocken sei, und nachdem er in den Schlaf gefallen sei, sich verändere und vernünftig werde. Er füllte also eine Quelle, die in der Nähe des Königspalastes war, mit Wein und schickte den Satyr dorthin, der trank und wurde gefangen. Um zu sehen, dass diese Geschichte nicht erlogen ist, lasst uns zum Dorfvorsteher gehen, und wenn die Dorfbewohner Wein haben, wollen wir ihn für den Satyr mischen, so wie dem Satyr des Midas.“ Es wurde so beschlossen und man goss vier ägyptische Amphoren voll Wein in einen Trog, aus dem die Schafe des Dorfes tranken, und Apollonios rief den Satyr, indem er etwas Geheimes sagte, dieser wurde nun zwar nicht sichtbar, der Wein verschwand aber langsam, als ob er getrunken würde. Nachdem der Wein ausgetrunken war, sagte Apollonios: „Wir wollen jetzt den Zwist mit dem Satyr beilegen, er schläft nämlich.“ Und nachdem er das gesagt hatte, führte er die Dorfbewohner in eine Nymphengrotte, keine hundert Fuß vom Dorf entfernt. Darin zeigte er ihnen den schlafenden Satyr und sagte, sie dürften ihn nicht schlagen oder verspotten, „denn er hört mit dem Unfug auf.“ Dies war, beim Zeus, keine Nebensache seiner Reise, sondern ein Wunder im Vorübergehen.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,27)

Die Erzählung über Midas, auf der diese Episode der *Vita Apollonii* basiert, wird u.a. von Xenophon (ἐνταῦθα ἦν παρὰ τὴν ὁδὸν κρήνη ἢ Μίδου καλουμένη τοῦ Φρυγῶν βασιλέως, ἐφ’ ἧ λέγεται Μίδας τὸν Σάτυρον θηρεῦσαι οἴνω κεράσας αὐτήν, *Anabasis*, 1,2,13) erwähnt.<sup>381</sup> Auch in der christlichen Literatur kommt ein Satyr vor, der friedlich ist, wenn man ihm freundlich begegnet. In der *Vita Pauli* des Hieronymus begegnet Antonius einem Satyrn (Satyrus, Faunus, Incubus), der ihm Datteln anbietet und ihn um Fürsprache beim Herrn bittet (*Legatione fungor gregis mei. Precamur ut pro nobis communem Dominum deprecetur, salutem mundi olim venisse cognovimus, et in universam terram exiit sonus eius*, Hieronymus, *Vita Pauli*, Kap. 8).

Eusebios wertet die Erzählung über den Satyrn bei Philostrat als unglaubwürdig.

Z. 10 **Τίτων:** Mit Titus, dem Sohn und Mitregenten und späteren Nachfolger Vespasians (siehe auch Kap. 32, Z. 4), den er im 29. Kapitel des 6. Buches der *Vita Apollonii* für seine Mäßigung (σωφροσύνη) lobt, trifft Apollonios in Tarsos zu einer Unterredung zusammen, in der sie Fragen der Herrschaft und der kaiserlichen Macht erörtern (περὶ ἀρχῆς καὶ βασιλείας *Vita Apollonii*, 6,30 f.), wobei Apollonios einmal mehr die Rolle des kaiserlichen Ratgebers einnimmt (vgl. *Vita Apollonii*, 5,21 und 5,28).

Z. 10 **προγνώσεις:** Nach der Unterredung über die Fragen der Herrschaft befragt Titus Apollonios im 32. Kapitel des 6. Buches, als er mit ihm allein ist, über seine Zukunft und seinen Tod. Apollonios erteilt ihm bereitwillig und vorausblickend Auskunft:

“Ἀποθανοῦμαι δὲ” εἶπε “τίνα τρόπον;” “ὄν γε” ἔφη “Ὀδυσσεὺς λέγεται· φασὶ γὰρ κάκεινῳ τὸν θάνατον ἐκ θαλάττης ἐλθεῖν.” ταῦτα ὁ Δάμις ὧδε ἐρμηνεύει· φυλάττεσθαι μὲν αὐτὸν τὴν αἰχμὴν τῆς τρυγόνος, ἢ τὸν Ὀδυσσεῖα βεβλήσθαι φασί, δυοῖν

<sup>381</sup> Für weitere Stellen siehe Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1093, Anm. 87.



δὲ ἐτοῖν μετὰ τὸν πατέρα τὴν ἀρχὴν κατασχόντα ὑπὸ τοῦ θαλαττίου λαγῶ ἀποθανεῖν· τὸν δὲ ἰχθὺν τοῦτον παρέχεσθαι χυμοὺς ἀπορρήτους ὑπὲρ πάντα τὰ ἐν τῇ θαλάττῃ καὶ γῆ ἀνδροφόνου, καὶ Νέρωνα μὲν ἐσποιοῦσαι τοῖς ἑαυτοῦ ὄψοις τὸν λαγῶν τοῦτον ἐπὶ τοὺς πολεμιοτάτους, Δομετιανὸν δὲ ἐπὶ τὸν ἀδελφὸν Τίτον, οὗ τὸ ζῆν ἀδελφῶ ἄρχειν δεινὸν ἡγούμενον, ἀλλὰ τὸ ζῆν πράω τε καὶ χρηστῶ.

„Auf welche Weise werde ich sterben?“ fragte er. „Auf dieselbe Art“, erwiderte der, „wie Odysseus gestorben sein soll, man sagt nämlich, der Tod sei aus dem Meer zu ihm gekommen.“ Dies übersetzt Damis folgendermaßen: Titus müsse sich vor dem Stachel des Rochen in Acht nehmen, von dem es heißt, er habe Odysseus verletzt. Titus starb aber zwei Jahre, nachdem er die Herrschaft von seinem Vater geerbt hatte, durch einen Seehasen. Von diesem Fisch sagt man, dass er wirksame Säfte enthält, die jedes Gift, das im Meer und auf dem Land gefunden werden kann, übersteigt. Nero soll es seinen Gegnern in den Speisen untergemischt haben, Domitian seinem Bruder Titus, da er grausam war und nicht mit einem besonnenen und guten Bruder herrschen wollte. (Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,32)

Über den Inhalt der Prophezeiung, die Philostrat mit Humor erzählt, äußert sich Eusebios nicht. Er erwähnt lediglich die Prophezeiung als solche und macht sie zum Subjekt des Satzes, wodurch sie etwas Aufdringliches und Unangenehmes erhält und dadurch ein schlechtes Licht auf Apollonios wirft.

**δηχθέντα ἔφηβον ὑπὸ λυττῶντος κυνός:** Wie Apollonios den Jungen, der von einem tollwütigen Hund gebissen worden war, heilte, beschreibt Philostrat im letzten Kapitel des 6. Buches der *Vita Apollonii*. Dieses Heilungswunder fügt sich in die Reihe der anderen bereits erzählten Wunderheilungen durch Apollonios (*Vita Apollonii*, 4,20 und 4,45):

Z. 10 f.

Κύων ἐνεπεπτάκει ἐφήβῳ λυττῶν καὶ ἀπήγε τὸν ἔφηβον τὸ δῆγμα ἐς τὰ τῶν κυνῶν πάντα· ὑλάκει τε γὰρ καὶ ὠρύετο καὶ τετράπους ἔθει τῷ χεῖρει ὑπέχων τῷ δρόμῳ· νοσοῦντι δ' αὐτῷ τριακοστὴν ἡμέραν ἐφίσταται μὲν ὁ Ἀπολλώνιος ἄρτι ἐς τοὺς Ταρσοὺς ἦκων, κελεύει δὲ ἀνιχνευθῆναι οἱ τὸν κύνα, ὃς ταῦτα εἰργάσατο, οἱ δ' οὔτε ἐντετυχηκέναι τῷ κυνὶ ἔφασαν (ἔξω γὰρ τείχους εἰληφθαι αὐτὸν τοῦ ἐφήβου πρὸς ἀκοντίοις ὄντος) οὔτ' ἂν τοῦ νοσοῦντος μαθεῖν, ἥτις ἡ ἰδέα τοῦ κυνός, ἐπεὶ μηδὲ αὐτὸν ἔτι οἶδεν· ἐπισχῶν οὖν “ὦ Δάμι,” ἔφη “λευκὸς ὁ κύων λάσιος προβατευτικός Ἀμφιλοχικῶ ἴσος, προσέστηκε δὲ τῇ δεῖνι κρήνῃ τρέμων· τὸ γὰρ ὕδωρ καὶ ποθεῖ καὶ δέδοικεν· ἄγε μοι τοῦτον ἐπὶ τὴν τοῦ ποταμοῦ ὄχθην, ἐφ' ἧς αἱ παλαίστραι, μόνον εἰπῶν, ὅτι ὑπ' ἐμοῦ καλοῖτο.” ἔλχθεις δ' ὁ κύων ὑπὸ τοῦ Δάμιδος ὑπεκλίθη τοῖς τοῦ Ἀπολλωνίου ποσί, ὥσπερ οἱ βῶμιοι τῶν ἰκετῶν κλαίων, ὁ δ' ἡμέρου τε αὐτὸν ἔτι μᾶλλον καὶ τῇ χειρὶ ἐπράυνε, τὸν ἔφηβόν τε ἴστη ἐγγὺς ζυνέχων αὐτός· ὡς δὲ μὴ λάθοι τοὺς πολλοὺς μέγα ἀπόρρητον, “μεθέστηκε μὲν” ἔφη “ἐς τὸν παῖδα τοῦτον ἢ Τηλέφου ψυχὴ τοῦ Μυσοῦ, Μοῖραι δ' ἐπ' αὐτῶ ταῦτα βούλονται,” καὶ εἰπῶν ταῦτα ἐκέλευσε τὸν κύνα περιλχησασθαι τὸ δῆγμα, ὡς ἰατρὸς αὐτῷ πάλιν ὁ τρώσας γένοιτο· ἐπεστράφη τὸ ἐντεῦθεν ἐς τὸν πατέρα ὁ παῖς καὶ ζυνηκε τῆς μητρὸς προσεῖπέ τε τοὺς ἡλικας καὶ ἔπια τοῦ Κύδνου· περιώφθη δὲ οὐδὲ ὁ κύων, ἀλλὰ κάκεινον εὐξάμενος τῷ ποταμῷ δι' αὐτοῦ ἦκεν· ὁ δ' ἐπειδὴ διεβῆ τὸν Κύδνον, ἐπιστὰς τῇ ὄχθῃ φωνήν τε ἀφῆκεν, ὅπερ ἦκιστα περὶ τοὺς λυττῶντας τῶν κυνῶν συμβαίνει, καὶ τὰ ὦτα ἀνακλάσας ἔσεισε τὴν οὐρὰν ζυνηίεις τοῦ ἔρρωσθαι· φαρμακοποσία γὰρ λύττης ὕδωρ, ἣν θαρσῆση αὐτὸ ὁ λυττῶν.

Ein tollwütiger Hund habe einen jungen Mann gebissen und der Biss brachte ihm alles, was zu einem Hund gehört: Er bellte, heulte und lief vierbeinig auf Händen und Füßen.

Apollonios kam nach Tarsos und suchte ihn, der bereits seit dreißig Tagen erkrankt war, und befahl, dass man den Hund ausfindig mache, der dies verursacht hatte, sie sagten aber, sie hätten den Hund nicht gesehen, denn dieser habe den Jüngling außerhalb der Stadtmauern erwischt, wo dieser sich im Speerwurf übte. Von dem Erkrankten könne man ebenfalls nicht erfahren, wie der Hund aussehe, da dieser sich nicht einmal mehr selbst kenne. Apollonios hielt kurz inne und sagte dann: „Damis, der Hund ist weiß und zottelig, ein Schäferhund, ähnlich wie der Amphilochische, er steht zitternd an einer bestimmten Quelle, deren Wasser er gleichzeitig begehrt und fürchtet. Bring mir diesen an das Ufer des Flusses, wo die Palästra ist, sag ihm nur, dass er von mir gerufen wird!“ Der Hund, der von Damis herbeigeführt wurde, legte sich winselnd vor die Füße des Apollonios, so wie vor einen Altar der Schutzflehenden, der aber machte ihn noch zäher und streichelte ihn mit der Hand, den Jüngling aber stellte er direkt daneben und hielt ihn fest, und damit den vielen Anwesenden das große Geheimnis nicht verborgen bliebe, sprach er: „Die Seele des Mysiers Telephos ist auf diesen Knaben übergegangen, die Moiren wollen für ihn dasselbe.“ Und als er dies gesagt hatte, befahl er dem Hund, die Bisswunde abzulecken, sodass er, der ihn verwundet hatte, sein Arzt wurde. Der Knabe wendete sich daraufhin an seinen Vater und erkannte seine Mutter, sprach mit den Gleichaltrigen und trank aus dem Kydnos, und auch der Hund wurde nicht vernachlässigt, sondern Apollonios schickte ihn, durch den Fluss, nachdem er ein Gebet an diesen gerichtet hatte. Der blieb, nachdem er den Kydnos durchschwommen hatte, am anderen Ufer stehen und ließ seine Stimme hören, so wie bei tollwütigen Hunden nur selten vorkommt, legte die Ohren an und wedelte mit dem Schwanz, da er wusste, dass es ihm besser ging, Wasser ist nämlich das Heilmittel gegen die Tollwut, wenn der Tollwütige darauf vertraut.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,43)

Auch hier handelt es sich um eine Analogie zur Pythagoraslegende, in der derartige Tierheilungen ebenfalls vorkommen.<sup>382</sup> Dabei entspricht es offensichtlich „den Strömungen jener Zeit, den Tieren menschliche Tugenden beizulegen.“<sup>383</sup>

Für Eusebios ist dieses Wunder, das er mit einer anderen Episode vermengt (siehe Z. 12) ein willkommenes Argument für die phantastisch-unglaubliche Erzählstruktur, die er Philostrat vorwirft.

Z. 11 f. **ὄν δὴ καὶ ἐμαντεύσατο, ὅς τις εἶη τὴν ψυχὴν:** Bei Eusebios ist nicht eindeutig, wem Apollonios weissagt, dass seine Seele die des Amasis sei – dem Knaben oder dem Hund. Das Relativpronomen *ὄν*, das sich (wie *ὅς*) auf beide beziehen kann, steht zwar näher bei *κυνός*, da Eusebios am Ende des Satzes den Hund jedoch erneut erwähnt, ist es wahrscheinlicher, dass er die Feststellung über die Seele auf den Jüngling bezieht. Der Text des Philostrat hingegen lässt an dieser Stelle keinen Rückschluss zu, da Apollonios im 6. Buch der *Vita Apollonii* zwar von der Seele des Jungen spricht (die allerdings die Seele des Telephos ist), die Seele des Amasis hingegen im Körper eines Tieres, nämlich eines Löwen, wohnt (siehe Z. 12, vgl. *Vita Apollonii*, 5,42). Es ist nicht auszuschließen, dass Eusebios dies bewusst zweideutig formuliert, um die Episode noch zweifelhafter erscheinen zu lassen.

Z. 12 **ὁ τῆς Αἰγύπτου [...] βασιλεὺς Ἀμασις:** Eusebios spricht von der Seele des Pharaos Amasis, der 570–526, kurz vor der Ablösung des Ägyptischen Reiches durch das Persische re-

<sup>382</sup> S. Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1095, Anm. 111.

<sup>383</sup> Ebd., S. 1095, Anm. 111.

gierte.<sup>384</sup> Amasis wird auch bei Herodot erwähnt (*Historiae*, 1,154 und 182). Seiner Seele begegnet Apollonios am Ende des 5. Buches der *Vita Apollonii*:

Θαυμάσιον Ἀπολλωνίου κάκεινο ἐν Αἰγύπτῳ ἔδοξε. λέοντα ἡμερον ἀπὸ ρυτῆρος ἤγέ τις ὡσπερ κύνα, ὃ δὲ οὐ μόνον τὸν ἄγοντα ἠκαλλεν, ἀλλὰ καὶ ὅστις προσέλθοι, καὶ ἤγειρε μὲν πολλαχοῦ τῶν πόλεων, παρῆει δὲ καὶ ἐς τὰ ἱερὰ ὑπὸ τοῦ καθαρὸς εἶναι. [...] προσελθὼν δὲ τῷ Ἀπολλωνίῳ καθημένῳ ἐς τὸ ἱερὸν τοῖς τε γόνασι προσεκνυζᾶτο καὶ ἐλιπάρει παρὰ πάντας ἀνθρώπους, ὡς μὲν οἱ πολλοὶ ᾤοντο, μισθοῦ ἕνεκα, ὃ δὲ Ἀπολλώνιος “δεῖται μου” ἔφη “ὁ λέων ἀναδιδάξει ὑμᾶς, ὅτου ἀνθρώπου ψυχὴν ἔχει· ἔστι τοίνυν Ἀμασις οὗτος, ὁ βασιλεὺς Αἰγύπτου περὶ τὸν Σαῖτην νομόν.” ἐπεὶ δ’ ἤκουσεν ὁ λέων ταῦτα, ἀνεβρυχήσατο ἐλεεινὸν καὶ θρηνώδες καὶ ὠλοφύρατο ξυνοκλάσας, δάκρυα εἰς αὐτά. καταψῶν οὖν αὐτὸν ὁ Ἀπολλώνιος “δοκεῖ” ἔφη “πέμπειν τὸν λέοντα ἐς Λεοντόπολιν ἀνακεισόμενον τῷ ἱερῷ· βασιλέα γὰρ ἐς τὸ βασιλικώτατον τῶν θηρίων μεταβαλόντα οὐκ ἀξιῶ ἀγείρειν, καθάπερ τοὺς πτωχοὺς τῶν ἀνθρώπων.” ἐντεῦθεν οἱ ἱερεῖς ξυνηλθόντες ἔθυσαν τῷ Ἀμασίδι καὶ κοσμήσαντες τὸ θηρίον στρεπτῷ καὶ ταινίαις παρέπεμπον ἐς τὴν Αἰγύπτου ἀυλοῦντες καὶ ὑμνοῦντες καὶ ἐπ’ αὐτῷ ἄδοντες.

Auch dieses Wunder des Apollonios geschah in Ägypten: Jemand führte einen zahmen Löwen an einer Leine, wie einen Hund, und der schmeichelte nicht nur dem, der ihn führte, sondern jedem, der zu ihm ging, so bettelte er überall in den Städten und ging auch in die Tempel, da er ja ein reines Tier war. [...] Er kam zu Apollonios, der im Tempel saß, schmiegte sich an dessen Knie und verharrte länger bei ihm als bei allen anderen Menschen, sodass die Leute glaubten, er mache dies für eine Belohnung, Apollonios aber sagte: „Der Löwe bittet mich darum, euch zu verkünden, dass er die Seele eines Menschen habe: Er ist Amasis, der König Ägyptens in der Provinz Sais.“ Als der Löwe dies hörte, brüllte er jämmerlich und kläglich und winselte, während er sich niederlegte, er vergoss sogar Tränen. Apollonios streichelte ihn daraufhin und sagte: „Mir scheint, dass der Löwe als Weihgeschenk zum Tempel von Leontopolis geschickt werden muss, denn es ist eines Königs, der in das königlichste aller Tiere verwandelt worden ist, nicht würdig, zu betteln wie ein menschlicher Bettler.“ Daraufhin kamen die Priester zusammen, opferten dem Amasis und schmückten das Tier mit geflochtenen Bändern und schickten es nach Ägypten, mit Aulosspielern und Sängern, die für es musizierten.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 5,42)

Indem Eusebios in der Erzählung über den von einem Hund gebissenen Jüngling die Seele des Mysiers Telephos (Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,43) durch die des Pharaos Amasis ersetzt, vermengt er zwei Episoden zu einer, die umso unglaubwürdiger und absurder erscheint. Dabei ist anzunehmen, dass er dies nicht aus Versehen,<sup>385</sup> sondern absichtlich tut, um diesen Effekt, der seiner Widerlegung durchaus zugute kommt, zu erzielen.

**μέχρι καὶ τοῦ κυνὸς ἐπιτείνας τὸ φιλόνηρωπον:** Dass Apollonios sich nach der Heilung des Jünglings auch des Hundes annahm, schreibt Philostrat explizit (περιώφθη δὲ οὐδὲ ὁ κύων, Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,43), vom „φιλόνηρωπον“ spricht er jedoch nicht. Eu-

Z. 13 f.

<sup>384</sup> Schneider: *Lexikon der Pharaonen*, S. 51–52.

<sup>385</sup> Anders Olearius: *fallit hic memoria sua Eusebium*. Olearius (Hrsg.): *Philostratorum quae supersunt omnia* (1709), S. 456, Anm. 2.

sebios drückt den Sachverhalt durch dieses Oxymoron<sup>386</sup> aus, um die Erzählung besonders lächerlich erscheinen zu lassen.

### 35 Die Unterstützung des Apollonios durch einen Dämon

Im 35. Kapitel ändert Eusebios seine Argumentationsstrategie erneut. Hat er im vorhergehenden Kapitel darauf hingewiesen, wie unglaublich und unwahrscheinlich die Erzählungen des Philostrate sind, setzt er sie in diesem Kapitel als wahr voraus, weist aber darauf hin, dass Apollonios, wenn er die Wunder tatsächlich vollbracht hat, dies nur durch die Unterstützung eines Dämon getan haben könnte. Damit knüpft der Autor an seine Argumentation im 29. Kapitel an, in welchem er die Seele Achills als bösen Dämon identifiziert. Er greift dabei erneut Episoden auf, auf die er im Verlauf der Untersuchung bereits eingegangen ist, und nutzt diese hier für seine Unterstellung der Unterstützung durch einen Dämon. Die Tatsache, dass Apollonios offensichtlich nicht in allen Situationen über die Gabe der Prophetie verfügt, führt Eusebios als Indiz dafür an, dass die angeblichen Prophezeiungen von einem Dämon kommen. Neben der Erscheinung der Seele des Achilleus und unterschiedlichen Heilungswundern aus dem 4. und 6. Buch, die Eusebios hier mit der neuen Erklärung wieder aufgreift,<sup>387</sup> geht er auch erneut auf die Erzählung über das wiederbelebte Mädchen in Rom (Kap. 30, Z. 7–18) ein. Dieses Wunder erklärt er jedoch nicht durch einen Dämon, sondern negiert es durch das vorher im 30. Kapitel schon angebrachte Argument, dass eine solche Wundertat dem Kaiser nicht hätte verborgen bleiben können.

Z. 2 f. **κᾶν ἀληθεύειν δοθῆ τῷ συγγραφεῖ:** Anders als an den anderen Stellen, an denen Eusebios Apollonios bestimmte Wundertaten (dem Anschein nach) eingesteht, um das Wohlwollen des Lesers zu gewinnen (Kap. 5, Z. 1 f., Kap. 9, Z. 1 f., Kap. 26, Z. 8, vgl. Kap. 12, Z. 7 f. und Kap. 33, Z. 37), ist dieses Zugeständnis hier Voraussetzung für seine weitere Argumentation, die von der vorhergehenden abweicht. Denn indem er das Abwenden der Seuche und die Dämonenaustreibungen als wahr darstellt, kann Eusebios diese durch die Anwesenheit eines bösen Dämon begründen. Dem Leser stellt er dies in diesem Kapitel als einzige mögliche Erklärung für die Taten des Apollonios dar.

Z. 3 f. **συνεργεῖα δαίμονος:** Auch Origenes nimmt an, dass die Zauberer von bösen Dämonen unterstützt werden:

Ἵπὲρ γὰρ τὰς εἰς τοὺς γόητας γινομένας ἀπὸ δαιμόνων συνεργίας πρὸς τὰ φαυλότατα τῶν ἀνθρώπων ἀπατώντων γίνεται συνεργία ἀπ' αὐτοῦ τοῦ διαβόλου ἐπὶ ἀπάτῃ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων.

Die Unterstützung, die die Zauberer von den Dämonen erhalten, wird nämlich von der Unterstützung übertroffen, die den schlechtesten der Wesen, die den Menschen betrügen, vom Teufel selbst zur Verführung des Menschengeschlechts zuteil wird. (Origenes, *Contra Celsum*, 6,45)

Z. 5 **τό τε γὰρ τοῦ λοιμοῦ προαισθέσθαι:** Die Seuche, die die Stadt Ephesos befallen hat, hat Apollonios nicht nur vorausgesehen, sondern auch abgewehrt (Philostrate, *Vita Apollonii*, 4,4 und 4,10). Auf beide Wundertaten hat Eusebios bereits im 27. Kapitel seiner Widerlegung

<sup>386</sup> κυνός – φιλάνθρωπον, siehe Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 176, Anm. 1.

<sup>387</sup> „Reprise de divers prodiges avec une nouvelle explication“, ebd., S. 58, Anm. 2 und S. 60.

verwiesen (Z. 4 und Z. 7 f.) und sie als Beispiele für die Unglaubwürdigkeit der Erzählung des Philostrate angeführt.

**ἴσως ... ἴσως:** Eusebios drückt seine Vermutung, dass die Wundertaten des Apollonios durch die Unterstützung eines Dämon zu erklären seien, zwar anfangs noch zurückhaltend aus, indem er sie durch das Adverb *ἴσως* abschwächt (vgl. *τάχ' ἴσως*, Z. 25), dennoch vermittelt er dem Leser im Verlauf des Kapitels den Eindruck, dass er selbst von seiner These, für die er mehrere Argumente anbringt, völlig überzeugt ist. Z. 5–7

**λεπτοτάτης καὶ καθαρᾶς διαίτης:** Auf die Erklärung des Apollonios, dass ihm das Vorhersagen der Seuche aufgrund seiner Ernährungsweise möglich gewesen sei (*Ἐπιτοτέρα, εἶπεν ὧ βασιλεῦ, διαίτη χρώμενος πρῶτος τοῦ δεινοῦ ἤσθόμην.* Philostrate, *Vita Apollonii*, 8,5, vgl. 8,7), hat Eusebios bereits im 27. Kapitel hingewiesen (Kap. 27, Z. 4., siehe auch Kommentar zur Stelle), ist dort aber nicht näher darauf eingegangen. Hier macht Eusebios nun deutlich, dass er die Erklärung des Apollonios nicht für glaubwürdig hält, sondern dass er es für wahrscheinlicher hält, dass Apollonios durch „dämonische Unterstützung“ (*συνεργεῖα δαίμονος*, Z. 3 f. und *ἐξ ὀμιλίας δαίμονος*, Z. 8) zu dieser Vorhersage befähigt wurde. Z. 6 f.

**μυρίοις ἐλέγχοις:** Eusebios hat in seiner Widerlegung bereits die meisten Stellen, die für seine Argumentation zweckdienlich sind, wiedergegeben. Durch diese offensichtliche Hyperbel, die er im folgenden Kapitel wiederholt (z.B. *μυρία μὲν οὖν καὶ ἄλλα πάρεστιν*, Kap. 36, Z. 1), suggeriert er dem Leser allerdings, dass er seine Auswahl der Episoden aus der *Vita Apollonii* eher zufällig aus einem unerschöpflichen Fundus herausgegriffen habe, was jedoch nicht so ist. Z. 10

**κατὰ περίεργον μηχανήν:** Diesen eindeutig negativ konnotierten Ausdruck wiederholt Eusebios im 39. (Z. 20) und 44. Kapitel (Z. 22). Das Wort *περίεργος* verwendet Philostrate an einer einzigen Stelle, um auszudrücken, dass Nero den Philosophen unterstellt, „von magischen Künsten Gebrauch zu machen“ (*περίεργον αὐτῷ χρῆμα οἱ φιλοσοφοῦντες ἐφαίνοντο*, *Vita Apollonii*, 4,35). Auf Apollonios bezieht Philostrate dieses Wort nicht. Z. 12

**μὴ δι' ὄλου καὶ περὶ πάντων τὴν πρόγνωσιν:** Um die Göttlichkeit des Apollonios zu widerlegen, hat Eusebios auch an anderen Stellen bevorzugt auf dessen Unwissenheit in Bezug auf bestimmte Dinge hingewiesen (Kap. 14, Z. 6 f., Kap. 22, Z. 7–11, Kap. 28, Z. 8 f., Kap. 33, Z. 35–38, Kap. 37, Z. 6–8 und Kap. 40, Z. 7 f.). Eusebios steigert diesen Vorwurf, indem er Apollonios unterstellt, in den „meisten“ Situationen ratlos zu sein. Dass dies keinesfalls der Darstellung des Philostrate entsprechen kann, ist offensichtlich. Z. 14 f.

**θείας ἀρετῆς:** Indem Eusebios sagt, dass Apollonios nicht an der „göttlichen Tugend“ teilhabe, spricht er ihm den Status des *θεῖος ἀνὴρ* ab.<sup>388</sup> Z. 17

**τὸ παῦσαι τὸν λοιμόν:** Das Pestwunder, das Apollonios in Ephesos vollbracht haben soll (Philostrate, *Vita Apollonii*, 4,4 und 4,10, vgl. *Contra Hieroclem*, Kap. 27), hat Eusebios schon zu Beginn dieses Kapitels erwähnt und vor allem das Vorhersagen der Seuche durch die Ernährungsweise kritisiert (Z. 5 f.). Hier übt Eusebios Kritik an der Darstellung der Beseitigung der Pest, die „nichts anderes als ein Gespenst“ gewesen sei (*φάσμα καὶ οὐδὲν τι πλέον*, Z. 18 f., vgl. Kap. 27, Z. 33). Dass es sich bei der Erscheinung um ein „φάσμα“ handelt, ist keine Erfindung des Eusebios, sondern Philostrate selbst charakterisiert das Wesen, das Apollonios steinigen lässt, um die Seuche zu beseitigen, am Ende des 10. Kapitels als solches. Z. 18

<sup>388</sup> Einleitung, Abschnitt 7.2 *Θεῖος ἀνὴρ*, S. 60.

Z. 19 f. ἡ ψυχὴ Ἀχιλλέως παρὰ τῷ αὐτοῦ μνήματι: Mit der Erwähnung der Seele des Achilleus verweist Eusebios auf das 28. Kapitel von *Contra Hieroclem* und damit auf das 16. Kapitel des 4. Buches der *Vita Apollonii* zurück, in dem Apollonios ausführlich über seine Begegnung mit der Seele des Achilleus an dessen Grab berichtet (παρὰ τῷ ἰδίῳ αὐτοῦ μνήματι, *Contra Hieroclem*, Kap. 28, Z. 3). Bereits im 29. Kapitel hat Eusebios den Verdacht formuliert, dass es sich bei der Seele des Achilleus in Wirklichkeit um einen schlechten Dämon handelt (ὅ γε μὴν εἰσηγμένος ἐνταῦθα δαίμων, Kap. 29, Z. 11 f.), was er durch dessen Verschwinden im Morgengrauen, den „aufbrausenden und kleinstmütigen“ Charakter und die Tatsache, dass Damis an der Zusammenkunft nicht teilnehmen darf, begründet.

Z. 20 f. ἐν μακάρων νήσοις: Die Inseln der Seligen, die bereits von Hesiod (*Erga*, V. 167–173) erwähnt werden, sind mythische Gefilde im Okeanos am Rande der Erde, in denen die Heroen nach ihrem Tod weiterleben. Diese Vorstellung gleicht „in vielen Punkten“<sup>389</sup> dem bei Homer beschriebenen *Elysion* (z.B. Homer, *Odyssee*, 4,560 ff.), das allerdings – im Unterschied zu den Inseln der Seligen – als Teil der Unterwelt gilt.

Die Insel der Seligen erwähnt auch Platon (τῶν ἀνθρώπων τὸν μὲν δικαίως τὸν βίον διελθόντα καὶ ὀσίως, ἐπειδὴν τελευτήσῃ, εἰς μακάρων νήσους ἀπίοντα οἰκεῖν ἐν πάσῃ εὐδαιμονίᾳ ἐκτὸς κακῶν, *Gorgias*, 523a–b).<sup>390</sup> Das Achilleus nach seinem Tod auf die Insel der Seligen versetzt worden ist, schreibt bereits Pindar in der zweiten Olympischen Ode (2, V. 72–88, vgl. 4, V. 49). Gemäß Philostrat lebte mit Achilleus auch Helena auf der Insel Leuke, die Philostrat jedoch nicht als „Insel der Seligen“ bezeichnet:

Περωμένης δὲ αὐτοῖς ἐς τὸ ἀθάνατον τῆς διαίτης οὐδεμιᾶς γῆς [...] ἰκετεύει τὸν Ποσειδῶνα ἢ Θέτις ἀναδοῦναι τινα ἐκ τῆς θαλάττης νήσον, ἐν ἣ οἰκήσουσιν, ὃ δὲ ἐνθυμηθεὶς τὸ μῆκος τοῦ Πόντου καὶ ὅτι νήσου οὐδεμιᾶς ἐν αὐτῷ κειμένης ἀοίκητος πλεῖται, τὴν Λευκὴν νήσον, ὁπόσῃν εἶπον, ἀνέφηνεν Ἀχιλλεῖ μὲν καὶ Ἑλένη οἰκεῖν, ναύταις δὲ ἴστασθαι καὶ τῷ πελάγει ἐγκαθορμιζέσθαι. ξυμπάσης δὲ ἄρχων, ὁπόσῃ ὕγρα οὐσία καὶ τοὺς ποταμοὺς ἐννοήσας τὸν Θερμῶδοντα καὶ τὸν Βορυσθένην καὶ τὸν Ἴστρον, ὡς ἀμηχάνοις τε καὶ ἀενάοις ῥέυμασιν ἐς τὸν Πόντον ἐκφέρονται, προὔχουσε τὴν ἰλὸν τῶν ποταμῶν, ἣν ἀπὸ Σκυθῶν ἀρξάμενοι σύρουσιν ἐς τὸ πέλαγος νήσον τε ὁπόσῃν εἶπον, ἀπετόρνευσε συστησάμενος αὐτὴν ἐν τῷ πυθμένι τοῦ Πόντου. ἐνταῦθα εἶδόν τε πρῶτον καὶ περιέβαλον ἀλλήλους Ἀχιλλεύς τε καὶ Ἑλένη καὶ γάμον ἐδαισαντο σφῶν Ποσειδῶν τε αὐτὸς καὶ Ἀμφιτρίτη Νηρηίδες τε ξυμπασαὶ καὶ ὁπόσοι ποταμοὶ καὶ δαίμονες ἔρχονται τὴν Μαιωτίν τε καὶ τὸν Πόντον. [...] ξυμπίνειν γὰρ δὴ λέγονται τότε ὁ Ἀχιλλεύς τε καὶ Ἑλένη καὶ ἐν ὧδαῖς εἶναι τὸν ἔρωτά τε τὸν ἀλλήλων ἄδειν καὶ Ὀμήρου τὰ ἔπη τὰ ἐπὶ τῆ Τροίᾳ καὶ τὸν Ὀμηρον αὐτόν.

Weil aber nun kein Land unter der Sonne für ihr unsterbliches Leben bestimmt war, [...] bat Thetis den Poseidon, eine Insel aus dem Meer entstehen zu lassen, auf der sie leben konnten. Der vergegenwärtigte sich die Größe des schwarzen Meeres und dass es den Seefahrern keine Heimstätte bot, weil keine Insel in ihm lag, und ließ die Insel Leuke, von der ich sprach, hervortreten, damit Achilleus und Helena dort wohnen, die Seefahrer aber Halt machen und mitten im Meer anlegen konnten. Als Herrscher über die gesamte nasse Welt bedachte er, wie die Flüsse Thermodon, Borysthenes und Istros

<sup>389</sup> Nesselrath: *Die Reise zu den Inseln der Seligen von Hesiod bis Lukian*, S. 381 f.

<sup>390</sup> Für weitere Belege zu den Inseln der Seligen in der hellenistischen Literatur siehe Grossardt: *Heroikos*, S. 736 und Winiarczyk: *Die hellenistischen Utopien*, S. 261–262.

sich mit mächtiger unaufhörlicher Strömung ins Schwarze Meer ergießen, und schüttete den Schlamm der Flüsse, den sie von den Skythen her zum Meer schleppen, vorne hin, formte die Insel, von der ich sprach, und fügte sie auf dem Boden des Schwarzen Meeres fest. Dort sahen Achilleus und Helena sich zum ersten Mal und umarmten einander. Ihre Hochzeit wurde von Poseidon selbst ausgerichtet, von Amphitrite, von sämtlichen Nereiden und von den Flüssen und Göttern, die in die Maiotis und ins Schwarze Meer einmünden. [...] Dann nämlich würden, sagt man, Achilleus und Helena zusammen trinken, sich dem Gesang hingeben, ihre Liebe zueinander besingen, die homerischen Gedichte auf Troja vortragen und Homer selbst preisen.<sup>391</sup>  
(Philostrat, *Heroikos*, 54,5–12)

Für Philostrat, dessen Erzählung über die Seele des Achilleus sich in der *Vita Apollonii* mit den Details aus dem *Heroikos* in allen anderen Punkten deckt (vgl. *Contra Hieroclem*, Kap. 28), scheint kein Widerspruch zwischen dessen Versetzung auf die Insel Leuke und dem Erscheinen seiner Seele an seinem Grab zu bestehen: Die Seele kann diese Distanz offensichtlich ohne Schwierigkeiten zurücklegen. Eusebios hingegen nutzt den Mythos, dass Achilleus auf der Insel der Seligen lebte, als Argument dafür, dass Apollonios mit einem bösen Dämonen im Bunde sei.

**ἀσελγοῦς δὲ μειρακίου:** Eusebios meint hier denselben Jugendlichen, über den Philostrat im 4. Buch der *Vita Apollonii* berichtet (μειράκιον τῶν ἀβρῶν οὕτως ἀσελγὲς νομιζόμενον, *Vita Apollonii*, 4,20) und den Eusebios im 30. Kapitel seiner Widerlegung erwähnt (τὸν μὲν γὰρ ἐξ ἀκολάστου μειρακίου, Kap. 30, Z. 3 f.). Außer der einleitenden Behauptung, Apollonios habe den einen Dämon durch einen anderen ausgetrieben (ἀπελαύνει ἄλλω ἄλλον, Kap. 30, Z. 3) ist Eusebios im 30. Kapitel auf die Episode jedoch nicht weiter eingegangen. Z. 23

**ἐμπουσάν τε καὶ λάμιαν ἐμπεπαρῶνηκέναί τῷ Μενίπῳ:** Die Erzählung von der Empusa bzw. Lamie, die den Lykier Menippos befallen hatte, nimmt das gesamte 25. Kapitel des 4. Buches der *Vita Apollonii* ein. Eusebios hat diese Geschichte neben anderen Dämonenaustreibungen aus der *Vita Apollonii* im 30. Kapitel erwähnt, ohne dort jedoch näher darauf einzugehen (Kap. 30, Z. 5 f.). Z. 24 f.

**ὑπὸ τοῦ λυττῶντος κυνός:** Die Episode von dem Jüngling, der nach dem Biss eines tollwütigen Hundes von einem Dämon besessen zu sein schien, erzählt Philostrat im 45. Kapitel des 6. Buches. Eusebios hat diese Episode am Ende des vorangegangenen Kapitels erwähnt, dort allerdings mit einer Episode aus dem 5. Buch der *Vita Apollonii* vermenget (Kap. 34, Z. 10–14, siehe auch Kommentar zur Stelle). Z. 26 f.

**τῇ αὐτῇ ... μεθόδῳ:** Hier irrt Eusebios (möglicherweise absichtlich), denn Apollonios heilt weder den Hund, den er zur Heilung durch den Fluss schickt, mit derselben Methode wie den Jüngling, dessen Wunde der Hund leckt, noch entspricht die Doppelheilung den Dämonenaustreibungen aus dem 4. Buch der *Vita Apollonii* (4,20 und 25). Eusebios unterstellt Philostrat hier, nach demselben Schema eine unwahre Geschichte an die andere zu reihen. Z. 27 f.

**τὴν πᾶσαν αὐτῷ παραδοξοποιᾶν, ὡς διὰ δαιμονικῆς ἀπετελεῖτο ὑπουργίας:** Eusebios greift hier den Hauptgedanken des Kapitels auf, und bezieht den Vorwurf der dämonischen Unterstützung (συνεργεῖα δαίμονος, Z. 3 f.), den er durch einige ausgewählte Beispiele belegt hat, ohne weitere Belege auf die gesamte Paradoxopoiie des Apollonios. Z. 28 f.

**τῆς ἀναβιωσάσης κόρης:** Die Episode von dem Mädchen, das Apollonios in Rom zum Z. 30

<sup>391</sup> Übersetzung: Peter Grossardt.

Leben erweckt hat, erzählt Philostrate im 45. Kapitel des 4. Buches der *Vita Apollonii*. Philostrate versucht dort, dieses scheinbare Wunder durch eine natürliche Erklärung zu rationalisieren, um Apollonios so vom Vorwurf der Zauberei freizusprechen.<sup>392</sup> Eusebios hat diese Episode im 30. Kapitel von *Contra Hieroclem* wiedergegeben (Z. 7–18) und sich dabei vor allem auf die „natürliche Erklärung“ des Scheintodes konzentriert, aber auch betont, dass er bezweifelt, dass dieses Wunder überhaupt stattgefunden hat.

- Z. 32 **περαιρετέον τῆς θαυματοποιίας:** Dass diese Episode eigentlich überhaupt keiner Beachtung bedarf, hat Eusebios bereits im 30. Kapitel von *Contra Hieroclem* betont (παραιρητέον, Kap. 30, Z. 9). Während er dies dort jedoch dadurch begründet hat, dass Philostrate selbst eine natürliche Erklärung für die Wiedererweckung anführt, führt er hier eine andere, bereits im 30. Kapitel erwähnte Begründung an, nämlich dass das Wunder, wenn es geschehen wäre, Teil der Anklage gegen Apollonios hätte sein müssen (Kap. 30, Z. 14–18). Da die Anklage jedoch über diesen Punkt schweigt, schlussfolgert er, dass das Wunder nicht stattgefunden haben kann.

### 36 Unzählige weitere Beweise für den zusammenhanglosen und wundersamen Inhalt der *Vita Apollonii*

Mit dem 36. Kapitel fasst der Autor das Ergebnis seiner bisherigen Untersuchung der *Vita Apollonii* zusammen. Ohne auf eine Episode genauer einzugehen, nennt er den Inhalt der *Vita* pauschal „leicht zu widerlegen und zusammenhangslos, phantastisch und wundersam“ (εὐέλεγκτον καὶ ἀσύστατον μυθῶδες τε καὶ τερατώδες, Z. 2 f.). Die übrigen „unzähligen“ (μυρία, Z. 1) Belege könne man getrost auslassen, da sie angesichts der bereits in den vorangegangenen Kapiteln ausgewählten Belege überflüssig seien. Damit leitet der Autor zur Untersuchung des 7. Buches der *Vita Apollonii* über.

- Z. 1 **μυρία μὲν οὖν καὶ ἄλλα:** Durch dieselbe Hyperbel, die er als polemische Strategie einsetzt, hat Eusebios bereits im vorangegangenen Kapitel (Kap. 35, Z. 10) versucht, dem Leser zu suggerieren, er habe ihm nur einige Beispiele für die Widerlegung des Philostrate aus einer unendlichen Menge weiterer Ungereimtheiten präsentiert, was jedoch nicht der Wahrheit entspricht.
- Z. 2 f. **εὐέλεγκτον καὶ ἀσύστατον μυθῶδες τε καὶ τερατώδες:** Mit einer ähnlich scharfen Formulierung hat Eusebios, wenn auch indirekt, bereits im 12. Kapitel behauptet, die *Vita Apollonii* sei „wundersam und voller Unsinn“ (μόνα τὰ τερατώδη καὶ λήρου πλέα, Kap. 12, Z. 11).
- Z. 5 f. **οὐχ ὅτι γε ἐν θείοις καὶ παραδόξοις καὶ θαυμασίοις, ἀλλ’ οὐδ’ ἐν φιλοσόφοις:** Dass Eusebios Apollonios nicht nur den Status eines *θεῖος ἀνὴρ* aberkennt, sondern auch bestreitet, dass man ihn als Philosophen bezeichnen dürfe, hat er bereits zuvor ausgedrückt (ὡς οὐχ ὅτι γε ἐν φιλοσόφοις, ἀλλ’ οὐδὲ ἐν ἐπικειέσι καὶ μετρίοις ἀνδράσιν ἄξιον ἐγκρίνειν, Kap. 4, Z. 29–31 und γόης ἀτεχνῶς ἀντὶ φιλοσόφου φωραθήσεται, Kap. 5, Z. 16). Der Beweis des Eusebios, dass Apollonios weder göttlich noch ein Philosoph, sondern ein Zauberkünstler und Betrüger ist, ist eine der Kernaussagen der Widerlegungsschrift (πότερα ἐν θείοις καὶ φιλοσόφοις ἢ ἐν γόησιν αὐτὸν κατατακτέον, Kap. 42, Z. 12 f.).

<sup>392</sup> Weinreich: *Antike Heilungswunder*, S. 171, Anm. 1.



τοῖς εἰρημένοις ἀρκεσθέντες μετώμεν: Eusebios versucht den Leser von der Tatsache abzulenken, dass das 6. Buch der *Vita Apollonii*, das nur ein einziges Kapitel seiner Widerlegung füllt (Kap. 34), in Wirklichkeit keine weiteren Punkte enthält, die Eusebios für seine Argumentation nutzen kann.

Z. 7

### 37 Das siebte Buch der *Vita Apollonii*: Die Unwissenheit des Allwissenden

In diesem Kapitel, mit dem er die Untersuchung des 7. Buches der *Vita Apollonii* beginnt, weist Eusebios auf drei unstimmmige Punkte hin: Dass Apollonios nach Rom gegangen ist, obwohl ihm – in Blick auf die zu erwartende Anklage – davon abgeraten wurde, dass er, der angeblich alles wusste, sich in vielen Punkten als unwissend erwies und den Opportunismus des Damis. Diese Punkte stellt der Autor lediglich als „bemerkenswert“ in den Raum, ohne näher auf sie einzugehen.

γοητείαν: Philostrat leitet das 7. Buch der *Vita Apollonii* mit dem Beginn der „Tyranneherrschaft des Domitian“ und der Anklage des Apollonios ein:

Z. 1

Κατὰ τοὺς χρόνους, οὓς Δομετιανὸς ἐτυράννευσε, περιέστησαν τὸν ἄνδρα κατηγορίαι καὶ γραφαί.

Während der Zeit, in der Domitian als Tyrann herrschte, wurde der Mann [sc. Apollonios] von Vorwürfen und Anklagen umzingelt.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,1)

Anders als Eusebios es hier vereinfacht und an seine Argumentation angepasst darstellt, bestand der eigentliche Vorwurf gegen Apollonios darin, dass man ihm unterstellte, die Gegner des Domitian unterstützt zu haben. Philostrat spricht an keiner Stelle von einer Anklage wegen γοητεία.

Δημητρίῳ φιλοσόφῳ ἀποτρέποντι αὐτὸν τῆς ἐπὶ τὴν Ῥώμην παρόδου: Demetrius, ein kynischer Philosoph und Freund von Seneca,<sup>393</sup> lebte zur Zeit der Anklage des Apollonios in Dikaiarcheia (Puteoli bzw. Pozzuoli), drei Tagesreisen südlich von Rom, um außerhalb der Reichweite Domitians zu sein (αὐτοῦ ἐξεστηκότος τῷ τυράννῳ, Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,10). In Dikaiarcheia suchte ihn Apollonios auf seinem Weg nach Rom gemeinsam mit Damis auf:

Z. f.

Τυχῶν δὲ οὐρίου πνεύματος καὶ τινος εὐροίας ὑποδραμούσης τὸ πέλαγος ἀφίκετο ἐς Δικαιάρχειαν πεμπταῖος. Δημητρίῳ δὲ ἐντυχῶν, ὃς ἐδόκει θαρραλεώτατος τῶν φιλοσόφων, ἐπεὶ μὴ πολὺ ἀπὸ τῆς Ῥώμης διητᾶτο.

Wegen der günstigen Winde und der günstigen Meeresströmung kamen sie schon nach fünf Tagen in Dikaiarcheia an. Dort trafen sie auf Demetrius, der von allen Philosophen der wagemutigste zu sein schien, weil er nicht weit entfernt von Rom lebte.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,10)

Dass Demetrius in der *Vita Apollonii* seinem Freund Apollonios davon abrät, die Reise nach Rom fortzusetzen, stimmt nur zum Teil. Philostrat ist sich des Widerspruchs, der darin liegt,

<sup>393</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1131, Margarethe Billerbeck, *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Bd. 2, S. 622 f., Nr. 43 *Démétrios*.

dass Apollonios genau weiß, was ihm in Rom bevorsteht (προείδε μὲν ὁ Τυανεύς πάντα δαιμονίως τε καὶ ὡσπερ εἰώθει, *Vita Apollonii*, 7,10), sich aber dennoch zu dieser Reise entschließt, durchaus bewusst. Dabei spielt er ganz offensichtlich mit der Erwartungshaltung des Lesers, die sich in der (anfänglichen) Position des Demetrius und des Damis widerspiegelt, und geht sehr ausführlich auf die Gründe ein, weshalb Apollonios trotz – oder gerade wegen – seiner Anklage nach Rom geht. Demetrius erkennt von Anfang an, dass die Reise Teil einer Strategie des Apollonios ist:

Σοὶ δ' ἀγῶνος οἶμαι ἄρξειν αὐτὸ τὸ ἦκειν ἐνταῦθα.

Du beginnst, glaube ich, mit deinem Kampf dadurch, dass du hierher gekommen bist.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,12)

Dennoch rät er ihm zuerst dazu, wenn überhaupt, nicht zu früh nach Rom zu gehen oder besser – und auf diesen Ratschlag spielt Eusebios an – in die andere Richtung zu fliehen:

Τῶν γὰρ νεῶν τούτων (πολλαὶ δ' ὡς ὄρας, εἰσὶν) αἱ μὲν ἐς Λιβύην ἀφήσουσιν, αἱ δ' εἰς Αἴγυπτον, αἱ δ' εἰς Φοινίκην καὶ Κύπρον, αἱ δ' εὐθὺ Σαρδοῦς, αἱ δ' ὑπὲρ Σαρδῶ· μᾶς ἐπιβάντι σοι κομιζεσθαι κράτιστον ἐς ὅτιδῃ τῶν ἔθνων τούτων.

Von diesen Schiffen da, und du siehst, es sind viele, fahren einige nach Libyen, andere nach Ägypten, andere nach Phönizien und Zypern, andere nach Sardinien, andere noch weiter. Das beste für dich wäre, eines davon zu besteigen und zu einem dieser Völker zu reisen.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,12)

Nach diesem Vorschlag, den auch Damis befürwortet, lässt Philostrat Apollonios sehr ausführlich darlegen, weshalb er *nicht* fliehen kann, sondern nach Rom gehen und sich der bevorstehenden Anklage stellen muss. Denn von seinem Handeln hängt nicht nur der Ruf des Philosophen, sondern auch die Verurteilung seiner Freunde,<sup>394</sup> der Anhänger des Nerva, die er angeblich unterstützt habe, ab:

Τὸ δὲ καὶ τοιῶνδε ἀνδρῶν κειμένων ἐπ' ἐμοὶ νῦν ἀποδρᾶναι τὸν ἑμαυτοῦ τε καὶ κείνων ἀγῶνα ποῖ με τῆς γῆς ἑάσει καθαρὸν δόξα; ἔστω γὰρ σὲ μὲν εἰρηκέναι ταῦτα, ἐμὲ δὲ ὀρθῶς εἰρημένοις πείθεσθαι, τοὺς δὲ ἀπεσφάχθαι, τίς μὲν ὑπὲρ εὐπλοίας εὐχὴ τῷ τοιῷδε; ποῖ δὲ ὀρμιεῖται; πορεύεται δὲ παρὰ τίνα; ἐξαλλάττειν γὰρ χρὴ, οἶμαι, πάσης, ὀπόσης Ῥωμαῖοι ἄρχουσι, παρ' ἀνδρας δὲ ἦκειν ἐπιτηδεύουσ τε καὶ μὴ ἐν φανερωῖ οἰκοῦντας, τουτί δ' ἂν Φραώτης τε εἶη καὶ ὁ Βαβυλώνιος καὶ Ἰάρχας ὁ θεῖος καὶ Θεσπεσίων ὁ γενναῖος, εἰ μὲν δὴ ἐπ' Αἰθίοπων στελλοίμην, τί ἂν, ὦ λῶστε, πρὸς Θεσπεσίωνα εἴποιμι; εἶτε γὰρ κρύπτοιμι ταῦτα, ψευδολογίας ἔραστής δόξω, μᾶλλον δὲ δοῦλος, εἶτε εἰς ἀπαγγελίαν αὐτῶν ἴοιμι, τοιῶνδε που δεήσει λόγων· ἐμέ, ὦ Θεσπεσίων, Εὐφράτης πρὸς ὑμᾶς διέβαλεν, ἃ μὴ ἑμαυτῷ ζύνοῖδα. ὁ μὲν γὰρ κομπαστὴν ἔφη καὶ τερατώδη με εἶναι καὶ ὑβριστὴν σοφίας, ὀπόση μὴ Ἰνδῶν· ἐγὼ δὲ ταυτί μὲν οὐκ εἶμι, προδότης δὲ τῶν ἑμαυτοῦ φίλων καὶ σφαγεὺς καὶ οὐδὲν πιστὸν καὶ τὰ τοιαῦτά εἶμι.

Würde ich jetzt, da die Angelegenheit dieser Männer allein bei mir liegt, von der Sache, die mich und sie betrifft, davonlaufen, wo auf der Welt, würde man mich für unschuldig halten? Sei es, wie du gesagt hast, und ich würde mich von dem, was du richtigerweise gesagt hast, überreden lassen [und fliehen], sie aber würden hingerichtet, als was für

<sup>394</sup> Vgl. den Plan Domitians, den Apollonios hier durchschaut, Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,9.

ein Mensch könnte ich unter den Umständen um eine gute Fahrt bitten? Wo könnte ich landen? Zu wem reisen? Ich denke, es wäre nötig, jedes Land, über das die Römer herrschen, zu meiden und zu freundlichen Menschen zu gehen, die nicht in der Öffentlichkeit leben, wie zum Beispiel Phraotes, der Babylonier, der göttliche Iarchas oder der edle Thespesion. Wenn ich also zu den Äthiopiern aufbrechen würde, was sollte ich, mein lieber Freund, zu Thespesion sagen? Wenn ich diese Sache vor ihm geheim halten würde, würde ich wie ein Freund, nein, vielmehr wie ein Sklave der Lüge erscheinen, würde ich mich aber zu einer Erklärung entschließen, dann müsste ich etwas sagen wie: „Euphrates hat mir, mein lieber Thespesion, Dinge vorgeworfen, von denen ich weiß, dass sie mich nicht betreffen. Er sagt nämlich, ich sei ein Angeber, ein Wundertäter und einen maßlosen Verehrer der Weisheit, beispielsweise der indischen. Dies bin ich zwar nicht, dafür aber bin ich ein Verräter meiner eigenen Freunde, ihr Henker, treulos und derartiges.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,14)

Damit stellt Philostrat Apollonios ganz in die Tradition des Sokrates, den Platon im *Gorgias* sagen lässt, er würde lieber Unrecht leiden wollen als Unrecht zu tun (*Gorgias*, 469b–c). Die Erläuterung des Apollonios, die von Bedacht und Voraussicht zeugt, lässt Eusebios in seiner Widerlegungsschrift ebenso aus wie die Tatsache, dass Demetrius seinem Freund letztendlich beipflichtet und auch Damis ihn unterstützt und nach Rom begleitet. Stattdessen zeichnet er das Bild eines Unbedachten, der sich trotz Warnungen blindlings ins Verderben stürzt.

„ἐγὼ δὲ γινώσκω ... τὰ δὲ θεοῖς“: Diesen Satz, den Apollonios an Demetrius richtet, übernimmt Eusebios wörtlich aus dem 14. Kapitel des 7. Buches der *Vita Apollonii*, lässt allerdings den letzten Teil der Aussage aus. Bei Philostrat ergänzt Apollonios: „[οἷδα] τυράννοις δὲ οὐδέν.“ Dies bedeutet, dass Apollonios tyrannische Herrscher an seinem Wissen nicht teilhaben lässt.<sup>395</sup> Apollonios bezeichnet hier diejenigen als „σοφοί“, die sonst als „δαιμόνιοι καὶ θεοὶ“ bezeichnet werden, wie z.B. Iarchas und Pythagoras.<sup>396</sup> Dass er „mehr als die meisten“ bzw. „alles“ weiß, hat Apollonios auch an anderen Stellen der *Vita Apollonii* behauptet (z.B. Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,19 und 3,18). Weshalb Eusebios diese Aussage als „unangenehm und belastend“ (ἐπαχθῆ τινα καὶ φορτικὰ, Z. 3) wertet, erläutert er nicht.

Z. 4–6

**ἄγνοιάν:** Auf den Widerspruch zwischen der Selbstdarstellung des Apollonios als Allwissenden und seinem Nichtwissen weist Eusebios im Verlauf seiner Widerlegungsschrift immer wieder hin, da er so gleichzeitig die Figur des Apollonios destruieren und die Glaubwürdigkeit des Philostrat anzweifeln kann (vgl. Kap. 14, Z. 6 f., Kap. 22, Z. 7–11, Kap. 28, Z. 8 f., Kap. 33, Z. 35–38, Kap. 35, Z. 14 f. und Kap. 40, Z. 7 f.).

Z. 7

**τὸν φιλόσοφον ἐπικρυπτόμενος:** Bei Philostrat betont Damis, dass er nicht aus Furcht seinen Philosophenmantel abgelegt und sich das Haar abgeschnitten habe (οὐ γὰρ ὡς κακίων γε αὐτὸ μεθεῖναι, *Vita Apollonii*, 7,15), sondern deswegen, weil er nur, indem er sicher geht, dass keinen Anstoß durch sein Äußeres erregt, Apollonios als Freund unterstützen kann. Dazu hat Apollonios ihn selbst aufgefordert:

Z. 9

„Ἐγὼ μὲν, ὡς ἔχω, σὲ δὲ χρὴ μετασκευάζειν σαυτὸν ἐς τὸ δημοτικώτερον καὶ μήτε κομᾶν, ὡς γοῦν ἔχεις, τρίβωνά τε ἀνταλλάττεσθαι τουτοῦ τοῦ λίνου καὶ τὸ ὑπόδημα παραιτεῖσθαι τοῦτο· τί δὲ βούλεται μοι ταῦτα, χρὴ διαλεχθῆναι. λῶον γὰρ

<sup>395</sup> S. Olearius (Hrsg.): *Philostratorum quae supersunt omnia* (1709), S. 292, Anm. 5.

<sup>396</sup> Ebd., S. 292, Anm. 4.

καὶ πλείω καρτερῆσαι πρὸ τῆς δίκης· οὐ δὴ βούλομαι κοινωνῆσαι σέ μοι τούτων  
 ξυλληφθέντα, ξυλληφθείης γὰρ ἂν διαβεβλημένου τοῦ σχήματος, ἀλλ' ὡς μὴ φι-  
 λοσοφοῦντα μέν, ἐπιτήδειον δὲ ἄλλως ὄντα μοι ξυνέπεσθαι τε καὶ παρατυγχάνειν  
 οἷς πράττω.“

„Ich gehe so wie ich bin, du aber musst dich umziehen und etwas Gewöhnliches anzie-  
 hen und darfst auch dein Haar nicht so wie jetzt tragen und den abgetragenen Mantel  
 musst du gegen ein Leinengewand tauschen und diese Schuhe ablegen. Ich muss dir er-  
 klären, weshalb mir das wichtig ist: Denn es ist wohl besser für die Gerechtigkeit viel zu  
 erdulden, aber ich möchte nicht, dass sie dich gemeinsam mit mir fassen und sie wür-  
 den dich fassen, wenn du durch dein Äußeres auffallen würdest, sondern ich möchte,  
 dass du mich nicht als Philosoph, sondern als Freund begleitest, der anders ist als ich,  
 und dass du bei dem, was ich mache, dabei bist.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,15)

Eusebios hingegen unterstellt Damis „Todesfurcht“ (θανάτου φόβον, Z. 9) als Motiv für  
 das Verbergen seiner Identität und wirft ihm Illoyalität und Opportunismus vor. Die „Ver-  
 teidigung“ des Philostrat, die er anschließend zitiert, lässt er in diesem Kontext lächerlich  
 erscheinen. Mit Damis greift Eusebios, dessen Kritik in den vorangegangenen Kapiteln vor  
 allem gegen die Figur des Apollonios selbst gerichtet war, hier eine enge Bezugsperson des  
 Apollonios an.

Z. 11–14 „αἰτία μὲν ... ἐς τὸ συμφέρον τοῦ καιροῦ“: Diese Erklärung zitiert Eusebios nahezu  
 wörtlich aus dem 15. Kapitel des 7. Buches der *Vita Apollonii* (statt „ὡς κακίων“ steht bei  
 Eusebios „κακία“), suggeriert dem Leser jedoch zuvor, dass diese „Verteidigung“, deren Er-  
 läuterung er nicht zitiert, nicht ernst zu nehmen sei.

Z. 13 f. τέχνην δὲ ἐπαιέσας, ἦν ὑπήλθεν ἐς τὸ συμφέρον τοῦ καιροῦ: Was Philostrat als  
 Begründung für die scheinbare Illoyalität des Damis nennt, nutzt Eusebios als Argument für  
 seinen Vorwurf des Opportunismus.

### 38 Vier Anklagepunkte gegen Apollonios

Im 38. Kapitel setzt sich Eusebios mit der Anklage des Apollonios auseinander. Die Aufzäh-  
 lung der vier Anklagepunkte selbst nimmt dabei überraschend wenig Raum ein: der Autor  
 zählt die vier von Domitian an Apollonios gerichteten Fragen auf und erwähnt lediglich,  
 dass Apollonios Stellung dazu bezogen habe, ohne diese jedoch direkt oder zusammenfas-  
 send wiederzugeben. Philostrat zählt die vier Vorwürfe an zwei Stellen der *Vita Apollonii* auf  
 (7,20 und 8,5), Eusebios bezieht sich hier auf beide Stellen und springt dabei zwischen dem  
 7. und 8. Buch hin und her, sodass der Leser Schwierigkeiten hat, der Chronologie zu folgen.  
 Vor der Nennung der vier Punkte betont Eusebios, dass Philostrat zugibt, diese Punkte aus  
 mehreren ausgewählt zu haben, und unterstellt ihm, dass er sich ausschließlich diejenigen  
 ausgesucht habe, die leicht zu widerlegen seien. Statt auf die Widerlegung selbst einzugehen,  
 wechselt der Autor das Thema und berichtet von dem Entfesselungswunder, das Apollonios  
 im Gefängnis vor Damis vollbracht haben soll. Das Verhalten des Apollonios wertet Eusebi-  
 os als „unpassend“ (ἀκαίρως, Z. 16). Am Ende des Kapitels erwähnt er das Verschwinden  
 des Protagonisten aus dem Gerichtssaal, geht aber auch darauf nicht näher ein.

Z. 1 τέσσαρας αἰτίας: Die vier Anklagepunkte, derentwegen sich Apollonios vor Gericht zu

verantworten hat, sind folgende:

1. Sein Kleidungs- und Ernährungsstil,
2. seine Verehrung als Gott,
3. das Vorhersagen der Pest in Ephesos
4. die angebliche Schlachtung eines Kindes in Arkadien.

Diese vier Punkte werden in der *Vita Apollonii* zuerst von Casperius Aelianus aufgezählt, einem Freund des Apollonios, der das Amt des *praefectus praetorio* ausübte<sup>397</sup> (τὸ μὲν δὴ βασιλεῖον ξίφος ἦν ἐπ' Αἰλιανῶ τότε, ὁ δ' ἀνὴρ οὗτος πάλαι τοῦ Ἀπολλωνίου ἦρα, Philostrate, *Vita Apollonii*, 7,16) und dem es deshalb gelingt, im Gefängnis allein mit Apollonios zu sprechen:

“Αἰ μὲν ιδέαι τῆς γραφῆς ποικίλαι τε” ἔφη “καὶ πλείους· καὶ γὰρ τὴν ἐσθῆτα διαβάλλουσι καὶ τὴν ἄλλην δίαιταν καὶ τὸ ἔστιν ὑφ' ὧν προσκυνεῖσθαι σε καὶ τὸ ἐν Ἐφέσω ποτὲ ὑπὲρ λοιμοῦ χρῆσαι, διειλέχθαι δὲ καὶ κατὰ τοῦ βασιλέως τὰ μὲν ἀφανῶς, τὰ δὲ ἐκφάνδην, τὰ δ' ὡς θεῶν ἀκούσαντα. {τ}ὸ δὲ ἐμοὶ μὲν ἀπιθανώτατον (γινώσκω γάρ, ὅτι μηδὲ τὸ τῶν ἱερείων αἷμα ἀνέχη), τῷ δὲ βασιλεῖ πιθανώτατον διαβάλλεται· φασὶν ἐς ἀγρὸν βαδίσαντά σε παρὰ Νέρουαν τεμῆν αὐτῷ παῖδα Ἀρκάδα θυομένῳ ἐπὶ τὸν βασιλέα καὶ ἐπάραι αὐτὸν τοῖς ἱεροῖς τούτοις, πεπράχθαι δὲ ταῦτα νύκτωρ φθίνοντος ἡδὴ τοῦ μηνός.”

„Die einzelnen Punkte der Anklageschrift“, sagte Aelianus, „sind vielfältig und zahlreich, sie werfen dir nämlich deinen Kleidungsstil und deine übrige Ernährungsweise vor, dann, dass du von einigen abgöttisch verehrt wirst und dass du in Ephesos die Pest vorhersagesagt hast und gegen den Kaiser gesprochen hast – teils geheim, teils öffentlich und so, als ob du es von den Göttern erfahren hättest. Was mir aber am unwahrscheinlichsten scheint, da ich weiß, dass du dich blutiger Opfer enthältst, was für den Kaiser jedoch am glaubwürdigsten scheint, ist, dass sie dir folgendes vorwerfen: Sie sagen nämlich, du seist zu Nerva aufs Land gegangen und habest einen arkadischen Knaben für ihn zerschnitten, als er gegen den Kaiser opferte, und habest ihn durch dieses Opfer angestachelt. Dies sei in der Nacht, bei abnehmendem Mond, geschehen.“

(Philostrate, *Vita Apollonii*, 7,20)

Domitian selbst befragt Apollonios im 5. Kapitel des 8. Buches der *Vita Apollonii* zu denselben vier Anklagepunkten, zu denen Apollonios an dieser Stelle auch jeweils unmittelbar Stellung bezieht. Eusebios geht auf diese Stellungnahme nicht ein.

**τὰς δὴ εὐχερεῖς αὐτῷ πρὸς ἀπολογία:** Dass Philostrate für seine Erzählung lediglich die leicht zu widerlegenden Anklagepunkte auswählt, hat ihm Eusebios bereits im 27. Kapitel vorgeworfen, wo er behauptet hat, Philostrate habe aus diesem Grund die Befreiung der Stadt Ephesos von der Seuche nicht unter den Anklagepunkten aufgenommen (Kap. 27, Z. 11 f.). Indem er die vier genannten Vorwürfe hier als „εὐχερεῖς“ abtut, kehrt Eusebios die Darstellung des Philostrate in ihr Gegenteil. Dieser gibt zwar in der Tat zu, „dass er sie aus mehreren ausgewählt hat“, präsentiert sie seinem Leser jedoch als diejenigen Vorwürfe, die Domitian „für ausweglos und schwer zu widerlegen hielt“ (ἄς ἀπόρους τε καὶ δυσασποκρίτους ᾤετο, Philostrate, *Vita Apollonii*, 8,5).

**στολήν:** Die Kleidung des Apollonios unterscheidet sich darin von gewöhnlicher Kleidung, dass sie aus Leinen, nicht aus Wolle gefertigt war. Diese Entscheidung war neben dem

Z. 1 f.

Z. 4

<sup>397</sup> Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1098 f., Anm. 42.

Tragen langer Haare, dem Barfußgehen, sowie dem Verzicht auf tierische Nahrung und blutige Opfer Teil der pythagoreischen Lebensweise des Tyaneers (siehe Philostrate, *Vita Apollonii*, 1,8). Dass die für den Philosophen typische Kleidung Anstoß erregen würde, ist Apollonios bereits vor seiner Ankunft in Rom bewusst, weshalb er Damis dazu bewegt, diese Tracht gegen gewöhnliche Kleidung zu tauschen (τρίβωνά τε ἀνταλλάττεσθαι τουτουὶ τοῦ λίνου, Philostrate, *Vita Apollonii*, 7,15, vgl. *Contra Hieroclem*, Kap. 37, Z. 8–14). Auch das Tragen der langen Haare thematisiert der Autor dort. An den langen Haaren des Apollonios findet Domitian laut Philostrate solchen Anstoß, dass er sie ihm abschneiden lässt (ἄρχεται τὸ ἐνθύνδε τῆς ἐς τὸν ἄνδρα ὕβρεως γενεῖων τε ἀποκείρας αὐτὸν καὶ χαίτης, Philostrate, *Vita Apollonii*, 7,34, vgl. 7,36). In der Verhandlung im 8. Buch der *Vita Apollonii* befragt Domitian Apollonios über dessen Stola, die pars pro toto für dessen Kleidungsstil steht:

“Τί γὰρ μαθὼν” ἔφη “Ἀπολλώνιε, οὐ τὴν αὐτὴν ἔχεις ἅπασι στολήν, ἀλλ’ ἰδίαν τε καὶ ἐξαίρετον;”

„Was weißt du“, fragte der Kaiser, „dass du nicht die gleiche Stola wie alle anderen, sondern eine eigene, besondere trägst?“

(Philostrate, *Vita Apollonii*, 8,5)

Apollonios bezieht zu dieser Frage unmittelbar Stellung und begründet das Tragen leinener Kleidung wie seine Ernährung durch seinen Respekt vor beseelten Lebewesen:

“Ὅτι με” εἶπεν “ἡ τρέφουσα γῆ καὶ ἀμφιέννυσι, ζῶα δὲ ἄθλια οὐκ ἐνοχλῶ.”

„Weil mich“, antwortete er, „die Erde, die mich ernährt, auch kleidet und ich den armen Tieren nichts zuleide tun will.“

(Philostrate, *Vita Apollonii*, 8,5)

Ausführlicher auf seine Kleidung geht Apollonios in seiner Verteidigungsrede ein, in der er auch seine Haartracht rechtfertigt:

Διῆλθε γὰρ ὑπὲρ τῆς στολῆς κατ’ ἀρχὰς τοῦ λόγου, καὶ νῆ Δί’ ὦν σιτοῦμαι τε καὶ οὐ σιτοῦμαι. ἀπολογοῦ δὴ ὑπὲρ τούτων, θεῖε Πυθαγόρα· κρινόμεθα γὰρ ὑπὲρ ὧν σὺ μὲν εὖρες, ἐγὼ δὲ ἐπαίνῳ. ἀνθρώποις ἢ γῆ φύει, βασιλεῦ, πάντα, καὶ σπονδὰς ἄγειν πρὸς τὰ ζῶα βουλομένοις δεῖ οὐδενός· τὰ μὲν γὰρ δρέπονται αὐτῆς, τὰ δ’ ἀροῦνται κουροτροφούσης, ὡς ταῖς ὥραις ἔοικεν· οἱ δ’ ὥσπερ ἀνήκοοι τῆς γῆς μάχαιραν ἐπ’ αὐτὰ ἔθηξαν ὑπὲρ ἐσθῆτός τε καὶ βρώσεως. [...] Πυθαγόρας [...] τὰ μὲν ἔμψυχα τῇ γῆ ἀνήκεν, ἃ δ’ αὐτῇ φύει, ἀκήρατα εἶναι φάσκων ἐσιτεῖτο (ἐπιτήδεια γὰρ σῶμα καὶ νοῦν τρέφειν), ἐσθῆτάτε, ἠνάπο θνησειδίων οἱ πολλοὶ φοροῦσιν, οὐ καθαρὰν εἶναι φήσας λίνον ἠμπίσχετο καὶ τὸ ὑπόδημα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον βύβλου ἐπέλεξε, ἀπέλαυσε τε τοῦ καθαρὸς εἶναι πολλὰ μὲν, πρῶτον δὲ τὸ τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς αἰσθῆσθαι. [...] “Καὶ οὐδὲ ἡ ἐσθῆς ἄσυλος, ἀλλὰ κάκεινην λωποδυτεῖ με ὁ κατήγορος ὡς πολλοῦ ἀξίαν τοῖς γόησι. καίτοι ἀφελόντι τὸν ὑπὲρ ἔμψυχων τε καὶ ἀψυχῶν λόγον, δι’ ὧν καθαρὸς τις ἢ μὴ δοκεῖ, τί βελτίων ἢ ὀθόνη τοῦ ἐρίου; τὸ μὲν γε πραοτάτου ζῶου ἐπέχθη καὶ σπουδαζομένου θεοῖς, οἱ μὴ ἀπαξιοῦσι τὸ ποιμαίνειν καὶ νῆ Δί’ ἠξίωσάν ποτε αὐτὸ καὶ χρυσοῦ εἶδους ἢ θεοῖ ἢ λόγοι. λίνον δὲ σπείρεται μὲν ὡς ἔτυχε, χρυσοῦ δὲ οὐδεὶς ἐπ’ αὐτῷ λόγος, ἀλλ’ ὅμως, ἐπειδὴ μὴ ἀπ’ ἔμψυχου ἐδρέφθη, καθαρὸν μὲν Ἴνδοις δοκεῖ, καθαρὸν δὲ Αἰγυπτίοις, ἐμοὶ δὲ καὶ Πυθαγόρα διὰ τοῦτο σχῆμα γέγονε διαλεγόμενος, εὐχομένοις, θύουσι. καθαρὸν δὲ καὶ τὸ ἐννυχεῖν ὑπ’ αὐτῷ· καὶ γὰρ τὰ ὄνειρα ταῖς ὡς ἐγὼ διαιτωμένοις ἐτυμωτέρας τὰς αὐτῶν φήμας ἄγει. “Ἀπολογώμεθα καὶ

ὕπερ τῆς οὐσης ποτὲ ἡμῖν κόμης, ἐπειδὴ τις γραφὴ καὶ αὐχμοῦ εὕρηται. [...] Σοφοῦ δὲ ἀνδρὸς κόμης φειδέσθω σίδηρος· οὐ γὰρ θεμιτὸν ἐπάγειν αὐτόν, οὐ πᾶσαι μὲν αἰσθητηρίων πηγαί, πᾶσαι δ' ὄμφαι, ὅθεν εὐχαί τε ἀναφαίνονται καὶ σοφίας ἐρμηγεὺς λόγος.

Er [sc. der Ankläger] sprach zu Beginn seiner Rede über meine Stola und, beim Zeus, darüber, was ich esse. Verteidige du mich gegen diese Vorwürfe, göttlicher Pythagoras, denn wir werden hier in Bezug auf das verurteilt, was du erfunden hast, ich aber für gut befinde. Die Erde lässt, mein Kaiser, für die Menschen alles wachsen und die, die in Frieden mit den Lebewesen leben, brauchen sonst nichts, denn manches pflücken sie von ihr selbst, anderes anderes gewinnen sie von ihr, die uns wie Kinder nährt, je nach der Jahreszeit. Sie aber hören sie nicht und wetzen ihr Messer gegen sie für Kleidung und Nahrung. [...] Pythagoras ließ die beseelten Lebewesen auf der Erde und aß das, was sie selbst hervorbringt, da dies seiner Meinung nach das Reinste sei und dazu diene, Körper und Verstand zu ernähren. Er hielt auch die Kleidung aus tierischen Stoffen, die von den meisten getragen wird, für nicht rein und trug daher Leinen und machte sich aus demselben Grund Schuhe aus Bast. Aus dieser Reinheit hatte er viele Vorteile, der wichtigste aber war, dass er seine eigene Seele wahrnahm. [...] Auch meine Kleidung ist nicht unbeanstandet, sondern der Ankläger nimmt sie mir weg, als ob sie für die Zauberei besonders wichtig sei. Selbst wenn man die Lehre über beseelte und unbeseelte Wesen auslässt, durch welche etwas als rein gilt oder nicht, weshalb ist dann Leinen besser als Wolle? Diese wird von dem zahmsten Tier genommen, das den Göttern geweiht ist, die es nicht ablehnen, es zu weiden, und das sie oder die Mythen, beim Zeus, einst mit goldenem Aussehen würdigten. Leinen hingegen sprießt überall, wo es sich ergibt, und von Gold ist dabei nicht die Rede, und dennoch halten die Inder es, da es nicht von beseelten Lebewesen gewonnen wird, für rein, halten es die Ägypter für rein und aus demselben Grund tragen Pythagoras und ich es bei Gesprächen, beim Beten und beim Opfern. Es ist auch rein, die Nacht auf Leinen zu verbringen, denn die Träume bringen denen, die die gleiche Lebensweise wie ich pflegen, die wahrhaftigsten Vorzeichen. Wir wollen uns auch in Bezug auf die Haartracht, wie sie vorher war, verteidigen, da die Anklage auch deren verwildertes Aussehen beanstandet. [...] Das Haar des weisen Mannes soll vom Eisen verschont bleiben, es gehört sich nämlich nicht, das ihn dieses dort berührt, wo alle Quellen der Wahrnehmung, alle Stimmen sitzen, von wo die Gebete ausgehen und die Rede, der Übersetzer der Weisheit.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7 [13–18])

Eusebios geht auf diese Verteidigung in seiner Widerlegungsschrift nicht ein und lässt den Vorwurf als solchen unkommentiert stehen.

**θεὸν αὐτόν:** Der Vorwurf des Kaisers an Apollonios, dass dieser von manchen als Gott bezeichnet wird, steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Frage, ob Apollonios als *θεῖος ἀνὴρ* bezeichnet werden darf oder nicht. Eusebios verweist an dieser Stelle zwar nicht explizit auf diese Frage, thematisiert sie jedoch im Verlauf seiner Widerlegungsschrift immer wieder (z.B. Kap. 8, Z. 1 und Z. 11, Kap. 31, Z. 12, Kap. 36, Z. 5). Apollonios bezieht vor dem Kaiser folgendermaßen Stellung zu dem Vorwurf:

Z. 5

Πάλιν ἤρετο “τοῦ χάριν οἱ ἄνθρωποι θεὸν σε ὀνομάζουσιν;” “ὅτι πᾶς” εἶπεν “ἄνθρωπος ἀγαθὸς νομιζόμενος θεοῦ ἐπωνυμία τιμᾶται.”

Und der fragte: „Weshalb bezeichnen dich die Menschen als Gott?“ „Weil jeder Mensch“, sagte er, „der für gut gehalten wird, mit der Bezeichnung eines Gottes geehrt wird.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,5)

Philostrat selbst verweist an der Stelle auf die „Erzählung über die Inder“, in der er auf diese Thematik eingegangen ist (ὁ λόγος οὗτος ὁπόθεν ἐφιλοσοφήθη τῷ ἀνδρὶ, δεδήλωκα ἐν τοῖς Ἴνδῶν λόγοις, *Vita Apollonii*, 8,5). Er verweist damit auf das 18. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii*, in dem er erklärt hat, weshalb sich die Inder selbst für Götter halten (vgl. ἰσοθέους, *Contra Hieroclem*, Kap. 21, Z. 11–13 und οὗτοι μὲν γὰρ θεοὶ τέ εἰσι, Kap. 31, Z. 30, vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,11). Zur Frage nach seiner Bezeichnung als Gott äußert sich Apollonios selbst, wie Eusebios in Z. 7 f. andeutet, in seiner Verteidigungsrede ausführlicher:

Προὔλαβε τὴν κατηγορίαν ὁ φθόνος, δι' ὃν ὑπὲρ τῆς ἐτέρας αἰτίας χρῆ ἀπολογεῖσθαι χαλεπῆς οὔσης καὶ οἴας, ὦ βασιλεῦ, μὴ σοὶ μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ Διὶ παρασχεῖν φόβον. φησὶ γὰρ τοὺς ἀνθρώπους θεὸν ἠγεῖσθαι με καὶ δημοσίᾳ τοῦτ' ἐκφέρειν ἐμβεβροντημένους ὑπ' ἐμοῦ. καίτοι καὶ πρὸ τῆς αἰτίας ἐκεῖνα διδάσκειν ἔδει, τί διαλεχθεὶς ἐγώ, τί δ' οὕτω θαυμάσιον εἰπῶν ἢ πράξας ὑπηγαγόμενους τοὺς ἀνθρώπους προσεῦχεσθαι μοι· οὔτε γὰρ, εἰς ὃ τι ἢ ἐξ ὅτου μετέβαλεν ἢ μεταβαλεῖ μοι ἡ ψυχὴ, διειλέχθην ἐν Ἑλλήσι, καίτοι γινώσκων, οὔτε δόξας περὶ ἐμαυτοῦ τοιαύτας ἀπέστειλα, οὔτ' ἐς λόγια καὶ χρησμῶν ὠδὰς ἐξῆλθον, οἷα τῶν θεοκλυτούντων φορὰ, οὐδ' οἶδα πόλιν οὐδεμίαν, ἐν ἣ ἔδοξε ξυνιόντας Ἀπολλωνίῳ θύειν. καίτοι πολλοῦ ἄξιος ἐκάστοις ἐγινόμεν, ὅποσα ἐδέοντό μου, ἐδέοντο δὲ τοιαῦτα· μὴ νοσεῖν οἱ νοσοῦντες, ὀσιώτεροι μνεῖν, ὀσιώτεροι θύειν, ὕβριν ἐκτετμηθῆναι, νόμους ἐρῶσθαι. μισθὸς δ' ἐμοὶ μὲν τούτων ὑπῆρχε τὸ βελτίους αὐτοὺς αὐτῶν φαίνεσθαι, σοὶ δὲ ἔχαριζόμεν ταῦτα· ὥσπερ γὰρ οἱ τῶν βοῶν ἐπιστάται τὸ μὴ ἀτακτεῖν αὐτὰς χαρίζονται τοῖς κεκτημένοις τὰς βοῦς καὶ οἱ τῶν ποιμνίων ἐπιμελῆται πιαίνουσιν αὐτὰ ἐς τὸ τῶν πεπαμένων κέρδος νόσους τε ἀφαιροῦσι μελιτῶν οἱ νομεῖς αὐτῶν, ὡς μὴ ἀπόλοιτο τῷ δεσπότη τὸ σμῆνος, οὕτω που καὶ ἐγὼ τὰ πολιτικὰ παύων ἐλαττώματα σοὶ διωρθούμην τὰς πόλεις, ὥστ' εἰ καὶ θεὸν ἠγοῦντό με, σοὶ κέρδος ἢ ἀπάτη εἶχε· ξὺν προθυμίᾳ γὰρ που ἠκροῶντό μου, δεδιότες μὴ πράττειν, ἃ μὴ δοκεῖ θεῶ· ἀλλ' οὐχὶ τοῦτο ᾤοντο. Ἔτι δ' ἔστι τις ἀνθρώπῳ πρὸς θεὸν ξυγγένεια, δι' ἣν μόνον ζῶν θεοὺς οἶδε, φιλοσοφεῖ δὲ καὶ ὑπὲρ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως καὶ ὅπῃ μετέχει τοῦ θείου. φησὶ μὲν οὖν καὶ τὸ εἶδος αὐτὸ θεῶ ὀικένας, ὡς ἀγαματοποιία ἐρμηνεύει καὶ χρώματα, τὰς τε ἀρετὰς θεόθεν ἠκεῖν ἐπ' αὐτῷ πέπεισται καὶ τοὺς μετέχοντας αὐτῶν ἀγχιθέους τε εἶναι καὶ θείους.

Der Neid hat ja die Anklage übernommen, durch den ich mich neben den anderen Anklagepunkten auch gegen folgenden verteidigen muss, der besonders schwerwiegend ist, der, mein Kaiser, nicht nur dich, sondern auch Zeus mit Furcht erfüllen dürfte: Er sagt nämlich, dass mich die Menschen für einen Gott hielten und dies öffentlich verkündeten, da sie von mir betört worden seien. Es wäre aber angebracht gewesen, dass er vor der Anklage dargelegt hätte, worüber ich gesprochen und was ich Wunderbares gesagt oder getan habe, wodurch ich die Menschen dazu gebracht habe, mich anzubeten. Ich habe nämlich in Griechenland nie davon gesprochen, worin und woraus sich meine Seele verwandelt hat oder verwandeln wird, obwohl ich es weiß. Ich habe auch nicht solche Meinungen über mich selbst verbreitet, noch bin ich zu den Orakelsprüchen und -gesängen übergegangen, wie es die tun, die die Stimmen der Götter vernehmen, ich kenne auch keine Stadt, in der man beschlossen hat, zusammenzukommen, um dem Apollonios zu opfern, obwohl ich mich um jede sehr verdient gemacht habe, wenn sie meiner bedurfte, sie bedurften nämlich meiner in folgenden Angelegenheiten: Dass die Kranken nicht mehr krank sind, dass die Heiligen richtig weihen und opfern, dass Hochmut vertrieben wird und Gesetze stark sind. Für mich war der Lohn dafür,



dass sie besser als vorher zu werden schienen, dir aber haben wir folgenden Gefallen erwiesen: So wie die, die Rinder hüten, denjenigen einen Gefallen erwiesen, denen die Rinder gehören, und wie die, die auf Schafe aufpassen, dies zum Gewinn der Besitzer tun und die Hirten der Bienen diese von Krankheiten befreien, damit dem Herrn kein Bienenstock verlorengelange, so habe auch ich die politischen Schwächen der Städte für dich behoben, sodass, wenn sie mich für einen Gott halten, diese Täuschung ein Gewinn für dich ist, denn sie hörten mir bereitwillig zu und fürchteten, etwas zu tun, das den Göttern missfallen könnte. Sie haben dies aber gar nicht geglaubt, sondern dass es zwischen Mensch und Gott eine Verwandtschaft gibt, durch die er von den Lebewesen allein die Götter kennt, über seine eigene Natur philosophiert und am Göttlichen teilhat. Er sagt auch, dass die Gestalt einem Gott gleiche, so wie Bildnisse und Gemälde dies verkünden, er ist auch überzeugt, dass seine Tugenden von Gott stammen und dass die, die daran teilhaben, den Göttern nah und göttlich sind.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7 [19–21])

Apollonios streitet bei Philostrat also nicht ab, dass er als Gott bezeichnet wird. Vielmehr begründet er, wie diese Bezeichnung zu verstehen und weshalb sie durchaus zu rechtfertigen sei. Eusebios verweist nicht auf diese Begründung, sondern stellt Apollonios als überheblichen Betrüger dar, der sich von der Menge anbeten lässt.

**τὸν λοιμόν:** Das Pestwunder, das Apollonios in Ephesos vollbracht hat, hat Eusebios im 27. Kapitel seiner Widerlegungsschrift ausführlich thematisiert und an der Stelle auch die Verteidigung des Apollonios zitiert (Kap. 27, Z. 4–8). Während er dort vor allem das Abwenden der Seuche in den Mittelpunkt gestellt hat, bezieht sich die hier erwähnte Anklage allein auf das *Voraussagen* der Pest. Apollonios selbst äußert sich laut Philostrat folgendermaßen zu dem Vorwurf:

Z. 6

Τρίτον ἤρετο ὑπὲρ τοῦ ἐν Ἐφέσῳ λοιμοῦ “πόθεν γὰρ” ἔφη “ὀρμώμενος ἢ τῷ ξυμβαλλόμενος προεῖπας τῇ Ἐφέσῳ νοσήσειν αὐτούς;” “λεπτοτέρα,” εἶπεν “ὦ βασιλεῦ, διαίτη χρώμενος πρῶτος τοῦ δεινοῦ ἡσθόμην· εἰ δὲ βούλει, λέγω καὶ λοιμῶν αἰτίας.”

Als drittes fragte er über die Seuche in Ephesos: „Durch was wurdest du bewegt oder angetrieben, der Stadt Ephesos vorherzusagen, dass sie krank werden würde?“ Er antwortete: „Da ich, mein Kaiser, eine leichtere Ernährungsweise pflege, habe ich das Unglück als erster wahrgenommen. Wenn ihr wollt, nenne ich euch auch die Ursache der Seuche.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,5)

Dass Eusebios die Erklärung des Apollonios, das Vorhersagen der Seuche sei durch die „leichte Ernährungsweise“ (λεπτοτάτης καὶ καθαρᾶς διαίτης) möglich gewesen, nicht für glaubwürdig hält, hat er bereits im 35. Kapitel seiner Widerlegungsschrift zum Ausdruck gebracht (siehe Kap. 35, Z. 6 f.).

**τὸν παῖδα τὸν Ἀρκάδα:** Anders als vom Pestwunder, über das Philostrat schon im Verlauf der *Vita Apollonii* berichtet, erfährt der Leser der *Vita* von diesem – in der Darstellung des Philostrat unbegründeten – Anklagepunkt zuerst aus der Aufzählung der Anklagepunkte in der Gerichtsverhandlung.

Z. 7

Ἐπειδὴ δὲ τὴν τετάρτην ἐρώτησιν ἐπέφερον ἐς τοὺς ἄνδρας, οὐκ εὐθὺς ὥρμησεν, ἀλλὰ πολὺν μὲν χρόνον διαλιπὼν, πολλὰ δὲ ἐνθυμηθεὶς, ἰλιγγιῶντι δὲ ὁμοίως

ἠρώτησεν οὐ κατὰ τὴν ἀπάντων δόξαν. οἱ μὲν γὰρ ῥοντο αὐτὸν ἐκπηδήσαντα τοῦ πλάσματος μήτε τῆς προσηγορίας ἀφέξεσθαι τῶν ἀνδρῶν, σχέτλια τε ὑπὲρ τῆς θυσίας βοήσεσθαι, ὁ δὲ οὐχ ᾧδε, ἀλλ' ὑφέρπων τὴν ἐρώτησιν “εἰπέ μοι,” ἔφη “προελθὼν τῆς οἰκίας τῇ δεῖνι ἡμέρᾳ καὶ ἐς ἀγρὸν πορευθεὶς τίτι ἐθύσω τὸν παῖδα;” καὶ ὁ Ἀπολλώνιος ὡσπερ μειρακίῳ ἐπιπλήττων “εὐφήμει,” ἔφη “εἰ μὲν γὰρ προῆλθον τῆς οἰκίας, ἐγενόμην ἐν ἀγρῷ· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ἔθυσσα· εἰ δὲ ἔθυσσα, καὶ ἔφαγον. λεγόντων δ' αὐτὰ οἱ πίστεως ἄξιοι.”

Als er zur vierten Frage in Bezug auf die Männer kam, kam er nicht sofort zur Sache, sondern wartete eine Weile ab und nachdem er ausreichend nachgedacht hatte, fragte er, wie jemand, der verlegen ist, und gar nicht gemäß der Erwartungen aller. Die hatten nämlich angenommen, dass er aus seiner Verstellung heraustreten werde und auch nicht auf die namentliche Nennung der Männer verzichten werde und auch das Opfer laut tadeln werde. Er tat dies jedoch nicht, sondern schlich sich an die Frage heran und sagte: „Sag mir, als du an jenem Tag aus dem Haus und aufs Land gingst, wem hast du den Knaben geopfert?“ Und Apollonios sagte, als ob er einen jungen Mann tadelte: „Still! Wenn ich aus dem Haus gegangen bin, bin ich aufs Land gegangen, wenn dies so war, habe ich auch geopfert, und wenn ich geopfert habe, dann habe ich auch gegessen. Dies sollen die sagen, die vertrauenswürdig sind.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,5)

Auch in seiner ausführlichen Verteidigungsrede geht Apollonios auf diesen Vorwurf ein und streitet ab, ein Kind geopfert zu haben:

Παρ' ὅσον μὲν τοίνυν τῆς ἀληθείας ἡ γραφὴ ξυνετέθη, δηλοῖ σαφῶς ἡ μαρτυρία τῶν ἀνδρῶν· οὐ γὰρ ἐν προαστείοις, ἀλλ' ἐν ἄστει, οὐκ ἔξω τείχους, ἀλλ' ἐπ' οἰκίας, οὐδὲ παρὰ Νέρουα, παρὰ Φιλίσκῳ δέ, οὐδὲ ἀποσφάττων, ἀλλ' ὑπὲρ ψυχῆς εὐχόμενος, οὐδ' ὑπὲρ βασιλείας, ἀλλ' ὑπὲρ φιλοσοφίας, οὐδ' ἀντὶ σοῦ χειροτονῶν τιν' ἕτερον, ἀλλ' ἀνδρα σώζων ἑμαυτῷ ὅμοιον.

Wie weit die Anklageschrift mit der Wahrheit übereinstimmt, macht das Zeugnis dieser Männer deutlich, denn ich war nicht in den Vororten, sondern in der Stadt, nicht vor den Mauern, sondern im Haus, nicht bei Nerva, sondern bei Philiskos, nicht beim Schlachten, sondern beim Beten für die Seele, nicht für die Herrschaft, sondern für die Philosophie, nicht, um dich durch einen anderen ersetzen zu lassen, sondern um einen Mann zu retten, der mir ähnlich ist.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7 [42])

Möglicherweise handelt es sich bei der Episode um eine Anspielung auf die grausamen Opferhandlungen für Elagabal, von denen Cassius Dio berichtet (τάς τε ἀπορρήτους θυσίας ἃς αὐτῷ ἔθυε, παῖδας σφαγιαζόμενος καὶ μαγγανεύμασι χρώμενος, Cassius Dio, *Historiae Romanae*, 79,11,3). Apollonios begründet in seiner Verteidigung die Ablehnung von Menschenopfern auch unter „praktischen“ Gesichtspunkten:

Ἄνθρωπον δὲ αἰεὶ τι ἐν τῇ ψυχῇ ἔχοντα θανάτου καὶ μήπω ἐφεστηκότος δεῖμα πῶς εἰκὸς παρόντος ἤδη καὶ ἐν ὀφθαλμοῖς ὄντος δεῖξαι τι ἐπὶ τῶν σπλάγχνων μαντικὸν ἢ ὄλως εὐθυτον;

Da der Mensch jedoch immer eine gewisse Furcht vor dem Tod in der Seele trägt, auch dann, wenn ihm dieser nicht unmittelbar bevorsteht, wie sollte er dann mit dem Tod vor Augen in seinen Eingeweiden die Zukunft aufzeigen oder überhaupt günstige Zeichen geben?

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7 [43])

**τὴν ἀπολογία:** Die Gerichtsverhandlung und die Verteidigung des Apollonios sind Gegenstand der ersten acht Kapitel des 8. Buches der *Vita Apollonii*. In der eigentlichen Verhandlung äußert sich Apollonios lediglich zu den vier an dieser Stelle erwähnten Anklagepunkten (siehe Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,5). Seine ausführliche Verteidigungsrede, die er – wie Eusebios im 41. Kapitel von *Contra Hieroclem* (Z. 1–6) betont – verfasst, aber nicht gehalten hat, gibt Philostrat im 7. Kapitel vollständig wieder. Z. 8

**δεσμοῖς:** Den Befehl, Apollonios zu verhaften, hatte Domitian bereits an den Statthalter in Asien erteilt, als sich Apollonios dort aufhielt (Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,10). Doch anstatt sich in der Provinz verhaften und nach Rom überführen zu lassen, macht sich Apollonios selbst auf den Weg nach Rom, wo er unmittelbar nach seiner Ankunft ergriffen und in einem „geheimen Gerichtszimmer“ (ἀπόρρητον δικαστήριον) verhört wird (*Vita Apollonii*, 7,17). Nach diesem Verhör ordnet Aelianus, der Apollonios unterstützt, an, Apollonios bis zu seiner Befragung durch den Kaiser in einer Art Untersuchungshaft festzuhalten. Z. 9

Καλέσας οὖν τοὺς προστεταγμένους τὰ τοιαῦτα “κελεύω” ἔφη “ξυνέχειν τοῦτον, ἔστ’ ἂν ὁ βασιλεὺς ἤκοντά τε αὐτὸν μάθῃ καὶ λέγοντα ὅποσα εἴρηκε.”

Er rief die Wachmänner herbei und sagte folgendes: „Ich befehle, dass dieser Mann festgehalten wird, bis der Kaiser erfahren hat, dass er hier ist und was er gesagt hat.“ (Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,21)

Die Zeit bis zu seiner ersten Unterredung mit dem Kaiser verbringt Apollonios in einem sogenannten „freien Gefängnis“, was ihn als „privilegierten Gefangenen“<sup>398</sup> kennzeichnet. Der Gefängnistypus der sogenannten *lautumiae* unterschied sich vom *carcer* durch die Abwesenheit von Fesseln und die damit verbundene relative Bewegungsfreiheit sowie die Möglichkeit, Besuch zu empfangen.<sup>399</sup>

Ἐπεὶ δὲ καλέσας αὐτὸν ὁ Αἰλιανὸς ἐκέλευσε τὸ ἐλευθέριον οἰκεῖν δεσμοκτήριον “ἔστ’ ἂν γένηται σχολή” ἔφη “τῷ βασιλεῖ. ζυγγενέσθαι γάρ σοι ἰδίᾳ πρότερον βούλεται,” ἀπῆλθε μὲν τοῦ δικαστηρίου καὶ παρελθὼν ἐς τὸ δεσμοκτήριον.

Nachdem Aelianus ihn zu sich gerufen hatte, ordnete er an, dass er im freien Gefängnis bleiben solle, „bis der Kaiser Muße findet, denn er möchte vorher persönlich mit dir sprechen.“ Apollonios ging also aus dem Gerichtssaal und kam ins Gefängnis. (Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,22)

In diesem Gefängnis hielten sich neben Apollonios weitere 50 Gefangene auf (Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,26). Dies ist nicht überraschend, wenn man bedenkt, dass es in der Kaiserzeit aufgrund unterschiedlicher „Prozesswellen“ ab der Kaiserzeit immer wieder zur Überfüllung der Gefängnisse kam.<sup>400</sup> Die Gespräche, die Apollonios mit seinen Mithäftlingen führt, thematisiert Philostrat in den Kapiteln 22–28 des 7. Buches der *Vita Apollonii*.

Die privilegierte Verwahrung des Apollonios ist allerdings nicht von Dauer. Nachdem er zur Unterredung mit Domitian in den kaiserlichen Palast gebracht wird (*Vita Apollonii*, 7,32), lässt ihn der Kaiser „wie einen Schwerverbrecher in Fesseln legen“ (ἔν τε τοῖς κακουργοτάτοις δήσας, 7,34). Dies ist zugleich Voraussetzung für die Durchführung des von Eusebios

<sup>398</sup> Krause: *Gefängnisse im Römischen Reich*, S. 285.

<sup>399</sup> Ebd., S. 285.

<sup>400</sup> Ebd., S. 274 f.

bereits im 8. Kapitel (Z. 18 f.) und später weiter ausgeführten Entfesselungswunders, das Apollonios in Anwesenheit des Damis vollführt (Z. 12 sowie Kap. 39, Z. 5–8). Fünf Tage vor der Gerichtsverhandlung wird Apollonios wieder ins „freie Gefängnis“ überstellt (siehe Kap. 40, Z. 4 und Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,40). Die Verhandlung findet im *δικαστήριον* statt (*Vita Apollonii*, 8,1), aus dem Apollonios kurz darauf auf wundersame Weise verschwindet (Z. 24, vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,5).

Z. 12 **Λελυμένον τοῦ δεσμοῦ τὸ σκέλος:** Eusebios spielt hier wie schon in Kap. 8, Z. 18 f. auf die Entfesselung an, die der in Ketten gelegte Apollonios im 7. Buch der *Vita Apollonii* für den sich zergangenen Damis vollführt:

“Λυθήσῃ δὲ πότε;” “τὸ μὲν ἐπὶ τῷ δικάσαντι” ἔφη “τήμερον, τὸ δὲ ἐπ’ ἐμοὶ ἄρτι.” καὶ εἰπὼν ταῦτα ἐξήγαγε τὸ σκέλος τοῦ δεσμοῦ καὶ πρὸς τὸν Δάμιν “ἐπίδειξιν” ἔφη “πεποίημαί σοι τῆς ἐλευθερίας τῆς ἑμαυτοῦ καὶ θάρρει.” [...] καὶ ἐναρμόσαντα αὐτὸ σκέλος τὰ τοῦ δεδεμένου πράττειν.

„Wann wirst du befreit werden?“ „Wenn es nach dem Richter geht, heute, wenn es nach mir geht, sofort.“ Und während er dies sagte, zog er den Fuß aus der Fessel und sagte zu Damis: „Hier vollbringe ich für dich den Beweis meiner Freiheit. Sei du nur zuversichtlich!“ [...] Und dann habe er den Fuß wieder in die Fessel gesteckt und so getan, als sei er gefesselt.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,38)

Für Philostrat dient das Entfesselungswunder in erster Linie dazu, um Apollonios' die Göttlichkeit zu demonstrieren. Auf diese Weise lässt er den Damis an dieser Stelle zum ersten Mal die Göttlichkeit des Apollonios erkennen. Diesen Punkt der Erzählung kritisiert Eusebios im 39. Kapitel (Z. 5–8).

Wie absurd der Versuch ist, einen Zauberer zu fesseln, betont Apollonios bei Philostrat, indem er sagt:

“Εἰ μὲν γόητά με ἦγῃ”, ἔφη “πῶς δήσεις; εἰ δὲ δήσεις, πῶς γόητα εἶναι φήσεις;”

„Wenn du mich für einen Zauberer hältst“, fragte er, „wie willst du mich fesseln? Wenn du mich aber fesselst, wie kannst du behaupten, ich sei ein Zauberer?“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,34)

Auch auf dieses Paradoxon geht Eusebios im folgenden Kapitel (Kap. 39, Z. 28 f.) erneut ein. Zum Entfesselungswunder siehe auch Kommentar zu Kap. 8, Z. 18 f. und Kap. 39, Z. 5–8.

Z. 14 f. **κρινόμενον αὐτὸν ἐπὶ βασιλέως Δομετιανοῦ:** Mit dem Kaiser Domitian trifft Apollonios im 7. Buch der *Vita Apollonii* zweimal zusammen. Im 32. und 33. Kapitel empfängt ihn der Kaiser in seinem Palast zu einer privaten Unterredung, in der er ihn zu seiner Rolle in der Verschwörung um Nerva befragt. Das Gespräch endet damit, dass der Kaiser Apollonios Bart und Haare abschneiden und ihn in Fesseln legen lässt (siehe *Vita Apollonii*, 7,34). Auf dieses Gespräch, das im Vergleich zur Hauptverhandlung im 8. Buch der *Vita Apollonii* eher wie ein Intermezzo wirkt, geht Eusebios an dieser Stelle nicht ein. Stattdessen bezieht er sich hier einzig auf das Verhör (*Vita Apollonii*, 8,1–5), dessen vier Kernvorwürfe er bereits zu Beginn des Kapitels genannt hat.

Z. 16 **τὴν τῶν ἐγκλημάτων λύσιν:** Dass Apollonios von Domitian von den Vorwürfen freigesprochen wird, berichtet Philostrat in der *Vita Apollonii*:

“Ἀφίημί σε” εἶπε “τῶν ἐγκλημάτων.”

Er sagte: „Ich spreche dich von der Anklage frei.“  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,5)

Dort berichtet er auch, dass es vor allem die Beifallsrufe der Anwesenden waren, die den Kaiser zu dieser Entscheidung bewegten. Eusebios geht auf den Freispruch, der dem Apolloniosbild, das er seinem Leser vermitteln möchte, wenig zuträglich ist, an keiner weiteren Stelle ein.

**οὐκ οἶδ’ ὅπως ἀκαίρως, μοι δοκεῖν:** Anders als im 11. (Z. 39) und 13. Kapitel (Z. 14), wo Eusebios die Wendung „οὐκ οἶδ’ ὅπως“ bzw. „οὐκ οἶδ’ ὁποῖω“ verwendet, um seinen Zweifeln am berichteten Sachverhalt Ausdruck zu verleihen, drückt er an dieser Stelle durch die Wendung die Maßlosigkeit der – seiner Meinung nach – situativ unangebrachten (ἀκαίρως) Äußerung des Apollonios aus. Eine Begründung, weshalb er die Äußerung als unangebracht bewertet, führt Eusebios nicht an. In der Tat ist es jedoch verwunderlich, weshalb Apollonios *nach* seinem Freispruch um Redezeit bittet und gleich darauf verschwindet ohne seine vorbereitete Verteidigungsrede vorgetragen zu haben. Z. 16 f.

**δός ... εἰμι:** An dieser Stelle zitiert Eusebios nahezu wörtlich aus Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,5. Nur den Optativ „βούλοιο“ ersetzt Eusebios durch den Indikativ „βούλει.“ Z. 17–21

**μᾶλλον δὲ οὐδ’ ἂν τὸ σῶμα τοῦμὸν λάβοις:** Nach der nachvollziehbaren Dichotomie von ergreifbarem Körper und nicht ergreifbarer Seele verleiht Apollonios seiner Aussage hier eine beinahe komödiantische Wendung, als wolle er dem Kaiser voll Spott sagen: „Ergreif mich doch, ich weiß, dass du es ohnehin nicht kannst!“ Durch sein anschließendes Verschwinden aus dem Verhandlungssaal unterstreicht der Protagonist seine Überlegenheit. Z. 19 f.

**οὐ γάρ με κτενέεις, ἐπεὶ οὗτοι μόρσιμός εἰμι:** Bei diesem „berühmten Ausspruch“ (Z. 21) handelt es sich um ein Zitat aus dem 22. Gesang der *Ilias* (Homer, *Ilias*, 22, V. 13). Philostrat zitiert Homer mit einer geringen Abweichung: er ersetzt „μέν“ bei Homer durch „γάρ“ (*Vita Apollonii*, 8,5, 8,8 und 8,12). Diese Variante übernimmt Eusebios. Bei dem Vers handelt sich um einen Ausspruch des Apollon an Achilleus, von dem er verfolgt wird. Auffällig ist auch hier die Parallele zur Pythagorasvita,<sup>401</sup> in der es heißt: Z. 21

Ἀθῆις οὖν ὁ Πυθαγόρας, ὑποπτεύων μὲν ὅτι Φάλαρις αὐτῷ ῥάπτιο θάνατον, ὅμως δὲ εἰδὼς ὡς οὐκ εἶη Φαλάριδι μόρσιμος, ἐξουσιαστικῶς ἐπεχείρει λέγειν.

Pythagoras wiederum, der meinte, dass Phalaris ihm nach dem Leben trachtete, begann, da er ja gleichwohl wusste, dass ihm nicht bestimmt war zu sterben, ausgelassen zu reden.

(Jamblich, *De vita Pythagorica*, 217)

Tatsächlich zeigt sich kurz darauf, dass Pythagoras nicht von der Hand des Phalaris sterben sollte, da dieser selbst Opfer eines Meuchelmords wurde (Jamblich, *De vita Pythagorica*, 221). Auch eine gewisse Ähnlichkeit des Ausspruchs zum Ausspruch des Magiers Simon ist nicht von der Hand zu weisen.<sup>402</sup> Dieser soll über sich gesagt haben:

*Possum facere, ut volentibus me comprehendere non appaream.*

<sup>401</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 184, Anm. 1.

<sup>402</sup> Olearius (Hrsg.): *Philostratorum quae supersunt omnia* (1709), S. 326, Anm. 17.

Ich kann mich für die, die mich ergreifen wollen, unsichtbar machen.  
(Ps.-Clemens, *Recognitiones*, 1,2)

- Z. 22 **ἀφανισθῆναι:** Philostrate bereitet das Verschwinden des Apollonios in der *Vita Apollonii* nicht vor, sondern berichtet darüber unvermittelt, sodass der Leser die Überraschung nachempfinden kann, die dieses Verschwinden bei den Anwesenden ausgelöst haben muss:

Καὶ εἰπὼν ταῦτα ἠφανίσθη τοῦ δικαστηρίου, τὸν τε παρόντα καιρὸν εὖ τιθέμενος ὑπὲρ ὧν οὐδ' ἀπλῶς ὁ τύραννος, ἀλλὰ καὶ ἐκ περισσοῦς ἐρωτήσων δῆλος ἦν (ἐμεγαλοφρονεῖτο γάρ πού μὴ ἀπεκτονέσθαι αὐτόν) τοῦ τε μὴ ἐς τὰ τοιαῦτα ὑπαχθῆναι προορῶν.

Indem er dies sagte, verschwand er aus dem Gerichtssaal, wobei er die Gelegenheit, die sich bot, gut nutzte, da ihn der Tyrann nicht mehr über notwendige, sondern offensichtlich überflüssige Dinge befragte (der Kaiser war ja schon übermütig, da er ihn nicht getötet hatte) und sorgte damit vor, nicht auf eine solche Weise behandelt zu werden.

(Philostrate, *Vita Apollonii*, 8,5)

Auch Pythagoras soll einem Tyrannen entkommen sein, dem er sich zuversichtlich entgegenstellte. Allerdings hat sich Pythagoras nicht wie Apollonios „in Luft aufgelöst“, sondern die Tyrannen, die ihn töten wollten, wurden ermordet (Jamblich, *De vita Pythagorica*, 221). Eusebios nutzt das Verschwinden des Apollonios, um seinem Leser zu suggerieren, das Apollonios nichts anderes als ein Zauberkünstler sein kann. Die Schlussfolgerung überlässt er an dieser Stelle dem Leser.

- Z. 23 f. **τὸ περὶ αὐτοῦ καταστρέφει δράμα:** Eusebios spielt hier darauf an, dass das von Philostrate stilisierte Verschwinden des Apollonios aus dem Gerichtssaal dem Verlauf der Verhandlung eine ebenso überraschende Wendung verleiht wie das Auftreten eines *Deus ex machina* im Drama.

### 39 Die Entfesselung des Apollonios und das Zauberer-Paradoxon

Im 39. Kapitel geht Eusebios genauer auf das Entfesselungswunder (oder wie er es nennt: Entfesselungskunststück) aus dem 38. Kapitel des 7. Buches der *Vita Apollonii* ein, das er im vorangegangenen Kapitel bereits erwähnt hat. Wie andere Wunder vorher schon sei auch dieses Wunder nur durch die Unterstützung durch einen Dämon zu erklären (vgl. Kap. 29 und 35). Dem Damis, der Zeuge der Entfesselung wird, wirft Eusebios Stumpfsinn vor, nicht, weil er so spät bemerkt hat, dass sich Apollonios von anderen Menschen unterscheidet, sondern deshalb, weil er ihn überhaupt für göttlich hält. Um seine Meinung zu erklären, geht Eusebios ins Detail der Entfesselungserzählung. Anschließend geht er auf das in der *Vita Apollonii* von Apollonios selbst angeführte Paradoxon ein, dass man Zauberer nicht fesseln könne. Eusebios stellt diese Argumentation in den Kontext der Entfesselung, um dem Leser so zu beweisen, dass Apollonios ein Zauberer ist.

- Z. 2 f. **ὑπὸ τοῦ παρέδρου δαίμονος:** Den Vorwurf, dass Apollonios seine Taten mit dämonischer Unterstützung vollbringt, äußert Eusebios auch an anderer Stelle. So erklärt er im 28. Kapitel die Anwesenheit der Seele des Achilles durch einen solchen Dämon, mit dem Apollonios im Bunde stehe (Kap. 28, Z. 18–21). Im 30. Kapitel äußert Eusebios den Verdacht,

dass Apollonios auch bei den Dämonenaustreibungen von einem anderen Dämon unterstützt wurde (Kap. 30, Z. 3). Durch die Wendung „ὡς ἔοικεν“ distanziert sich Eusebios nur scheinbar von seiner Unterstellung.

„τότε ... τὰ τοῦ δεδεμένου πράττειν“: Dieses Zitat übernimmt Eusebios nahezu wörtlich aus dem 7. Buch der *Vita Apollonii*, Kap. 38. Die textliche Änderung von „μηδ' ἐυξάμενόν τι“ zu „μηδὲ ἐυξάμενον“ hat keine Auswirkung auf den Sinn der Aussage. Eusebios hat dieselbe Stelle bereits im 8. Kapitel (Z. 19–23) zitiert. Z. 3–8

**πρώτον:** Obwohl Eusebios ausdrücklich betont, dass er kein Problem darin sieht, dass Damis an diesem Punkt *zum ersten Mal* die Natur des Apollonios zu erkennen glaubt (Z. 8–12), betont Eusebios ausgerechnet diese späte Erkenntnis im selben Kapitel zwei weitere Male (Z. 15 und Z. 22). Z. 3 f.

**μη γὰρ θύσαντά τι:** Philostrat betont in der *Vita Apollonii* durch das dreifache „μη(δὲ)“ und die rhetorische Frage „πῶς γὰρ“, dass Apollonios weder ein Opfer darbringt noch ein Gebet spricht und führt diesen Umstand in der Darstellung des Damis als Indiz dafür an, dass die Natur des Apollonios „göttlich und der menschlichen überlegen“ sei. Durch die Betonung des Fehlens ritueller Handlungen „eliminiert Damis zwei Erklärungsmöglichkeiten: Es war kein von einem Gott erwirktes, auf Opfer und Gebet des Gläubigen hin erfolgtes Wunder und es war auch kein Zauber, denn es fehlte ja das Zauberwort.“<sup>403</sup> Die Entfesselung der Zauberei zuzuschreiben, bezeichnet Philostrat als „einfältig“ (οἱ δὲ εὐθέστεροι τῶν ἀνθρώπων ἐς τοὺς γόητας ἀναφέρουσι ταῦτα, *Vita Apollonii*, 7,39). Eusebios hingegen nutzt die Tatsache, dass Apollonios weder opfert noch betet, im Sinne seiner Argumentation, indem er daraus schließt, dass Apollonios von einem Dämon unterstützt wurde (Z. 2 f.). Auch im 10. Kapitel von *Contra Hieroclem* hat Eusebios betont, dass Apollonios „nicht geopfert“ habe (μηδὲ θύειν, Kap. 10, Z. 10). Anders als hier ist er dort jedoch auf den generellen Verzicht des Protagonisten auf tierische Opfer eingegangen, um daraus die Unglaubwürdigkeit Philostrats abzuleiten. Z. 5 f.

**μηδὲ εἰπόντα:** In Z. 18 f., wo Eusebios die dreifache Verneinung ritueller Handlungen wiederholt (μη γὰρ θύσαντά τι, μηδὲ ἐπευξάμενον, μηδὲ τι τῶν ἀπορρήτων εἰρηκότα), ändert er das Zitat leicht ab und ergänzt „τι τῶν ἀπορρήτων“. Offensichtlich setzen sowohl Philostrat als auch Eusebios voraus, dass Zauberhandlungen üblicherweise nicht ohne das Sprechen einer (geheimen bzw. geheimnisvollen) Zauberformel durchgeführt werden können. Z. 7

**καταγελάσαι τοῦ δεσμοῦ:** Eusebios drückt hier wie Philostrat, von dem er die Formulierung übernimmt, die spöttische Überlegenheit aus, mit der sich Apollonios nicht nur über die Fesseln, sondern vor allem über den Kaiser hinwegsetzt, und betont so die Unbesiegbarkeit des Wundertäters. Z. 7

**ἐγὼ δὲ οὐποτ' ἂν καταγοίην βραδυτήτα:** Eusebios setzt hier auf einen rhetorischen Trick, indem er seinen Worten den Anschein gibt, dem Damis überhaupt keinen Vorwurf zu machen. Kurz darauf wird jedoch ersichtlich, dass sich die Verneinung nicht auf den Vorwurf, sondern auf die zugehörige Begründung bezieht. Der Vorwurf an Damis besteht darin, dass dieser jetzt *anfängt*, an die Göttlichkeit des Apollonios zu glauben. Mit dem Vorwurf der *βραδυτής* nimmt Eusebios Bezug auf die den Christen von Hierokles vorgeworfene und von Eusebios auf seinen Gegner zurückgeworfene *εὐχέρεια καὶ κουφότης*, auf die Eusebios Z. 8 f.

<sup>403</sup> Weinreich: *Türöffnung*, S. 295 f.

an anderen Stellen häufig angespielt hat (Kap. 1, Z. 21, Kap. 4, Z. 1 f. und 44, Kap. 17, Z. 7 und Kap. 20, Z. 3).

- Z. 9 **τοῦ φοιτητοῦ:** Wie an anderen Stellen auch betont Eusebios hier das Verhältnis, in dem Damis und Eusebios miteinander standen, um seinen Leser auf den Widerspruch hinzuweisen, den er im Text des Philostrat sieht (vgl. ὁς μόνος φοιτητῆς ἦν αὐτῷ καὶ ἑταῖρος, Kap. 11, Z. 3, ähnlich Kap. 13, Z. 13, Kap. 25, Z. 14 und Kap. 29, Z. 2).
- Z. 10 **διὰ τινων περιέργων:** Den Vorwurf, dass Apollonios die Wunder, die Philostrat in der *Vita Apollonii* beschreibt, durch „ganz bestimmte Zaubertricks“ vollführt habe, äußert Eusebios in seiner Widerlegungsschrift häufiger (z.B. Kap. 35, Z. 12 und Kap. 39, Z. 20). Eine genauere Erklärung, um welche Art von „Tricks“ es sich dabei handeln könnte, gibt er jedoch nicht, sondern spart diese Information durch die Verwendung des Indefinitpronomens *τινων* gezielt aus.
- Z. 13 f. **εἰκότως δ' ἄγωνιᾶ καὶ δέδιε ὡς ὑπὲρ ἀνθρώπου:** Indem Eusebios die Befürchtungen des Damis als berechtigt und angemessen (εἰκότως) wertet, suggeriert er dem Leser einen anderen Fortgang der Erzählung. Philostrat stellt Apollonios in dieser Szene deutlich zuversichtlicher dar:

„Τί πεισόμεθα;“ „ὄ γε ἐπάθομεν,“ ἔφη „πέρα δ' οὐδέν.“ „οὐδὲ ἀποκτενεῖ ἡμᾶς οὐδεὶς;“ [...] „ἐπίδειξιν“ ἔφη „πεποιήμαι σοι τῆς ἐλευθερίας τῆς ἐμαυτοῦ καὶ θάρρει.“  
 „Was wird mit uns geschehen?“ fragte Damis und Apollonios antwortete: „Uns geschieht nichts weiter. Uns wird auch keiner töten.“ [...] „Ich gebe dir einen Beweis meiner Freiheit. Sei nur zuversichtlich!“  
 (Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,38)

Doch die Zuversicht, die Apollonios seinem Freund in der Erzählung des Philostrat vermittelt, verschweigt Eusebios und versucht, Apollonios in dieser Szene so menschlich wie möglich scheinen zu lassen.

- Z. 15 **μετὰ τὴν τοσαύτην διατριβήν:** Eusebios weist hier darauf hin, dass Damis Apollonios von Anfang an auf seinen Reisen begleitet hat (ähnlich Kap. 3, Z. 1 f., vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,3) und ihn demnach besser kennen sollte als jeder andere. Damit hebt Eusebios wie in Z. 5 die Widersprüchlichkeit der Aussage hervor, Damis habe erst jetzt, die Natur des Apollonios erkannt (siehe Z. 5).
- Z. 19 f. **οὐκοῦν ... διὰ περιέργου μηχανῆς:** Philostrat betont in der *Vita Apollonii* nach dieser Episode, dass „einfältige Menschen dies durch Zauberei erklärten“ (οἱ δὲ εὐηθέστεροι τῶν ἀνθρώπων ἐς τοὺς γόητας ἀναφέρουσι ταῦτα, *Vita Apollonii*, 7,39), und impliziert damit die Schlussfolgerung, dass Apollonios eben kein γόης ist, der irgendwelche Tricks vollführt,<sup>404</sup> eine Aussage, die im gesamten Verlauf der *Vita Apollonii* immer wieder anklingt. Eusebios hingegen schlussfolgert aus der Situation, dass sämtliche Wundertaten, von denen Philostrat vorher berichtet hat, erwiesenermaßen Zauberkunststücke seien. Diese Unterstellung stützt er durch die Behauptung, Damis habe sich vorher nie über eines der Wunder des Apollonios gewundert (καταπλήττεσθαι αὐτά, μηδὲ θαυμάζειν, Z. 21), und unterstellt ihm so indirekt, in die „Tricks“ eingeweiht gewesen zu sein.
- Z. 27 **πάνυ γε ἀκολούθως:** Eusebios hebt an dieser Stelle die paradoxe Aussage des Apollonios über die Fesselung der Zauberer als „vollkommen logisch“ hervor, da er sie später (Z. 30 f.) umkehrt und so für seine Argumentation nutzt.

<sup>404</sup> Paschalis: *Apollonius of Tyana as Proteus*, S. 138.



„εἰ μὲν γόητά με ἦγῃ, πῶς δῆσεις; εἰ δὲ δῆσεις, πῶς γόητα εἶναι φήσεις“: Wie Eusebios in Z. 24 f. kennzeichnet richtet Apollonios in der *Vita Apollonii* diese Frage im selben Wortlaut an Domitian (τὰς πρὸς Δομετιανὸν αὐτοῦ τοῦ Ἀπολλωνίου φωνὰς). Z. 28 f.

Die Logik, derer sich Apollonios an dieser Stelle bedient, erinnert an die des Protagoras, der das vereinbarte Honorar von seinem Schüler Euathlos vor Gericht einklagen wollte und meinte, nur als Sieger aus der Situation hervorgehen zu können:

Λέγεται δὲ ποτ' αὐτὸν ἀπαιτοῦντα τὸν μισθὸν Εὐαθλὸν τὸν μαθητὴν, ἐκείνου εἰπόντος, „ἀλλ' οὐδέπω νίκην νενίκηκα,“ εἰπεῖν, „ἀλλ' ἐγὼ μὲν ἂν νικήσω, ὅτι ἐγὼ ἐνίκησα, λαβεῖν με δεῖ· ἂν δὲ σύ, ὅτι σύ.“

Man erzählt, dass er [sc. Protagoras], als er einst seinen Schüler nach dem Lohn fragte, jener gesagt habe: „Aber ich habe noch keinen Fall gewonnen.“ Protagoras sagte: „Aber wenn ich diesen Fall gewinne, steht mir der Lohn zu, weil ich den Fall gewonnen habe, gewinnst hingegen du, steht er mir zu, weil du gewonnen hast.

(Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, 9,56)

Doch so wie Euathlos durch das Antistrephon Pythagoras widerlegt, indem er aufzeigt, dass auch er in beiden Fällen gewonnen hätte, kehrt Eusebios die Argumentation des Apollonios ins Gegenteil und zeigt, dass Apollonios in jedem Fall als Zauberer gelten müsse.

**εἰ μὲν οὐ γόης:** Eusebios zeigt, dass Apollonios selbst in der Erzählung des Philostrate Beweise dafür gibt, dass er ein Zauberer ist: das Nichttragen der Fesseln (τῷ μὴ ὑπομεῖναι, Z. 32) und seine Flucht aus dem Gerichtssaal (τῷ δὲ διαδρᾶναι, Z. 34). Für diesen Beweis stellt er das Zauberer-Paradoxon des Apollonios um und wiederholt es anschließend in derselben Form, aber in umgekehrter Reihenfolge (vereinfacht: „Du musst ein Zauberer sein, weil du dich befreit hast – weil du dich befreit hast, musst du ein Zauberer sein.“), um beim Leser den Eindruck zu verstärken, Apollonios mit dessen eigenen Worten der Zauberei zu überführen. Z. 30

**τοὺς ἐν κύκλῳ δορυφόρους:** Als *δορυφόροι* (*Speerträger*) werden in der griechischen Geschichtsschreibung (z.B. Herodot, *Historiae*, 1,89) die Leibwächter des persischen Königs bezeichnet, die ein wesentlicher Bestandteil der Manifestation königlicher Macht waren.<sup>405</sup> Die Funktion der kaiserlichen Leibwache übernahmen in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr. die Praetorianer. Auch diese waren mit einem Speer bewaffnet und ihnen oblag u.a. die Bewachung des Gefängnisses in den *castra praetoria*.<sup>406</sup> Eusebios übernimmt den Begriff von Apollonios (z.B. *Vita Apollonii*, 7,31) und verleiht der Erzählung einen exotischen Charakter. Z. 35

**ἄρρητῷ τινὶ καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον δυνάμει:** Eusebios unterstellt Apollonios, durch die Annahme einer unbegreiflichen bzw. „unaussprechlichen Macht“ die wahre Erklärung des vermeintlichen Wunders, nämlich den Beistand durch einen Dämon (ὑπὸ τοῦ παρέδρου δαίμονος, Z. 2 f.), zu verheimlichen. Die „göttliche und unaussprechliche Macht“ spricht Eusebios allein Jesus Christus zu (θεῖα καὶ ἄρρητῷ δυνάμει τοὺς μὲν κατὰ καιρὸν ἐπαρισταμένους αὐτοῦ τῇ θεῖα διδασκαλίᾳ ῥαδίως μετιών, Kap. 4, Z. 19–21). Die „göttliche und unaussprechliche Weisheit“ (θεῖα τινὶ καὶ ἄρρητῷ σοφίᾳ), mit der Apollonios sich die pythagoreischen Lehren angeeignet habe, hat Eusebios im 2. und 9. Kapitel in ironischer Weise hervorgehoben (Kap. 2, Z. 1 und Kap. 9, Z. 15). Z. 37 f.

<sup>405</sup> Denningmann: *Die astrologische Lehre der Doryphorie*, S. 24 f.

<sup>406</sup> Bingham: *The Praetorian Guard*, S. 93.

## 40 Eine weitere Frage des „Allwissenden“

Im 40. Kapitel führt Eusebios einen weiteren Beleg dafür an, dass Apollonios, dem Philostrat Allwissenheit zuschreibt, nicht immer alles weiß. Diese Kritik hat er bereits im 14., 28. und 37. Kapitel geäußert.

- Z. 1 **οὐκ ἔς μακρὰν**: Der Hinweis, dass die nachfolgende Episode „nicht viel später“ stattfindet, bezieht sich primär auf die geringe Textmenge, die beide Episoden in der *Vita Apollonii* voneinander trennt. Hatte Eusebios im 39. Kapitel noch auf das 38. und 39. Kapitel des 7. Buches der *Vita Apollonii* Bezug genommen, spielt er hier auf das 40. Kapitel an. Über den zeitlichen Abstand zwischen dem Entfesselungswunder und der Verlegung des Protagonisten ins freie Gefängnis äußert sich Philostrat nicht. Eusebios hebt die enge Verbindung der beiden Ereignisse hervor, da er so den Widerspruch betonen kann, auf den er in seiner Argumentation hinweist.
- Z. 2 **τινος**: Auch Philostrat führt nicht näher aus, wer Apollonios mitteilt, dass er in das andere Gefängnis verlegt werden soll.

Ἐπέστη τις περὶ μεσημβρίαν σημαίων ἀπὸ γλώττης τοσαῦτα.

Es kam jemand gegen Mittag, der ihm folgendes mündlich mitteilte.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,40)

Wahrscheinlich handelt es sich um einen Gefängnisbeamten oder einen Boten des Kaisers.

- Z. 3 f. **„ἀφίησί σε ... οἰκεῖν“**: Die Mitteilung, dass Apollonios ins freie Gefängnis verlegt werden soll, übernimmt Eusebios mit Auslassungen und veränderter Wortstellung von Philostrat, bei dem es heißt:

“Ἀφίησί σε ὁ βασιλεὺς, Ἀπολλώνιε, τουτωνὶ τῶν δεσμῶν Αἰλιανοῦ συμβουλευσαντος, τὸ δὲ ἐλευθέριον δεσμοτήριον ζυγχωρεὶ οἰκεῖν, ἔστ’ ἂν ἡ ἀπολογία, ἔς ἡμέραν δὲ ἴσως ἀπολογία πέμπτην.”

„Der Kaiser befreit dich, Apollonios, auf Anraten des Aelianus von diesen Fesseln und erlaubt dir, im freieren Gefängnis zu wohnen, bis die Verteidigung stattfindet, verteidigen wirst du dich wohl in fünf Tagen dürfen.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,40)

Eusebios lässt den Hinweis auf die beratende Rolle des Aelianus und die Angabe zur weiteren Haftdauer aus, da er diese Informationen für seine Argumentation für irrelevant oder hinderlich hält.

- Z. 4 **ἐλευθέριον δεσμοτήριον**: Zum Unterschied der Gefängnisformen siehe Kommentar zu Kap. 38, Z. 9.
- Z. 6 **κωφοῦ τε ξυνοίης καὶ οὐ λαλέοντος ἀκούων**: Dasselbe Zitat, das Eusebios hier ironisch verwendet, um auf den Widerspruch zwischen dem Ruf des Apollonios und dessen offensichtlichem Nichtwissen hinzuweisen, hat er bereits im 14. Kapitel seiner Widerlegungsschrift wiedergegeben (Kap. 14, Z. 10). Möglicherweise handelt es sich dabei um eine Formulierung aus dem *Philalethes* des Hierokles. In jedem Fall erinnert der Ausspruch stark an einen bei Herodot zitierten Orakelspruch (*Historiae*, 1,4). Siehe dazu Kommentar zu Kap. 14, Z. 10.
- Z. 7 f. **ὑπὸ τῆς ἄγαν, ὡς εἰκός, περιχαρείας ἀποπεσῶν τῆς προγνώσεως**: Der höchst ironi-

sche, beinahe sarkastische Versuch des Eusebios, das punktuelle Nichtwissen des Apollonios durch „spontanen Gedächtnisverlust“ und diesen wiederum durch dessen Freude zu erklären, entbehrt durchaus nicht einer gewissen Komik.

**τίς οὖν ὁ μετασκευάσων με ἐντεῦθεν:** Die Frage des Apollonios, die er als Beweis für dessen Nichtwissen anführt, übernimmt Eusebios wörtlich von Philostrate, *Vita Apollonii*, 7,40. Z. 8 f.

**ἔπου:** Möglicherweise verbirgt sich hinter dem Imperativ eine literarische Anspielung auf die v.a. Pythagoras zugeschriebene<sup>407</sup> *Maxime ἔπου θεῶν.*, die zugleich die erste der 147 delphischen Maximen ist. Z. 9

## 41 Die vergebliche Mühe des Apollonios um seine Verteidigungsrede

Das 41. Kapitel schließt sich inhaltlich unmittelbar an das vorhergehende an: Eusebios kritisiert auch hier den Widerspruch zwischen der angeblichen Allwissenheit des Apollonios und der Tatsache, dass er bestimmte Dinge *nicht* vorausgesehen hat. So hält er es für widersprüchlich, dass Apollonios eine Verteidigungsrede verfasst hat, obwohl er hätte wissen müssen, dass er sie nicht werden können. Hatte sich Eusebios in den vorausgehenden Kapiteln insbesondere auf den Inhalt des 7. Buches der *Vita Apollonii* konzentriert, bezieht er sich in den Kapiteln 41 bis 44 hauptsächlich auf deren 8. Buch, ohne jedoch wie vorher (z.B. Kap. 13, Z. 1, Kap. 17, Z. 1, Kap. 26, Z. 1) auf die Buchgrenze hinzuweisen.

**λόγον ἀπολογίας:** Die umfangreiche Verteidigungsrede gibt Philostrate in *Vita Apollonii*, 8,7 wieder. Dieses Kapitel ist mit Abstand das längste Kapitel der Apolloniosvita. Der Protagonist äußert sich in seiner Rede außer zu den in der Anklage erwähnten Anklagepunkten (vgl. *Contra Hieroclem*, Kap. 38, Z. 1) auch zu weiteren Punkten. So thematisiert er (1.) seine Bezeichnung als Gott, (2.) seine Göttliche Abstammung, (3.) seine Weisheit, (4.) seine fleischlose Ernährung, (5.) seine Kleidung, (6.) seine Haartracht, (7.) seine Bildungsreisen, (8.) das Pestwunder in Ephesos, (9.) das Voraussagen dieser Pest, (10.) die angebliche Opferung des Kindes, und (11.) seine angebliche Teilnahme an der Verschwörung gegen den Kaiser. Z. 1

**θειότατος:** Bei dieser Bezeichnung, die Eusebios in diesem Kapitel zweimal für Apollonios verwendet (ebenso Z. 11), handelt es sich um eine ironische Übertreibung, die er bewusst der wenig göttlichen Handlung des Protagonisten gegenüberstellt. Mit derselben Intention bezeichnet Eusebios Apollonios an anderen Stellen der Schrift als „θεοῖς κεχαρισμένος“ (Kap. 2, Z. 22, Kap. 16, Z. 3 f., Kap. 42, Z. 24). Z. 1

**μάλα γε πεφροντισμένως:** Obwohl es sich bei der Verteidigungsrede, die Philostrate dem Leser in der *Vita Apollonii* präsentiert, tatsächlich um eine elaborierte Rede handelt, ist deren Bewertung durch Eusebios als „μάλα γε πεφροντισμένως“ keinesfalls als objektiv-lobendes Urteil über deren rhetorische Ausarbeitung zu verstehen. Vielmehr hebt er die Qualität der Rede hervor, um durch diese Ironie die vergebliche Mühe des Apollonios zu betonen und die Figur dadurch lächerlich erscheinen zu lassen. Z. 1 f.

**ἄγνοῶν:** Eusebios betont hier den Widerspruch zwischen der angeblichen Allwissenheit des Apollonios und seiner Ahnungslosigkeit in Bezug auf seine Verteidigungsrede. Diese Z. 2

<sup>407</sup> Jamblich, *De vita Pythagorica*, 157-158.

Unstimmigkeit wiederholt Eusebios am Ende des Kapitels mit Nachdruck (Z. 10–13). Den Kontrast zwischen der Allwissenheit und dem Unwissen hat Eusebios an mehreren Stellen seiner Streitschrift deutlich hervorgehoben (z.B. ὁ πάντα εἰδὼς [...] ἀγνοεῖ, Kap. 28, Z. 8 f., siehe auch Kap. 14, Z. 6 f., Kap. 33, Z. 29–30, Kap. 37, Z. 6–8).

- Z. 7 **ὁ ἔλεγχος**: Durch diesen Begriff, der sich der Gerichtssprache zuordnen lässt, leitet Eusebios das Zitat aus der *Vita Apollonii* ein und betont seinem Leser gegenüber seine genaue und unzweifelhafte Vorgehensweise.
- Z. 7–10 **„ἐπεὶ ... ὁ λόγος“**: Eusebios zitiert hier nahezu wörtlich aus Philostrate, *Vita Apollonii*, 8,6.
- Z. 8 **πρὸς ὕδωρ**: In einer Gerichtsverhandlung wurde beiden Parteien die Redezeit mit einer Wasseruhr zugemessen, die von dem zuständigen Mitglied des Gerichts zu überwachen und für die Verlesung von Schriftstücken anzuhalten war.<sup>408</sup> Philostrate beschreibt im 4. Kapitel des 8. Buches der *Vita Apollonii*, wie der Kläger empfiehlt, die Redezeit des Apollonios per Wasseruhr zu beschränken:

Ἐβόα καὶ τοιαῦτα ὁ κατήγορος· “ἤδη μέτρει, βασιλεῦ, ὕδωρ· εἰ γὰρ ξυγχωρήσεις αὐτῷ μῆκος λόγων, ἀπάγξει ἡμᾶς.” [...] Ὁ δ’ ὡς ἄριστα συμβουλευσάντος ἐπαινέσας.

Der Ankläger aber rief: „Miss ihm Wasser zu, mein Kaiser, denn wenn du ihm zu viel Redezeit zugestehst, wird er uns erdrosseln.“ [...] Der [Kaiser] aber lobte diese Empfehlung seines Ratgebers als die beste.  
(Philostrate, *Vita Apollonii*, 8,4–5)

Da sich Apollonios in der *Vita Apollonii* im Rahmen einer Befragung durch den Kaiser äußerte, war die Redezeit sehr knapp bemessen und durfte die des Fragenden nicht übersteigen. Schon zu Beginn des 8. Buches der *Vita Apollonii* wird Apollonios durch einen Gerichtsbeamten gefragt, wie viel Redezeit er wünscht:

Ἐπαινέσας δὲ ὁ γραμματεὺς (καὶ γὰρ δὴ καὶ μετρίως διέκειτο πρὸς τὸν Ἀπολλώνιον, ὡς καὶ κατ’ ἀρχὰς ἐδείκνυ) “πόσω δὲ” εἶπε “τὸν λόγον διαμετρήσεις ὕδατι; τοῦτι γάρ με χρῆ πρὸ τῆς δίκης εἰδέναι.” “εἰ μὲν ὀπόσα” ἔφη “ἀπαιτεῖ ἡ δίκη, ξυγχωρεῖ μοι λέγειν, οὐκ ἂν φθάνοι διαμετρηθεὶς ὅδε ὁ Θύμβρις· εἰ δὲ ὀπόσα ἐρήσεται, μέτρον τοῦ ἀποκρινομένου ὁ ἐρωτῶν.” “ἐναντίας” εἶπεν “ἀρετὰς ἐπίσκηκας βραχυλογεῖν τε καὶ μακρηγορεῖν ὑπὲρ τῶν αὐτῶν φάσκων.”

Der Schreiber stimmte zu und, da er sich sehr maßvoll gegenüber Apollonios verhielt, wie sich von Anfang an zeigte, fragte er ihn: „Mit wie viel Wasser wirst du deine Rede bemessen? Ich muss dies nämlich vor der Verhandlung wissen.“ Apollonios antwortete: „Wenn ich soviel reden würde, wie es der Verhandlung zukommt, würde der Tiber nicht genügen, wenn es eine Befragung gibt, gibt der Fragende dem Antwortenden das Maß vor.“ „Also beherrscht du“, sagte der Schreiber, „zwei entgegengesetzte Tugenden, da du dich über dieselbe Sache sowohl kurz als auch ausführlich zu äußern verstehst.“  
(Philostrate, *Vita Apollonii*, 8,2)

Dass Apollonios sich tatsächlich sowohl kurz als auch ausführlich zu den ihm vorgeworfenen Punkten äußern kann, zeigt Philostrate, indem er dem Leser sowohl die kürzere Stellungnahme des Apollonios im 5. Kapitel als auch seine ausführliche Verteidigungsrede im 7. Kapitel des 8. Buches präsentiert. Die vermeintlich falsche Annahme, Apollonios würde sich „unter

<sup>408</sup> Thür: *Recht im antiken Griechenland*, S. 213.

der Wasseruhr“ verteidigen, ist also ein Vorwand des Philostrate für die Formulierung zweier Reden, der wiederum Eusebios für die Unterstellung der Unwissenheit des Apollonios gelegen kommt. Auf diesen vermeintlichen Irrtum des Apollonios weist Eusebios in Z. 12 ein weiteres Mal hin.

**ἐς ἃς εἴρηκα ἐρωτήσεις:** Die vier Anklagepunkte (den Kleidungs- und Ernährungsstil des Apollonios, seine Verehrung als Gott, das Vorhersagen der Pest in Ephesos und die angebliche Schlachtung eines Kindes in Arkadien) hat Eusebios im 38. Kapitel von *Contra Hieroclem* ausführlich thematisiert und sich dabei insbesondere auf das 5. Kapitel des 8. Buches der *Vita Apollonii* bezogen, in dem Philostrate berichtet, wie der Kaiser Apollonios zu diesen Punkten befragt. Dabei hat Eusebios kritisiert, dass Philostrate bewusst nur diejenigen Punkte nennt, die „leicht zu widerlegen“ seien (τὰς δὴ εὐχερεῖς αὐτῷ πρὸς ἀπολογία, Kap. 38, Z. 1 f.). Die Vorwürfe finden sich im 20. Kapitel des 7. Buches der *Vita Apollonii*. Z. 9

**τοῦ μέλλοντος πορρωτάτω τυγχάνων:** Eusebios weist hier ironisch darauf hin, dass Apollonios in der Darstellung des Philostrate bestimmte Dinge voraussagen kann, was jedoch im Widerspruch dazu steht, dass er angeblich nicht wusste, dass er keine Zeit haben würde, eine Verteidigungsrede zu halten. Durch das Hervorheben des Widerspruchs lässt Eusebios Apollonios lächerlich erscheinen. Z. 10 f.

**ὅ πάντα θεϊότατος:** Wie in Z. 1 wählt Eusebios die ironische Übertreibung, die er hier durch die Ergänzung von πάντα verstärkt, um den Widerspruch zwischen dem übermenschlichen Bild, das Philostrate von Apollonios zeichnet, und dessen allzu menschlichem Auftreten zu betonen. Z. 11

## 42 Apollonios als Angeber und Pseudosoph

Im 42. Kapitel versucht Eusebios – ähnlich wie im 32. und 38. Kapitel – die Überheblichkeit des Apollonios aufzuzeigen, um anschließend durch die eigene Meinung des Apollonios über Zauberer zu beweisen, dass Apollonios selbst zu den Zauberern zu zählen ist. Er erwähnt zu diesem Zweck wiederholt Passagen aus dem 3. Buch der *Vita Apollonii*, auf die er u.a. schon im 18., 19. und 34. Kapitel eingegangen ist. Dies dürfe, so Eusebios, ausreichen, Apollonios letztendlich als Pseudosophen zu überführen.

**διεξιτητέον:** Nachdem Eusebios im vorangegangenen Kapitel mehrfach darauf hingewiesen hat, dass Apollonios seine Verteidigungsrede vergeblich (εἰς μάτην, Kap. 41, Z. 2) verfasst hat, erläutert er dem Leser hier, dass die Rede dennoch zur negativen Charakterisierung des Apollonios beiträgt, weshalb sie in seine Beweisführung einzubeziehen sei. Z. 1

**τὴν εἰς μάτην αὐτῷ πεποιημένην ἀπολογία:** Durch die Betonung des Umstandes, dass Apollonios laut Philostrate eine Verteidigungsrede verfasst hat, diese aber nicht gehalten hat, knüpft Eusebios an die ironische Destruktion der paganen Leitfigur im vorangegangenen Kapitel an, in welchem er den Umstand hervorgehoben hat, dass Apollonios trotz seiner prophetischen Gabe nicht wusste, dass ihm vor Gericht keine Zeit für eine solche Rede eingeräumt werden würde (Kap. 41, Z. 2 und Z. 10). Z. 1 f.

„σὲ μὲν βασιλέα ἐποίησεν, ὑπ’ ἐμοῦ δὲ ἐγένετο“: Eusebios übernimmt hier mit leichter Abweichung den Text aus der *Vita Apollonii*, wo es heißt: Z. 4

Σὲ μὲν γὰρ ἐποίησεν, ὑπ’ ἐμοῦ δὲ ἐγένετο οὗτος ὁ βασιλεύς.<sup>409</sup>

Du bist (es) durch ihn geworden, aber durch mich ist er Kaiser geworden.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7 [5])

Im folgenden spielt Apollonios auf seine Zeit in Ägypten an, wo er auf Vespasian traf und dessen Ratgeber wurde, bevor dieser Kaiser wurde. Über diese Zeit berichtet Philostrat im 28. Kapitel des 5. Buches der *Vita Apollonii*. Eusebios hat darauf bereits im 32. Kapitel seiner Widerlegungsschrift Bezug genommen und dabei versucht, Apollonios durch den Vorwurf der Überheblichkeit (ἀλαζονεία) anzuschwärzen (Kap. 32, insbes. Z. 4–7 und 9 f.)

- Z. 4 **βαβαί**: Da Eusebios im Verlauf seiner Schrift mit Interjektionen sehr sparsam umgeht, fällt dieser Ausdruck der Verachtung besonders auf. Völlig ungewöhnlich ist der Ausdruck *βαβαί* für Eusebios jedoch nicht, er verwendet ihn auch in der *Praeparatio evangelica* (5,21,5) und im *Onomasticon* (36,1).
- Z. 5 **τῆς ἀλαζονείας**: Als *ἀλαζονεία* hat Eusebios bereits im 32. Kapitel den Umstand bezeichnet, dass Apollonios behauptet, Vespasian durch seine Gebete zum Kaiser gemacht zu haben. Eusebios nennt Apollonios daraufhin spottend einen „Kaisermacher“ (βασιλέων ποιητής, Kap. 32, Z. 9 f.).
- Z. 5 f. **φιλόσοφος τις ἀληθῶς καὶ τὴν ἀνθρωπεῖαν ὑπεραίρων**: Die Frage, ob Apollonios als Philosoph bezeichnet werden könne und ob seine Natur übermenschlich sei, steht im Mittelpunkt von der Widerlegungsschrift des Eusebios (insbes. Kap. 4, Z. 30, Kap. 5, Z. 6 ff., Kap. 11, Z. 43, Kap. 12, Z. 34, Kap. 26, Z. 8 f., Kap. 39, Z. 5). So wirft Eusebios Philostrat zu Beginn des 7. Kapitels vor, Apollonios als „göttlichen und dem Philosophen überlegenen Menschen oder, einfach gesagt, als übermenschliches Wesen“ darzustellen (θεῖον καὶ φιλοσόφου κρείττονα τὴν τε φύσιν ἀπλῶς εἰπεῖν ὑπὲρ ἄνθρωπον, Kap. 7, Z. 2 f.). Zwar zeigt sich Eusebios an manchen Stellen unter Umständen bereit, Apollonios als Philosophen oder Menschen göttlicher Natur anzuerkennen (z.B. Kap. 5, Z. 6 f., Kap. 26, Z. 8 f.). Diese Zugeständnisse dienen jedoch einzig der *captatio benevolentiae*. Seine Argumentation läuft – wie an dieser Stelle – stets darauf hinaus, dass Apollonios *nicht* zu den Philosophen zu zählen ist und ihm auch keine übermenschlichen Eigenschaften zuzuschreiben sind.
- Z. 7 **ἄνοιας**: Den Begriff der *ἄνοια* verwendet Eusebios in seiner Widerlegungsschrift zwei weitere Male, nämlich in den philosophischen Exkursen im 6. (Z. 24) und im 48. Kapitel (Z. 15). Während er im 6. Kapitel nicht direkt von Apollonios spricht, stellt er an dieser Stelle die Verbindung her, sodass im letzten Kapitel der Schrift deutlich wird, dass sich der scheinbar von der Widerlegung losgelöste Exkurs gänzlich in die Widerlegung fügt und Apollonios als gottlosen, unvernünftigen Betrüger enttarnt.
- Z. 9 f. **„ἀλλὰ τοὺς γόητας ... ἄπιστα“**: Eusebios zitiert hier einen Auszug aus der Verteidigungsrede des Apollonios aus dem 8. Buch der *Vita Apollonii*, in der Apollonios über die „wahre Philosophie“ (ἀληθοῦς φιλοσοφίας) spricht und dabei nach Weisen (σοφὰς), Sophisten (σοφιστὰς) und Pseudosophen (ψευδοσόφους) unterscheidet, wobei er Zauberkünstler zur dritten Gruppe zählt. Eusebios verkürzt die Aussage des Apollonios. Bei Philostrat heißt es abweichend:

<sup>409</sup> Diese Lesart aus dem *consensus codicum melioris familiae* (X<sub>2</sub>) wurde auch in die *editiones Aldina* (1501) und *Morellina* (1608) aufgenommen. Boter (2022), Kayser (1870) und Mumprecht (1983) übernehmen die Variante „οὗτος, ὃ βασιλεῦ“, die in Anbetracht der Tatsache, dass Apollonios im Folgenden erläutert, wie Vespasian durch ihn zum Kaiser wurde, jedoch weniger sinnvoll erscheint.

Ἀλλὰ τοὺς γόητας ψευδοσόφους φημί· τὰ γὰρ οὐκ ὄντα εἶναι καὶ τὰ ὄντα ἄπιστα, πάντα ταῦτα προσίθημι τῇ τῶν ἐξαπατωμένων δόξῃ. τὸ γὰρ σοφὸν τῆς τέχνης ἐπὶ τῇ τῶν ἐξαπατωμένων τε καὶ θεωμένων ἀνοίᾳ κείται.

Die Zauberkünstler aber nenne ich Pseudosophen, denn dass das Nicht-Seiende existiert, das Seiende jedoch verneint wird, das zähle ich zum Irrglauben der Getäuschten, denn die Weisheit dieser Kunst liegt im Wahn der Getäuschten und Opfernden. (Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7 [10])

Eusebios hat bereits im 31. Kapitel seine abwertende Meinung über die Zauberkünstler geäußert und hat dort aus der Bewunderung, die Apollonios den Indern entgegenbringt, geschlussfolgert, dass er selbst zu ihnen zu zählen ist (Kap. 31, Z. 7–10 und 21 f.). Auch hier legt er seinem Leser diesen Schluss nahe.

**ἐκ τε τῆς ὅλης πραγματείας τῶν ἐν μέρει δεδηλωμένων:** Indem Eusebios hier auf seine eigene Schrift verweist, setzt er zu einer Art Zwischenfazit an, das er jedoch in Form einer indirekten Frage formuliert, deren Beantwortung er seinem Leser überlässt. Der soll entscheiden, ob Apollonios „den Göttern und Philosophen oder den Zaubernern zugeordnet werden muss.“ Dabei impliziert Eusebios, dass Apollonios zu den Zaubernern zu zählen ist, was er im Verlauf des Kapitels erneut erläutert, lässt jedoch auch im letzten Satz die Frage, ob Apollonios ein Pseudosoph ist – zumindest dem Schein nach – offen. Z. 11 f.

**οἷς τε αὐτὸς περὶ γοητῶν καὶ ψευδοσόφων εἶρηκε:** Was Apollonios bei Philostrat über die Zauberer und Pseudosophen sagt, nämlich dass sie geldgierig seien und um des Gewinns wegen vorgäben, allvermögend zu sein (ἡ δὲ τέχνη φιλοχρήματοι γὰρ πάντες, ἃ γὰρ κομψεύονται, ταῦθ' ὑπὲρ μισθοῦ σφισιν εὔρηται, μαστεύουσι δ' ὑπερβολὰς χρημάτων ὑπαγόμενοι τοὺς ὅτουδὲ ἐρῶντας ὡς ἱκανοὶ πάντα, Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7 [10]), gibt Eusebios nicht wieder. Bei Philostrat weist Apollonios außerdem darauf hin, dass er gerade *nicht* auf Reichtum aus sei, was er als Argument dafür nutzt, dass er selbst kein Zauberer ist. Dies enthält Eusebios seinem Leser gezielt vor. Zur schlechten Meinung des Apollonios über die Zauberer siehe auch Kap. 31, Z. 7. Z. 14

**οἷς δεδήλωκεν ἢ κατ' αὐτὸν ἱστορία:** Obwohl der Leser nach dieser Ankündigung erwarten würde, dass Eusebios auf Episoden der *Vita Apollonii* verweist, in denen Apollonios „Zaubertricks“ vollführt, führt er im folgenden lediglich unglaubwürdige Begebenheiten an, die vielmehr mit den Vorbildern des Apollonios verbunden sind, und versucht ihn auf diesem Wege der Zauberei zu überführen. Die Strategie geht bei genauerem Hinsehen nicht ganz auf. Z. 14 f.

**δρῦες τε γὰρ καὶ πτελέαι:** Eusebios spielt hier auf eine Episode aus dem 10. Kapitel des 6. Buches der *Vita Apollonii* an, in der Apollonios mit einer Ulme spricht und diese „mit artikulierter und weiblicher Stimme“ antwortet (ἡ φωνὴ δὲ ἦν ἔναρθρός τε καὶ θήλυς, Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,10 vgl. ἐνάρθρω καὶ θήλει φωνῇ, Z. 16). Auf diese Episode ist Eusebios bereits im 34. Kapitel seiner Widerlegungsschrift in spöttischer Weise eingegangen (Kap. 34, Z. 5 f.). Dort ist jedoch wie bei Philostrat nur von einer Ulme, jedoch von keiner Eiche die Rede. Diese fügt Eusebios hier hinzu, um die ohnehin schon unglaubwürdige Geschichte noch unglaubwürdiger darzustellen. Z. 15

**τρίποδες αὐτόματοι φοιτῶντες:** Von den Tripoden, die „automatisch“ rollen, berichtet Philostrat im 27. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii*. Eusebios hat diese im Verlauf Z. 16 f.

seiner Schrift bereits mehrfach als Argument für die Unglaubwürdigkeit des Philostrat angeführt (Kap. 19, Z. 19–24, Kap. 24, Z. 3, Kap. 31, Z. 13).

- Z. 17 **χάλκεοι θεράποντες διακονούμενοι**: Auch die bronzene Mundschenke beschreibt Philostrat im 27. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii*. Eusebios erwähnt sie stets im Kontext mit den rollenden Tripoden (Vgl. Kap. 13, Z. 13) und leitet daraus die Unglaubwürdigkeit des Philostrat ab. Dass er sie nun hier als Argument dafür anführt, dass Apollonios ein Zauberer ist, ist nicht gerade naheliegend.
- Z. 18 **πίθοι τε ὄμβρων καὶ ἀνέμων**: Die Wetterfässer beschreibt Philostrat im 14. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii*. Eusebios referiert im 18. Kapitel (Z. 13) und im 24. Kapitel (Z. 2 f.) auf diese Fässer und bringt dabei deutlich zum Ausdruck, dass er die Beschreibung dieser Fässer nicht für glaubhaft hält.
- Z. 18 **σανδαράκινον ὕδωρ**: Das Wasser des Sandarachbrunnens, das Philostrat im 14. Kapitel des 3. Buches der *Vita Apollonii* beschreibt, hat Eusebios bereits im 18. Kapitel (Z. 11) als Beispiel für die Unglaubwürdigkeit der Erzählung des Philostrat angeführt.
- Z. 21 f. **τῶν „τὰ οὐκ ὄντα εἶναι καὶ τὰ ὄντα ἄπιστα εἶναι“ παραδεικνύντων**: Eusebios verweist hier auf ein Zitat aus der Verteidigungsrede des Apollonios zurück, das er bereits in Z. 9 f. wiedergegeben hat (vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7).
- Z. 22 f. **οὓς αὐτὸς γόητας ὀνομάζων ψευδοσόφους ὑπάρχειν ἀποφαίνεται**: Apollonios bezeichnet die Brahmanen und die Araber an keiner Stelle der *Vita Apollonii* als *γόητες*. Eusebios unterstellt ihm dies, indem er den Schluss zieht, dass diejenigen, bei denen die oben erwähnten unmöglichen Dinge existieren, der *γόητες*-Definition des Apollonios entsprechen und deshalb von ihm Zauberer genannt werden (vgl. Z. 9 f.), was in diesem Kontext gleichbedeutend mit Pseudosophen (*ψευδοσόφους*) sei. Weiter schließt Eusebios, dass Apollonios durch die Anerkennung, die er seinen Lehrern entgegenbringt, sich selbst als dieser Gruppe zugehörig zeigt, kurz: dass Apollonios ein Zauberer und ein Pseudosoph ist. Dabei gelingt es ihm, zu verschleiern, dass dieser Rückschluss nicht ganz sauber ist.
- Z. 24 **κεχαρισμένος τὸ σοφίας βραβεῖον**: Eusebios stellt hier die Bezeichnung eines Philosophen bildlich als *βραβεῖον* (Preis) dar, um seine Aussage, dass Apollonios diese Bezeichnung bzw. den Preis nicht verdient hat, zu untermalen. Er führt das Bild in Z. 27 f. mit dem „ersten Preis der Unglückseligen (*κακοδαίμωνων ἀποίσεται τὰ πρωτεία*) fort.
- Z. 25 f. **αὐτοῦ Πυθαγόρου ...εὐδαιμονέστερος**: Eusebios spielt auf einen Vergleich von Apollonios mit Pythagoras, Empedokles und Platon an, der sich nicht gänzlich zurückverfolgen lässt. Möglicherweise enthielt der *Philalethes* diesen Vergleich. Philostrat sagt, dass Apollonios sich „auf göttlichere Weise“ der Philosophie genähert habe als Pythagoras (*Vita Apollonii*, 1,2). Auf diese Stelle hat Eusebios bereits im 8. Kapitel in ironischer Weise Bezug genommen (siehe Kap. 8, Z. 26–28).

### 43 Apollonios über das Schicksal und die Moiren

Im 43. Kapitel übt der Autor wie schon im 16. Kapitel Kritik an fatalistischen Aspekten in der *Vita Apollonii*. Diese Kritik baut er in den letzten Kapiteln der Schrift (45–48) aus. Eusebios bezieht sich dabei in erster Linie auf die Verteidigungsrede des Apollonios (Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7), die wiederum auf eine Rede des Apollonios über den Schicksalszwang im 8. und 9. Kapitel des 7. Buches der *Vita* referiert. In diesem Zuge kritisiert Eusebios auch,



wie der Protagonist dem Herrscher schmeichelt. Er belegt dessen Verstellung und Falschheit durch weitere Episoden aus der *Vita*.

**Πάλιν:** Eusebios bezieht sich hier zuerst auf die entsprechende Passage in der (schriftlichen) Verteidigungsrede des Apollonios, in der sich Apollonios über die Bedeutung der Moiren und des Schicksals äußert (Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7). Diese Passage stellt er später (Z. 46–48) einer Erzählung aus dem 8. Kapitel des 7. Buches gegenüber, auf die er hier, obwohl er die andere Passage zuvor nicht erwähnt hat, durch die Partikel *πάλιν* zurückverweist. Apollonios selbst bezieht sich in seiner Rede auf die Episode in Ionien zurück (ἀλλ' ὑπὲρ ὧν γε διαβέβληκεν, οἱ λόγοι εἰσίν, οὓς ἐν Ἰωνίᾳ εἶπον, Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7 [47]). Z. 1

**ἐν τῇ γραφῇ:** Wenn man annimmt, dass Apollonios das Subjekt von „φῆσι“ ist und über sich selbst (ἑαυτὸν) spricht, ist mit *γραφῇ* die schriftliche Verteidigungsrede des Apollonios gemeint. Die Handschriften L, S und V überliefern „αὐτὸν“ statt „ἑαυτὸν“, was implizieren würde, dass Eusebios bereits hier und nicht erst in Z. 34 direkt gegen die *Vita Apollonii* des Philostrat wendet.<sup>410</sup> Z. 1

**περὶ Μοιρῶν ἰσχύος ... δοξάντων ταῖς Μοίραις:** Eusebios gibt hier die Worte des Apollonios aus seiner Verteidigungsrede wieder, wobei er den ersten Teil zur indirekten Rede umformuliert. Ab „οὕτως“ übernimmt Eusebios den Text wörtlich. Philostrat lässt Apollonios hier wiederum auf seine eigenen Worte aus dem 9. Kapitel des 7. Buches Bezug nehmen, die Eusebios in Z. 42–48 ebenfalls zitiert. Beide Stellen seien hier gegenübergestellt: Z. 1–6

Εἰ καὶ βασιλείαν τῷ ψηφίσαιτο ἐτέρῳ δὴ ὑπάρχουσαν, ὁ δ' ἀποκτείνει τοῦτον, ὡς μὴ ἀφαιρεθεῖη ποτὲ ὑπ' αὐτοῦ τὸ ἄρχειν, κἂν ἀναβιώῃ ὁ ἀποθανὼν ὑπὲρ τῶν δοξάντων ταῖς Μοίραις.

Wenn sie beispielsweise für jemanden die Herrschaft bestimmen, die schon ein anderer hat, könne ihn niemand töten, um zu verhindern, dass er als dessen Nachfolger herrscht; und er würde für den Entschluss der Moiren wieder zum Leben erwachen, wenn er vorher gestorben sein sollte.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7 [47])

“Ὡι γὰρ μετὰ σὲ τυραννεῦσαι πέπρωται, τοῦτον κἂν ἀποκτείνῃς, ἀναβιώσεται.”

Denn selbst wenn du den, dem bestimmt ist, nach dir zu herrschen, tötest, wird er wieder zum Leben erwachen.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,9)

Auf die Auffassung über die Moiren und den Schicksalszwang, die Apollonios in der *Vita Apollonii* vertritt, geht Eusebios in den letzten Kapiteln seiner Schrift ausführlich ein.

**ἐν Ἰωνίᾳ:** Philostrat gibt relativ genau an, wo Apollonios über die Moiren gesprochen hat: Z. 2

Διελέγετο μὲν ὑπὲρ Μοιρῶν καὶ Ἀνάγκης περὶ τὸ νέμος τῆς Σμύρνης, ἐν ᾧ ὁ Μέλης.

Er sprach über die Moiren und den Schicksalszwang im Hain von Smyrna, durch den der Meles fließt.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,8)

<sup>410</sup> Vgl. Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 193, Anm. 1.

Den Ort, an dem sich das Standbild des Domitian befand, an das Apollonios seine Worte richtet, gibt Eusebios als „πρὸς τῷ Μέλῃτι“ genauer an (Z. 44 f., vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,9).

- Z. 7–12 **ὄτῳ πέπρωται ... εὐσκόπου:** Auch diese Erläuterung übernimmt Eusebios nahezu wörtlich (αὐταῖς συλλαβαῖς, Z. 7) aus der Verteidigungsrede (Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7), er ändert lediglich „τοξεία“ zu „τοξικῆ“ und verstärkt „σκόπου“ zu „εὐσκόπου“. Apollonios führt hier drei Beispiele an, um die Unausweichlichkeit des Schicksals, von der er spricht, zu unterstreichen. Diese drei Beispiele greift er aus drei unterschiedlichen Lebensbereichen heraus, um damit möglichst viele Adressaten anzusprechen. Der Zimmermann steht dabei für den Handwerker, der Läufer für den Sportler und der Bogenschütze für den Soldaten.
- Z. 12 **τὸν ἄρχοντα κολακεύων:** Eusebios kommentiert die folgenden Worte des Apollonios und weist seinen Leser zu Recht darauf hin, dass sich Apollonios dabei zwar den Worten nach von der Schmeichelei abwendet (εἰ μὲν ἡγάπων κολακευτικὴν, Z. 18 f. und ἐπεὶ δὲ ἀρμονία κολακευτικῆ ἄχθομαι, Z. 25), gerade dadurch jedoch das Wohlwollen seines Adressaten Domitian gewinnen will. Dies führt Eusebios als Beweis für die Unglaubwürdigkeit von Apollonios und Philostrat an.
- Z. 13–27 **τὰ δὲ τῶν βασιλέων ... ἐντεθυμῆσθαί με:** Eusebios zitiert auch hier einen längeren zusammenhängenden Abschnitt aus der *Vita Apollonii* (8,7), wobei die Veränderungen, die er am Text vornimmt, dessen Sinn nicht verändern („τὰ τοιαῦτα“ statt „τὰ αὐτῶν ἐν ἀρχῇ“, „ἐγγόνους“ statt „ἐκγόνους“, „ὕπ' αὐτῶν“ statt „ἀπ' αὐτῶν“, „τάδε“ statt „τὰ σὰ“, Auslassung von „ἐνταῦθα“ und „ναὸς“ statt „νεὸς“).
- Z. 13 f. **τοὺς Ἀκρισίους:** Akrisios, von dem u.a. Apollodor (*Bibliotheka*, 2,24–26, 2,34 f., 2,47 f., 3,116), Herodot (*Historiae*, 6,53–54) und Ovid (*Metamorphosen*, 4, V. 607–616) erzählen, war ein mythischer König in Argos aus dem Stamm der Danaiden, Vater der Danaë und Großvater des Perseus. Durch ein Orakel wurde ihm geweissagt, dass er durch die Hand seines Enkels sterben werde, weshalb er seine einzige Tochter einsperrte, um so zu verhindern dass sie schwanger wird. Nachdem sie dennoch von Zeus, der als goldener Regen zu ihr kam, schwanger geworden war und Perseus zur Welt gebracht hatte, ließ Akrisios die beiden auf dem Meer aussetzen. Jahre später kam es zur Begegnung von Akrisios und Perseus, bei der sich das Orakel erfüllen sollte, als Perseus seinen Großvater versehentlich beim Werfen eines Diskus traf und dieser an seinen Verletzungen starb. Philostrat legt Apollonios dieses Beispiel in den Mund, um zu demonstrieren, dass Akrisios dem Schicksalszwang trotz allen Bemühungen nicht entgehen konnte.<sup>411</sup>
- Z. 14 **τοὺς Λαῖους:** Laios war ein mythischer König von Theben und Vater des Ödipus. Durch die griechischen Tragödien (insbesondere Sophokles, *Antigone*, *Oedipus Rex* und *Oedipus Coloneus*) ist sein Schicksal wohl das bekannteste unter den drei Beispielen, die Apollonios an dieser Stelle anführt. Andere Zeugnisse für den Mythos um Laios und Ödipus geben Pausanias (*Graeciae descriptio*, 9,26,3–4), Apollodor (*Bibliotheka*, 3,44–54) und Herodot (*Historiae*, 5,43). Auf Laios lag ein Fluch, der ihm bestimmte, dass sein eigener Sohn ihn töten und seine Frau Iokaste heiraten würde. Von diesem Fluch erfuhr Laios vom Orakel in Eleon, weshalb er seinen Sohn nach der Geburt aussetzen ließ. Dieser wurde von einem Hirten gefunden und vom kinderlosen Königspaar in Korinth aufgezogen. Später erfuhr der Sohn

<sup>411</sup> Siehe auch Odette Touchefeu-Meynier, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Bd. 1,1, S. 449, s.v. *Akrisios*.

Ödipus vom Orakel, dass er seinen Vater töten werde. Da er Polybos für seinen Vater hielt, verließ er Korinth, um dies zu vermeiden, was erst dazu führte, dass Ödipus auf seinen Vater traf und diesen in einer Auseinandersetzung tötete. Nachdem er später Theben von der Sphinx befreite, erfüllte sich auch der zweite Teil der Weissagung und Ödipus heiratete seine Mutter. Auch an diesem Beispiel zeigt sich die Unausweichlichkeit des Schicksals sehr gut. Die tragische Ironie besteht darin, dass gerade der Versuch der Vermeidung des prophezeiten Schicksals durch Laios und Ödipus dazu führt, dass sich dieses erfüllt.<sup>412</sup>

**Ἀστυάγην τε τὸν Μῆδον:** Astyages war der letzte König Mediens, der im 6. Jahrhundert v. Chr. herrschte. Laut Herodot (*Historiae*, 1,108), der Hauptquelle über Astyages, war es kein Orakel, sondern ein Traum, der ihn davor warnte, dass seine Tochter Mandane einen Sohn gebären werde, der Astyages um die Herrschaft bringen würde. Er beauftragte deshalb Harpagos, seinen Enkel Kyros, zu töten, was dieser jedoch nicht tat und stattdessen das Kind einem Rinderhirten anvertraute. Kyros rüstete Jahre später von Persien aus zum Krieg gegen Astyages, den er in einer Schlacht nahe Pasargadai besiegte, was den Untergang des medi-schen Reiches bedeutete. Auch in diesem von Apollonios angeführten Beispiel vollführt sich also das vorbestimmte Schicksal trotz allen entgegengesetzten Bemühungen.

Z. 14 f.

**ὄτε ἀπέλιψο μὲν ὑπὸ Βιτελλίου:** Sueton (*Domitian*, 1,4) und Tacitus (*Historiae*, 3,71–74) berichten von dem Vorfall im Jahre 69,<sup>413</sup> auf den Apollonios hier anspielt. Domitian wurde im Krieg gegen Vitellian mit seinem Onkel Sabinus auf dem Kapitol eingezingelt, sie konnten sich aber mit einem Teil der Truppen in einen Tempel Jupiters retten, der jedoch danach in Brand geriet. Domitian gelang die Flucht in der Verkleidung eines Isispriesters:

Z. 19 f.

*Bello Vitelliano confugit in Capitolium cum patruo Sabino ac parte praesentium copiarum, sed irrumpentibus adversariis et ardente templo apud aedituum clam pernoctavit, ac mane Isiaci celatus habitu interque sacrificulos variae superstitionis.*

Im Krieg gegen Vitellian flüchtete er sich mit seinem Onkel Sabinus und einem Teil der Truppen auf das Kapitol, als der Feind jedoch durchbrach und der Tempel brannte, verbrachte er die Nacht heimlich beim Tempelvorsteher und tarnte am nächsten sich im Gewand eines Isispriesters und zwischen den Opferpriestern dieses schillernden Aberglaubens.

(Sueton, *Domitian* 1,4)

**περὶ τὰς ὄφρῦς τοῦ ἄστεος:** Gemeint ist der kapitolinische Hügel in Rom.

Z. 20 f.

**τετμήσθω μοι ἤδε ἡ νευρά:** Man könnte den Ausdruck für eine Anspielung auf einen Satz aus Ciceros *De legibus* halten,<sup>414</sup> in dem es darum geht, dass „das strenge Lakadaimonien“ nur sieben Saiten auf der Lyra des Timotheus duldet und alle, „die mehr als sieben waren, durchschneiden ließ“, (*si quidem illa severa Lacedaemo nervos iussit quos plures quam septem haberet in Timothei fidibus incidi*, Cicero, *De legibus*, 2,39). Es ist jedoch nicht wahrscheinlich, dass Eusebios hier aus Cicero zitiert, da er dies in seinem übrigen Œuvre ebenfalls nicht tut.<sup>415</sup> Wahrscheinlicher ist, dass beide auf eine gemeinsame, hier nicht festzustellende Vorlage zurückgreifen.

Z. 26 f.

**κόλακα καὶ ψεύστην καὶ πάντα μᾶλλον ἢ φιλόσοφον:** Eusebios greift hier die Be-

Z. 28 f.

<sup>412</sup> Siehe auch ebd., Bd. 6,1, S. 185, s.v. *Laios*.

<sup>413</sup> Forrat/Des Places: *Contre Héroclès*, S. 194 f., Anm. 2.

<sup>414</sup> So Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1104, Anm. 48.

<sup>415</sup> In Andrew James Carrikers Liste der Bücher, aus denen die Bibliothek des Eusebios bestand, fehlt Cicero völlig, siehe Carriker: *The Library of Eusebius*, S. 299–315.

merkungen des Apollonios über die Schmeichelei auf und zeigt dem Leser, dass Apollonios, der nach eigener Aussage die Schmeichelei ablehnt (Z. 18 f. und Z. 25), sich durchaus als Schmeichler zeigt. Durch die mehrfache Wiederholung (Z. 12, 28 und Z. 30) zieht sich der Vorwurf wie ein roter Faden durch diesen Abschnitt und gewinnt dadurch an Bedeutung.

- Z. 29 **ὁ ὑπὲρ τῆς ἀληθείας ... λόγος:** Eusebios meint an dieser Stelle mit „λόγος“ in erster Linie die Verteidigungsrede des Apollonios in der *Vita Apollonii*, spielt aber gleichzeitig auf den Titel der Streitschrift des Hierokles, den *Philaethes* an (vgl. unten, 54).
- Z. 34 f. **τῆς μέθης διανήψας:** Obwohl die Handschriften an dieser Stelle übereinstimmend „ἀληθείας“ statt „μέθης“ überliefern und Kayser für diese Stelle „λήθης“ konjiziert, ist die Konjektur von Des Places mit Blick auf Kap. 47, Z. 4 (διανήψατε τῆς μέθης) eher nachvollziehbar. Zum Motiv des Ausnüchterns siehe Kommentar zu Kap. 47, Z. 4.
- Z. 35 f. **λαμπρᾶ καὶ φιλαλήθει ... τῆ φωνῆ:** Offensichtlich spielt Eusebios mit dem Adjektiv *φιλαλήθης* auf den Titel der Schrift des Hierokles an, den er in Z. 54 erneut nennt. Gleichzeitig scheint Eusebios durch die Wiederholung des Wortes *φωνῆ* in Kombination mit zwei Adjektiven erneut über die im vorangegangenen Kapitel wie schon im 34. Kapitel erwähnte sprechende Ulme zu spotten, die mit „artikulierter und weiblicher Stimme“ (ἐνάρθρω καὶ θήλει φωνῆ, Kap. 34, Z. 5 f. und Kap. 42, Z. 16 = Philostrate, *Vita Apollonii*, 6,10) zu Apollonios gesprochen hat.
- Z. 36 **μηδὲν ὑποστειλάμενος:** Durch diese Aufforderung unterstellt Eusebios seinem Gegner, an anderen Stellen Dinge zu verschweigen, um die Erzählung glaubwürdiger zu gestalten. Dabei wählt Eusebios selbst für seine Widerlegung gezielt einzelne Passagen aus der *Vita Apollonii* aus, während er den Großteil übergeht und dem Leser so ein verändertes Bild von Apollonios vermittelt.
- Z. 36 f. **ἐν'Εφέσω διατρίβων:** In Ephesos hält sich Apollonios im Verlauf der *Vita Apollonii* mehrmals auf (z.B. *Vita Apollonii*, 4,1–10). Eusebios bezieht sich hier auf den Aufenthalt des Apollonios in Ionien unmittelbar vor dem Haftbefehl gegen ihn und seine damit verbundene Abreise nach Rom (*Vita Apollonii*, 7,10).
- Z. 37 **ἀφίστη Δομετιανοῦ ἄνδρας:** Die Männer, die Apollonios von Domitian fern hielt, „da er gefährlich war“ (ἐπεὶ χαλεπὸς ἦν, Philostrate, *Vita Apollonii*, 7,8), waren der spätere Kaiser Nerva, der von Domitian in Tarent unter Arrest gestellt worden war, sowie Salvidienus Orfitus und Lucius Municius Rufus, die von Domitian als *molitores novarum rerum* ins Exil verbannt worden waren<sup>416</sup> (*Vita Apollonii*, 7,8 und Sueton, *Domitian*, 10).
- Z. 37–48 **ἀφίστη Δομετιανοῦ ... ἀναβιώσεται:** Eusebios zitiert hier deutlich freier als an anderen Stellen – er ändert z.B. „ἐλευθερίας“ zu „σωτηρίας“ und „ξυμβουλίας“ zu „ὁμιλίας“ – und mit einigen Auslassungen aus dem 8. und 9. Kapitel des 7. Buches der *Vita Apollonii*. Dort lautet die Episode folgendermaßen:

Δομετιανοῦ δέ, ἐπεὶ χαλεπὸς ἦν, ἀφίστη τοὺς ἄνδρας καὶ ὑπὲρ τῆς ἀπάντων ἐλευθερίας ἐρρώννυ. τὰς μὲν δὴ ἐπιστολιμαίους ξυμβουλίας οὐκ ἀσφαλεῖς αὐτοῖς ᾤετο· πολλοὺς γὰρ τῶν ἐν δυνάμει καὶ δοῦλοι προὔδοσαν καὶ φίλοι καὶ γυναῖκες καὶ οὐδὲν ἀπόρητον ἐχώρησε τότε οἰκία· τῶν δὲ αὐτοῦ ἑταίρων τοὺς σωφρονεστάτους ἄλλοτε ἄλλον ἀπολαμβάνων “διάκονον” εἶπεν ἂν “ποιοῦμαί σε ἀπορρήτου λαμπροῦ· βαδίσαι δὲ χρῆ ἐς τὴν Ρώμην παρὰ τὸν δεῖνα καὶ

<sup>416</sup> So Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1097, Anm. 18, ähnlich Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 195, Anm. 3.

τὸν δεῖνα καὶ διαλεχθῆναι οἱ καὶ γενέσθαι πρὸς τὴν πειθῶ τοῦ ἀνδρὸς πάνθ' ὀτιμώ." ἐπειδὴ ἔκουσεν, ὅτι φεύγει ἐν ὁρμῆς μὲν ἐνδεῖς ἄμενοι τι ἐπὶ τὸν τύραννον, ὅκνω δ' ἐκπεσόντες ὧν διανοήθησαν, διελέγετο μὲν ὑπὲρ Μοιρῶν καὶ Ἀνάγκης περὶ τὸ νέμος τῆς Σμύρνης, ἐν ᾧ ὁ Μέλης. Εἰδὼς δὲ τὸν Νέρουαν ὡς αὐτίκα δὴ ἄρξοι, διῆει τὸν λόγον καὶ ὅτι μηδ' οἱ τύραννοι τὰ ἐκ Μοιρῶν οἷοι βιάζεσθαι, χαλκῆς τε εἰκόνας ἰδρυμένης Δομετιανοῦ πρὸς τῷ Μέλητι, ἐπιστρέψας ἐς αὐτὴν τοὺς παρόντας "ἀνόητε," εἶπεν "ὡς πολὺ διαμαρτάνεις Μοιρῶν καὶ Ἀνάγκης· ᾧ γὰρ μετὰ σὲ τυραννεῦσαι πέπρωται, τοῦτον κἂν ἀποκτείνης, ἀναβιώσεται."

Da Domitian gefährlich war, ließ er die Männer von ihm abfallen und begeisterte sie für die Freiheit aller. Er meinte, briefliche Ratschläge seien nicht ungefährlich für sie. Denn viele, die an der Macht waren, wurden durch Sklaven, Freunde und Frauen verraten und kein Haus hielt damals irgendetwas geheim. So nahm er von seinen verständigsten Freunden einen nach dem anderen zu sich und sagte: „Ich mache dich zum Vermittler eines bedeutenden Geheimnisses, du aber musst nach Rom zu diesem oder jenem Menschen gehen und dich mit ihm unterhalten und alles für seine Überzeugung tun, so als ob ich es wäre.“ Als er aber hörte, dass sie verbannt worden waren, da sie sich gegen den Herrscher verschworen hatten, den Plan aber durch Zögern vereitelt hätten, sprach er in einem Hain bei Smyrna, in dem der Meles fließt, über die Moiren und den Schicksalszwang. Da er wusste, dass Nerva sehr bald an die Macht kommen würde, legte er in einer Rede dar, dass nicht einmal Tyrannen in der Lage sind, die Moiren zu bezwingen und am Fluss Meles lenkte er die Aufmerksamkeit der Anwesenden auf ein aus Erz gefertigtes Standbild Domitians und sagte: „Du Dummkopf! Wie sehr du dich irrst in Bezug auf die Moiren und den Schicksalszwang! Denn selbst wenn du den, dem bestimmt ist, nach dir zu herrschen, tötest, wird er wieder zum Leben erwachen.“ (Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,8–9)

**ποιουμαί σε ἀπορρήτου λαμπροῦ:** Stilistisch auffällig ist der scheinbare Widerspruch zwischen „ἀπόρρητος“ und „λαμπρός“, den Eusebios jedoch lediglich von Philostrat übernimmt und nicht besonders hervorhebt. Z. 40 f.

**μηδὲ οἱ τύραννοι:** Im 7. Buch der *Vita Apollonii* des Philostrat referiert Apollonios nur indirekt auf die Herrscher Akrisios, Laios und Astyages, die er in der Reprise der Rede im 8. Buch zumindest namentlich nennt (siehe Z. 13–15). Z. 43 f.

**ψευδηγόρους τινὰς καὶ κατηγορούς τοῦ ἀνδρός, οὐχὶ δὲ ἀληθεῖς συγγραφέας:** Philostrat erklärt in der *Vita Apollonii*, dass Euphrates, der als Lügner und Verleumder dargestellt wird, dafür gesorgt hat, dass Domitian über die Rede des Apollonios in Ionien erfuhr (ταῦτα ἐς Δομετιανὸν ἀφίκετο ἐκ διαβολῶν Εὐφράτου, Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,9) und diese falsch auffasste, was Apollonios später in seiner Verteidigungsrede richtigstellt. Eusebios hingegen unterstellt hier indirekt (εἰ μὴ, Z. 51) denjenigen, die über Apollonios schreiben – also in erste Linie Philostrat und in der Konsequenz auch Hierokles – dass sie Lügner seien und Apollonios absichtlich in schlechtem Licht darstellten. Z. 52 f.

**τοῦ Φιλαλήθους:** Seit dem 25. Kapitel bezieht sich Eusebios an dieser Stelle zum ersten Mal wieder direkt auf die Schrift des Hierokles, deren Widerlegung das eigentliche Ziel seines Antirrhethikos ist (Kap. 25, Z. 6, vgl. Kap. 14, Z. 2 und Kap. 17, Z. 6). Z. 54

**οἱ παιδύσεως μὲν ἐπὶ πλείστον ἤκοντες, τὸ δ' ἀληθὲς τιμῶντες συγγραφεῖς:** Diesen Ausdruck, bei dem es sich offensichtlich um ein Zitat aus dem *Philalethes* des Hierokles handelt, hat Eusebios zu Beginn seiner Widerlegungsschrift bereits mehrfach zitiert (Kap. 2, Z. 29 f., Kap. 4, Z. 33 und 36 f.). Mit den „Autoren“ sind Philostrat, Maximus und Damis Z. 54 f.

gemeint, wobei Eusebios Maximos an dieser Stelle nicht nennt. Er zitiert die positive Charakterisierung dieser paganen Autoren durch Hierokles an dieser Stelle, nachdem er deren Unglaubwürdigkeit demonstriert hat, um zu zeigen, dass Hierokles ebenfalls unglaubwürdig ist.

Z. 57–60 **ψεύστας έναργῶς καὶ ἀπαιδευτοὺς καὶ γόητας:** Eusebios bezeichnet die paganen Autoren hier mit denselben Worten, mit denen Hierokles im *Philalethes* Paulus, Petrus und andere christliche Autoren bezeichnet hat (Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ τινες τούτων παραπλήσιοι κεκομπάκασιν ἄνθρωποι ψεύσται καὶ ἀπαιδευτοὶ καὶ γόητες, Kap. 2, Z. 25–27).

Z. 60 **τῆς ἀληθείας τὸ φέγγος:** In der christlichen Literatur symbolisiert das Bild vom Licht der Wahrheit die christliche Lehre.<sup>417</sup> Eusebios betont an dieser Stelle die Überlegenheit des Christentums über die paganen Autoren. Eine ähnliche Lichtmetapher hat Eusebios im 6. Kapitel verwendet (ἀκτῖνας ὡσπερ τοῦ παρ' ἑαυτοῦ φωτός, Kap. 6, Z. 43 f.).

## 44 Das Ende des Apollonios

Mit dem 44. Kapitel schließt Eusebios seine Untersuchung der *Vita Apollonii* ab. Er erzählt das Ende des Protagonisten nach, auf das er bereits im 8. Kapitel knapp eingegangen war (Z. 23–28), und zählt auf, wo dieser überall für einen Zauberer gehalten wurde und welchen Ruf er bei der Nachwelt habe. Eusebios greift den Beginn der philostratischen *Vita Apollonii* auf und stellt erneut die Frage, ob man Apollonios für einen Zauberer halten müsse. Am Ende des Kapitels erzählt er unterschiedliche Versionen über das Ende des Apollonios nach und betont dabei, dass selbst Philostrat zugibt, nichts genaues zu wissen. Eusebios kritisiert Philostrat dafür, dass er Apollonios dadurch absichtlich den Anschein verleiht, nicht gestorben zu sein, was jedoch, so Eusebios, dem Bericht über den Aufstieg des Apollonios in den Himmel widerspricht.

Z. 1 **ἀπαλλαγέντα τοῦ δικαστηρίου:** In der *Vita Apollonii* hält sich Apollonios nach seinem unvermittelten Verschwinden aus dem Gerichtssaal (*Vita Apollonii*, 8,5) zuerst in Dikaiarchia bei Demetrios (8,11–14) und danach 40 Tage in Olympia auf (8,15–19), bevor er nach Lebadeia geht.

Z. 2 **ἐν Λεβαδεῖα ... εἰς Τροφωνίου:** Das heutige Livadeia (Λιβαδειά) ist eine Stadt in Böotien, die in der Antike wegen des Trophonius-Orakels (siehe Z. 2) bedeutend war. Dieses Orakel, das Apollonios schon im 24. Kapitel des 4. Buches besucht hatte, beschreibt Philostrat im 19. Kapitel des 8. Buches der *Vita Apollonii*:

Τὸ δ' ἐν Λεβαδεῖα στόμιον ἀνάκειται μὲν Τροφωνίῳ τῷ Ἀπόλλωνος ἐσβατὸν μόνον τοῖς ὑπὲρ χρησμῶν φοιτῶσιν, ὁράται δ' οὐκ ἐν τῷ ἱερῷ, μικρὸν δ' ἄνω τοῦ ἱεροῦ ἐν γηλόφῳ, ξυγκλείουσι δ' αὐτὸ σιδήρειο ὀβελίσκοι κύκλῳ περιβάλλοντες, ἧ δὲ κάθοδος οἶα ἰζήσαντα ἐπισπάσασθαι. λευκῇ δ' ἐσθῆτι ἐσταλμένοι πέμπονται μελιττούτας ἐπάγοντες ἐν ταῖν χερσῖν μειλίγματα ἔρπετων, ἃ τοῖς κατιούσιν ἐγχείπτει. ἀναδίδωσι δ' ἡ γῆ τοὺς οὐ πόρρω, τοὺς δὲ πορρωτάτω· καὶ γὰρ ὑπὲρ Λοκροῦς ἀναπέμπονται καὶ ὑπὲρ Φωκέας, οἱ δὲ πλεῖστοι περὶ τὰ Βοιωτῶν ὄρια.

<sup>417</sup> Z.B. ὁ τε λόγος αὐτὸς ὁ θεῖος ἄρτι θεόθεν ἀνθρώποις ἐπιλάμψας ἐπὶ γῆς τε ἀκμάζων, Eusebios, *Historia ecclesiastica*, 2,14,3). Siehe hierzu insbes. Petersen: *Die Ich-bin-Worte als Metaphern am Beispiel der Lichtmetaphorik*, S. 121.

Der Eingang zu Höhle bei Lebadeia, die dem Trophonios, dem Sohn des Apoll geweiht ist und ausschließlich von denjenigen betreten werden darf, die kommen, um das Orakel zu befragen. Sie ist vom Tempel aus nicht zu sehen und befindet sich ein wenig oberhalb des Tempels auf einem Hügel und eiserne Stäbe begrenzen sie ringsum. Der Abstieg ist, als ob man im Sitzen herabgezogen würde. Die Fragesteller tragen ein weißes Kleid und halten in den Händen Honigkuchen, mit dem sie die Reptilien besänftigen, die diejenigen, die eintreten, angreifen. Die Erde lässt einige nicht weit weg, andere an sehr weit entfernten Orten wieder zum Vorschein kommen. Manche kommen jenseits von Lokris oder Phokis, viele sogar außerhalb der Grenzen Böotiens zum Vorschein. (Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,19)

Weitere Beschreibungen des Ortes und der zum Orakel gehörigen Rituale finden sich bei Pausanias (*Graeciae descriptio*, 9,39) und Plutarch (*De genio Socratis*, 21). Beim Besuch der Höhle durch Apollonios handelt es sich wahrscheinlich um eine Nachahmung der Pythagoraslegende, wie sie Porphyrios (*Vita Pythagorae*, 17) und Diogenes Laertios (*Vitae philosophorum*, 8,1,41) erzählen.<sup>418</sup>

Bei Philostrat besucht Apollonios das Orakel, um es über die Philosophie zu befragen (‘βούλομαι’ ἔφη ‘καταβῆναι ὑπὲρ φιλοσοφίας’, *Vita Apollonii*, 8,19), der Zugang wird ihm jedoch zunächst verwehrt (Z. 3). Er steigt dennoch hinab und findet beim Orakel die Antwort auf seine Frage:

Ἀνέσχε γὰρ δι’ ἡμερῶν ἑπτὰ, ὅσων μήπω τις τῶν ὑπελθόντων τὸ μαντεῖον, φέρων βιβλίον προσφορώτατον τῇ ἐρωτήσῃ. ὁ μὲν γὰρ κατήλθεν εἰπὼν “τίνα, ὦ Τροφώνιε, καὶ σὺ τὴν ἀρίστην τε καὶ καθαρωτάτην φιλοσοφίαν ἤγῃ;”, τὸ δὲ βιβλίον τὰς Πυθαγόρου δόξας εἶχεν, ὡς καὶ τοῦ μαντείου τῇ σοφίᾳ ταύτῃ ξυνημιθέμενον.

Nach sieben Tagen – so lange war bisher niemand beim Orakel geblieben – kam er zurück und brachte ein Buch mit, das seine Frage beantwortete. Nachdem er nämlich hinabgestiegen war, hatte er gefragt: „Welche Philosophie hältst du, lieber Trophonius, für die beste und reinste?“ Das Buch aber enthielt die Lehren des Pythagoras, das Orakel bezeugte also diese Weisheit.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,19)

**πρὸς τῶν ἐπιχωρίων:** An dieser Stelle weicht Eusebios von der Erzählung des Philostrat ab. In der *Vita Apollonii* sind es nicht die Bewohner von Lebadeia, sondern die Priester, die Apollonios den Zugang zum Heiligtum verwehren wollen: Z. 3

Ἀντιλεγόντων δὲ τῶν ἱερέων καὶ πρὸς μὲν τοὺς πολλοὺς λεγόντων, μὴ ἂν ποτε γόητι ἀνθρώπῳ παρασχέιν ἔλεγχον τοῦ ἱεροῦ, πρὸς δὲ τὸν ἄνδρα πλαττομένων ἀποφράδας καὶ οὐ καθαρὰς χρήσαι.

Die Priester widersprachen jedoch und erklärten der Menge, dass keinem Zauberer die Untersuchung des Heiligtums gewährt werde dürfe, dem Mann aber gaben sie vor, man dürfe das Orakel gerade nicht befragen.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,19)

Eusebios verschweigt seinem Leser, dass Apollonios dennoch in die Höhle des Trophonios hinabgestiegen ist, da die Fortsetzung der Episode nicht dem negativen Apolloniosbild entspricht, das er seinem Leser vermitteln möchte, sondern dieses im Gegenteil sogar zum Teil widerlegen würde:

<sup>418</sup> So Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1105, Anm. 66.

Ἐσπέρα δ' ὡς ἐγένετο, ἐλθὼν ἐπὶ τὸ στόμιον μετὰ τῶν ζυνακολουθούντων νέων καὶ τέτταρας τῶν ὀβελίσκων ἀνασπάσας, οἱ ζυνέχουσι τὰς τῆς παρόδου κλείδας, ἐχώρει ὑποχθόνιος αὐτῷ τρίβωνι, καθάπερ ἐς διάλεξιν ἑαυτὸν στείλας, οὕτω τι τῷ θεῷ φίλα πράττων, ὡς ἐπιστάντα τοῖς ἱερεῦσι τὸν Τροφώνιον εἰς ἐπίπληξιν τε αὐτοῖς καταστήναι ὑπὲρ τοῦ ἀνδρὸς.

Als es Abend geworden war, kam er mit den Jünglingen, die ihn begleiteten, zu der Öffnung, entfernte vier der Stäbe, die den Zugang versperrt hatten, der Untergrund umhüllte ihn wie ein Mantel, so als ob er zu einem Gespräch ging. So machte er dem Gott eine solche Freude, dass dieser zu den Priestern kam und ihnen Vorwürfe wegen Apollonios machte.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,19)

Eusebios verschweigt dem Leser auch, dass Apollonios gemäß Philostrat nach der Befragung des Orakels mit einem Buch erschienen ist, das die Lehren des Pythagoras enthielt (τὸ δὲ βιβλίον τὰς Πυθαγόρου εἶχε δόξας, *Vita Apollonii*, 8,19). Er verschweigt dies möglicherweise auch deswegen, weil es als Widerspruch zu seiner Aussage aus dem 11. Kapitel von *Contra Hieroclem* aufgefasst werden könnte. Dort hatte Eusebios betont, dass von Pythagoras nichts schriftlich überliefert sei (Πυθαγόρα μὲν οὐδεμία τις τοιαύτη καταλείπειται γραφή, οὐδ' ἀπόρρητα τινα συγγράμματα, Kap. 11, Z. 12 f.).<sup>419</sup>

Z. 4 **ἄξιον ἀπορήσαι:** Dieser Ausdruck ist wie θαυμάζειν ἄξιον in Kap. 21 (Z. 7 f.) ein Beispiel für die Leserlenkung des Eusebios. Er baut durch diese Aussage beim Adressaten eine Erwartungshaltung auf, durch die dieser das folgende tatsächlich als „verwirrend“ empfindet.

Z. 7 **Ἐμπεδοκλέα μὲν καὶ Πυθαγόραν καὶ Δημόκριτον:** Eusebios bezieht sich hier auf den Beginn der *Vita Apollonii* des Philostrat. Dieser erklärt, weshalb die Annahme falsch sei, Apollonios beherrsche irgendwelche dunklen Künste:

Οἱ δέ, ἐπειδὴ μάγοις Βαβυλωνίων καὶ Ἰνδῶν Βραχμᾶσι καὶ τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ Γυμνοῖς συνεγένετο, μάγον ἠγοῦνται αὐτὸν καὶ διαβάλλουσιν ὡς βιαίως σοφός, κακῶς γινώσκοντες. Ἐμπεδοκλῆς τε γὰρ καὶ Πυθαγόρας αὐτὸς καὶ Δημόκριτος ὁμιλήσαντες μάγοις καὶ πολλὰ δαιμόνια εἰπόντες οὕτω ὑπήχθησαν τῆς τέχνης.

Einige halten ihn, da er sich einige Zeit bei den Babylonischen Magiern und den indischen Brahmanen sowie den Nackten in Ägypten aufgehalten hat, hingegen für einen Magier und verleumdten ihn als gewaltsamen Weisen, da sie es nicht wissen. Doch auch Empedokles, Pythagoras selbst und Demokrit haben mit den Magiern verkehrt und viel Göttliches gesagt, ohne sich dieser Kunst unterworfen zu haben.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,2)

Eusebios lässt diese Aussage des Philostrat vorerst unkommentiert stehen, setzt später dazu an, anzuführen, dass sich Apollonios dennoch von den anderen genannten Philosophen unterscheidet (τῷδε τῷ ἀνδρὶ τί τοιοῦτο ἐπεχειρεῖτο [...] εἰ μὴ ἄρα πέρα τῶν προσηκόντων ἐγχειρῶν τοῖς εὖ φρονοῦσι φανερὸς καθειστήκει, Z. 15–22), lässt dann jedoch sämtliche bisher aufgezählten Ungereimtheiten unerwähnt und geht lediglich auf gefundene Talismane (Z. 22) und das rätselhafte Lebensende des Apollonios ein (Z. 26–32).

Z. 8–10 **Πλάτωνά τε ... ἀναμίξαντα λόγοις:** Auch hier gibt Eusebios eine Aussage des Philostrat

<sup>419</sup> Vroni Mumprecht hingegen vermutet, dass es sich bei den *Πυθαγόρου δόξαι* um die Pythagorasbiographie handelt, Mumprecht: *Das Leben des Apollonios*, S. 1105 f., Anm. 67.



vom Beginn der *Vita Apollonii* zwar nicht wörtlich, aber sinngetreu wieder:

Πλάτων τε βαδίσας εἰς Αἴγυπτον καὶ πολλὰ τῶν ἐκεῖ προφητῶν τε καὶ ἱερέων ἐγκαταμίξας τοῖς ἑαυτοῦ λόγοις καὶ καθάπερ ζωγράφος ἐσκιαγραφημένοις ἐπιβαλὼν χρώματα οὕτω μαγεύειν ἔδοξε καίτοι πλείστα ἀνθρώπων φθονηθεὶς ἐπὶ σοφίᾳ.

Auch Platon ist nach Ägypten gegangen und hat vieles, was er dort von den Propheten und Priestern gelernt hat, in seine Dialoge einfließen lassen und hat wie ein Maler die Vorlagen mit Farben ausgefüllt. Dennoch wird er nicht für einen Zauberer gelten, auch wenn er von den Menschen am meisten wegen seiner Weisheit verachtet wird.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,2)

**οὕτω γινώσκεισθαι παρ' ἀνθρώποις:** Dass die meisten wenig über Apollonios wissen, sagt Philostrat zu Beginn der *Vita Apollonii* mehrfach (οὕτω οἱ ἄνθρωποι γινώσκουσιν ἀπὸ τῆς ἀληθινῆς σοφίας, μάγον ἡγοῦνται αὐτὸν [...] κακῶς γινώσκοντες, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,2). Er erklärt durch diese Unkenntnis die Notwendigkeit, die *Vita Apollonii* zu verfassen: Z. 11

Δοκεῖ οὖν μοι μὴ περιδεῖν τὴν τῶν πολλῶν ἄγνοιαν, ἀλλ' ἐξακριβῶσαι τὸν ἄνδρα τοῖς τε χρόνοις, καθ' οὓς εἶπέ τι ἢ ἔπραξε, τοῖς τε τῆς σοφίας τρόποις, ὅφ' ὧν ἔψαυσε τοῦ δαιμονίου τε καὶ θεῖος νομισθῆναι.

Es scheint mir daher, dass man nicht über die Unkenntnis der Menge hinweggehen darf, sondern den Mann genau prüfen muss, sowohl in Bezug auf die Zeit, in der er etwas sagte oder tat, als auch in Bezug auf die Weisheit, durch die er dazu kam, dämonisch und göttlich genannt zu werden.  
(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,2)

**τῆς τῆς ἀληθινῆς ὀρμῶτο σοφίας:** Den Ausdruck *ἀληθινῆ σοφία* übernimmt Eusebios von Philostrat (οὕτω οἱ ἄνθρωποι γινώσκουσιν ἀπὸ τῆς ἀληθινῆς σοφίας, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,2), „*ὀρμῶτο*“ ist jedoch eine Ergänzung des Eusebios. Z. 12

**μάγοις Βαβυλωνίων Ἰνδῶν τε Βραχμαῖσι καὶ τοῖς Αἰγυπτίων Γυμνοῖς:** Eusebios kehrt die Reihenfolge der Argumente gegenüber derjenigen in der *Vita Apollonii* um. Er nennt zuerst die schwächenden Gegenargumente (nämlich dass auch andere Philosophen mit Magiern verkehrten, 7–10), anschließend die auch bei Philostrat formulierte Annahme, Apollonios sei ein Zauberer, weil er mit Babyloniern, Brahmanen und Gymnosophisten verkehrte (ἐπειδὴ μάγοις Βαβυλωνίων καὶ Ἰνδῶν Βραχμαῖσι καὶ τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ Γυμνοῖς συνεγένετο, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,2). Während Philostrat diese Annahme durch die Gegenargumente entkräftet, stellt Eusebios die Annahme *nach* den Gegenargumenten als dennoch gegeben hin. Z. 13 f.

**ὦ οὗτος:** Es ist nicht eindeutig, ob sich Eusebios hier an Philostrat oder seinen Adressaten richtet, an den er sich im 25. Kapitel mit derselben Interjektion gewendet hat (ὦ οὗτος, Kap. 25, Z. 12). Auch wenn die Interjektion nicht den Leser adressiert, dient sie dennoch der Steigerung der Aufmerksamkeit. Den Leser bezieht Eusebios auch durch die Frage ein, worin sich Apollonios von den genannten Philosophen unterscheidet (Z. 15–22). Z. 15

**εἰ μὴ ἄρα πέρα τῶν προσηκόντων ἐγχειρῶν τοῖς ... καθειστήκει:** Obwohl Eusebios den Vorwurf als negierten Konditionalsatz formuliert, ist deutlich, dass er dem Leser suggeriert, dass Apollonios „Dinge in Angriff genommen hat, die das Anständige weit überschrei- Z. 20–22

ten“. Beispiele dafür hat er im Verlauf der Schrift genannt (z.B. die Beschwörung der Seele des Achilleus in Kap. 28, Z. 18–21).

- Z. 22 **περιέργους μηχανάς:** Eusebios spielt hier möglicherweise auf Talismane an, die angeblich von Apollonios hergestellt worden sind und insbesondere in Byzanz und Antiochien verbreitet waren. Diesen Talismanen wurde eine schützende Wirkung gegen Ungeziefer, insbesondere Mücken und Skorpione nachgesagt.<sup>420</sup>
- Z. 26 **οὐδὲν ἀληθὲς ἐξέφηγεν εἰδέναι:** Eusebios bezieht sich hier auf das 29. Kapitel des 8. Buches der *Vita Apollonii*, in dem Philostrat zum Ausdruck bringt, dass er keine sichere Angabe über das Ende des Apollonios machen kann. Deshalb erzählt er alle drei Varianten, die ihm zugetragen worden sind. Diese Varianten zählt Eusebios zusammenfassend auf.

Περὶ γὰρ τρόπου, καθ' ὃν ἐτελεύτα (εἴ γε ἐτελεύτα), πλείους μὲν λόγοι, Δάμιδι δὲ οὐδεὶς εἴρηται.

Darüber, wie Apollonios gestorben ist, sofern er überhaupt gestorben ist, gibt es mehrere Erzählungen. Damis jedenfalls hat dazu nichts gesagt.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,29)

Eusebios kritisiert weiter unten, dass Philostrat später jedoch „ausdrücklich“ (διαρρήδη, Z. 37) sagt, dass Apollonios in den Himmel aufgestiegen sei.

- Z. 26 f. **ἐν Ἐφέσῳ τελευτῆσαι:** Über das Ende des Apollonios in Ephesos schreibt Philostrat im 30. Kapitel des 8. Buches der *Vita Apollonii*. Dabei verliert er sich scheinbar in der Erzählung über die ehemaligen Dienerinnen des Apollonios, mit der er jedoch zeigt, dass sich auch die letzte Weissagung des Apollonios erfüllt hat:

Τελευτῆσαι δ' αὐτὸν οἱ μὲν ἐν Ἐφέσῳ θεραπευόμενον ὑπὸ δυοῖν δμωαῖν· τεθνάναι γὰρ ἤδη οἱ ἀπελεύθεροι, περὶ ὧν κατ' ἀρχὰς εἶπον. ἐλευθερώσαντα δὲ τὴν ἑτέραν αἰτίαν πρὸς τῆς ἐτέρας ἔχειν, ἐπεὶ μὴ τῶν αὐτῶν ἤξιωτο, τὸν δ' Ἀπολλώνιον “καὶ δουλεῦσαι” φάναί “προσῆκει σε αὐτῇ· τουτί γάρ σοι ἀγαθοῦ ἄρξει.”

Einige sagen, er sei in Ephesos gestorben, wo er von zwei Dienerinnen gepflegt wurde. Die zu Beginn erwähnten Freigelassenen waren bereits gestorben. Als er die eine freiließ, wurden ihm von der anderen Vorwürfe gemacht, weil er sie nicht auf gleiche Weise würdigte, Apollonios habe jedoch gesagt: „Du wirst ihr dienen müssen und dies wird der Beginn deines Glückes sein.“

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,30)

Die zweite Sklavin wird später verkauft und findet in ihrem neuen Besitzer ihre große Liebe. Eusebios beschränkt sich in seiner Nacherzählung einzig auf die Nennung von Ephesos als möglichen Sterbeort des Apollonios.

- Z. 27 f. **ἐν Λίνδῳ ἐς τὸ ἱερόν τῆς Ἀθηνᾶς:** Lindos ist eine antike Hafenstadt auf Rhodos. Die Überreste des Athene-Heiligtums auf der Akropolis von Lindos sind bis heute erhalten. Das Ende des Apollonios in Lindos beschreibt Philostrat kaum ausführlicher als Eusebios:

Οἱ δ' ἐν Λίνδῳ τελευτῆσαι αὐτὸν παρελθόντα ἐς τὸ ἱερόν τῆς Ἀθηνᾶς καὶ εἴσω ἀφανισθέντα.

<sup>420</sup> Dulière: *Protection permanente contre des animaux nuisibles*, siehe auch Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 33.

Andere sagen, er sei in Lindos gestorben, wo er zum Tempel der Athene gegangen und darin verschwunden sei.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,30)

**ἐν Κρήτη:** Der Überlieferung zum Lebensende des Apollonios, die Philostrat als dritte und letzte anführt und der zufolge er auf Kreta gestorben ist, schenkt Eusebios die meiste Beachtung und die meiste Kritik. Philostrat beschreibt dieses Ende in der *Vita Apollonii* folgendermaßen:

Z. 28

Οἱ δ' ἐν Κρήτῃ φασὶ θαυμασιώτερον ἢ οἱ ἐν Λίνδῳ. διατρίβειν μὲν γὰρ ἐν τῇ Κρήτῃ τὸν Ἀπολλώνιον μᾶλλον ἢ πρὸ τοῦτου θαυμαζόμενον, ἀφικέσθαι δ' ἐς τὸ ἱερὸν τῆς Δικτύνης ἀορί· φυλακὴ δὲ τῷ ἱερῷ κυνῶν ἐπιτέτακται φρουροὶ τοῦ ἐν αὐτῷ πλοῦτου, καὶ ἀξιοῦσιν αὐτοὺς οἱ Κρήτες μήτε τῶν ἄρκτων μήτε τῶν ἄγριων λείπεσθαι· οἱ δ' οὐθ' ὕλακτεῖν ἤκοντα σαίνειν τε αὐτοὶ προσιόντες, ὡς μηδὲ τοὺς ἄγαν ἐθάδας, οἱ μὲν δὴ τοῦ ἱεροῦ προϊστάμενοι ξυλλα βόντες αὐτὸν ὡς γόγητα καὶ ληστὴν δῆσαι μείλιγμα τοῖς κυσὶ προβεβλήσθαι τι ὑπ' αὐτοῦ φάσκοντες, ὁ δ' ἀμφὶ μέσας νύκτας ἑαυτὸν λῦσαι, καλέσας δὲ τοὺς δῆσαντας, ὡς μὴ λάθοι, δραμεῖν ἐπὶ τὰς τοῦ ἱεροῦ θύρας, αἱ δ' ἀνεπετάσθησαν, παρελθόντος δὲ εἶσω τὰς μὲν θύρας ξυνελθεῖν, ὡσπερ ἐκέκλειντο, βοήγ δὲ ἄδουσῶν παρθένων ἐκπεσεῖν. τὸ δὲ ἄσμα ἦν “στεῖχε γὰς, στεῖχε ἐς οὐρανόν, στεῖχε,” οἶον “ἴθι ἐκ τῆς γῆς ἄνω.”

Andere sagen, er sei auf Kreta gestorben und zwar auf erstaunlichere Weise als in Lindos: Er habe sich nämlich auf Kreta aufgehalten und sei dort mehr als zuvor bewundert worden und sei vor Sonnenaufgang zum Tempel der Diktyнна gegangen. Zwei Hunde bewachen den Tempel und den Reichtum darin und die Kreter versichern, dass diese Hunde weder Bären noch anderen wilden Tieren unterlegen sind. Diese hätten Apollonios nun, als er kam, nicht angebellt, sondern seien zu ihm gelaufen und hätten Freudig mit dem Schwanz gewedelt, was sie sonst nicht einmal bei denen tun, die sie gut kennen. Die Tempelvorsteher hätten ihn wie einen Zauberer oder Räuber festgenommen und ihm vorgeworfen, er habe den Hunden irgendein besänftigendes Mittel verabreicht. Er aber habe sich selbst um Mitternacht befreit, habe diejenigen, die ihn gefesselt hatten, herbeigerufen, um nicht im Verborgenen zu handeln und sei zu den Türen des Tempels gelaufen, diese haben sich geöffnet und, nachdem er eingetreten war, geschlossen, wie wenn sie zufallen. Von innen aber habe man die Rufe singender Jungfrauen gehört, deren Gesang der folgende war: „Steige von der Erde hinauf, steige zum Himmel auf, steige auf!“, was bedeutet: Geh von der Erde hinauf!

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,30)

Der Grund, weshalb Eusebios sich in seiner Widerlegung auf diese Version konzentriert, liegt nicht nur darin, dass offensichtlich auch Philostrat diese Version favorisiert (sie nimmt bei ihm den meisten Raum ein und steht prominent an letzter Stelle). An dieser Version, besonders dem Aufstieg des Apollonios in den Himmel, findet Eusebios auch den meisten Anstoß und damit Anlass zur Kritik, die wiederum seiner Widerlegung dienlich ist.

**τοσαύτην ἄγνοιαν τοῦ περὶ αὐτὸν τέλους κατασκεδάσας:** Dies ist in diesem Kapitel der zentrale Vorwurf, den Eusebios an Philostrat richtet. Er unterstellt ihm, dass er sich absichtlich unwissend stellt, um den Leser der *Vita Apollonii* glauben zu lassen, Apollonios sei entweder in den Himmel aufgestiegen (ἐς οὐρανὸν αὐτῷ σώματι χωρῆσαι, Z. 29 f.) oder überhaupt nicht gestorben (εἶγε ἐτελεύτα, Z. 37). Jedenfalls sei das Ende des Apollonios außergewöhnlich, was seine Übermenschlichkeit unterstreiche. Gegen die Überlieferung

Z. 28

vom Aufstieg des Apollonios in den Himmel kann Eusebios nichts einwenden, er kritisiert jedoch, dass Philostrat auf der einen Seite vorgibt, nichts Genaueres zu wissen (οὐδὲν ἀληθὲς ἐξέφηγεν εἰδέναι, Z. 26), später jedoch „ausdrücklich“ (διαρρήδην, Z. 37) sagt, dass Apollonios in den Himmel aufgestiegen sei. Dieser gibt jedoch diese Variante – mit der Ausnahme des Satzes „τὸ δὲ ἄσμα ἦν“ (Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,30) ebenso wie die anderen beiden Varianten in der *oratio obliqua* wieder. Eusebios unterstellt ihm dennoch, sich selbst zu widersprechen und stellt ihn dadurch – der Tendenz der gesamten Widerlegungsschrift entsprechend – als unglaubwürdig dar.

Z. 30–32 **ἔσδραμόντος γὰρ εἰς ἱερόν ... στείχε**<sup>421</sup>: Eusebios gibt hier den letzten Teil der Erzählung vom Lebensende des Apollonios auf Kreta wieder, wobei er Philostrat teilweise wörtlich zitiert, siehe Kommentar zu Z. 28.

Z. 32 **στείχε, στείχε ἐς οὐρανόν, στείχε**: Die Parallele zur Himmelfahrt Christi ist nicht zu übersehen, wird aber von Eusebios, der jegliche Gegenüberstellung der beiden Figuren vermeidet, nicht thematisiert. Die Apotheose ist freilich ein verbreiteter Topos der Kaiserzeit.<sup>421</sup>

Z. 33 **μήτε τάφω μήτε κενοταφίω**: Dass Philostrat kein Grab und kein Kenotaph (bei Philostrat: ψευδοτάφιον) finden konnte, hat Eusebios bereits im 8. Kapitel erwähnt (τάφον μὲν αὐτοῦ μηδόλως ποι γῆς εὐρίσκεσθαι, Kap. 8, Z. 24). Philostrat schreibt dies im letzten Kapitel der *Vita Apollonii*:

Τάφω μὲν οὖν ἢ ψευδοταφίω τοῦ ἀνδρὸς οὐδαμοῦ προστυχῶν οἶδα, καίτοι τῆς γῆς, ὅποση ἐστίν, ἐπελθὼν πλείστην.

Ein Grab oder ein Kenotaph des Mannes habe ich nirgends gefunden, obwohl ich den größten Teil der Erde bereist habe, so groß sie auch ist.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,31)

Z. 39 **κατὰ τὸ προοίμιον τῆς ὅλης γραφῆς**: Mit dem „Proömium“ meint Eusebios den Beginn der *Vita Apollonii*, genauer die ersten drei Kapitel, die der eigentlichen Apolloniosbiographie vorangestellt sind.

Z. 39 f. **Πυθαγόρου καὶ Ἐμπεδοκλέους θεϊότερόν φησι προσεληλυθέναι φιλοσοφία**: Bereits im 8. Kapitel hat Eusebios diese Aussage aus der *Vita Apollonii* zitiert, und Apollonios dort nicht nur über Pythagoras und Empedokles, sondern auch über Platon gestellt (θεϊότερον ἢ Πυθαγόρας Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ Πλάτων φιλοσοφία τὸν ἄνδρα προσεληλυθέναι, Kap. 8, Z. 26 f.), obwohl Philostrat an dieser Stelle nur von Apollonios und Pythagoras spricht (Ἀπολλώνιον καὶ θεϊότερον ἢ ὁ Πυθαγόρας τῇ σοφίᾳ προσεληθόντα, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,2).

## 45 Apollonios, der Schicksalszwang und dessen Widersprüche

Der Übergang zum 45. Kapitel geht mit einem deutlichen inhaltlichen Einschnitt einher. Während der Autor in den Kapiteln 7–44 die Handlung der *Vita Apollonii* mehr oder weniger systematisch nacherzählt, kommentiert und kritisiert hat und diese Betrachtung mit dem 44. Kapitel zu Ende gebracht hat, greift er nun einen einzelnen Aspekt, nämlich den Schicksalsglauben (περὶ Μοιρῶν καὶ εἰμαρμένης, Z. 2) auf, um den von Apollonios und Philostrat vertretenen Fatalismus nachzuzeichnen und zu widerlegen. Die Schrift, so nimmt Eusebios zu Beginn des Kapitels vorweg, spreche dem Menschen die freie Entscheidung völlig ab

<sup>421</sup> Siehe hierzu Bechtold (Hrsg.): *Gott und Gestirn*.

und setze an deren Stelle Zwang, Moiren und Schicksal (τὸ μὲν ἐφ' ἡμῖν ἀναιρῶν, ἀνάγκην δὲ εἰσάγων καὶ εἰμαρμένην καὶ Μοίρας, Z. 3 ff.). Besonders auffällig ist, dass der Autor an dieser Stelle beginnt, in seiner Argumentation Platon zu zitieren, während er im Rest der Schrift – mit Ausnahme des 6. Kapitels – seine Argumentation nicht durch Zitate anderer Autoren gestützt hat. Er zitiert dabei aus dem *Phaidros* und der *Politeia*. Außerdem klingt das Marionetten-Gleichnis aus den *Nomoi* an.

Eusebios unterstellt Philostrate Fatalismus. Durch den Rückbezug auf ausgewählte Episoden der *Vita Apollonii*, die Eusebios bereits in anderen Kontexten für seine Argumentation genutzt hat, zeigt er, wie abwegig die im Philostrate-Text von Apollonios geäußerte Kritik unter der Annahme des Fatalismus wirkt: Welchen Vorwurf kann man den Schlechten (z.B. Euphrates) machen und welches Lob für die Guten bleibt berechtigt, wenn man annimmt, dass eine von außen wirkende Macht für all das verantwortlich ist? (Τί καταμέμφοι τοῖς τὴν μοῖραν, ἀλλ' οὐ τὴν προαίρεσιν ἀτοπωτάτοις; Z. 37 f.) Auffällig ist die lange Reihe von an Apollonios gerichteten, rhetorischen Fragen. Auch kritisiert Eusebios das Eingreifen des Apollonios in den vom Schicksal vorgezeichneten Verlauf der Dinge (die Seuche in Ephesos und das wieder zum Leben erwachte Mädchen in Rom), stellt dann aber die Frage, ob nicht auch das Eingreifen Teil des Plans der Moiren sei.

**περιγραφόμενου τοῦ λόγου:** Eusebios meint hiermit vor allem das 9. Kapitel des 7. Buches und das 7. Kapitel des 8. Buches der *Vita Apollonii*, in denen Apollonios sich ausführlich „über die Moiren und den Schicksalszwang“ äußert (ὑπὲρ Μοιρῶν καὶ ἀνάγκης, Philostrate, *Vita Apollonii*, 8,7). Auf die beiden Stellen ist Eusebios bereits im 43. Kapitel seiner Widerlegungsschrift eingegangen, ohne dort den der Argumentation zugrunde liegenden Schicksalsglauben zu hinterfragen. Z. 1

**περὶ Μοιρῶν καὶ εἰμαρμένης:** Was Apollonios in Bezug auf die Moiren und das Schicksal glaubt, fasst Eusebios an dieser Stelle als „Hypothese“ (ὑποθέσεως, Z. 3) zusammen: Der Mensch könne nicht frei entscheiden, sondern werde sein Leben vom Zwang, dem Schicksal und den Moiren bestimmt (τὸ μὲν ἐφ' ἡμῖν ἀναιρῶν, ἀνάγκην δὲ εἰσάγων καὶ εἰμαρμένην καὶ Μοίρας, Z. 3–5). Die Begriffe *ἀνάγκη* und *εἰμαρμένη* sind in diesem Kontext bei Philostrate (der öfter von *ἀνάγκη* spricht) und Eusebios (bei dem beide Begriffe ungefähr gleich oft vorkommen) gleichbedeutend zu verstehen. Auch die Moiren drücken inhaltlich dasselbe aus und dienen als Personifikation des Schicksals der Verbildlichung der Argumentation. Z. 2

Dass der Mensch keinen Einfluss auf sein Schicksal nehmen könne, erklärt Apollonios in der *Vita Apollonii* zweimal am Beispiel des Herrschers (Philostrate, *Vita Apollonii*, 7,9 und 8,7, vgl. Kap. 43, Z. 1–6). Diese Auffassung greift auch Demetrios im 12. Kapitel des 7. Buches auf:

Ὅρα, μὴ τὰ περὶ Μοιρῶν καὶ Ἀνάγκης, ὑπὲρ ὧν ἐν Ἰωνίᾳ διειλέχθαι σέ φασι, ἐπὶ σέ ἦκη καὶ βουλομένης τι τῆς εἰμαρμένης ἀτοπον, σὺ δ' ἠναγκασμένος χωρῆς ἐπ' αὐτὸ οὐκ εἰδώς, ὡς σοφώτερον αἰεὶ τὸ φυλάττεσθαι.

Sieh dich vor, dass nicht das, was du in Ionien über die Moiren und den Schicksalszwang gesagt hast, über dich kommt und dass du nicht, wenn das Schicksal etwas Schlechtes vorhat, gezwungen wirst, dich dem entgegenzustellen, weil du nicht weißt, dass es stets weiser ist, sich davor zu hüten.

(Philostrate, *Vita Apollonii*, 7,12)

Philostrat betont im 5. Buch der *Vita Apollonii*, dass sich Apollonios dadurch von den Zauberern unterscheidet, dass er das Schicksal als solches anerkenne und im Gegensatz zu den Magiern, die mit verschiedenen Praktiken das Schicksal zu beeinflussen vermochten, dieses lediglich voraussage, jedoch nicht verändere:

Οἱ γόητες [...] μεταποιεῖν φασὶ τὰ εἰμαρμένα. [...] Ὁ δὲ εἶπετο μὲν τοῖς ἐκ Μοιρῶν.

Die Zauberer behaupten, sie veränderten [...] das Schicksal. [...] Apollonios hingegen folgte dem, was die Moiren bestimmten.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 5,12)

Diese Stelle hat Eusebios im 31. Kapitel (Z. 7–11) der Widerlegungsschrift zitiert.

- Z. 6 **διευθυνθήσεται:** Eusebios drückt hier aus, dass er selbst derjenige ist, der in der Lage ist, die „richtige“ Meinung zu vermitteln. Gleichzeitig spricht er seinem Kontrahenten (in diesem Kapitel durch Apollonios verkörpert) diese Fähigkeit ab (ähnlich in Kap. 24, Z. 5–7 und Kap. 33, Z. 35 f).
- Z. 7–9 **ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος ... ζωῆς:** Eusebios zitiert an dieser Stelle wörtlich Platon, der im *Phaidros* (254c) diesen Satz im Stile ionischer Philosophen<sup>422</sup> formuliert, um die Unterschiede zwischen göttlichen und nichtgöttlichen Seelen zu erläutern, auch wenn die Unsterblichkeit allen Seelen zukommt.<sup>423</sup> Eusebios verweist auf die unsterbliche Seele, die nicht von außen bewegt wird, um daraus in Z. 10–13 die Schlussfolgerung zu ziehen, dass man für diese Seele nicht annehmen könne, dass sie von außen, also durch Moiren und Schicksal gelenkt werde. Auf diese Weise versucht er den Fatalismus des Apollonios zu widerlegen.
- Z. 9 f. **αἰτία ἐλομένου, θεὸς ἀνάιτιος:** Eusebios zitiert hier wörtlich Platon (*Politeia*, 10,617e). Das Zitat, das von christlichen Autoren in Bezug auf die Frage des freien Willens bemüht wird,<sup>424</sup> wiederholt er in Kap. 47, Z. 23.
- Z. 10–13 **οὐχὶ δὲ κατὰ προαίρεσιν ... ἄγεσθαι φύσιν:** Eusebios gibt hier die vermeintliche Meinung des Apollonios mit der Terminologie Platons wieder, um so die Widerlegung durch Zitate aus dessen Werken (insbes. *Nomoi* und *Politeia*) vorzubereiten.
- Z. 12 **ὡσπερὶ νευροσπαστομένην:** Dieser Vergleich erinnert sehr stark an den des Atheners aus dem 1. Buch der *Nomoi*, der den Menschen mit einer Marionette (θαῦμα)<sup>425</sup> vergleicht:

Θαῦμα μὲν ἕκαστον ἡμῶν ἠγησώμεθα τῶν ζώων θεῖον, εἴτε ὡς παίγνιον ἐκείνων εἴτε ὡς σπουδῆ τινι συνεστηκός· οὐ γὰρ δὴ τοῦτό γε γιγνώσκομεν, τόδε δὲ ἴσμεν, ὅτι ταῦτα τὰ πάθη ἐν ἡμῖν οἷον νεῦρα ἢ σμήρινθοί τινες ἐνοῦσαι σπῶσιν τε ἡμᾶς καὶ ἀλλήλαις ἀνθ'ἐλκουσιν ἐναντία οὐσαί ἐπ' ἐναντίας πράξεις, οὐ δὴ διωρισμένη ἀρετὴ καὶ κακία κεῖται.

Wir wollen jedes von uns lebendigen Wesen als eine Gliederpuppe ansehen, welche die Götter, sei es bloß zu ihrem Spielzeug, sei es zu einem ernsteren Zwecke, gebildet haben, denn das wissen wir so recht eigentlich nicht. Das aber wissen wir, dass die eben genannten Regungen in uns gleichsam wie Fäden oder Schnüre uns leiten und, wie sie einander entgegengesetzt sind, einander entgegenwirkend uns zu entgegengesetzten Handlungen hinziehen, und dass eben hierin der Unterschied von Tugend und Laster

<sup>422</sup> Vries: *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, S. 120.

<sup>423</sup> Heitsch: *Platon. Phaidros*. S. 94.

<sup>424</sup> Siehe Früchtel: *Freiheitsproblematik*, S. 310, Anm. 1 und Adam: *The Republic of Plato*, Bd. 2, S. 455.

<sup>425</sup> Zum Marionettengleichnis siehe insbes. Schöpsdau: *Platon: Nomoi*, S. 231–239 und Müller: *Der Mensch als Marionette*, S. 45–66.

beschlossen liegt.<sup>426</sup>  
(Platon, *Nomoi*, 1,644d–654c)

Wie im Gleichnis des Atheners bei wird auch in der Auffassung des Apollonios, die Eusebios hier wiedergibt, der Mensch durch eine höhere Macht geleitet. In den *Nomoi* sind es die Regungen, in *Contra Hieroclem* die Moiren, die sprichwörtlich die Fäden ziehen. Während der Schwerpunkt des Gleichnisses bei Platon auf diesen Fäden liegt, die die Affekte (ἡδονή, λύπη, θάρσος und φόβος) versinnbildlichen, unterlässt Eusebios jegliche Äußerung darüber, wie die Menschen von den Moiren gelenkt werden. Auch sieht Platon den Menschen in einer deutlich aktiveren Rolle als Eusebios.<sup>427</sup> Sowohl Eusebios als auch Platon bezeichnen den Menschen als „παίγνιον“ (Μοιρῶν παίγνιον, Z. 25 und Kap. 46, Z. 24, παίγνιον ἐκείνων, *Nomoi*, 1,644d). Da auch Apollonios dieser Ausdruck von Philostrat als Zitat in den Mund gelegt wird (θεοῦ μὲν γὰρ παίγνιον ἄνθρωπος εἶπε κατὰ τὴν Πλάτωνος δόξαν, *Vita Apollonii*, 4,36), lässt sich nicht eindeutig sagen, ob Eusebios das Bild direkt von Platon oder indirekt aus der *Vita Apollonii* übernommen hat.<sup>428</sup> In der *Praeparatio evangelica* verwendet er jedenfalls dasselbe Bild:<sup>429</sup>

Τὸ δὲ δίκην ἀψύχων λέγειν κινεῖσθαι ἡμᾶς, τῆδε καὶ τῆδε ὑπὸ τινος ἕξωθεν δυνάμεως νευροσπαστούμενους, εἰς τὸ ἐπάναγκες ἐθελῆσαι τάδε πράξει καὶ ἐλέσθαι παρὰ προαίρεσιν ἕτερα, πῶς οὐκ ἂν εἴη ἀναιδὲς καὶ ἀναισχυντότατον;

Und zu sagen, dass sie wie etwas Unbeseeltes bewegt werden, hierhin und dorthin, von irgendeiner äußeren Kraft, so wie Marionetten, und wie es das Schicksal will, gegen unseren Willen etwas zu tun oder etwas zu wählen, wäre das nicht dreist und schändlich?  
(Eusebios, *Praeparatio evangelica*, 6,6,20)

**Εὐφράτη λοιδορούμενος καταμέμφη:** Gegen Euphrates, den er im 5. Buch noch lobt, wendet sich Apollonios in seiner Verteidigungsrede (Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7), wo er ihn als geldgierigen Schmeichler beschimpft. Eusebios hat die Äußerung des Apollonios im 33. Kapitel seiner Widerlegung zitiert, in welchem er das Verhältnis zwischen Apollonios und Euphrates thematisiert (Kap. 33, Z. 18–26). Z. 17

**ὧ τᾶν:** Eusebios wendet sich an dieser Stelle nicht gegen Philostrat, sondern direkt gegen Apollonios, an den auch sämtliche in der 2. Pers. Sg. formulierten Fragen dieses Kapitels gerichtet sind. Z. 17

**γόησιν ἐνυβρίζεις ψευδοσόφους ἀποκαλῶν:** Die Zauberer nennt Apollonios in seiner Verteidigungsrede „Pseudosophen“ (ἀλλὰ τοὺς γόητας ψευδοσόφους φημί, Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7 [10]). Eusebios hat diese Aussage im 42. Kapitel aufgegriffen und Apollonios unterstellt, selbst zu diesen Falschwissern zu gehören (Kap. 42, Z. 9 f.). Eusebios nutzt das Beispiel hier, um zu zeigen, dass jeder Tadel absurd ist, wenn man davon ausgeht, dass der Mensch keinen Einfluss auf sein Schicksal hat. Z. 19 f.

**Πυθαγόραν σεμνολογῶν θαυμαστὸν ἐπιγράφη διδάσκαλον:** Apollonios sieht sich als Schüler des Pythagoras (σοφία δὲ μοι Πυθαγόρου, Kap. 11, Z. 8 f. = Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,32), den er in seiner Verteidigungsrede als „göttlichen Pythagoras“ adressiert (θεῖε Z. 24 f.

<sup>426</sup> Übersetzung: Franz Susemihl.

<sup>427</sup> Schöpsdau: *Platon: Nomoi*, S. 234.

<sup>428</sup> Nach Andrew J. Carriker: *The Library of Eusebius*, S. 103 und Anm. 120 befand sich eine Ausgabe der *Nomoi* in der Bibliothek des Eusebios.

<sup>429</sup> Johnson: *The Author*, S. 591, Borzi: *Sull' autenticità*, S. 411.

Πυθαγόρα, Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7 [13]). Die Bewunderung, die er seinem Lehrer und Vorbild entgegenbringt, zeigt sich im gesamten Verlauf der *Vita Apollonii* auch darin, dass Apollonios den pythagoreischen Lebensstil nachahmt. Diese Bewunderung sei, so argumentiert Eusebios, unter der Prämisse des Schicksalsglaubens ebensowenig angemessen wie der Tadel des Schlechten.

- Z. 25 **Μοιρῶν παιγνίων:** Indem Eusebios Pythagoras als „Spielzeug der Moiren“ bezeichnet, wendet er das in Z. 12 entworfene Bild vom Menschen als Marionette (ὡσπερὶ νευροσπαστουμένην, Kap. 45, Z. 12) auf ein konkretes Beispiel an.<sup>430</sup> Er greift den Ausdruck im folgenden Kapitel als „εἰμαρμένης καὶ Μοιρῶν παιγνίων“ erneut auf (Kap. 46, Z. 24). Einen ähnlichen Ausdruck gibt Eusebios an einer Stelle der *Praeparatio evangelica* wieder, in der er es im Kontext eines zweideutigen Orakelspruches ebenfalls um die Frage des vorbestimmten Schicksals geht:

Εἰ δ' οὐχ ὑπ' ἀγνοίας, ἀλλ' ὑπὸ τρυφῆς καὶ πονηρίας ἔπαιζεν, βαβαὶ οἷα τὰ θεῖα παίγνια ἐστίν. εἰ δὲ οὐδὲ τοῦτο, ἀλλ' ὅτι ἐχρῆν οὕτως γενέσθαι, ἀνιερῶτατος μὲν οὗτος λόγων σοφιστικῶν· τί δὲ ὅλως, εἰ οὕτως ἐχρῆν γενέσθαι, σὺ ὁ δύστηνος ἐν Δελφοῖς καθέζη τὰ κενὰ καὶ μάταια ἄδων; τί δὲ σοῦ ὄφελος ἡμῖν; τί δὲ μαινόμεθα οἱ πανταχόθεν τῆς γῆς ἐπὶ σὲ διώκοντες; τί δὲ σὺ κνηφιᾶς;

Wenn er nun nicht aus Unwissen, sondern wegen seiner Schwäche und Schlechtigkeit mit ihm spielte, pah, was sind das dann für **göttliche Spielzeuge!** Und wenn es nicht so war, sondern wenn es so geschehen musste, dann war dies der unheiligste aller gelehrten Sprüche. Warum sitzt du, wenn es so geschehen musste, dennoch als Jammervoller in Delphi und singst leere und nichtige Sprüche? Was nützt du uns? Warum sind wir so wahnsinnig, die wir von überall auf der Erde zu dir eilen? Warum opfert man für dich? (Eusebios, *Praeparatio evangelica*, 5,21,5)

- Z. 26 f. **Φραώτης δὲ καὶ Ἰάρχας Ἰνδῶν φιλόσοφοι:** Seine Wertschätzung gegenüber Phraotes und Iarches, die er auf seinen Reisen besucht hat, drückt Apollonios u.a. im 32. Kapitel des 7. Buches der *Vita Apollonii* aus. Eusebios führt diesen Umstand im 31. Kapitel seiner Widerlegungsschrift an (πρὸς Φραώτην τοὺς Ἰνδοὺς, οὓς ἐγὼ μόνους ἀνθρώπων θεοῦς τε ἡγοῦμαι καὶ ἀξίους τῆς ἐπωνυμίας ταύτης, Kap. 31, Z. 32–32 = Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,32), in welchem er Apollonios zusammen mit seinen Lehrern als Zauberkünstler anklagt. Hier nutzt er die Bewunderung des Apollonios für die Inder wie schon seine Bewunderung für Pythagoras, um zu zeigen, dass der Schicksalsglaube des Apollonios absurd ist.
- Z. 29 f. **Νέρωνος δ' ὡσαύτως καὶ Δομετιανοῦ ... τὴν ἀκόλαστον ... ἀγερωχίαν:** Apollonios kritisiert Nero z.B. im Gespräch mit Vespasian (‘Νέρων’ εἶπε ‘κιθάραν μὲν ἴσως ἦδει ἀρμόττεσθαι, τὴν δὲ ἀρχὴν ἤσχυεν ἀνέσει καὶ ἐπιτάσει’, Philostrat, *Vita Apollonii*, 5,28). Kritik an Domitian, den er als Tyrannen bezeichnet, äußert Apollonios z.B. in seiner Rede in Ionien (Kap. 43, Z. 44–48, vgl. Philostrat, *Vita Apollonii*, 7,9). Der Ausdruck *ἀκόλαστος ἀγερωχία* stammt von Eusebios, in der *Vita Apollonii* findet sich keine vergleichbare Formulierung.
- Z. 32 f. **δρομικῶ καὶ τοξικῶ καὶ τεκτονικῶ:** Eusebios spielt hier auf die drei Beispiele an, die Apollonios in seiner Rede angeführt hat, um zu unterstreichen, dass das Schicksal jedes Menschen vorherbestimmt sei. Diese Stelle hat Eusebios im 43. Kapitel seiner Widerlegungsschrift zitiert:

<sup>430</sup> Zum Spielzeug der Götter siehe Schöpsdau: *Platon: Nomoi*, S. 234 f.



„Ὅτω πέπρωται γενέσθαι τεκτονικῶ, οὗτος, κἂν ἀποκοπῇ τῷ χεῖρε, τεκτονικὸς ἔσται, καὶ ὅτω νικῆν ἐν Ὀλυμπία δρόμου ἄρασθαι, οὗτος δ' οὐδ' εἰ πηρωθεῖ τὸ σκέλος, ἀμαρτήσεται τῆς νίκης, καὶ ὅτω ἔνευσαν Μοῖραι τὸ ἐν τοξικῇ κράτος, οὗτος, οὐδ' εἰ ἀποβάλοι τὰς ὄψεις, ἐκπεσεῖται τοῦ εὐσκόπου.“

„Wem bestimmt ist, ein Zimmermann zu werden, der wird, auch wenn ihm die Hände abgeschlagen werden, ein Zimmermann. Wem bestimmt ist, in Olympia beim Laufen den Sieg zu erlangen, der wird den Sieg nicht verfehlen, auch wenn sein Fuß lahm ist. Und wem die Moiren bestimmt haben, dass er stark im Bogenschießen ist, wird, auch wenn er sein Augenlicht verliert, nicht am Ziel vorbeischießen.“

(*Contra Hieroclem*, Kap. 43, Z. 7–12 = Philostrate, *Vita Apollonii*, 8,7 [47])

Eusebios führt die Reihe der Beispiele fort, indem er sie um den Zauberer ergänzt (οὕτω δὲ καὶ εἰ γόητι [...], Z. 33), der nach der skizzierten Auffassung ebenfalls keine andere Wahl habe als Zauberer zu werden.

**μάγῳ [...] μαιφόνῳ τε καὶ πονηρῷ καὶ ἀκολάστῳ:** Diese ausgesprochen negative Charakterisierung der Zauberer ist eine Formulierung des Eusebios. Apollonios schreibt den Zauberern zwar ebenfalls negative Eigenschaften zu (οἱ γόητες, ἡγοῦμαι δὲ αὐτοὺς ἐγὼ κακοδαιμονεστάτους ἀνθρώπων, Kap. 31, Z. 7 f. = Philostrate, *Vita Apollonii*, 5,12), formuliert diese jedoch deutlich weniger harsch als Eusebios.

Z. 33 f.

**τί δήτα οὖν περινοστών τοῖς μὴ οἷοις τε τυχεῖν διορθώσεως ἀρετὴν προκηρύττεις:** Bei der Darstellung des Apollonios als „Wanderprediger“ handelt es sich um eine Überspitzung der Erzählung des Philostrate, nach der Apollonios in verschiedene Gegenden reiste und mit unterschiedlichen Menschen sprach. Dass er „von der Tugend predigte“, schreibt Philostrate jedoch nicht. Über die ἀρετή äußert er sich Apollonios lediglich gegenüber Domitian in der Verteidigungsrede über Vespasian:

Z. 35 f.

Οὐ γὰρ ἂν μοι ἐπιτήδειος ἄρχειν ἔδοξεν ἢ ἐμὲ ἡγούμενος ἰκανὸν ταῦτα ἢ σοφισμασι θηρεύων ἀρχήν, ἣν ἀρεταῖς ἔδει κατακτᾶσθαι.

Ich hätte nämlich nicht angenommen, dass er zur Herrschaft geeignet ist, wenn er gemeint hätte, ich sei bei derartigen Beschwörungen hilfreich oder wenn er mit irgendwelchen Tricks nach der Herrschaft gestrebt hätte, die man durch Tugenden erlangen muss.

(Philostrate, *Vita Apollonii*, 8,7 [7])

Apollonios hat kurz vor diesem Satz darüber gesprochen, dass es Vespasian vorbestimmt gewesen sei zu herrschen. Demnach besteht der Widerspruch zwischen Schicksalsglauben und dem Streben nach einem tugendhaften Leben, den Eusebios in diesem Kapitel in den Mittelpunkt stellt, für Apollonios offensichtlich nicht.

**θεῖῳ ὄντι τὴν φύσιν ὑπερᾶραι βασιλέων δόξης:** Von der δόξη des Apollonios spricht Philostrate nicht. Damis stellt jedoch im 7. Buch der *Vita Apollonii* die „göttliche Natur“ des Apollonios fest (τῆς Ἀπολλωνίου φύσεως, ὅτι θεία τε εἶη καὶ κρείττων ἀνθρώπου, Philostrate, *Vita Apollonii*, 7,38). Diese göttliche bzw. übermenschliche Natur (κρείττων ἀνθρώπου τὴν φύσιν, Kap. 12, Z. 34) hat Eusebios im Verlauf von *Contra Hieroclem* wiederholt erwähnt, um sie zu widerlegen (z.B. in Kap. 7, Z. 8, Kap. 11, Z. 43, Kap. 12, Z. 34, Kap. 26, Z. 8 f., Kap. 39, Z. 5 und 15 f., Kap. 42, Z. 6). Hier hebt Eusebios die göttliche Natur des Apollonios hervor, um sie sowohl mit dessen Ausbildung (siehe Z. 39) als auch der Annahme vom nicht veränderbaren Schicksal zu kontrastieren.

Z. 38 f.

- Z. 39 **εἰς διδασκάλων ἐφοίτας:** Bereits im 9. Kapitel von *Contra Hieroclem* hat Eusebios kritisiert, dass Philostrat Eusebios auf der einen Seite als Autodidakten darstellt (τῆς τῶν φωνῶν ἀπασῶν αὐτοφουῶς καὶ αὐτοδιδάκτου συνέσεως, Kap. 9, Z. 2 f.), auf der anderen Seite jedoch die Lehrer aufzählt, von denen Apollonios in seiner Jugend unterrichtet worden ist. Hier argumentiert Eusebios, dass Apollonios, dessen vom Schicksal nach eigener Auffassung bereits vorgezeichnet ist, sich dennoch von den babylonischen und indischen Weisen unterrichten lässt (vgl. Kap. 26, Z. 14).
- Z. 43 f. **τὰ μελιττοῦτα καὶ τὸν λιβανωτὸν εἰς μάτην ῥίπτεις:** Philostrat berichtet, wie Apollonios Weihrauch für Helios verbrennt (*Vita Apollonii*, 1,31). Apollonios erzählt an anderer Stelle selbst, dass er dem Herakles Honigkuchen und Weihrauch (μελιττοῦτης καὶ λιβανωτοῦ, *Vita Apollonii*, 8,7 [29]) dargebracht habe. Er führt dies als Argument dafür an, dass er kein Zauberer ist, da diese dem Herakles kein Gelübde darbringen würden. Eusebios nutzt die Opferhandlungen des Apollonios, um zu zeigen, dass sein Schicksalsglaube nicht widerspruchsfrei ist. Wenn Apollonios tatsächlich glaubt, die Moiren bestimmten alles, dürfe man überhaupt nicht zu anderen Göttern beten, da diese ihre Existenzberechtigung verlören (ἔδει τοὺς ἄλλους θεοὺς παραμειψάμενον Ἀνάγκη μόνον καὶ Μοίραις θύειν, Z. 47 f.), da sie den Menschen nicht mehr helfen könnten (ἄτε μηδὲ ἀνθρώπους οἴοι τε ὠφελεῖν, Z. 50). Apollonios sieht das offensichtlich anders. Er erwähnt z.B. in seiner Verteidigungsrede die Moiren und Zeus wie gleichberechtigt nebeneinander (ἀνάγκασον τὰς Μοίρας ἢ τὸν Δία, Philostrat, *Vita Apollonii*, 8,7 [7]).
- Z. 51 **τοὺς Ἐφεσίους ἀλῶναι λοιμῶ πολιτίας:** Von der Seuche in Ephesos, die Apollonios voraussagte und später abwendete, berichtet Philostrat im 4. und 10. Kapitel des 4. Buches der *Vita Apollonii*, Eusebios erzählt die Begebenheit im 27. Kapitel ausführlich nach. Im 35. Kapitel (Z. 5 und 18 f.) deutet Eusebios die Erzählung über das Voraussagen und Abwenden der Seuche als Indiz dafür, dass Apollonios mit schlechten Dämonen im Bunde gewesen ist. Die Vorkommnisse in Ephesos werden auch unter den Anklagepunkten gegen Apollonios genannt (Kap. 38, Z. 5 f.).
- Z. 54 **τῆς Κλωθοῦς [...] τὸ νῆμα:** Während Philostrat in der *Vita Apollonii* die Moiren stets im Plural nennt, nennt Eusebios hier einzig Klotho, um die Personifikation hervorzuheben und seine Argumentation besonders bildlich zu gestalten. In der Trias der Moiren gilt Klotho als diejenige, die den Lebensfaden spinnt, der von Lachesis zugemessen und von Atropos abgeschnitten wird:

Τὰ τε περὶ τὰς Μοίρας καὶ τὸν ἄτρακτον εἰς ταῦτό πως νεύει· τρεῖς μὲν γὰρ αἱ Μοῖραι, κατὰ τοὺς χρόνους μεμερισμένα, νῆμα δὲ ἀτράκτου τὸ μὲν ἐξεργασμένον, τὸ δὲ μέλλον, τὸ δὲ περιστρεφόμενον· τέτακται δὲ κατὰ μὲν τὸ γεγονός μία τῶν Μοιρῶν, Ἀτροπος, ἐπεὶ τὰ παρελθόντα πάντα ἄτρεπτά ἐστι, κατὰ δὲ τὸ μέλλον Λάχεσις—[εἰς] πάντα γὰρ ἢ κατὰ φύσιν μένει λήξις—κατὰ δὲ τὸ ἐνεστὼς Κλωθῶ, συμπεραίνουσα τε καὶ κλώθουσα ἐκάστῳ τὰ οἰκεῖα.

Was die Moiren und die Spindel betrifft, geht das in dieselbe Richtung: Es sind nämlich drei Moiren, den Zeitabschnitten zugeteilt und der Faden der Spindel ist zum Teil bereits aufgespult, zum Teil gerade dabei, aufgespult zu werden und zum Teil wird er erst noch gesponnen. Die eine der Moiren ist dem Vergangenen zugeordnet, Atropos, da das, was hinter uns liegt, nicht verändert werden kann. Lachesis ist dem Werdenden zugeordnet, da naturgemäß alles ein Los erwartet. Klotho ist dem Gegenwärtigen zu-

geordnet, indem sie jedem seinen eigenen Schicksalsfaden spinnt.  
(Aristoteles, *De mundo*, 401b)

Eusebios setzt das Bild vom Lebensfaden fort, indem er Apollonios vorwirft, diesen von neuem auf die Spule aufzuwickeln (ἀναδησάμενος τῷ μίτῳ τὸν ἄτρακτον, Z. 55 f.). Das Bild der Spindeln der Moiren verwendet Eusebios auch im 46. (Z. 12) und 48. Kapitel (Z. 10) und in der *Praeparatio evangelica* (Μοιρῶν ἀτράκτοις, *Praeparatio evangelica* 6,3,2).

**ἐπὶ τῇ κόρῃ:** Eusebios greift hier erneut eine Episode aus dem 45. Kapitel des 4. Buches der *Vita Apollonii* auf, in der Philostrate von der Wiedererweckung eines (schein-)toten Mädchens durch Apollonios berichtet. Diese Episode hat Eusebios bereits im 30. (Z. 7–18) und 35. Kapitel als unglaubwürdig kritisiert und vor allem damit argumentiert, dass diese Begebenheit in der Anklage des Protagonisten keine Erwähnung findet und daher wahrscheinlich nicht stattgefunden hat. Z. 54

**ζωοποιός:** Diesen Begriff, der vor allem in der christlichen Literatur für Gott als Schöpfer verwendet wird (z.B. Irenaeus, *Adversus haereses*, 5, fr. 12 und Eusebios, *Historia ecclesiastica* 10,4,12) setzt Eusebios hier ein, um die Handlung des Apollonios überspitzt zusammenzufassen und ihn so lächerlich zu machen. Analog hat er ihn im 32. Kapitel als „Kaisermacher“ (βασιλέων ποιητής, Kap. 32, Z. 9 f.) bezeichnet und ihm die Eigenschaft der Überheblichkeit (ἀλαζονεία) zugeschrieben. Z. 56

**ἴσως Μοῖραι καὶ σὲ αὐτὸν ἐπὶ ταῦτ' ἦγον:** Eusebios versucht mit dieser ironischen Bemerkung nicht, den Widerspruch in der *Vita Apollonii*, auf den er in den Zeilen 51–56 hingewiesen hat, aufzulösen. Durch das Konzept eines „Meta-Schicksals“, das Apollonios dazu bringt, das vorgezeichnete Schicksal zu ändern, versucht Eusebios vielmehr den von Apollonios vertretenen Fatalismus *ad absurdum* zu führen. Dadurch widerlegt er nicht nur den Fatalismus, sondern macht die Figur des Apollonios zudem lächerlich. Z. 56 f.

## 46 Die alles bestimmende Zwangsläufigkeit des Schicksals

Die im 45. Kapitel begonnene Kritik am Schicksalsglauben des Apollonios setzt Eusebios hier fort. Er setzt dabei die Ansicht des Apollonios, das Leben des Menschen sei vom Schicksal vorherbestimmt, als gegeben voraus, um die Hypothese gegen Apollonios zu verwenden, indem er schlussfolgert, dass keine der Taten des Apollonios auf dessen freie Entscheidung zurückgeführt werden könne. Man dürfe also ebensowenig seine Weisheit wie seine Philosophie bewundern. Dabei nennt Eusebios verschiedene Beispiele aus dem Leben des Apollonios, die er an anderen Stellen der Schrift schon angeführt und in den meisten Fällen zu widerlegen versucht hat. Am Ende des Kapitels schließt er erneut – wie bereits im vorangegangenen Kapitel – dass überhaupt niemand für irgendetwas gelobt oder getadelt werden dürfe, was er durch die Nennung von Pythagoras, Diogenes und Sokrates unterstreicht.

**οὗτι πω φήσεις κατ' ἄξιαν:** Anknüpfend an die ironisierende Übersteigerung des Schicksalsglaubens im vorangegangenen Kapitel (ἴσως Μοῖραι καὶ σὲ αὐτὸν ἐπὶ ταῦτ' ἦγον, Z. 56 f.) betont Eusebios, dass es konsequent (κατ' ἄξιαν) für Philostrate wäre, die Wunder-taten, für die er Apollonios lobt, einzig den Moiren zuzuschreiben. Da Philostrate dies nicht tut, klagt Eusebios ihn der Inkonsequenz und damit der Unglaubwürdigkeit an. Z. 1

**πρὸ τῆς εἰς τοῦτο τὸ σῶμα παρόδου:** Eusebios spricht hier von der Präexistenz des Z. 1 f.

Apollonios, der einst „Steuermann eines ägyptischen Schiffes“ gewesen sein soll (νηὸς Αἰγυπτίας ποτὲ γένοιτο κυβερνήτης, Kap. 22, Z. 5), die Eusebios an dieser Stelle mit dem Ausdruck „τῶν ἐν θαλάττῃ καὶ κύμασι διατριβόντων“ (Z. 2 f.) umschreibt. Damit spielt er indirekt auch auf die Verwandtschaft des Apollonios mit dem Meergott Proteus an. Von dieser Präexistenz berichtet Philostrat im 3. Buch der *Vita Apollonii* (Kap. 23). Diese Stelle hat Eusebios bereits im 22. Kapitel (Z. 5 f.) aufgegriffen.

- Z. 3 **ἀλλ’ ἐξ ἀνάγκης:** Eusebios hat bereits im vorangegangenen Kapitel den Fatalismus des Apollonios *ad absurdum* geführt, indem er diese Annahme auf sämtliche Bereiche bezogen hat (z.B. μήτε φιλοσοφοῦσαν ἐπαινετέαν τυγχάνειν μήτ’ αὐ ψεκτὴν κακίας ἔμπλεων καὶ πονηρίας, Kap. 45, Z. 15 f.). Er kam zu dem Schluss, dass auch der Einfluss, den Apollonios auf das Schicksal nimmt, vom Schicksal vorbestimmt sei (Kap. 45, Z. 56 f.). In diesem Kapitel führt er seine spöttische Kritik mit auffälligen Wiederholungen der entsprechenden Ausdrücke fort (ἦν δ’ ἄρα τις Μοιρῶν ἀνάγκη, Z. 7, Μοῖρα καὶ τούτων αἰτία, Z. 14 und κατὰ ἀνάγκην, Z. 16).
- Z. 4 f. **τῆς πρώτης γενέσεως καὶ τροφῆς:** Die Beschreibung der Geburt und Jugend des Apollonios bildet den Anfang der Lebensbeschreibung des Apollonios (Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,4). Daher beginnt Eusebios seine Kritik an dem Werk des Philostrat auch mit dieser Geburtsbeschreibung, die er im 8. Kapitel von *Contra Hieroclem* nacherzählt und als unglaublich bewertet hat.
- Z. 5 **τῆς ἐγκυκλίου παιδείας:** Die angebliche Allwissenheit des Apollonios hat Eusebios an mehreren Stellen seiner Widerlegungsschrift thematisiert. Ging es ihm bisher vor allem darum, diese Allwissenheit zu widerlegen, indem er sie Passagen gegenüberstellte, in denen Apollonios sich als unwissend zeigt (z.B. in Kap. 8, Z. 13–15 und Kap. 28, Z. 8 f.), zweifelt er hier nicht an der „umfassenden Bildung“ des Protagonisten, sondern betont lediglich, man dürfe ihn für diese nicht loben, da nicht er, sondern das Schicksal dafür verantwortlich sei.
- Z. 5 f. **τῆς ἐν ἀκμῇ σώφρονος ἀγωγῆς:** Die Lebensweise, die sich an der des Pythagoras orientiert und die vor allem durch den Verzicht auf tierische Nahrung gekennzeichnet ist und die den Apollonios nach eigener Aussage u.a. dazu befähigt hat, die Seuche in Ephesos vorherzusagen, hat Eusebios bereits im 35. Kapitel (Z. 6 f.) thematisiert.
- Z. 7–9 **εἰς Βαβυλωνίου ἐλαύνουσα ... Γυμνοῦς:** Mit den Arabern, den indischen Weisen und den Gymnosophisten nennt Eusebios die drei anderen Gruppen von Weisen, zu denen Apollonios gereist ist, um etwas von ihnen zu lernen (Kap. 26, Z. 5 f., Kap. 44, Z. 13 f.). Über die Reise des Apollonios zu den Babyloniern, wo er mit Vardanes zusammentrifft (Kap. 11, Z. 7 f.) berichtet Philostrat ab dem 23. Kapitel des 1. Buches der *Vita Apollonii* (προελθόντι δὲ αὐτῷ ἐς τὴν Κισσιανὴν χώραν καὶ πρὸς Βαβυλῶνι ἦδη ὄντι, Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,23). Eusebios, der begrifflich nicht strikt zwischen Babyloniern, Assyrern und Persern unterscheidet (siehe Kommentar zu Kap. 10, Z. 20 f.), hat diese Episode im 11. und 12. Kapitel seiner Widerlegung untersucht und dabei vor allem kritisiert, dass der angeblich allwissende Apollonios etwas von anderen Weisen lernt. Auf den Aufenthalt des Apollonios bei den indischen Weisen, der den größten Teil des 3. Buches der *Vita Apollonii* einnimmt (Philostrat, *Vita Apollonii*, 3,10–49), hat sich Eusebios in den Kapiteln 18 bis 25 seiner Widerlegung bezogen. Er bezeichnet die indischen Weisen meist als Brahmanen (Βραχμαῖνας, Kap. 17, Z. 2, Ἴνδῶν τε Βραχμαῖσι, Kap. 44, Z. 13). Vom Aufenthalt des Apollonios bei den Gymnosophisten in Ägypten berichtet Philostrat im 6. Buch der *Vita Apollonii* (Philostrat, *Vita Apollonii*, 6,6–23), Eusebios bezieht sich insbesondere im 4. Kapitel von *Contra Hieroclem*

auf diese Episode (siehe auch Kap. 31, Z. 24).

Eusebios argumentiert hier, dass der Protagonist seine Bildungsreisen zu den drei genannten Gruppen nicht aus eigenem Antrieb unternommen habe und deshalb nicht dafür gelobt werden dürfe.

**ἐπὶ τὰ Γάδειρα καὶ τὰς Ἡρακλείους στήλας:** Vom Aufenthalt des Apollonios in Gadeira berichtet Philostrate im 5. Buch der *Vita Apollonii*, zu dessen Beginn er die Säulen des Herakles erwähnt. Damit sind die Felsen von Gibraltar an der Südküste der Iberischen Halbinsel und den Berg Dschebel Musa im heutigen Marokko gemeint, die das westliche Ende der Welt markierten.<sup>431</sup> Philostrate geht jedoch nicht weiter auf die Säulen ein (περὶ δὲ τῶν Στηλῶν, ἃς ὄρια τῆς γῆς τὸν Ἡρακλέα φασὶ πῆξασθαι, τὰ μὲν μυθώδη ἔω, *Vita Apollonii*, 5,1). Eusebios hat den Aufenthalt des Apollonios an der Meerenge von Gibraltar in seiner Widerlegungsschrift bisher nicht erwähnt und nennt ihn lediglich, um zu verdeutlichen, dass Apollonios das Ende der Welt bereist hat.

Z. 10 f.

**ἐξὸν τε καὶ ἐσπέριον Ὠκεανὸν:** Der östlichste Punkt, zu dem Apollonios gelangt ist, dürfte der Brahmanenhügel (Kap. 18, Z. 10, vgl. Philostrate, *Vita Apollonii*, 3,13 f.) in Indien gewesen sein. Der „östliche Ozean“ ist der indische Ozean, in den der Indus mündet (Philostrate, *Vita Apollonii*, 3,53). Der „westliche Ozean“ ist der Atlantik, den Apollonios an der Meerenge von Gibraltar gesehen haben dürfte (*Vita Apollonii*, 5,1). Philostrate schreibt im 5. Buch der *Vita Apollonii*, dass Apollonios an den Meeren und den Gezeiten interessiert gewesen sei und Theorien über sie aufgestellt habe (*Vita Apollonii*, 5,1). Eusebios erwähnt die Ozeane hier, um zu zeigen wie weit die Reise des Apollonios war, die er in diesem Kapitel als „sinnlos“ (εἰς μάτην, Z. 12) verunglimpft.

Z. 11 f.

**αὐταῖς ἀτράκτοις ... περιστρέφεσθαι:** Eusebios greift hier erneut das Bild von den Moiren, die den Lebensfaden spinnen, auf, das er bereits im 45. Kapitel zur Verbildlichung seiner Aussage bemüht hat (τῆς Κλωθοῦς τὸ νῆμα, Kap. 45, Z. 54). Möglicherweise spielt Eusebios mit der Formulierung auf eine Aussage des Apollonios in der *Vita Apollonii* über das menschliche Glück an:

Z. 12

Ἐγκύκλιοι γὰρ αἱ κατ' ἀνθρώπους εὐπραγία καὶ ἐφήμερον, ὃ βασιλεῦ, τὸ τοῦ ὄλβου μήκος.

Die Erfolge des Menschen drehen sich im Kreise und die Dauer des Glücks, mein Kaiser, beträgt nur einen Tag.

(Philostrate, *Vita Apollonii*, 8,7 [50])

Mit den „sich im Kreise drehenden Menschen“ spielt Eusebios auf den auf eine Spindel aufgespulten Lebensfaden im Mythos des Er im 10. Buch der *Politeia* an, aus dem er auch im vorhergehenden und nachfolgenden Kapitel zitiert (siehe Kap. 45, Z. 9 f., Kap. 47, Z. 23 f.):

Καὶ τὴν μὲν Κλωθὴ τῇ δεξιᾷ χειρὶ ἐφαπτομένην συνεπιστρέφειν τοῦ ἀτράκτου τὴν ἔξω περιφορὰν, διαλείπουσαν χρόνον, τὴν δὲ Ἄτροπον τῇ ἀριστερᾷ τὰς ἐντὸς αὐτῆς ὡσαύτως· τὴν δὲ Λάχεσιν ἐν μέρει ἐκατέρας ἐκατέρᾳ τῇ χειρὶ ἐφάπτεσθαι.

Und Klothe berühre von Zeit zu Zeit mit ihrer rechten Hand den äußeren Kreisrand der Spindel und drehe sie, Atropos ebenso die inneren Kreise mit der linken, Lachesis aber berühre abwechselnd die inneren und äußeren mit beiden Händen.<sup>432</sup>

(Platon, *Politeia*, 10,617c)

<sup>431</sup> Zu den Säulen des Herakles siehe Nesselrath: *Die Säulen des Herakles*.

<sup>432</sup> Übersetzung nach Friedrich Schleiermacher.

Das Bild, das Eusebios hier zeichnet, indem er Apollonios wie eine sich drehende Spindel darstellt, ist deutlich überspitzt und lässt die Figur des Apollonios lächerlich erscheinen.

Z. 18–20 **Πυθαγόρας αὐτὸς ... Σωκράτης αὐτὸς ... Διογένης:** Sokrates, Diogenes und Pythagoras hat Eusebios bereits im 16. Kapitel als Beispiele angeführt, um ein Argument des Apollonios im Kontext des Urteils über den im Acker gefundenen Schatz zu widerlegen. Dabei hat Eusebios die drei Philosophen als „äußerst besonnen und anständig“ hervorgehoben (κἄν Σωκράτης, κἄν Διογένης, κἄν αὐτὸς ἐκεῖνος Πυθαγόρας τυγχάνη, κἄν ἄλλος, οἱ πάντων ἀνδρῶν σωφρονέστατοι τε καὶ ἐπιεικέστατοι, Kap. 16, Z. 11–14). Im Gegensatz zu Sokrates und Diogenes, die Eusebios nur an diesen beiden Stellen nennt, spielt Pythagoras als bedeutendstes Vorbild des Apollonios in der gesamten Widerlegungsschrift des Eusebios eine größere Rolle. So hat Eusebios Philostrate dafür kritisiert, dass er Apollonios über Pythagoras stellt (Kap. 8, Z. 26, Kap. 42, Z. 25 f. und Kap. 44, Z. 39 f.). Im 44. Kapitel nennt er ihn neben Demokrit und Empedokles (Kap. 44, Z. 7) und im 45. Kapitel hat Eusebios betont, dass Pythagoras nicht für seine Leistungen gelobt werden dürfe, um die Abwegigkeit des Schicksalsglauben zu demonstrieren (Kap. 45, Z. 24). Diese Aussage wiederholt er hier, wobei er sein Beispiel um Diogenes und Sokrates erweitert.

Z. 21–24 **ὁ σοφώτατος οὐκ ἂν διαφέρει ... τοῦ ἀνδρειοτάτου:** Für die Verallgemeinerung, die Eusebios hier formuliert, um auszudrücken, dass sich gute Menschen gemäß der Logik des Apollonios nicht von schlechten unterscheiden, wählt Eusebios die vier Kardinaltugenden Weisheit (σοφία), Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), Besonnenheit (σωφροσύνη) und Tapferkeit (ἀνδρεία), wie sie bereits in Platons *Politeia* aufzählt werden:

Δῆλον δὴ ὅτι σοφὴ τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δίκαια.

Eine Polis muss also offensichtlich weise, tapfer, besonnen und gerecht sein.

(Platon, *Politeia*, 4,427e)

Z. 24 **εἰμαρμένης καὶ Μοιρῶν παίγνιον:** Den Ausdruck „*Μοιρῶν παίγνιον*“ hat Eusebios im vorangegangenen Kapitel verwendet, um seine Aussage, dass die Menschen nach der Argumentation des Apollonios nichts anderes als Marionetten seien (ὥσπερ εἰ νευροσπαστοῦ μένην, Kap. 45, Z. 12), am Beispiel des Pythagoras zu untermalen (siehe Kap. 45, Z. 25).

## 47 „Dinge, die von uns abhängen“ und „Dinge, die nicht von uns abhängen“

Eusebios stellt in diesem Kapitel Aussagen über die Entscheidungsfreiheit und damit moralische Verantwortung des Menschen zusammen, welche der Auffassung des Apollonios, die Eusebios im 45. und 46. Kapitel wiedergegeben hat, widersprechen. In der *διαίρεσις* in „τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν“ und „τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν“ (Z. 11 f.), die im Mittelpunkt dieses Kapitels steht und die Eusebios von Epiktet übernimmt, zeigt sich der Versuch, die beiden widersprüchlichen Auffassungen von göttlicher *πρόνοια*, die Eusebios an die Stelle der Vorherbestimmung des Schicksals setzt, und der Entscheidungsfreiheit des Individuums miteinander zu vereinen. Bei den Aussagen, die er dem nicht näher bestimmten „Verkünder der Wahrheit“ (τῆς ἀληθείας ὁ κῆρυξ, Z. 1) in den Mund legt, lässt Eusebios Zitate aus dem *Enchiridion* des Epiktet (Z. 11–15), den Dialogen Platons (Z. 20–22 und Z. 23 f.) und dem *Corpus Hermeticum* (Z. 3 f.) einfließen, verwendet dabei aber auch Ausdrücke, die ausschließlich bei christlichen Autoren vorkommen. Die in diesem Kapitel dargelegten Argumente bilden die

Grundlage für die abschließende Verurteilung des Apollonios durch Eusebios um letzten Kapitel seiner Widerlegungsschrift.

**τῆς ἀληθείας ὁ κῆρυξ ἀναβοήσεται:** Mit der Bezeichnung *κῆρυξ τῆς ἀληθείας* spielt Eusebios zwar offensichtlich auf den *Φιλαλήθης* an, dabei handelt es sich jedoch im Gegensatz zu den anderen Anspielungen auf den Titel um keine ironische Verzerrung der Bezeichnung (vgl. *κατὰ τὸν φιλαλήθης συγγραφέα*, Kap. 26, Z. 13, *τούτοις γε ἡμᾶς ὁ Φιλαλήθης πιστεύειν ἀξιῶ*, Kap. 34, Z. 6). Vielmehr stellt Eusebios hier dem angeblichen „Freund der Wahrheit“, dessen Unglaubwürdigkeit er im Verlauf seiner Widerlegung demonstriert hat (z.B. *τὸ δ' ἀληθὲς μὴ τιμῶντος συγγραφέως*, Kap. 4, Z. 33 f.), einen echten „Verkünder der Wahrheit“ gegenüber. Die Formulierung geht wahrscheinlich auf eine Stelle in einem der *Paulusbriefe* zurück:

Εἰς ὃ ἐτέθηγ ἐγὼ κῆρυξ καὶ ἀπόστολος – ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι – διδάσκαλος ἔθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ.

Als dessen Verkünder und Apostel ich eingesetzt wurde - ich sage die Wahrheit und lüge nicht -, als Lehrer der Völker im Glauben und in der Wahrheit.<sup>433</sup>  
(1. *Timotheus*, 2,7)

Der Ausdruck wird in der Folge von zahlreichen kirchlichen Schriftstellern übernommen, um Paulus oder die anderen Apostel zu bezeichnen (z.B. Epiphanius, *Panarion (= Adversus haereses)* 3, S. 488 (Holl), Johannes Chrysostomos, *In Petrum et Paulum*, 493 (Migne), Gregor von Nazianz, *Funebris oratio in patrem*, 14). Die Bezeichnung scheint sich rasch als feste Wendung zu etablieren. Eusebios verwendet sie außer in *Contra Hieroclem* auch in der *Demonstratio evangelica* (3,6,38) und in *De laudibus Constantini* (12,11 und 18,1), in letzterer bezeichnet er den Kaiser Konstantin selbst als *κῆρυξ τῆς ἀληθείας* (οὐ λόγοις ἀλλ' ἔργοις αὐτοῖς κῆρυξ ἄπασι τῆς ἀληθείας, Eusebios, *De laudibus Constantini* 18,1).

Der „Verkünder der Wahrheit“ in *Contra Hieroclem* greift in Verbindung mit dem Prädikat im Futur (*ἀναβοήσεται*, Z. 1) den zuversichtlichen Tonfall wieder auf, in dem Eusebios im 4. Kapitel (Z. 14-23) die Überlegenheit des Christentums betont hat.<sup>434</sup>

**ὧ ἄνθρωποι, θνητὸν καὶ ἐπίκηρον γένος:** Mit dem Hendiadyoin *θνητὸς καὶ ἐπίκηρος* nutzt Eusebios eine Wendung, die zur Beschreibung des Menschen ausschließlich bei christlichen Autoren belegt ist (z.B. Clemens von Alexandria, *Protrepticus*, 2,28,4, Gregor von Nyssa, *De virginitate*, 3,3 und *In illud: Tunc et ipse filius*, 14,9). Eusebios gebraucht den Ausdruck mit *γένος* auch an anderer Stelle:

Ἐπειδὴ θνητὸν καὶ ἐπίκηρον τὸ καθ' ἡμᾶς γένος.

Da unser Geschlecht sterblich und kurzlebig ist.  
(Eusebios, *Demonstratio evangelica*, 4,15,36)

**τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον:** Diese Wendung kommt auch im 7. Traktat des im 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr. entstandenen *Corpus Hermeticum* vor, der davon handelt, „dass die Unkenntnis über Gott das größte Übel für die Menschen sei“ (ὄτι μέγιστον κακὸν ἐν ἀνθρώποις ἢ περὶ τοῦ θεοῦ ἀγνωσία, *Corpus Hermeticum*, 7):

<sup>433</sup> Übersetzung: Einheitsübersetzung (2016).

<sup>434</sup> S. Forrat/Des Places: *Contre Hiérocclés*, S. 23, Anm. 1 und Cook: *The Interpretation*, S. 256.

Ποὶ φέρεσθε, ὦ ἄνθρωποι, μεθύοντες, τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον [λόγον]<sup>435</sup> ἐκπιόντες, ὃν οὐδὲ φέρειν δύνασθε, ἀλλ' ἤδη αὐτὸν καὶ ἐμεῖτε; στήτε νήψαντες· ἀναβλέψατε τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς καρδίας.

Wohin werdet ihr getragen, ihr Menschen, die ihr betrunken seid, da ihr den **unvermischten Wein des Unwissens** ausgetrunken habt, die ihr nicht ertragen könnt? Speit sie wieder aus! Nüchtert aus! Und blickt mit den Augen des Herzens auf!  
(*Corpus Hermeticum*, 7,1)

Neben dieser wörtlichen Parallele kommen in beiden Texten auch die Motive des „Ausnüchterns“ (διανήψατε, Z. 4 und νήψαντες, *Corpus Hermeticum*) und des „Erblickens“ (ὀρθοῖς ὄμμασι [...] ἐνοπτρίσασθε, Z. 4 f. und ναβλέψατε τοῖς ὀφθαλμοῖ, *Corpus Hermeticum*) vor.<sup>436</sup>

Z. 3 f. **λήξατε ποτὲ καὶ διανήψατε τῆς μέθης:** Die Aufforderung an den Adressaten, von der Trunkenheit auszunüchtern, erinnert stark an das bei Proklos (*In Platonis rem publicam commentarii*, S. 27 f. (Kroll)) überlieferte Chaldäische Orakel:<sup>437</sup>

Οὐδ' ὅτι πᾶς ἀγαθὸς θεὸς εἰδότες· ἅ, ταλαεργοί,  
νήψατε ...

Da ihr nicht wisst, dass jeder Gott gut ist, oh ihr Mühevollen,  
nüchtert aus ...  
(*Oracula Chaldaeica*, fr. 15)

Das Orakel wiederum kommentiert die Stelle aus dem 2. Buch von Platons *Politeia* (2,379b–c),<sup>438</sup> die Eusebios im 7. Kapitel zitiert hat (ἀγαθὸς γὰρ ἦν κατὰ τὸν Πλάτωνα, Kap., Z. 37). Im *Phaidon* vergleicht Platon den Zustand der Seele, „wenn sie sich des Leibes bedient“, mit der Trunkenheit:

Ὅτι ἡ ψυχὴ, ὅταν μὲν τῷ σώματι προσχρῆται [...] καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράσσεται καὶ εἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη;

Dass die Seele, sobald sie sich des Körper bedient [...] selbst wankt und irrt und taumelt wie betrunken, weil sie ja derartiges berührt?  
(Platon, *Phaidon*, 79c–d)

Das Motiv der trunkenen Seele findet sich außerdem im 7. Traktat des *Corpus Hermeticum* (siehe Kommentar zu Z. 3) und im 3. *Logion Jesu* (ἔστην ἐν μεσῷ τοῦ κόσμου καὶ ἐν σαρκὶ ὠφθην αὐτοῖς, καὶ εὔρον πάντας μεθύοντας καὶ οὐδένα εὔρον διψῶντα ἐν αὐτοῖς, καὶ πονεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, ὅτι τυφλοὶ εἰσὶν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν καὶ οὐ βλέπουσιν, *Apocrypha* II, S. 16 (Klostermann)).<sup>439</sup>

<sup>435</sup> Walter Scott plädiert für die Athetese von „λόγον“, da ἄκρατον (sc. οἶνον) keines Substantivs bedarf und die Verbindung „ἀγνωσίας λόγον“ unlogisch ist, Scott: *Hermetica*, S. 183. Dass Eusebios den Text ohne „λόγον“, zitiert, spricht für Scotts Vermutung.

<sup>436</sup> Walter ebd., S. 183 f. ist sich nicht sicher, ob Eusebios direkt aus dem *Corpus Hermeticum* zitiert oder ob er und der Autor des *Corpus* auf dieselbe Vorlage zurückgreifen, während Andrew J. Carriker: *The Library of Eusebius*, S. 88, Anm. 299 davon ausgeht, dass Eusebios, wenn er der Autor von *Contra Hieroclem* ist, die Hermetischen Schriften in seiner Bibliothek zur Verfügung hatte.

<sup>437</sup> Siehe auch Lewy: *Chaldean Oracles*, S. 273, Anm. 55.

<sup>438</sup> Majerick: *The Chaldean Oracles*, S. 148.

<sup>439</sup> Scott: *Hermetica*, S. 183.



Das Bild des Ausnüchterns hat Eusebios bereits im 43. Kapitel seiner Widerlegung verwendet und die Aufforderung an den Autor (sc. Philostrat) gerichtet, seinen Text im nüchternen Zustand anzusehen (ἀνάλαβε δῆτα τὴν ἱστορίαν, ὡς συγγραφεὺς, καὶ τῆς μέθης διανήψας τὰ πρότερόν σοι γραφέντα λαμπρᾶ καὶ φιλαλήθει διελθε τῆ φωνῆ, Kap. 43, Z. 34–36).

**τὸ σεμνὸν τῆς ἀληθείας ἐνοπτρίσασθε πρόσωπον:** Das Bild vom „Gesicht der Wahrheit“ kommt sowohl bei paganen<sup>440</sup> als auch bei christlichen Autoren vor. So gebraucht dieses Bild auch der mit Eusebios befreundete Gregor von Nazianz (κἄν κυκῶμεν τὸ τῆς ἀληθείας πρόσωπον εὐπρεπείας ἔνεκεν τῆς πρὸς τοὺς πολλοὺς, Gregor von Nazianz, *Epistulae*, 138,2). Z. 4 f.

**ψυχῆς ὄρος:** Den Ausdruck von der „Grenze“ bzw. „Begrenztheit der Seele“ übernimmt Eusebios möglicherweise von Philon von Alexandria,<sup>441</sup> der diese Formulierung in seinen Werken mehrfach verwendet (z.B. *Leges allegoriae* 3,107, *De sobrietate* 6, *De decalogo* 119). Z. 9

**αὐτοκράτορά τε καὶ κριτὴν ... καθίστησι:** Dieselbe Formulierung findet sich in einem Fragment aus dem 10. Buch der sogenannten *Generalis elementaria introductio* des Eusebios, das in den *Sacra parallela* überliefert ist: Z. 9 f.

Ἡ φύσις αὐτὴ τὸ τῶν ἀνθρώπων κατέσπειρεν γένει τὰ τε τῆς ἀρετῆς καὶ τὰ τῆς κακίας σπέρματα γινώσκειν, θατέρου τε τούτων συνεχώρησεν μετέχειν τῷ λογισμῷ, αὐτοκράτορα καὶ κριτὴν ἡγεμόνα τε καὶ κύριον αὐτὸν ἑαυτοῦ καταστήσασα.

Die Natur selbst sät dem menschlichen Geschlecht die Fähigkeit ein, die Samen der Tugend und die Samen der Schlechtigkeit zu erkennen. Der Vernunft räumte sie ein, an einem von beiden teilzuhaben und **machte sie zum Autokraten und Richter, zum Führer und Herrn ihrer selbst.**

(Eusebios, *Generalis elementaria introductio*, fr. 472 [Holl])

Diese umfassendste textliche Parallele zwischen zwei Werken des Eusebios ist das stärkste Indiz, das die Autorschaft des Eusebios von *Contra Hieroclem* belegt.<sup>442</sup>

**τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ’ ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν:** Eusebios bedient sich hier nicht nur stoischer Terminologie,<sup>443</sup> sondern zitiert wörtlich einen längeren Abschnitt aus dem Beginn des *Enchiridion* des Epiktet: Z. 11 f.

Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ’ ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν. ἐφ’ ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὁρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις, καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα· οὐκ ἐφ’ ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξα, ἀρχαί, καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα. καὶ τὰ μὲν ἐφ’ ἡμῖν ἐστὶ φύσει ἐλεύθερα, ἀκώλυτα, ἀπαραπόδιστα· τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν ἀσθενῆ, δοῦλα, κωλυτά, ἀλλότρια.

Von den existierenden Dingen hängen einige von uns ab, andere nicht von uns ab. Von uns hängen ab: Meinung, Drang, Streben, Vermeiden, oder in einem Wort: das, was unsere Taten sind. Nicht von uns hängen ab: der Körper, Besitz, Ruhm, Ämter, oder in einem Wort: das, was nicht unsere Taten sind. Die Dinge, die von uns abhängen, sind von Natur aus frei, ungehindert und uneingeschränkt. Die Dinge aber, die nicht von uns abhängen, sind schwach, sklavisch, eingeschränkt und fremd.

(Epiktet, *Enchiridion*, 1,1–3)

<sup>440</sup> Z.B. bei Pindar, *Nemeische Oden*, 5, V. 16–18.

<sup>441</sup> Dass Eusebios die Werke des Philon zur Verfügung standen, belegt Andrew J. Carriker: *The Library of Eusebius*, S. 304.

<sup>442</sup> Montinaro/Neumann: *Eusebius was the author*, S. 324 f.

<sup>443</sup> Forrat/Des Places: *Contre Hiéroclès*, S. 209, Anm. 1.

Die Wendung ἐφ' ἡμῖν<sup>444</sup> meint den „Wirkungsbereich, von dem anderes abhängt oder dem es unterliegt“.<sup>445</sup> Bereits Aristoteles hat diesen Ausdruck verwendet, um „die Bedingung willentlicher πράξεις, ἔξεις, πάθη, δiάνοιαι, λογισμοί“ zu bezeichnen (Aristoteles, *Eudemische Ethik*, 1222b–1223a und *Nikomachische Ethik*, 1112a–1113b).<sup>446</sup> Epiktet bezieht sich in dem Abschnitt wahrscheinlich auf seinen Lehrer Musonius Rufus, von dem eine ähnliche διαίρεσις überliefert ist (τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν ἔθετο ὁ θεός, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Musonius Rufus, *Fragmenta minora*, 38,1).<sup>447</sup> Der Unterteilung liegt die stoische Auffassung zugrunde, dass es nur eine einzige οὐσία gibt, die sich entweder auf aktive oder auf passive Weise entfalte.<sup>448</sup> Gleichzeitig besteht ein enger Zusammenhang zur „dreiteiligen stoischen Güterlehre von ἀγαθὰ, κακά sowie ἀδιάφορα“.<sup>449</sup>

Chrysipp bestimmt durch den Ausdruck ἐφ' ἡμῖν einen Bereich, der sich von der Macht des Schicksals abhebt, woraus folgt, dass der Mensch moralisch verantwortlich ist (ὅτι καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ τὸ καθ' εἰμαρμένην σφίζεται, Chrysipp, *Fragmenta logica et physica* (SVF), fr. 991, vgl. fr. 977). In diesem Sinne ist diese Stelle bei Eusebios zu verstehen, der durch die Unterteilung in τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν und τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν versucht, die göttliche πρόνοια, die er an die Stelle der Vorherbestimmung des Schicksals setzt (Z. 22 f. und Kap. 28, Z. 2 f.), mit moralischer Verantwortlichkeit in Einklang zu bringen (τῶν δ' ἐφ' ἡμῖν τὴν ἐπὶ θάτερα ὀρμὴν ἀρετῆς τε καὶ κακίας ἕκαστος ἐν αὐτῇ κέκτηται προαιρέσει, Z. 18 f.).

Z. 13 f. **φύσει ἐλεύθερα ἀκώλυτα ἀπαρεμπόδιστα:** Eusebios zitiert hier weiter wörtlich aus dem *Enchiridion* des Epiktet (*Enchiridion*, 1,2, siehe auch Kommentar zu Z. 11 f.). Das Adjektiv ἐλεύθερος wird durch die beiden Adjektive ἀκώλυτος und ἀπαρεμπόδιστος näher erklärt, denn nur was nicht gehindert oder eingeschränkt wird, kann frei sein.<sup>450</sup> Die Assoziation von Freiheit mit dem eigenen Machtbereich ist bereits bei Musonius Rufus erkennbar (fr. 38,3–4), bei früheren Stoikern jedoch nicht belegt.<sup>451</sup> Diese Freiheit ist als „Willens- und Entscheidungsfreiheit“ bzw. „Seelenfreiheit“ zu verstehen und meint die „ungehinderte und unabhängige Verfassung, seelische Aktivitäten selbst zu steuern und gut oder schlecht auszubilden“<sup>452</sup> (vgl. ὅστις οὖν ἐλεύθερος εἶναι βούλεται, μῆτε θελέτω τι μῆτε φευγέτω τῶν ἐπ' ἄλλοις· εἰ δὲ μὴ, δουλεῦειν ἀνάγκη, Epiktet, *Enchiridion*, 14b). Diese Freiheit meint auch Unabhängigkeit von Leidenschaften und schlechten Wünschen, die nur der Weise erreichen kann.<sup>453</sup>

Z. 14 f. **τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἀσθενῆ δοῦλα κωλυτὰ ἀλλότρια:** Eusebios zählt hier wie Epiktet, von dem er auch hier wörtlich zitiert (*Enchiridion*, 1,3, siehe Kommentar zu Z. 11 f.), die negativen Pendanten zu den in Z. 13 f. genannten positiven Eigenschaften auf und schafft so

<sup>444</sup> Zum freien Willen siehe Frede: *The ΕΦ' ΗΜΙΝ in Ancient Philosophy* und ders.: *A Free Will* sowie Koch: *La doctrine péripatéticienne du ἐφ' ἡμῖν dite en termes stoïciens*.

<sup>445</sup> Brandt: *Epiktets Encheiridion*, S. 47.

<sup>446</sup> Ebd., S. 47.

<sup>447</sup> Ebd., S. 45.

<sup>448</sup> Ebd., S. 46.

<sup>449</sup> Ebd., S. 47.

<sup>450</sup> Ebd., S. 51.

<sup>451</sup> Ebd., S. 51.

<sup>452</sup> Ebd., S. 51.

<sup>453</sup> Bobzien: *Determinism and Freedom*, S. 339.

einen „antithetischen Parallelismus.“<sup>454</sup> Die Unfreiheit bzw. Versklavung ist dabei analog zur „Seelenfreiheit“ als Beschränktheit „in Bezug auf die seelische Disposition“ zu verstehen.<sup>455</sup>

**εὐθέως περαίνει ... νόμου τιμωρός:** Eusebios zitiert hier aus dem 4. Buch der *Nomoi* des Platon, wo es heißt: Z. 20–22

ΑΘΗΝΑΙΟΣ: Ἄνδρες' τοῖνυν φῶμεν πρὸς αὐτούς, ὁ μὲν δὴ θεός, ὡσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ ἴμεσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος· τῷ δὲ αἰεὶ συνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θεοῦ νόμου τιμωρός.

DER ATHENER: Wenden wir uns also an sie und sagen: „Männer, der Gott, der, wie ein alter Spruch besagt, Anfang, Mitte und Ende aller Dinge umfasst, geht immer auf geradem Weg, seine naturgemäße Bahn verfolgend, stets begleitet von der Gerechtigkeit, die diejenigen bestraft, die das göttliche Gesetz übertreten.

(Platon, *Nomoi*, 4,715e-716a)

Auf diese Aussage des Atheners hat Eusebios bereits im 6. Kapitel seiner Widerlegung verwiesen (Kap. 6, Z. 2 f.), dort jedoch deutlich freier zitiert<sup>456</sup> (ὄροι φύσεως ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τέλη τῆς τῶν ὄλων οὐσίας περιελιγότες, Kap. 6, Z. 2 f., κεκράτηται δ' οὖν θεσμῷ φύσεως τὸν θεῖον ὑπερναβαίνειν νόμον πᾶς, Z. 8 f. und μὴ οὐχὶ τοῦπιτιμιον αὐτίκα τῆς ἀνοίας παρασχών, Kap. 6, Z. 23 f.).

**τῶν δ' ἐπὶ τὰς πράξεις ὁρμῶν οὐ Μοίρας, οὐδὲ εἰμαρμένης, οὐδ' ἀνάγκης αἰτία:** Eusebios gibt hier einen Gedanken wieder, der sich bereits bei Alexander von Aphrodisias findet, der die Vernunft als prüfende Distanz über den „Drang zu Handlungen“ stellt: Z. 22 f.

Διὸ τὰ μὲν ἄλλα ζῶα, ἃ εἵκει ταῖς φαντασίαις μόναίς, κατ' αὐτὰς ἔχει τῶν συγκатаθέσεών τε καὶ τῶν κατὰ τὰς πράξεις ὁρμῶν αἰτίας, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἔχει τῶν προσπιπτουσῶν ἔξωθεν φαντασιῶν αὐτῷ περὶ τῶν πρακτέων κριτὴν τὸν λόγον, ᾧ χρώμενος ἐκάστην αὐτῶν ἐξετάζει, μὴ μόνον εἰ φαίνεται τοιαύτη, ὅποια φαίνεται, ἀλλὰ καὶ εἰ ἔστι.

Deshalb haben die übrigen Lebewesen, welche den bloßen Erscheinungen nachgeben, an ihnen die Ursachen ihrer Zustimmungen und Handlungsantriebe, der Mensch aber hat über die ihm von außen zukommenden Erscheinungen bezüglich dessen, was zu tun sei, als Richterin die Vernunft, mit deren Hilfe er eine jede von ihnen prüft, nicht nur, ob sie so scheint, sondern auch, ob sie so ist.<sup>457</sup>

(Alexander von Aphrodisias, *De fato*, 184)

**αἰτία ἐλομένου, θεὸς ἀνάιτιος:** Dieselbe Stelle aus dem 10. Buch von Platons *Politeia* (10,617e) hat Eusebios bereits im 45. Kapitel zitiert (Kap. 45, Z. 9 f.) Z. 23 f.

## 48 Abschließende Verurteilung des Apollonios

Im letzten Kapitel seines Antirrhethikos setzt Eusebios die im 47. Kapitel begonnene Widerlegung des von Apollonios vertretenen Fatalismus fort. Er weist darauf hin, dass der Glaube an

<sup>454</sup> Brandt: *Epiktets Encheiridion*, S. 52.

<sup>455</sup> Ebd., S. 52.

<sup>456</sup> Den freien Umgang mit Platontexten beobachtet auch Manfred Kertsch: *Traditionelle Rhetorik*, S. 165, Anm. 26.

<sup>457</sup> Übersetzung: Andreas Zierl.

(göttliche) Pronoia und Gott den Glauben an die Moiren und das Schicksal ausschließt. Anschließend wiederholt Eusebios die im 46. Kapitel zusammengefasste Argumentation, dass, wenn man vom Fatalismus ausginge, niemand für seine Taten gelobt oder getadelt werden dürfe (Kap. 46, Z. 13–25). Da Eusebios gezeigt hat, dass Apollonios ein Verfechter dieser Auffassung ist, kann er ihn in der Schlussfolgerung der Lüge bezichtigen und damit zu den „Unvernünftigen“ (ἐν ἄφροσιν, Z. 14 f.) zählen. Er gesteht ihm weiterhin zu, unter die Philosophen gezählt zu werden. Wenn ihn aber jemand darüber hinaus vergöttern wolle, ziehe dies automatisch den Vorwurf der Zauberei mit sich. Dies treffe – und damit beendet Eusebios seine Argumentation – auf „diese sophistisch ausgestalteten Schriften“ (τὰ συγγράμματα σοφιστικῶς ἀναπεπλάσμενα, Z. 22 f.), nämlich die *Vita Apollonii* des Philostrat zu. Dabei belässt es Eusebios. Er verzichtet darauf, abschließend zu betonen, dass damit bewiesen ist, dass Apollonios nicht mit Jesus verglichen oder gar über diesen gestellt werden dürfe. Auf diesen Punkt kommt er ebensowenig zurück wie auf Hierokles, gegen den die Schrift eigentlich gerichtet ist.

Z. 1 **Θρασύνοιτό:** Mit demselben Verb hat Eusebios bereits im 5. Kapitel davor gewarnt, Apollonios fälschlicherweise als Philosophen darzustellen (εἰ δ' ὑπερπηδᾶν τοὺς ὄρους καὶ φιλοσοφίας ὑπέρτερα φρονεῖν [...] θρασύνοιτο, [...] οἰχῆσεται μὲν ἡμῖν ὁ φιλόσοφος, Kap. 5, Z. 8–16). Eusebios bezeichnet dies als „Grenzüberschreitung“ (ὄρους δ' [...] ἀληθείας προῖων, Z. 20, vgl. ὅτω τις θρασύτερος τῶν ἐπέκεινα (ἐπι)βαίνειν ἔνεστι πόθος, Kap. 6, Z. 10 f.), die zwangsläufig zur Entlarvung und Überführung des Apollonios führen werde.

Z. 1 f. **μὴ παρακαλυπτέσθω:** Die Verhüllung des Hauptes gilt als Zeichen der Scham. Eusebios fordert seinen Gegner hier wie in Z. 4 f. (γυμνῆ προσκαταλεγέτω κεφαλῆ) auf, zu seiner Auffassung zu stehen. Den Ausdruck verwendet auch der platonische Sokrates im *Phaidros*:

Πειράσομαι αὐτῷ ἀποδοῦναι τὴν παλινωδίαν, γυμνῆ τῇ κεφαλῇ καὶ οὐχ ὥσπερ τότε ὑπ' αἰσχύνης ἐγκεκαλυμμένος.

Ich werde versuchen, ihm die Palinodie erbringen, mit unverhülltem Haupt und nicht wie damals, da ich mich aus Scham verhüllt habe.  
(Platon, *Phaidros*, 243b)

Eusebios verwendet dasselbe Bild auch in der *Praeparatio evangelica* (ταῦτ' οὐκέτι ἐπεσκιασμένως, ἀλλ' ἄντικρυς ἤδη γυμνῆ τῇ κεφαλῇ μεταπεφρασμένα ἐκ τῆς τοῦ βαρβάρου θεολογίας δῆλα ἂν εἶη, *Praeparatio evangelica*, 11,19,2 und ἐπάκουσον ὅπως γυμνῆ καὶ ἀκατακλύπτω φωνῇ τοὺς δὴ θεολόγους ἅπαντας διαβάλλει, *Praeparatio evangelica*, 13,1,5). Später unterstellt Eusebios seinem Genger, seine Meinung zu verheimlichen (εἰ δ' ἐπικαλυπτόμενος ἕτερα δοξάζειν, Z. 12).

Z. 2 f. **μὴ πρόνοιαν, μὴ θεόν:** Eusebios sieht die Ursache nicht im Schicksal (εἰμαρμένη), sondern in der *pronoia* Gottes. Diese wird im freien Willen des Menschen sichtbar (siehe auch Eusebios, *Praeparatio evangelica*, 6,6,61).<sup>458</sup> Auf das Thema kommt Eusebios in Z. 12 f. explizit zurück (ἐπιχειροῖ πρόνοιαν καὶ θεοῦς).

Z. 5–7 **μὴ σοφόν, μὴ ἄφρονα ... γίνεσθαι φύσει:** Eusebios zeigt hier auf, dass man, wenn man der Auffassung seines Gegners folgt, *alles* in Frage stellen müsste. Er unterstreicht dies durch

<sup>458</sup> Bergijan: *Der fürsorgende Gott*, S. 274.

die Häufung der Verneinungspartikel *μή* und nennt als Beispiele zwei Tugenden und die dazugehörigen Gegenteile, die er bereits am Ende des 46. Kapitels aufgezählt hat (Kap. 6, Z. 22–24). Anschließend konstatiert er, dass es allgemein kein „tugendhaft oder schlecht“ gebe und unterstreicht dies durch die Nennung zweier Beispiele: der Zauberer steht dabei für das Schlechte, der *θεῖος ἀνήρ* für das Tugendhafte.

**Μοιρῶν ἀτράκτοις περιδινεῖσθαι:** Im 46. Kapitel hat Eusebios dieses Bild auf Apollonios bezogen, und ihn, der sich „mit ihren Spindeln grundlos im Kreise dreht“ (αὐταῖς ἀτράκτοις εἰς μάτην ἐξεβιάζετο περιστρέφεσθαι, Kap. 46, Z. 12) dadurch lächerlich wirken lassen. Es ist kein Zufall, dass Eusebios ausgerechnet das Bild der Spindeln der Moiren verwendet, denn dieses ist nicht nur bei ihm eng mit der Frage nach der (göttlichen) Pronoia und der Willensfreiheit verbunden, die zentrales Thema des 47. Kapitels von *Contra Hieroclem* ist. Bereits Aristoteles schreibt in *De mundo* nach seiner Erklärung der drei Moiren (vgl. Kommentar zu Kap. 45, Z. 54):

Ταῦτα δὲ πάντα ἐστὶν οὐκ ἄλλο τι πλὴν ὁ θεός, καθάπερ καὶ ὁ γενναῖος Πλάτων φησὶν.

All dies ist nichts anderes als Gott, wie der edle Platon sagt.  
(Aristoteles, *De mundo*, 401b)

Er spielt damit auf den Mythos des Er im 10. Buch der *Politeia* an. Dort heißt es nach der Einführung der drei Moiren und deren Funktionen (vgl. Kommentar zu Kap. 46, Z. 12):

Πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἰρείσθω βίον ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἦν τιμῶν καὶ ἀτιμᾶζων πλεόν καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀναίτιος.

Sobald einer gelost hat, soll er sein Leben wählen, an das er aus Notwendigkeit verbunden bleiben wird. Die Tugend ist aber ungebunden, von der, je nachdem ob er sie ehrt oder vernachlässigt, jeder mehr oder weniger erhält. Die Verantwortung liegt bei dem, der wählt; Gott ist nicht verantwortlich.

(Platon, *Politeia*, 10,617e)

Den Satz von der Verantwortung, die bei demjenigen liegt, der entscheidet, hat Eusebios in *Contra Hieroclem* bereits zweimal zitiert (siehe Kap. 45, Z. 9 f., Kap. 47, Z. 23 f.).

**ἐν εὐσεβῶν καὶ ἐν φιλοσόφων ἀπογεγράφθω κριτηρίῳ:** Eusebios spricht Apollonios durch diese Aussage endgültig den Status des Philosophen ab und stellt sich und seine Adressaten, die sich seiner Meinung anschließen, als Angehörige des „Gerichts der Frommen und der Philosophen“ dar. Auffällig ist dabei die etymologische Verwandtschaft von *εὐσεβής* und *Εὐσέβιος*.

**μαχομένοις καὶ ἐναντίοις παριστάμενος δόγμασιν:** Bereits im 43. Kapitel hat Eusebios Damis und Philostrate vorgeworfen, einander zu widersprechen und sich auf widersprüchliche Argumente zu stützen (οὓς σαφῶς οὕτως ἐναντιολογοῦντας κομπάζοντάς τε ἀληθῶς καὶ τοῖς μαχομένοις παρισταμένους, Kap. 43, Z. 57–59, vgl. ἵνα δὲ καὶ παραλογώτατα τὸ ψεῦδος ὡς ἀληθές τις γεγονέαι συγχωρήσειεν, Kap. 11, Z. 37 f. und τὸ γέ τοι κρεῖττον ἀνθρώπου τὴν φύσιν ὑποτίθεσθαι καὶ παρὰ πόδας ἐναντιολογεῖν τῆς τε δοθείσης ἀμνημονεῖν ὑποθέσεω, Kap. 12, Z. 33–35).

**ἐν ἄφροσι δίκην ἀνοίας παρασχὼν καταγεγράφθω:** Im 6. Kapitel hat Eusebios die möglichen Folgen aufgezeigt, die die Überschreitung der dem Menschen gesetzten Grenzen

Z. 10

Z. 11

Z. 14

Z. 14 f.

nach sich ziehen würde, und dabei von der „Strafe für die Unvernunft“ gesprochen (τοῦπιτίμιον αὐτίκα τῆς ἀνοίας, Kap. 6, Z. 23 f.). Eusebios spricht an der Stelle von der drohenden „Krankheit der Melancholie“ (μελαγχολίας νοσήματι, Kap. 6, Z. 25). Hinter dieser Auffassung steht möglicherweise die Aussage des Platon, dass die „Gerechtigkeit, diejenigen bestraft, die das göttliche Gesetz übertreten.“ Diese Aussage hat Eusebios auch am Ende des 47. Kapitels zitiert (τῷ δ' αἰεὶ συνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός, Kap. 47, Z. 31 f., vgl. Platon, *Nomoi*, 4,716a). Im 7. Kapitel hat Eusebios die Warnung vor dieser Grenzüberschreitung konkret an Philostrat gerichtet: wenn dieser die Natur des Apollonios als übermenschliche darstellt, müsse er mit einer „Strafe für seine Falschaussage“ rechnen, (δίκην ἀποίσεις παραλογίας, Kap. 7, Z. 18). Diese Strafe besteht, wie Eusebios hier zeigt, darin, zu den ἄφροσι gezählt zu werden, was in diesem Fall bedeutet, dass Philostrat seine Glaubwürdigkeit vollkommen eingebüßt hat.

**εἰ δ' ἐπὶ τούτοις ἐν φιλοσόφων διατριβαῖς ... φθόνος πᾶς αὐτοῖς ἐκποδῶν ἂν εἴη:** Eusebios hat im Verlauf der Schrift mehrmals darauf hingewiesen, dass er bereit sei, Apollonios als Philosophen anzuerkennen (z.B. φιλοσόφων μὲν ὅτω τις βούλοιο καταλέγειν τὸν ἄνδρα πέρα μηδὲν διανοχλῶν ταῖς περὶ αὐτοῦ μυθολογίαις. μὴ φθονεῖν, Kap. 5, Z. 6–8, vgl. Kap. 12, Z. 11–17, Kap. 26, Z. 8 f. und Kap. 33, Z. 37), jedoch vehement alles ablehne, was dies übersteigt – wie die „Vergötterung“ des Mannes in der *Vita Apollonii* (Z. 20 f.). Diese scheinbaren Zugeständnisse dienen der *captatio benevolentiae*, da Eusebios so gegenüber seinem Adressaten den Anschein erweckt, sich in einem differenzierten und vorurteilsfreien Urteil mit Apollonios auseinanderzusetzen.

**ἐπεισκευκλυμένης αὐτῷ σκευῆς:** Eusebios nutzt hier zur Untermalung seiner Aussage ein Bild aus dem Theater und spielt auf das sogenannte *ἐκκύκλημα* an, eine hölzerne Plattform auf Rädern, die dazu diente, etwas nicht sichtbares auf die Bühne zu bringen (vgl. Kap. 31, Z. 27).<sup>459</sup> Eusebios betont damit, dass Philostrat in der Darstellung des Apollonios manche Dinge erfunden habe.

**ὄρους δ' εἰ ἀληθείας προϊών:** Das Bild von der Grenzüberschreitung hat Eusebios auch im 5. und 6. Kapitel seiner Widerlegungsschrift verwendet (ὑπερπηδᾶν τοὺς ὄρους, Kap. 5, Z. 8 f., ἀνθρώπων γένος ψυχῆς μετέχον καὶ σώματος ὄροις περιγέγραπται θεῖοις Kap. 6, Z. 21 f. und οὐ θέμις τοὺς ὄρους ὑπερβαίνειν, Kap. 6, Z. 56, vgl. κεκράτηται δ' οὖν θεσμῶ φύσεως τὸν θεῖον ὑπεραναβαίνειν νόμον πᾶς, ὅτω τις θρασύτερος τῶν ἐπέκεινα (ἐπι)βαίνειν ἔνεστι πόθος, Kap. 6, Z. 8–11).

**ὑπὲρ φιλοσόφους ἐκθειάζειν αὐτὸν:** Eusebios spielt hier auf eine Aussage des Philostrat aus dem 1. Buch der *Vita Apollonii* an:

Ἀπολλώνιον καὶ θεϊότερον ἢ ὁ Πυθαγόρας τῇ φιλοσοφίᾳ προσελθόντα.

Apollonios, der sich noch göttlicher als Pythagoras der Weisheit näherte.

(Philostrat, *Vita Apollonii*, 1,2)

Dass Philostrat Apollonios gegenüber Pythagoras erhöht, hat Eusebios bereits vorher kritisiert (siehe Kap. 8, Z. 26 f. und Kap. 44, Z. 39 f.).

**ὡς ταυτὶ τὰ συγγράμματα σοφιστικῶς ἀναπεπλασμένα:** Eusebios nutzt für seine Schlussfolgerung die Methode der Deduktion, um zu zeigen, dass die *Vita Apollonii*, die er abwertend als „sophistisch ausgestalteten Schriften“ oder „sophistische Fiktion“ bezeichnet,

<sup>459</sup> Seidensticker: *Das antike Theater*, S. 63–69.

Apollonios als Zauberer darstellt. Nachdem er zuerst durch die Verwendung des Indefinitpromomens (εἰ ... τις, Z. 20) im Allgemeinen gezeigt hat, dass das jede Zuschreibung, die die Philosophie übersteigt, zwangsläufig zum Vorwurf der *γοητεία* führe (λάθοι ἄν αὐτῷ γόητος ἀτεχνῶς διαβολὴν ἐπεντρίβων, Z. 21 f.), schließt er im Besonderen, dass die *Vita Apollonii* Apollonios „den Vorwurf der Zauberei anhefte“, indem sie Apollonios als jemanden darstellt, der der Philosophie überlegen ist (siehe Z. 20 f.).

**παρὰ τοῖς νοῦν ἔχουσιν:** Indem Eusebios suggeriert, dass es für „Menschen mit Verstand“ leicht ersichtlich sei, dass Apollonios von Philostrat in der *Vita Apollonii* als Zauberer und Betrüger dargestellt wird, lässt er dem Leser keine andere Wahl, als sich dieser Schlussfolgerung anzuschließen, wenn er selbst nicht als Mensch ohne Verstand gelten möchte. An anderen Stellen hat Eusebios bereits ähnliche Mittel der Leserlenkung angewandt (z.B. παντί τῳ καταφανῆς ἢ τοῦ συμπεράσματος ἀτοπία, Kap. 16, Z. 20, ἀλλὰ γὰρ καὶ τυφλῷ, φασί, δῆλον, Kap. 33, Z. 35, εὐέλεγκτον, Kap. 36).

Z. 24





# Bibliographie

## Textausgaben und Übersetzungen von *Contra Hieroclem*

1501/02: Φιλοστράτου εἰς τόν Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως βίον βιβλία ὀκτώ· Εὐσεβίου Καισαρείας τοῦ Παμφίλου, ἀντιρρητικὸς πρὸς τὰ Τεροκλέους, Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα τῷ Σωτῆρι Χριστῷ παραβάλλοντος. Philostrati de vita Apollonii Tyanei libri octo. Idem libri latini interprete Alemanno Rinuccino florentino. Eusebius contra Hieroclem qui Tyaneum Christo conferre conatus fuerit. Idem latinus interprete Zenobio Acciolo florentino ordinis prædicatorum, hrsg. v. **Aldus Manutius**, Venedig 1501/02.

► *Editio princeps*, enthält den griechischen Text der *Vita Apollonii* und von *Contra Hieroclem*, gefolgt von den lateinischen Übersetzungen beider Texte, angefertigt von Alemanus Rinuccinus (*Vita Apollonii*) und Zenobius (Zanobi Acciaioli, *Contra Hieroclem*). Den Text von *Contra Hieroclem* hat der Herausgeber analog zu den acht Büchern der *Vita Apollonii* in acht *Confutationes* unterteilt.

1532: *Philostrati Lemni senioris historiae de vita Apollonii Tyanei libri viii*. Alemano Rinuccino florentino interprete, Eusebius adversus Hieroclem qui ex Philostrati historia Apollonium Christo æquiparare contendebat, confutatio sive Apologia est Zenobio Acciolo florentino interprete, hrsg. v. Ioannes **Gymnicus**, Köln 1532.

► Lateinische Übersetzung (Zenobius) der *Vita Apollonii* und *Contra Hieroclem* ohne griechischen Text.

1549: *Filostrato Lemnio, Della vita di Apollonio Tiano*. Tradotto per Messer Francesco Baldelli, con una confutatione overo apologia di Eusebio Cesariense contra Hierocle, ilquale si sforzava per l'Historia di Filostrato d'affomigliare Apollonio à Christo, hrsg. v. Lorenzo **Torrentino**, Florenz 1549.

► Italienische Übersetzung der *Vita Apollonii* und von *Contra Hieroclem*.

1555: *Philostrati Lemnii senioris Historiae de vita Apollonii Tyanei libri octo*. Alemano Rinuccino florentino interprete, Eusebius contra Hieroclem qui Tyaneum Christo conferre conatus est Zenobio Acciolo florentino interprete, hrsg. v. Aegidius **Gourbinus**, Paris 1555.

► Lateinische Übersetzung (Zenobius) der *Vita Apollonii* und von *Contra Hieroclem* ohne griechischen Text.

1608: *Philostrati Lemnii opera quae extant*. Philostrati Iunioris Images et Callistrati ephraeses. Item Eusebii Cæsariensis episcopi liber contra Hieroclem, qui ex Philostrati historia æquipararat Apollonium Tyaneum Salvatori nostri Iesu Christo, hrsg. v. **Fédéric Morel**, Paris 1608.

► Diese Ausgabe erschien im selben Jahr zweimal, verlegt vom Bruder des Herausgeber Claude (Claudius Morellus) und von Marcus Orry. Beide Ausgaben sind bis auf das Titelblatt vollkommen identisch. *Contra Hieroclem* ist mit der lateinischen Übersetzung (Zenobius) auf den Seiten 433–483 in zwei Spalten gedruckt. Am Ende des Textes findet sich als „Scholium“ (ohne lateinische Übersetzung) der Teil des 2. Kapitels, den alle Handschriften außer M auslassen und der in den Handschriften A und B *in margine* überliefert ist. Des Places vermutet deshalb, dass „mindestens“ die Handschrift B die Vorlage bildete.

**1628:** *L. Holst. Lectori S. In: Εὐσεβίου τοῦ Παμπίλου ἐπισκόπου τῆς ἐν Παλαιστίνῃ Καισαρείας Ἀποδείξεως βίβλια δέκα*, hrsg. v. Lucas **Holste (Holstenus)** und Richard **Montagu**, Paris 1628, S. 547–548.

► Zweisprachige Ausgabe, enthält neben *Contra Hieroclem* auch die *Demonstratio Evangelica* und *Contra Marcellum* des Eusebios mit einer lateinischen Übersetzung von Richard Montagu. Merkwürdigerweise fehlt *Contra Hieroclem* auf dem Titelblatt. Im Unterschied zu den vorangegangenen und auch den folgenden Ausgaben ist *Contra Hieroclem* hier nicht mit der *Vita Apollonii* Philostrats, sondern erstmals mit anderen Texten des Eusebios zusammengestellt. Der Text und die Übersetzung (Zenobius) von *Contra Hieroclem* ist auf den Seiten 511–545 in zwei Spalten abgedruckt. Im Anschluss an den Text findet sich ein zweiseitiges textkritisches Nachwort von Lucas Holste.

**1688**, in: *Εὐσεβίου τοῦ Παμπίλου ἐπισκόπου τῆς ἐν Παλαιστίνῃ Καισαρείας Ἀποδείξεως βίβλια δέκα*, hrsg. v. Moritz Georg **Weidmann**, Köln 1688.

► Mit neuem Satz und ebenfalls ohne die Erwähnung von *Contra Hieroclem* auf der Titelseite „nur um viele Druckfehler vermehrter Abdruck“<sup>1</sup> der Ausgabe von 1628.

**1709:** *Τὰ τῶν Φιλοστράτων λειπόμμενα ἅπαντα, Philostratorum quae supersunt omnia. Vita Apollonii Libris VIII, Vitae sophistarum libris II, Heroica, Imagines priores atque posteriores et epistolae. Accessere Apollonii Tyanensis Epistolae, Eusebii Liber adversus Hieroclem, Callistrati descript. Statuarum. Omnia ex mss. codd. recensuit notis perpetuis illustravit, versionem totam fere novam fecit Gottfridus Olearius*, hrsg. v. Gottfridus **Olearius**, Leipzig 1709.

► Gesamtausgabe der Werke Philostrats des Älteren und des Jüngeren. Der Text von *Contra Hieroclem* ist zweiseitig auf den Seiten 428–469 abgedruckt und **erstmalig in 48 Kapitel unterteilt**. Die lateinische Übersetzung weicht an vielen Stellen von der des Zenobius ab, scheint diese aber zum Vorbild gehabt zu haben.<sup>2</sup> In einem 15-seitigen Vorwort druckt Olearius eine Sammlung von Testimonien über Hierokles ab, allerdings auch solche, die den alexandrinischen Philosophen Hierokles betreffen.

**1844:** *Flavii Philostrati quae supersunt*, hrsg. v. Karl Ludwig **Kayser**, Zürich 1844.

► Philostrat-Gesamtausgabe, die auch die *Statuenbeschreibungen* des Kallistratos, den pseudolukianischen *Nero*, die *Apolloniosbriefe* und *Contra Hieroclem* (S. 59–78 des Anhangs) enthielt. Der Text von *Contra Hieroclem* ist in 48 Kapitel unterteilt. Die Seitenzählung der Olearius-Ausgabe ist *in margine* abgedruckt. Die Ausgabe enthält einen umfangreichen textkritischen Apparat am unteren Rand.

**1852:** *Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου κατὰ Τεροκλέους καὶ κατὰ Μαρκέλλου λόγοι, Eusebii Pamphili Contra Hieroclem et Marcellum Libri*, hrsg. v. Thomas **Gaisford**, Oxford 1852.

► Zweisprachige Ausgabe mit der lateinischen Übersetzung von Zenobius mit textkritischem Apparat unter dem Text. *In margine* sind die Seitenzahlen der Ausgabe von 1628 angegeben.

**1857:** *Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου, Ἐπισκόπου τῆς ἐν Παλαιστίνῃ Καισαρείας, τα εὐρισκόμενα πάντα, Bd. 4*, hrsg. v. Jaques-Paul **Migne**, Paris 1857.

Nachdruck mitsamt Anmerkungen der Edition von Olearius (1709).

**1870/71:** *Flavii Philostrati opera auctiora. Accedunt Apollonii epistolae, Eusebius adversus Hieroclem, Philostrati junioris imagines, callistrati descriptiones*, hrsg. v. Karl Ludwig **Kayser**, 2 Bde., Leipzig 1870/71.

► Überarbeitete Neuauflage der Ausgabe von 1844 in zwei Bänden. Der Text von *Contra Hieroclem* befindet sich mit der *Vita Apollonii* und den *Apolloniosbriefen* im ersten Band (S. 369–413). Auf den ausführ-

<sup>1</sup> **Zahn:** *Marcellus von Ancyra*, S. 2 Anm. 3.

<sup>2</sup> **Anders Forrat und Des Places:** *Contre Hiéroclès*, S. 88.

- lichen textkritischen Apparat verzichtet Kayser zugunsten einer deutlich kürzeren *Adnotatio Critica* am Beginn des Bandes. Die Seitenzahlen der Olearius-Ausgabe sind am inneren Rand angegeben, am äußeren zusätzlich die einer Ausgabe von 1844. Die Unterteilung in 48 Kapitel behält Kayser bei unverändert bei.
- 1912:** *Philostratus, The Life of Apollonius of Tyana. The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*. Hrsg. v. William **Heinemann**, 2 Bde., London, Cambridge 1912/1960.
- Mehrfach nachgedruckte, zweibändige griechisch-englische Ausgabe, enthält die *Vita Apollonii*, die *Apolloniosbriefe* und *Contra Hieroclem* (S. 483–605). Grundlage bildet der Text der Ausgabe von 1870. Unterteilung in 42 Kapitel.
- 1986:** *Eusébe de Césarée: Contre Hiéroclès*, hrsg. v. Maguerite **Forrat** und Édouard **Des Places** (Sources Chrétiennes 333), Paris 1986.
- **Maßgebliche textkritische Ausgabe** von *Contra Hieroclem* mit ausführlichem textkritischen Apparat, mit französischer Übersetzung und Einleitung von Maguerite Forrat. Des Places unterteilt den Text (S. 98–213) wieder in 48 Kapitel. Die Seiten- und Zeilenzählung aus Kaysers Edition von 1879/71 ist am Rand des Textes angegeben, der Text ist jedoch mit einer eigenen Zählung versehen.
- 1997:** *Eusebio di Cesarea, Contro Ierocle*, übers. v. Alberto **Traverso** (Collana di Testi Patristici), Rom 1997.
- Italienische Übersetzung ohne griechischen Text.
- 2006:** *Philostratus. Apollonius of Tyana, Letters of Apollonius, Ancient Testimonia, Eusebius' Reply to Hierocles*. Hrsg. v. Christopher P. **Jones**, 3 Bde., Cambridge, London 2006.
- Zweisprachige Philostrat-Ausgabe mit neuer englischer Übersetzung von Christopher P. Jones. Die ersten beiden Bände enthalten die *Vita Apollonii*, der dritte die *Letters of Apollonius, Ancient Testimonia* und *Eusebius's Reply to Hierocles*.

## Textausgaben und Übersetzungen weiterer Quellentexte

- ANAKREON:** *Poetae melici Graeci*, hrsg. v. Denis Lionel **Page**, Oxford 1962.
- ANTHOLOGIA GRAECA:** *Epigrammatum anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova*, hrsg. v. Edme **Coungy**, Bd. 3, Paris 1890.
- ARISTOTELES:** *Aristote. Histoire des animaux*, hrsg. v. Pierre **Louis**, Bd. 1-3, Paris 1964.
- *Aristotelis qui fertur libellus de mundo*, hrsg. v. William L. **Lorimer**, Paris 1933.
- CASSIUS DIO:** *Cassii Dionis Cocceiani historiarum Romanarum quae supersunt*, hrsg. v. Ursulus Philippus **Boissevain**, Bd. 1, Berlin 1955.
- CHALDAEISCHE ORAKEL:** *Oracles chaldaïques*, hrsg. v. Édouard **des Places**, Paris 1971.
- CORPUS HERMETICUM:** *Hermès trismégiste*, hrsg. v. Arthur Darby **Nock**, Bd. 1, Paris 1945.
- DIOGENES LAERTIOS:** *Diogenes Laertios. Diogenis Laertii vitae philosophorum*, hrsg. v. Herbert S. **Long**, Bd. 2, Oxford 1964.
- EPIKTET:** *Encheiridion*, hrsg. v. Gerard J. **Boter**, Berlin 2007.
- EPIPHANIUS:** *Ancoratus und Panarion*, hrsg. v. Karl **Holl**, Leipzig 1933.
- ERASMUS von Rotterdam:** *Les Adages d'Erasme*. éd. bilingue annotée sous la direction de Jean-Christophe **Saladin**, hrsg. v. Jean-Christophe **Saladin**, Paris 2011.
- EUSEBIOS:** *Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. Valentin **Thalhofer** (Bibliothek der Kirchenväter 1), Kempten 1879.
- *Die Demonstratio evangelica*. Eusebius Werke, Bd. 6, hrsg. v. Ivar August **Heikel**, Leipzig 1913.

- EUSEBIOS:** *Die Praeparatio evangelica*. Eusebius Werke, Bd. 8, hrsg. v. Karl **Mras**, Berlin 1956.  
 – *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, hrsg. v. Karl **Holl**, Leipzig 1899.  
 – *Histoire ecclésiastique*, hrsg. v. Gustave **Bardy**, Paris 1967.
- FIRMICUS MATERNUS:** *Lerreur des religions païennes*, hrsg. v. Robert **Turcan**, Paris 1982.
- GALEN:** *Claudii Galeni Pergameni scripta minora*, hrsg. v. Geor **Helmreich** und Johannes **Marquardt** und Iwan **Müller**, Bd. 3, Amsterdam 1967.
- HERODOT:** *Herodot. Herodoti Historiae*, hrsg. v. Nigel Guy **Wilson**, Bd. 1, Oxford 2015.
- HIPPOKRATES:** *Hippokrates. Œuvres complètes d'Hippocrate*, hrsg. v. E. **Littré**, Bd. 6, Amsterdam 1962.
- HOMER:** *Homeri Odyssea*, hrsg. v. Martin L. **West**, Berlin, New York 2016.  
 – *Ilias*, übers. v. Kurt **Steinmann**, Zürich 2017.  
 – *Odyssee*, übers. v. Kurt **Steinmann**, Zürich 2007.
- HORAZ:** *Horatius. Opera*, hrsg. v. David R. Shackleton **Bailey**, Leipzig 1995.
- JAMBlich:** *Iamblichi de vita Pythagorica liber*, hrsg. v. Ulrich **Klein**, Leipzig 1937.
- JUVENAL:** *A. Persi Flacci et D. Iuni Iuvenalis satirae*, hrsg. v. Wendell Vernon **Clausen**, Oxford 1959.
- LAKTANZ:** *Lucius Caelius Firmianus Lactantius: De Mortibus Persecutorum*, hrsg. v. J.L. **Creed**, Oxford 1985.  
 – *Lucius Caelius Firmianus Lactantius: Divinarum institutionum libri septem*, hrsg. v. Eberhard **Heck** und Antonie **Wlosok**, Berlin 2003.
- LUKIAN:** *Lucian*. With an English Translation, hrsg. v. Austin Morris **Harmon**, Bd. 3, Cambridge 1969.
- MAKARIOS MAGNES:** *Apokritikos*. Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung, hrsg. v. Ulrich **Volp**, Boston 2013.
- MEGASTHENES u. a.:** *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Teil 3 C, hrsg. v. F. **Jacoby**, Leiden 1958.
- NEUES TESTAMENT:** *The Greek New Testament*, hrsg. v. Kurt **Aland u. a.**, Stuttgart 1968.
- ORIGENES:** *Origène. Contre Celse*, hrsg. v. Marcel **Borret**, Bd. 1–3, Paris 1969.
- PHAEDRUS:** *Phaedri Augusti liberti Liber Fabularum*, hrsg. v. Antonio **Guaglianone**, Turin 1969.
- PHILON:** *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, hrsg. v. Leopold **Cohn** und Paul **Wendland**, Bd. 1–3, Berlin 1962.
- PHILOSTRAT:** *Flavii Philostrati opera auctiora*, hrsg. v. Karl Ludwig **Kayser**, 2 Bde., Leipzig 1870/71.  
 – *Flavius Philostratus Vita Apollonii Tyanei*, hrsg. v. Gerard **Boter**, Berlin, Boston 2022.  
 – *Philostrat. Flavii Philostrati Heroicus*, hrsg. v. Ludo **de Lannoy**, Leipzig 1977.
- PINDAR:** *Pindari carmina cum fragmentis*, hrsg. v. Herwig **Maehler** und Bruno **Snell**, Leipzig 1971.
- PLATON:** *Les Lois (Livres III–VI)*, hrsg. v. Édouard **Des Places** (Platon. Œuvres complètes. XI), Paris 1951.  
 – *Platonis opera*, hrsg. v. John **Burnet**, Bd. 1–5, Oxford 1968.  
 – *Platonis Respublica*, hrsg. v. Simon R. **Slings**, Oxford 2003.
- PLINIUS DER ÄLTERE:** *C. Plinii Secundi naturalis historiae libri XXXVII*, hrsg. v. Ludwig von **Jan** und Karl **Mayhoff**, Stuttgart 1967–2002.

- PORPHYRIOS:** *Porphyre. De l'abstinence*. Texte établi, trad. et annoté par Jean Bouffartigue, hrsg. v. Jean Bouffartigue, Paris 1979.
- SUETON:** *Suétone. Vies des douze Césars*, hrsg. v. Henri Ailloud, Bd. 3, Paris 1980.
- SUIDAS:** *Suidae Lexicon*, hrsg. v. Ada Adler, Bd. 2, Stuttgart 1967.
- WIELAND,** Christoph Martin: *Agathodämon*, hrsg. v. Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt am Main 2008.

## Sekundärliteratur

- (**anonym**): *Alexander Dyce: The Works of Richard Bentley, 1836 (Rezension)*, in: *The Gentleman's Magazine, New Series VII* (1837), S. 273–279.
- Abraham,** Roshan: *The Geography of Culture in Philostratus' Life of Apollonius of Tyana*, in: *The Classical Journal* 109 (2014), S. 465–480.
- Adam,** James: *The Republic of Plato*. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices, Cambridge 1926.
- Aland,** Barbara: *Märtyrer als christliche Identifikationsfiguren*. Stilisierung, Funktion, Wirkung, in: ders. (Hrsg.): *Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike*, Tübingen 2003, S. 51–70.
- Alewyn,** Richard: *Die literarische Angst*, in: *Aspekte der Angst*, hrsg. v. Hoimar von Ditfurth, Stuttgart 1965, S. 24–37.
- Anderson,** Graham: *Philostratus*. Biography and Belles Lettres in the Third Century A.D. London 1986.
- As'ad,** Khaled und Christiane Delplace: *Inscriptions latines de Palmyre*, in: *Revue des Études Anciennes* 104.3 (2002).
- Bardy,** Gustave: *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*. Bd. 3 (=SC 55), Paris 1958.
- Barnes,** Timothy David: *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981.
- *Eusebius and the Martyrdom*. Les martyrs de Lyon, Lyon 1977.
  - *Eusebius v. Caesarea*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, Basel 1995.
  - *Scholarship or Propaganda. Porphyry against the Christians and its Historical setting*, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 39.1 (1994), S. 53–65.
  - *Sossianus Hierocles and the Antecedents of the Great Persecution*. In: *HSPH LXXX* (1976), S. 239–252.
  - *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge (Mass.), London 1982.
- Baumberger,** Christoph: *Gebaute Zeichen*. Eine Symboltheorie der Architektur, Berlin 2010.
- Baur,** Ferdinand Christian: *Apollonius von Tyana und Christus oder das Verhältnis des Pythagoreismus zum Christentum*. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des ersten Jahrhunderts nach Christus, Tübingen 1832.
- Bechtold,** Christian (Hrsg.): *Gott und Gestirn als Präsenzformen des toten Kaisers*. Apotheose und Katasterismos in der politischen Kommunikation der römischen Kaiserzeit und ihre Anknüpfungspunkte im Hellenismus, Göttingen 2011.
- Becker,** Matthias (I): *Helena*. Ihr Wesen und ihre Wandlungen im klassischen Altertum, Leipzig 1939.
- Becker,** Matthias (II): *Eunapios aus Sardes*. Biographien über Philosophen und Sophisten; Einleitung, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart 2013.

- Becker, Matthias (II):** *Jesus als unfähiger Exorzist. Die Kritik des anonymen Griechen bei Makarios Magnes, Apokritikos 3,4*, in: *Verzwecktes Heil? Studien zur Rezeption neutestamentlicher Heilungserzählungen*, hrsg. v. Wolfgang Grünstäudl und Markus Schieffer-Ferrari und Judith Distelrath, Leuven 2017, S. 117–141.
- *Polemik, Bedrohungskommunikation, Emotion. Porphyrios und sein Umgang mit der christlichen Bedrohung in Contra Christianos*, in: *Die Christen als Bedrohung*, hrsg. v. Irmgard Männlein-Robert, Stuttgart 2017, S. 111–136.
- *Porphyrios: Contra Christianos*. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen, Berlin, Boston 2016.
- Benoît, A.:** *Le Contra Christianos de Porphyre: où en est la collecte des fragments?*, in: *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*. Hrsg. v. A. Benoît und M. Philonenko und C. Vogel, Paris 1978, S. 261–275.
- Berchman, Robert M.:** *Porphyry Against the Christians*, Leiden, Boston 2005.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann:** *The Social Construction of Reality*, New York 1966.
- Bergijan, Silke-Petra:** *Celsus the Epicurean? The interpretation of an argument in Origen Contra Celsum*, in: *Harvard Theological Review* 2001, S. 181–206.
- *Der fürsorgende Gott. Der Begriff der ΠΙΠΟΝΟΙΑ Gottes in der apologetischen Literatur der Alten Kirche*, Berlin, New York 2002.
- Betz, Hans Dieter:** *Lukian von Samosata und das Neue Testament*. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti, Berlin 1961.
- Bieler, Ludwig:** *Θεῖος Ἄνθρωπος*. Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum, Wien 1935.
- Billault, Alain:** *Les formes romanesques de l'héroïsation dans la Vie d'Apollonios de Tyane de Philostrate*, in: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1991, S. 267–274.
- Bingham, Sandra:** *The Praetorian Guard. A History of Rome's Elite Special Forces*, London, New York 2013.
- Blackburn, Barry:** *Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions*. A Critique of the Theios Anēr Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark. Tübingen 1991.
- Bobzien, Susanne:** *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.
- Bohlen, Peter von:** *Das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Ägypten*, Bd. 2, Königsberg 1830.
- Bolton, James D.:** *Aristeas of Proconnesus*, Oxford 1962.
- Bornemann, Eduard und Ernst Risch:** *Griechische Grammatik*, Frankfurt am Main, Berlin, München 1978.
- Borzi, Salvatore:** *Sull' autenticità del Contra Hieroclem di Eusebio di Cesarea*, in: *Augustinianum* 43 (2003), S. 397–416.
- Boter, Gerard:** *Critical Notes on Philostratus' Life of Apollonius of Tyana*, Berlin, Boston 2023.
- (Hrsg.): *Flavius Philostratus Vita Apollonii Tyanei*, Berlin, Boston 2022.
- Bouffartigue, Jean:** *Porphyre. De l'abstinence*. Texte établi, trad. et annoté par Jean Bouffartigue, Paris 1979.
- Bowie, Ewen Lyall:** *Apollonius of Tyana*. Tradition and Reality, in: *ANRWII* 16 (1978), S. 1652–1699.

- *Philostratus: Writer of fiction. The Greek Novel in Context*, in: *Greek Fiction*, hrsg. v. John Robert Morgan und Richard Stoneman, London 1994, S. 181–199.
- Brachfeld, Otto:** *Leitbild*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1980, S. 224–228.
- Brandt, Ulrike:** *Kommentar zu Epiktets Encheiridion*, Heidelberg 2015.
- Brandtner, Martin:** *Taxila. Geschichte und Deutungen einer Stadt am indischen Ausläufer der Seidenstraßen*, in: *Die Seidenstraße. Handel und Kulturaustausch in einem eurasiatischen Wegenetz, Asien und Afrika*, hrsg. v. Ulrich Hübner, Bd. 3, Hamburg 2005, S. 35–63.
- Brown, Peter:** *Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike*. Aus dem Englischen von Holger Fließbach. 1986.
- Büchli, Jörg:** *Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium*, Bd. 27 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 2), Tübingen 1987.
- Burkert, Walter:** *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 2011.
- *Lore and science in ancient pythagoreanism*, Cambridge 1972.
- *The Problem of Ritual Killing*, in: *Violent origins. Ritual Killing and Cultural Formation*, hrsg. v. Walter Burkert und René Girard und Jonathan Z. Smith, Stanford 1987, S. 149–176.
- *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962.
- Burridge, Richard A.:** *Ancient Biography*, in: *Dictionary of New Testament Background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, hrsg. v. Craig A. Evans und Stanley E. Porter, 2000.
- Bussmann, Claus:** *Origenes Contra Celsum. Ein antiker Frontalangriff auf das Christentum und seine Abwehr durch Origenes*, in: *Zur Geschichtlichkeit der Beziehungen von Glaube, Kunst und Umweltgestaltung. Zum Andenken an Josef Blank*, hrsg. v. Claus Bussmann und Friedrich A. Uehlein, Würzburg 1992, S. 47–63.
- Caillois, Roger:** *Les démons de midi*, Montpellier 1991.
- Cantineau, Jean:** *Inscriptions Palmyréniennes*, Chalon-sur-Saone 1930.
- Carriker, Andrew James:** *The Library of Eusebius of Caesarea*, Leiden, Boston 2003.
- Centrone, Bruno:** *Archytas de Tarente*, in: *Dictionnaire des philosophes antiques*, hrsg. v. Richard Goulet, Bd. 1, Paris 1989, S. 339–342.
- Coles, R.A.:** *The Oxyrynchus Papyri*, in: *London*, Bd. LIV, 1987.
- Conybeare, Frederick Cornwallis (Hrsg.):** *Philostratus, The Life of Apollonius of Tyana. The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*. 2 Bde., London, Cambridge 1960.
- Cook, John Granger:** *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen 2000.
- Corbin, Alain:** *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social 18e – 19e siècles*, Paris 1982.
- Cotta, Johann Friedrich:** *Versuch einer ausführlichen Kirchen-Historie des neuen Testaments. Vom Anfang der christlichen Zeitrechnung bis auf gegenwärtige Zeit*, Tübingen 1773.
- Cox, Patricia:** *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley, Los Angeles, London 1983.
- Crossan, John Dominic:** *Finding Is the First Act. Trove Folktales and Jesus' Treasure Parable*, Philadelphia 1979.
- Cudworth, Ralph:** *The True Intellectual System of the Universe. First Part*, New York 1678.

- Dall'Asta, Matthias: *Philosoph, Magier, Scharlatan und Antichrist*. Zur Rezeption von Philostrats Vita Apollonii in der Renaissance, Heidelberg 2008.
- Dasen, Véronique: *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford 1993.
- de Martino, Francesco: *Storia della costituzione Romana*, Bd. 5, Napoli 1967.
- De Palma Digeser, Elizabeth: *Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration*, in: *The Journal of Roman Studies* 88 (1998), S. 129–146.
- *Porphyry, Julian or Hierocles?* The Anonymous Hellene in Makarios Magnes "Apokritikos", in: *Journal of Theological Studies* 2002, S. 466–502.
- Demandt, Alexander: *Zeitenwende*. Aufsätze zur Spätantike, Berlin, Boston 2013.
- Dempf, Alois: *Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius*, München 1962.
- Denningmann, Susanne: *Die astrologische Lehre der Doryphorie*. Eine soziomorphe Metapher in der antiken Planetenastrologie, München 2005.
- Des Places, Édouard: *La seconde sophistique au service de l'apologétique chrétienne*. Le Contre Hiérocès d'Eusèbe de Césarée, in: *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres (CRAI)* 1985, S. 423–427.
- *La Tradition indirecte des Lois de Platon (livres I – VI)*, in: *Mélanges J. Saunier*, Bd. 3 (Bibliothèque de la Faculté catholique des lettres de Lyon), Lyon 1944, S. 27–40.
- Desideri, Paolo: *Dion Cocceianus de Pruse dit Chrysostome*, in: *Dictionnaire des philosophes Antiques*, hrsg. v. Richard Goulet, Bd. 2, Paris 1994, S. 841–856.
- Dietrich Berges, Johannes Nollé: *Tyana*. Archäologisch-historische Untersuchungen zum südwestlichen Kappadokien, Bd. 55 (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien), Bonn 2000.
- Dihle, Albrecht: *Das Gewand des Einsiedlers Antonius*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 83 (1979), S. 22–29.
- *Zur antiken Biographie*, in: Widu Wolfgang Ehlers (Hrsg.): *La Biographie Antique*, Genf 1998, S. 119–146.
- Dodds, Eric Robertson: *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst*, Frankfurt am Main 1992.
- Döring, Klaus und Hellmut Flashar: *Die Philosophie der Antike*. Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin. Bd. 2 (Grundriss der Geschichte der Philosophie 1), Basel 1998.
- Dörrie, Heinrich: *Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie auf Grund von Origenes c. Celsum 7,42 ff.* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen), Göttingen 1967.
- du Toit, David S.: *Theios anthropos*. Zur Verwendung von theios anthropos und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit, Tübingen 1997.
- Duchesne, Louis: *De Macario Magnete et Scriptis ejus*, Paris 1877.
- Dulière, Walter L.: *Protection permanente contre des animaux nuisibles assurée par Apollonius de Tyane dans Byzance et Antioche*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 63 (1970), S. 247–277.
- Dzielska, Maria: *Apollonios of Tyana in Legend and History*, Rom 1986.
- Edwards, Michael J.: *Damis the Epicurean*, in: *The Classical Quarterly* 41 (1991), S. 563–566.
- Elsner, Jaś: *Beyond Compare*. Pagan Saint and Christian God in Late Antiquity, in: *Critical Inquiry* 35.2 (2009), S. 655–683.



- Emmenegger-Sieber, Gregor:** *Die heiligen Pflichten müssen wir erfüllen. Origenes und Kelso*, in: *Ringen um die Wahrheit. Gewissenskonflikte in der Christentumsgeschichte*, hrsg. v. Mariano Delgado und Volker Leppin, Stuttgart 2011, S. 73–82.
- Esch, Arnold:** *Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers*, in: *Historische Zeitschrift* 240 (1985), S. 529–570.
- Ferrin Sutton, Dana:** *Aeschylus' Proteus*, in: *Philologus* 128 (1984), S. 127–130.
- Fiedrowicz, Michael:** *Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike*, Darmstadt 2004.
- Finney, Paul Corby:** *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*, New York, Oxford 1994.
- Flashar, Hellmut:** *Hippokrates : Meister der Heilkunst. Leben und Werk*, München 2016.
- Flinterman, Jaap-Jan:** *Power, Paideia and Pythagoreanism*, Amsterdam 1995.
- Forrat, Maguerite und Édouard Des Places:** *Eusébe de Césarée: Contre Hiéroclès (Sources Chrétiennes 333)*, Paris 1986.
- Fowden, G.:** *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, in: *JHS* 102 (1982), S. 33–59.
- Francis, James A.:** *Living Icons. Tracing a motif in verbal and visual representation from second to fourth centuries c.e.* In: *AJP* 124.1 (2003), S. 575–600.
- *Truthful Fiction. New Questions to Old Answers on Philostratus' "Life of Apollonius"*, in: *The American Journal of Philology* 119.3 (1998), S. 419–441.
- Franz, Michael:** *Daidalische Diskurse. Antike-Rezeption im Zeitalter der High Techne*, Berlin 2015.
- Frede, Michael:** *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, Berkeley 2011.
- *Celsus Philosophus Platonicus*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II 36.7 (1994), S. 5203–5211.
- *Eusebius' Apologetic Writings*, in: Mark J. Edwards u. a. (Hrsg.): *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, Oxford 1999.
- *Origen's treatise Against Celsus*, in: *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, hrsg. v. M. J. Edwards, Oxford, New York 1999, S. 131–155.
- *The ΕΦ' ΗΜΙΝ in Ancient Philosophy*, in: *Philosophia* 37 (2007), S. 110–113.
- Frend, W.H.C.:** *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965.
- Freund, Stefan:** *Contra religionem nomenque Christianorum. Die Gegner des Christentums in den Divinae institutiones des Laktanz*. In: *Die Christen als Bedrohung*, hrsg. v. Irmgard Männlein-Robert, Stuttgart 2017, S. 289–306.
- Frie, Ewald und Mischa Meier:** *Bedrohte Ordnungen. Gesellschaften unter Stress im Vergleich*, in: *Aufbruch - Katastrophe - Konkurrenz - Zerfall. Bedrohte Ordnungen als Thema der Kulturwissenschaften*, hrsg. v. dens., Tübingen 2014, S. 1–27.
- Früchtel, Edgar:** *Zur Interpretation der Freiheitsproblematik im Johanneskommentar des Origenes*, in: *Zeitschrift für Religions- Und Geistesgeschichte* 26 (4 1974), S. 310–317.
- Fürst, Alfons:** *Augustins Briefwechsel mit Hieronymus (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 29)*, Münster 1999.
- Gallagher, Eugene V.:** *Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus*, Michigan 1982.
- Gawlikowski, Michał:** *Le temple palmyrénien. Étude d'épigraphie et de topographie historique*, Warschau 1973.
- Geffcken, Johannes:** *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907.
- Gemeinhardt, Peter:** *Geschichte des Christentums in der Spätantike*, Tübingen 2021.

- Gnilka**, Joachim: *Das Evangelium nach Markus* (EKK - Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament), Zürich 2008.
- Graf**, Fritz: *Maximos von Aigai*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 27/28 (1984), S. 65–73.
- Gregoratti**, Leonardo: *The Arsacid Empire*, in: *King of the Seven Climes: A History of the Ancient Iranian World (3000 BCE - 651 CE)*, hrsg. v. Touraj Daryaee, Irvine 2017, S. 125–236.
- Gribetz**, Sarit Kattan u. a. (Hrsg.): *Genesis Rabbah in Text and Context*, Tübingen 2016.
- Grimal**, Pierre: *Deux figures de la Correspondance de Pline. Le philosophe Euphratès et le rhéteur Isée*, Bd. 14 (Latomus), Wetteren 1955.
- Grossardt**, Peter: *Einführung, Übersetzung und Kommentar zum Heroikos von Flavius Philostrat*, Basel 2006.
- *Ironische Strukturen in Flavius Philostrats Vita Apollonii*, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 39 (2015).
- Haase**, Mareile: *Etruskische Kultdarstellungen. Bild und Handlung*, Tübingen 2000.
- Hagedorn**, Dieter: *Griechische Texte der Heidelberger Papyrus-Sammlung*, Heidelberg 1986.
- Hägg**, Tomas: *Hierocles the Lover of Truth and Eusebius the Sophist*, in: *Symbolae Osloenses* LXVII (1992), S. 138–150.
- Hahn**, Johannes: *Weiser, göttlicher Mensch oder Scharlatan? Das Bild des Apollonius von Tyana bei Heiden und Christen*, in: Barbara Aland (Hrsg.): *Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike*, Tübingen 2003, S. 87–109.
- Harrer**, Gustave Adolphus: *Studies in the History of the Roman Province of Syria*, Princeton 1915.
- Harris**, B.F.: *Apollonios of Tyana. Fact and fiction*, in: *Journal of Religious History* 1969, S. 189–199.
- Hauck**, Robert J.: *Inspiration as apologetic. The debate over true prophecy in the Contra Celsum of Origen*, Durham 1985.
- Haussig**, Hans Wilhelm (Hrsg.): *Götter und Mythen der kaukasischen und iranischen Völker*, Bd. 1 (Wörterbuch der Mythologie 4), Stuttgart 1986.
- Heitsch**, Ernst: *Platon. Phaidros*. Übersetzung und Kommentar, Göttingen 1993.
- Henderson**, Timothy P.: *The Gospel of Peter and Early Christian Apologetics. Rewriting the Story of Jesus' Death, Burial, and Resurrection*, Tübingen 2011.
- Henrichs**, Albert: *Namenslosigkeit und Euphemismus. Zur Ambivalenz der chthonischen Mächte im attischen Drama*. Beiträge zur Interpretation der griechischen Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte, in: *Fragmenta Dramatica*, hrsg. v. Heinz Hofmann, Göttingen 1991, S. 161–201.
- Herter**, Hans: *Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben*, in: *Kleine Schriften*, hrsg. v. E. Vogt, München 1975, S. 43–75.
- Hild**, Friedrich und Marcell Restle: *Kappadokien*, Bd. 2 (Tabula Imperii Byzantini), Wien 1981.
- Hirt**, Aloys Ludwig: *Bilderbuch für Mythologie, Archaeologie und Kunst*, Berlin 1805.
- Hobden**, Fiona: *The Symposium in Ancient Greek Society and Thought*, Cambridge 2011.
- Holsatus**, Johannes Jonsius: *De scriptoribus Historiae Philosophicae Libri IV*, Frankfurt 1659. *Εὐσεβίου τοῦ Παμπύλου ἐπισκόπου τῆς ἐν Παλαιστίνῃ Καισαρείας Ἀποδείξιας βιβλία δέκα* (1628), in: Lucas Holste und Richard Montagu (Hrsg.) (1628), S. 547–548.

- Horky, Phillip Sydney: *Plato and Pythagoreanism*, Oxford 2013.
- Huffman, Carl: *Archytas*, in: Edward N. Zalta (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/archytas/.
- Hultsch, Friedrich: *Griechische und römische Metrologie*, Berlin 1882.
- Irion, Hans: *Drogisten-Lexikon*. Ein Lehr- und Nachschlagebuch, Berlin, Heidelberg 1955.
- Jakob, Michael: *Schwanengefahr*. Das lyrische Ich im Zeichen des Schwans, München, Wien 2000.
- Johnson, Aaron P.: *The Author of the Against Hierocles*. A response to Borzi and Jones, in: JThS, N.S. 64.1 (2013), S. 574–594.
- Jones, A.H.Martin und J.R. Martindale und John Morris: *Sossianus Hierocles 4*, in: *Prosopography of the Later Roman Empire*, Bd. 1, Cambridge 1971, S. 432.
- Jones, Christopher P.: *Apollonius of Tyana in Late Antiquity*, in: Scott Fitzgerald Johnson (Hrsg.): *Greek Literature in Late Antiquity. Dynamism, Didacticism, Classicism*, Aldershot 2006, S. 49–64.
- *Apollonius of Tyana's Passage to India*, in: *Greek Roman and Byzantine Studies* 42.2 (2001), S. 185–199.
- *Philostratus*. Apollonius of Tyana, Letters of Apollonius, Ancient Testimonia, Eusebius' Reply to Hierocles. Hrsg. v. dems., 3 Bde., Cambridge, London 2006.
- *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge (Mass.) 1978.
- Joo, Kwang-Sun: *Platons Charmides*. Ein Interpretationsversuch, Köln 1997.
- Junod, Eric: *Polémique Chrétienne contre Apollonius de Tyane*. A propos d'un ouvrage d'Eusèbe de Césarée sur la Vie d'Apollonius de Tyane par Philostrate et de la nécessité de respecter les titres originaux des livres. In: *Revue de théologie et de philosophie* 120 (1988), S. 475–482.
- Kahn, Charles H.: *Pythagoras and the Pythagoreans*. A Brief History, Indianapolis 2001.
- Kai Brodersen, Bernhard Zimmermann (Hrsg.): *Metzler Lexikon Antike*, Stuttgart, Weimar 2016.
- Kerényi, Karl: *Die Griechisch-Orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*. Ein Versuch, Tübingen 1927.
- Kertsch, Manfred: *Traditionelle Rhetorik und Philosophie in Eusebius' Antirrhethikos gegen Hierokles*. In: *Vigiliae Christianae* 34.2 (1980), S. 145–171.
- Klein, Richard: *Zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Spätantike*. Studien zu politischen, sozialen und wirtschaftlichen Fragen, Tübingen 2008.
- Kobes, Jörn: ›Pest‹ in der Hohen Kaiserzeit?, in: *Pest. Die Geschichte eines Menschheitstraumas*, hrsg. v. Mischa Meier, Stuttgart 2005, S. 66–77.
- Koch, Dietrich-Alex: *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums*, Berlin 1975.
- Koch, Isabel: *La doctrine péripatéticienne du εφ' ἑμῖν dite en termes stoïciens*, in: *La Causalité humaine. Sur le De fato d'Alexandre d'Aphrodise*, hrsg. v. ders., Paris 2019, S. 339–345.
- Kofsky, Aryeh: *Eusebius of Caesarea against Paganism*, Leiden 2002.
- Koskenniemi, Erkki: *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese*. Forschungsbericht und Weiterführung der Diskussion, Tübingen 1994.
- *Apollonius of Tyana*. A Typical θεῖος ἀνὴρ?, in: *Journal of Biblical Literature* 117 (1998), S. 455–467.
- *Der philostrateische Apollonios*, Helsinki 1991.

- Kowalski, Sławomir P.:** *Late Roman Palmyra in Literature and Epigraphy*, in: *Studia Palmyrenskie* 10 (1997), S. 39–62.
- Krause, Jens-Uwe:** *Gefängnisse im Römischen Reich*, Stuttgart 1996.
- Labriolle, Pierre de:** *La réaction païenne*. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle, Paris 1934.
- Lagerlöf, Margaretha Rossholm:** *The Sculptures of the Parthenon*. Aesthetics and Interpretation, New Haven 2000.
- Lallemand, Jacqueline:** *Les préfets d'Égypte pendant la persécution de Dioclétien*, in: *Annuaire de l'Institut de philol. hist. orient. et slaves* 11 (1951), S. 189–192.
- Lampe, G.W.H.:** *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- Langer, Gerhard:** *Midrasch*, Tübingen 2016.
- Lewy, Hans:** *Chaldean Oracles and Theurgy*. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire, Paris 1978.
- Löhr, Winrich:** *Christliche Bischöfe und klassische Mythologie in der Spätantike*, in: Hartmut Leppin: *Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike*, Berlin 2015.
- Lona, Horacio E.:** *Die „Wahre Lehre“ des Kelsos*. übers. und erkl. von Horacio E. Lona, Freiburg, Basel, Wien 2005.
- Luz, Ulrich:** *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK - Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament), Zürich 2002.
- Maaf, Otto:** *Platons Staat*. Kommentar Teil 2. Bielefeld 1934.
- Macris, Constantios:** *Philolaos de Crotona*, in: *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, hrsg. v. Richard Goulet, Bd. 7, Paris 2018, S. 637–667.
- Maehler, Herwig:** *Zur Amtszeit des Präфекten Sossianus Hierokles*, in: *Collectanea Papyrologica. Texts Published in Honor of H.C. Youtie*, hrsg. v. Ann Ellis Hanson, Bd. 2, 1976, S. 527–53.
- Majerick, Ruth:** *The Chaldean Oracles*. Text, Translation, and Commentary, Leiden, New York 1989.
- Männlein-Robert, Irmgard (Hrsg.):** *Die Christen als Bedrohung?*, Stuttgart 2017.
- *Longin. Philologe und Philosoph*. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse, Berlin, New York 2001.
- *Ordnungskonkurrenz: Polemik und Feindbild in konkurrierenden Ordnungen*. Der platonische Philosoph Porphyrios und sein Kampf gegen die Christen, in: *Aufbruch - Katastrophe - Konkurrenz - Zerfall. Bedrohte Ordnungen als Thema der Kulturwissenschaften*, hrsg. v. Ewald Frie und Mischa Meier, Tübingen 2014, S. 117–138.
- *Vom Wald in die Wüste: Der Mittagsdämon in der Spätantike*, in: *Christliches Ägypten in der spätantiken Zeit. Akten der 2. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (7.–8. Dezember 2007)*, hrsg. v. Dimitrij Bumazhnov, Tübingen 2013, S. 149–160.
- Meier, Mischa (Hrsg.):** *Pest: die Geschichte eines Menschheitstraumas*, Stuttgart 2005.
- Mendelson, Alan:** *Eusebius and the Posthumous Career of Apollonius of Tyana*, in: Harold W. Attridge und Gohei Hata (Hrsg.): *Eusebius, Christianity, and Judaism*, Leiden 1992, S. 510–522.
- Meyer, Eduard:** *Apollonios von Tyana und die Biographie des Philostratos*, in: *Hermes* 52 (1917), S. 371–424.
- Montinaro, Federico und Lisa Neumann:** *Eusebius was the author of the Contra Hieroclem*, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 22.2 (2018), S. 322–326.

- Moreau, Jacques: *Eusebius von Caesarea*, in: Reallexikon Antike und Christentum (RLAC) 6 (1966), S. 1052–1088.
- (Hrsg.): *Lactance, De la mort des persécuteurs*. Commentaire, Bd. 2 (Sources Chrétiennes 39), Paris 1954.
- Morgan, J.R.: *Lucian's True Histories and the Wonders Beyond Thule of Antonius Diogenes*, in: *Classical Quarterly* 35 (1985), S. 475–496.
- Morlet, Sébastien: *Le traité de Porphyre contre les chrétiens*. Un siècle de recherches, nouvelles questions, Paris 2011.
- Muckensturm-Pouille, Claire: *Gymnosophistes*, in: *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, hrsg. v. Richard Goulet, Bd. III, 2000, S. 494–496.
- Müller, Jörn: *Der Mensch als Marionette*. Psychologie und Handlungstheorie, in: *Platon: Gesetze – Nomoi*, hrsg. v. Christoph Horn, Berlin 2013, S. 45–66.
- Mumprecht, Vroni: *Das Leben des Apollonios von Tyana*. Griechisch-Deutsch, hrsg. v. ders., München, Zürich 1983.
- Nesselrath, Heinz-Günther: *Die Reise zu den Inseln der Seligen von Hesiod bis Lukian*. Contexts, Sources, and Analogues of Scandinavian Otherworld Journeys, in: Hrsg. v. Matthias Egeler und Wilhelm Heizmann, Berlin, Boston 2020, S. 373–388.
- *Die Säulen des Herakles*. Eine mythische Landmarke und ihre Bedeutung in der Klassischen Antike, in: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (2008) 2009*, S. 226–232.
- Nestle, Wilhelm: *Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum*, in: *Christentum und antike Gesellschaft*, hrsg. v. Jochen Martin und Barbara Quint, 1948, S. 17–80.
- Neumann, Lisa: *Eusebios gegen Hierokles im Kampf um Deutungshoheit*, in: *Eusebios, Porphyrios und Augustin im Kampf um Deutungshoheit*, hrsg. v. Irmgard Männlein-Robert und Volker Drecoll, Tübingen 2024, S. 75–83.
- Nilsson, Martin Persson: *Geschichte der griechischen Religion*. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft, München 1967.
- Odom, Rober Leo: *Sunday in Roman Paganism*, New York 1944.
- Okken, Lambertus: *Das goldene Haus und die goldene Laube*. Wie die Poesie ihren Herren das Paradies einrichtete, Amsterdam 1987.
- Oschwald, Jeffrey A.: *The self-evident truth*. Scripture and Apology in the “Contra Celsum” of Origen, Notre Dame 1993.
- Otto, Berns-Christian: *Magie*. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit, Berlin, New York 2011.
- Parker, Grant: *The Making of Roman India*, Cambridge 2008.
- Paschalis, Michael: *Apollonius of Tyana as Proteus*. Theios aner or Master of Deceit?, in: *Holy Men and Charlatans in the Ancient Novel* (Ancient Narrative Supplementum 19), Groningen 2015, S. 133–150.
- Petersen, Silke: *Die Ich-bin-Worte als Metaphern am Beispiel der Lichtmetaphorik*. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language, in: *Imagery in the Gospel of John*, hrsg. v. Jörg Frey u. a., Tübingen 2006, S. 121–138.
- Petzke, Gerd: *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament* (Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti), Leiden 1970.

- Pichler, Karl: *Streit um das Christentum*. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes, Bern 1980.
- Plisch, Uwe-Karsten: *Das Thomasevangelium*. Originaltext mit Kommentar, Stuttgart 2007.
- Poplutz, Uta: *Dämonen – Besessenheit – Austreibungsrituale*, in: *Die Wunder Jesu*, hrsg. v. Ruben Zimmermann, Gütersloh 2013, S. 94–107.
- Pratsch, Thomas: *Der hagiographische Topos*. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit, Berlin, Boston 2005.
- Préaux, Claire: *Le Papyrus du Caire 57049*, in: *Cronique d’Egypte* 27.53 (1952), S. 247–253.
- Pschyrembel, Willibald: *Klinisches Wörterbuch*, hrsg. v. Simone Witzel, Berlin, Boston 2014.
- Puri, B. N.: *The Sakas and Indo-Parthians*, in: *History of Civilizations of Central Asia*, hrsg. v. A.H. Dani u. a., 2003, 196 ff.
- Quasten, Johannes: *Patrology*. The Golden Age of Greek Patristic Literature, Bd. 3, Westminster, Maryland 1960.
- Radermacher, Ludwig: *Das Jenseits im Mythos der Hellenen*. Untersuchungen über antiken Jenseitsglauben, Bonn 1903.
- Rakoczy, Thomas: *Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter*. Eine Untersuchung zur Kraft des Blickes in der griechischen Literatur, Tübingen 1996.
- Rea, John R.: *The Oxyrhynchus papyri*, Bd. XLIII, London 1975.
- Reger, Gary: *Apollonios of Tyana and the Gymnoi of Ethiopia*, in: *Philosophy and the Ancient Novel Supplementum* 20 (2015), S. 141–157.
- Reichel, Michael: *Die homerische Helenagestalt aus motivgeschichtlicher und motivvergleichender Sicht*, in: *Euphrosyne. Studies in Ancient Epic and its Legacy in Honor of Dimitris N. Maronitis*. Hrsg. v. John N. Kazazis und Antonios Rengakos, Stuttgart 1999, S. 291–307.
- Reitzenstein, Richard: *Die hellenistischen Mysterienreligionen*. Ihre Grundgedanken und Wirkungen, Leipzig 1910.
- *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906.
- Rémondon, Roger: *Le rationalis Sarapion et le préfet Hiéroclès*, in: *Chronique d’Egypte* 83 (1967), S. 177–188.
- Reyhl, Klaus: *Antonios Diogenes*. Untersuchungen zu den Roman-Fragmenten der „Wunder jenseits von Thule“, Tübingen 1969.
- Riedweg, Christoph: *«Pythagoras Hinterliess Keine Einzige Schrift» – Ein Irrtum? Anmerkungen Zu Einer Alten Streitfrage*. In: *Museum Helveticum* 54 (2 1997), S. 65–92.
- *Porphyrrios über Christus und die Christen*. De philosophia ex oraculis haurienda und Adversus Christianos im Vergleich, in: *Entretiens de la Fondation Hardt. L’apologétique chrétienne gréco-latine à l’époque prénicénienne* 51 (2005), S. 151–203.
- *Pythagoras – Leben, Lehre, Nachwirkung*. Eine Einführung, München 2002.
- Robert, Louis: *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Bd. 7, 1934.
- Robiano, Patrick: *Les Gymnosophistes éthiopiens chez Philostrate et chez Héliodore*, in: *Revue des études anciennes (REA)* 94.3-4 (1992), S. 413–428.
- Rohde, Erwin: *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Darmstadt 1960.
- Ronning, Christian: *Soziale Identität – Identifikation – Identifikationsfigur. Versuch einer Synthese*, in: Barbara Aland (Hrsg.): *Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike*, Tübingen 2003, S. 233–251.
- Rottländer, Rolf C. A.: *Antike Längenmaße*. Untersuchungen über ihre Zusammenhänge, Braunschweig, Wiesbaden 1979.

- Roullier**, Paul-Henri: *Du sage au disciple : autorité charismatique, domination romaine et identité grecque dans la Vie d'Apollonios de Tyane de Philostrate*, in: *Pallas* 83 (2010), S. 359–375.
- Ruggini**, Lellia Cracco: *Leggenda e realtà degli Etiopici nella cultura tardoimperiale*, in: *IV Congresso internazionale di studi Etiopici*, hrsg. v. Enrico **Cerulli**, Rom 1974, S. 141–193.
- Schirmer**, Werner: *Bedrohungskommunikation*. Eine gesellschaftstheoretische Studie zu Sicherheit und Unsicherheit, Wiesbaden 2008.
- Schirren**, Thomas: *Philosophos Bios*. Die antike Philosophenbiographie als symbolische Form. Studien zur Vita Apollonii des Philostrat, Heidelberg 2005.
- Schlumberger**, Daniel: *Le prétendu Camp de Dioclétien à palmyre*, in: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 38 (1962), S. 79–97.
- Schneider**, Thomas: *Lexikon der Pharaonen*, Düsseldorf 2002.
- Schöpsdau**, Klaus: *Platon: Nomoi (Gesetze)*. Buch I–III. Übersetzung und Kommentar, Göttingen 1994.
- Schwartz**, Eduard: *Eusebios von Caesarea*, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)* 6.1 (1907), S. 1370–1439.
- Scott**, Walter: *Hermetica*. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus, Bd. 2, Oxford 1925.
- Sedlar**, Jean W.: *India and the Greek World*. A Study in the Transmission of Culture, Totowa 1980.
- Seeck**, Otto: *Sossianus Hierocles (13)*, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)* 1907, S. 1477–1478.
- Seidensticker**, Bernd: *Das antike Theater*, München 2010.
- Seyrig**, Henri: *Notes épigraphiques*, in: *Syria* XII (1931), S. 321–323.
- Siriphanich**, Jingtair u. a.: *Coconut (Cocos nucifera L.)* In: *Postharvest Biology and Technology of Tropical and Subtropical Fruits*, hrsg. v. Elhadi M **Yahia**, Bd. 3, Cambridge 2011, S. 8–33.
- Sivarajan**, V.V. und Indira **Balachandran**: *Ayurvedic Drugs and Their Plant Sources*, New Delhi 1994.
- Smith**, Andrew: *Philosophical Objections to Christianity on the Eve of the Great Persecution*, in: D. Vincent **Twomey** und Mark **Humphries** (Hrsg.): *The Great Persecution, AD 303. The Proceedings of the Patristic Conference, Maynooth, 2003*, Dublin 2009, S. 33–48.
- Sonnabend**, Holger: *Mensch und Landschaft in der Antike*. Lexikon der Historischen Geographie, 2. Aufl., Stuttgart, Weimar 2006.
- Specht**, Harald: *Jesus? Tatsachen und Erfindungen*, Leipzig 2010.
- Speyer**, Wolfgang: *Hierokles I (Sossianus Hierocles)*, in: *RLAC* 1989, S. 103–109.  
– *Zum Bild des Apollonios von Tyana bei Heiden und Christen*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 17 (1974), S. 47–63.
- Stegemann**, Wolfgang: *Streitbare Exegesen*. Sozialgeschichtliche, kulturanthropologische und ideologiekritische Lektüren neutestamentlicher Texte, Stuttgart 2015.
- Stemplinger**, Eduard: *Das Plagiat in der griechischen Literatur*, Leipzig 1912.
- Stenger**, Jan: *Hellenische Identität in der Spätantike*. Pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit, Berlin, Boston 2009.
- Stevenson**, James: *Studies in Eusebius*, Cambridge 1929.

- Strobel, Karl:** *Das Imperium Romanum im 3. Jahrhundert*. Modell einer historischen Krise? Zur Frage mentaler Strukturen breiterer Bevölkerungsschichten in der Zeit von Marc Aurel bis zum Ausgang des 3. Jh. n. Chr., Stuttgart 1993.
- Strutwolf, Holger:** *Der Origenismus des Euseb von Caesarea*, in: *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, hrsg. v. W. A. Bienert und U. Kühneweg, Leuven 1999, S. 141–147.
- Suhl, Alfred:** *Die Briefe des Paulus*. Eine Einführung, Stuttgart 2007.
- Swift Riginos, Alice:** *Platonica*. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato, Leiden 1976.
- Taggart, Bruce L.:** *Apollonius of Tyana. His Biographers and Critics*, Medford 1972.
- Tanaseanu-Döbler, Ilinca:** *Porphyrrios und die Christen in De philosophia ex oraculis haurienda*, in: *Die Christen als Bedrohung*, hrsg. v. Irmgard Männlein-Robert, Stuttgart 2017, S. 137–176.
- Thür, Gerhard:** *Recht im antiken Griechenland*, in: *Die Rechtskulturen der Antike*, hrsg. v. Ulrich Manthe, München 2003, S. 191–238.
- Tilly, Michael:** *Sossianus Hierokles*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 2* (1990), S. 816–817.
- Tloka, Jutta:** *Der Λόγος und die λόγοι. Die Bedeutung der Rhetorik für die Konstituierung der christlichen Elite in der Spätantike*, in: *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens*, hrsg. v. Ferdinand R. Prostmeier und Horacio E. Lona, 2010.
- Topsell, Edward:** *The Historie of Foure-Footed Beasts*, London 1607.
- Ulrich, Jörg:** *Euseb von Caesarea und die Juden*. Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea, Berlin 1999.
- Van Uytfanghe, Marc:** *La Vie d'Apollonius de Tyane et le discours hagiographique*, in: *Theios Sophistes*, hrsg. v. Kristoffel Demoen und Danny Praet, Leiden 2009, S. 335–374.
- Vandersleyen, Claude:** *La date de la préfecture de Sossianus Hiéroclès en Égypte. À propos de P. Cairo-Boak 57049*, in: *Journal of Juristic Papyrology 13* (1961), S. 109–122.
- Vegetti, Mario:** *Platone, La repubblica*. Traduzione e commento, Bd. 5, Napoli 2003.
- Vernant, Jean-Pierre:** *Mythe et pensée chez les Grecs*. Études de psychologie historique, Paris 1985.
- Vincent, Markus und Tobias Nicklas:** *Das Petrusevangelium*, in: *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Band I: Evangelien und Verwandtes*. Hrsg. v. Christoph Markschies und Jens Schröter, Tübingen 2012, S. 683–695.
- Vollers, Karl:** *Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, Jena 1907.
- Volp, Ulrich:** *Ein Kampf gegen die Hydra. Die christliche Verteidigungsstrategie des Makarios Magnes im Gegenüber zu exegetisch begründeter philosophischer Bibelkritik*, in: *Die Christen als Bedrohung*, hrsg. v. Irmgard Männlein-Robert, Stuttgart 2017, S. 289–306.
- von Arnim, Hans:** *Leben und Werke des Dio von Prusa*. Mit einer Einleitung. Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung, Berlin 1898.
- von Harnack, Adolf:** *Chronologie der altchristlichen Litteratur [sic!] bis Eusebius*, Bd. 2, Leipzig 1904.
- Vries, Gerrit Jacob de:** *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam 1969.
- Waring, Gerald A.:** *Thermal Springs of the United States an Other Countries of the World*. A Summary, Washington 1965.



- Waszink, Jan H.: *Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum*, in: *Opuscula Selecta*, hrsg. v. dems., Leiden 1979, S. 352–385.
- Weber, Hartwig: *Dämonen, Besessenheit und Exorzismus im Neuen Testament und ihre Wirkungsgeschichte*, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 51.1 (1999), S. 19–31.
- Weber, Max: *Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*, Bd. 3 (Grundriß der Sozialökonomik 1), Tübingen 1921.
- *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriß einer verstehenden Soziologie, Tübingen 1980.
- Weeber, Karl-Wilhelm: *Die Weinkultur der Römer*, Zürich 1993.
- Wegner, Wolfgang: *Miasma*, in: *Enzyklopädie Medizingeschichte*, hrsg. v. Werner E. Gerabek u. a., Berlin, New York 2005, S. 985–986.
- Weinreich, Otto: *Antike Heilungswunder*. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer, Gießen 1909.
- *Türöffnung im Wunder-, Prodigien- und Zauberglauben der Antike*, in: *Genethliakon W. Schmid (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft V)*, Stuttgart 1929, S. 200–452.
- West, Martin L.: *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971.
- Wetter, Gillis P.: *Der Sohn Gottes*, Göttingen 1916.
- Whitmarsh, Tim J. G.: *Philostratus*, in: *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*, hrsg. v. Irene de Jong, Bd. 1 (Studies in Ancient Greek narrative), Leiden 2004.
- Wilhelm Schmid, Otto Stählin: *Die Klassische Periode der griechischen Literatur*, Bd. 1, München 1974.
- Windisch, Hans: *Paulus und Christus*. Ein biblisch-religionsgeschichtlicher Vergleich, Leipzig 1934.
- Winiarczyk, Marek: *Die hellenistischen Utopien*, Berlin, Boston 2011.
- Youtie, Herbert: *Notes sur P. Cairo-Boak 57049*, in: *Chronique d’Égypte* 55 (1953), S. 147–153.
- Zahn, Theodor: *Marcellus von Ancyra*, Gotha 1867.
- Zanker, Graham: *The Heart of Achilles*. Characterization of Personal Ethics in the Iliad, Ann Arbor 1994.
- Žmud, Leonid: *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Translated from Russian by Kevin Windle and Rosh Ireland, Oxford, New York 2012.
- *Pythagoras und die Pythagoreer*, in: *Frühgriechische Philosophie (= Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Band 1, 1. Halbband)*, hrsg. v. Hellmut Flashar und Dieter Bremer und Georg Rechenauer, Basel 2013, S. 375–438.
- *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin 1997.

## Nachschlagewerke

- Bailly, Anatole (Hrsg.): *Dictionnaire Grec Francais*, Paris 1935.
- Liddell, Henry George und Robert Scott: *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940.
- Ranke, Kurt und Rolf Wilhelm Brednich (Hrsg.): *Enzyklopädie des Märchens*, Berlin, New York 1990.
- Ziegler, Konrat und Walther Sontheimer (Hrsg.): *Der Kleine Pauly*. Lexikon der Antike in 5 Bänden auf der Grundlage von Pauly’s Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter, München 1979.

## Abbildungsverzeichnis

**Titelbild:** Jesus Christus und Apollonios von Tyana nach Illustrationen aus dem 19. Jahrhundert (Christuskopf aus: Frederick W. Farrar, *Das Leben Jesu*, Berlin 1896, S. 296. Apollonios: Illustration von J.W. Cook aus: George Crabb, *Universal Historical Dictionary*, London 1825, ohne Seitenzahl) Collage: Lisa Neumann.

**S. 196:** Darstellung eines Skiapoden. Holzschnitt aus: Hartmann Schedel *Weltchronik*, Nürnberg 1439, f. 12 (recto).

**S. 197:** Darstellung eines Mantikor aus: Edward Topsell, *The Historie of Foure-Footed Beasts*, London 1607, S. 442.

## Stellenregister

### I. Antike und mittelalterliche Autoren

<b>Aesop</b>			
<i>Fabulae</i>	199, III	118	
<b>Aischylos</b>			
<i>Agamemnon</i>	1444 f.	142	
<i>Choeporoe</i>	798	101	
<i>Supplices</i>	577	113 <sup>70</sup>	
<b>Anakreon</b>			
fr. 43	188 <sup>256</sup>		
<b>Anaxagoras</b>			
fr. B12	124		
<b>Apollodor</b>			
<i>Bibliotheke</i>	2,24–26,	298 f.	
	2,34 f.,		
	2,47 f.		
	3,44–54,		
	3,116		
<i>Epitome</i>	3,5	130	
<b>Apuleius</b>			
<i>Florida</i>	XIX	243	
<b>Aristophanes</b>			
<i>Pluto</i>	48 f.	259	
<i>Ranae</i>	285–295	160	
<b>Aristoteles</b>			
<i>De mundo</i>	1,391a	123	
	400a	181	
	<b>401b</b>	<b>312,</b>	
		<b>325</b>	
<i>Hist. animal.</i>	8,12,597a	196	
<i>Eud. Eth.</i>	1222b–1223a	322	
<i>Nik. Eth.</i>	1112a–1113b	322	
<b>Arrian</b>			
<i>Hist. Ind.</i>	23	205	
<b>Athanasios</b>			
<i>De incarn. verb.</i>	53,2	113	
<i>Deipnosophistae</i>	5,35	196	
<b>Augustinus</b>			
<i>De civ. dei</i>	10,10	130	
<b>Basilius</b>			
<i>Homil. in princ. prov.</i>	PG 31,409 (PG)	129	
<b>Cassius Dio</b>			
<i>Hist. Rom.</i>	37,18	203	
	79,7	217	
	79,11,3	283	
<b>Chrysipp</b>			
<i>Fr. log. et phys.</i>	991, 977	323	
<b>Cicero</b>			
<i>De oratore</i>	3,139	151	
<i>De legibus</i>	2,39	300	
<b>Clemens von Alexandria</b>			
<i>Paedagogus</i>	2,9,80	95	
<i>Protrepticus</i>	2,28,4	320	
<i>Stromata</i>	1,1,8,2	95	
<b>Ps.-Clemens</b>			
<i>Recogn.</i>	1,2	286	
<b>Corpus Hermeticum</b>			
	7,1	320	
	7,2	235	
<b>Cypria</b>			
fr. 34 PEG	228		
<b>Dares Phrygius</b>			
<i>De exc. Troi. hist.</i>	34	224	
<b>Demosthenes</b>			
<i>Contra Phaenippum</i>	42,1	200	
<b>Diktys von Kreta</b>			
<i>Eph. bell. Troi.</i>	4,11	224	
<b>Eusebios</b>			
<i>Hist. eccl.</i>	1,2,17	113	
	2,14,3	302 <sup>417</sup>	
	3,30,2	205	
	3,34,1	113	
	3,37,1	114	
	4,29,7	113 <sup>68</sup>	
	6,3,6, 6,3,11,		
	6,8,6	116	
	6,12,3–6	106	
	<b>7,10,4</b>	<b>114</b>	
	8,14,14	113	
	9,7,1	259	
	<b>9,10,4</b>	<b>175, 174</b>	
	10,4,6	174	
	10,4,12	315	

<i>Preap. ev.</i>	1,2,4, 1,6,5,		<i>De eccl. theol.</i>	1,20,32	95
	1,9,17	201	<i>De theoph.</i>	fr. 6,77	174
	2,2,1-51	117	<i>Onomastikon</i>	36,1	294
	2,4,6	117	<i>Const. imp. or.</i>	1,3, 2,3	
	3,6,38	320		10,3, 18,2	113
	3,13,2	177	<i>De laud. Const.</i>	1,2, 1,6	124
	4,1,2	117 <sup>80</sup>		9,8	125
	4,12 f.	29, 58		12,11	320
	5,21,5	294, 313		17,1	119
	6,3,2	315	<i>Gen. elem. intr.</i>	18,1	320
	<b>6,6,20</b>	<b>30, 312</b>		1	174 f.
	6,6,53	121		11,6	113
	<b>7,2,2</b>	<b>173</b>		<b>fr. 472</b>	<b>31, 124,</b>
	7,5,1, 7,8	112 <sup>66</sup>			<b>322</b>
	7,13,7,	112	<i>Comm. in ps. 23</i>	1105,95	175
	7,14,2	121	<b>Diogenes Laertios</b>		
	7,22,23	205	<i>Vit. phil.</i>	3,1 f.	130
	<b>10,2-3</b>	<b>97</b>		<b>6,2,49</b>	<b>173</b>
	10,13,5	119		81,11	262
	10,14,6	113 <sup>68</sup>		8,1,41-42	157, 303
	11,7,2	113		9,35	261
	11,7,7	112		9,56	289
	11,18,26	112	<b>Epiktet</b>		
	<b>11,19,2</b>	<b>325</b>	<i>Enchiridion</i>	1,1-3	322 f.
	<b>13,1,5</b>	<b>225</b>	<b>Epiphanius</b>		
	13,3,25	130	<i>Panarion</i>	68,1,4-5	14
	<b>14,3,2</b>	<b>121</b> <sup>95</sup>		<b>3,141 (Holl)</b>	<b>16</b>
	14,6,2	160		<b>3,488 (Holl)</b>	<b>320</b>
	15,3,2	121	<b>Erasmus</b>		
	15,5,2	119	<i>Adagia</i>	<b>104</b>	<b>329</b>
<i>Dem. ev.</i>	1,4,7	113 <sup>68</sup>		<b>266</b>	<b>118</b>
	3,2,52	112, 113 <sup>68</sup>		<b>793</b>	<b>259</b>
	3,3,11	29	<b>Eunapios von Sardes</b>		
	3,6	64	<i>Vit. soph.</i>	<b>2,1,3</b>	<b>62</b>
	3,6,26	205		4,1,12	161 <sup>203</sup>
	<b>4,14,36</b>	<b>320</b>	<b>Euripides</b>		
	4,15,46	95	<i>Alkestis</i>	870	98
	5,pro,2	112	<i>Elektra</i>	1280-1283	230
	5,pro,20	112 <sup>66</sup>	<i>Helena</i>	1-67	129
	5,pro,32	113		31-36, 44-48	230
	7,1,25	123 f.	<i>Hekabe</i>	35-40	228
	8,2,57	113	fr. 588		120
<i>De mart. Pal.</i>	<b>5,2f.</b>	<b>14, 16-18</b>	fr. 578-590		232
	8,1	17 <sup>56</sup>	<b>Favorinus</b>		
<i>C. Marcellum</i>	2,4,27	95	fr. 96,3	<b>129</b>	

<b>Firmicus Maternus</b>				<b>Homer</b>		
<i>De err. prof. rel.</i>	22,1	247		<i>Ilias</i>	1,1	220, 224
<b>Flavius Josephus</b>					1,31	198
<i>Antiqu. Jud.</i>	8,410	127			1,222	128
<b>Galen</b>					2,494–760,	
<i>De nat. facultat.</i>	2,8	155			2,816–877	231
<i>De temperamentis</i>	1,664	218			3,6	196
<i>De diff. febr.</i>	1,6	219			3, 121–244	230
<b>Gregor von Nazianz</b>					15,19	120
<i>Carmina</i>	2,1,83,77 ff.	130			16,798	60 <sup>322</sup>
<i>Epistulae</i>	138,2	321			19,35	225
<i>Funebr. or.</i>	14	320			21,277 f.	220
<i>Orationes</i>	2,18, 32, 9				22,13	286
	40,45	120 f.			23,91f.	226
	40,368	123			24,527 f.	181
<b>Gregor von Nyssa</b>				<i>Odyssee</i>	4,348–570	129, 132,
<i>De virgin.</i>	3,3	320				270
<i>In illud</i>	14,9	320			5,62	198
<b>Heliodor</b>					8,165	259
<i>Aithiopika</i>	10,2	261			8, 274 f.	120
<b>Heron von Alexandria</b>					10,19–49	182
<i>De autom.</i>	19	188			11,24 ff., 35f.	232 f.
<i>Pneum.</i>	I,7, I,9,				20,8	158
	I,19 f., I,37,				24,36–67	220, 223,
	II,15, II,30 f.	189				227
<b>Herodot</b>					24,73–79	226
<i>Historiae</i>	1,4	291		<b>Horaz</b>		
	1,47	164		<i>Ars poet.</i>	146–149	111
	1,89	290		<i>Sermones</i>	2,6,10–13	169
	1,108	299		<i>Satiren</i>	2,3,290	203 <sup>267</sup>
	1,154, 182	267		<b>Hygin</b>		
	2,113–120	129,230		<i>Fabulae</i>	110	224, 228
	3,28	177		<b>Ibykos</b>		
	3,106	196, 198		fr. 307 PMG	228	
	4,13–15	102		<b>Iliuperis</b>		
	4,18, 4,106	263		<i>Argumentum</i>	PEG I, S. 89	228
	5,43	199		<b>Inscriptiones Graecae</b>		
	6,53–54	298		IV,952	243	
<b>Hesiod</b>				<b>Irenaeus</b>		
<i>Erga</i>	167–173	270		<i>Adv. Haer.</i>	5, fr. 12	315
	727 f.	61		<b>Jamblich</b>		
fr. 150	17–18	196		<i>De mysteriis</i>	3,4, 3,5, 3,6,	113
<b>Hieronimus</b>					3,21, 3,27	
<i>De vir. illustr.</i>	81	30				
<i>Vita Pauli</i>	8	265				

<i>De vit. Pythag.</i>	5	130	<b>Makarios Magnes</b>		
	72	158	<i>Apokritikos</i>	3,22,4–5	107
	97	167	fr. 60, fr. 63	(Harnack)	100
	107–109	144, 161	<b>Megasthenes</b>		
	157 f.	291 <sup>407</sup>	<i>Indica</i>	fr. 11, fr. 12,2	177
	164	167		fr. 14	179
	176	135	<b>Musonius Rufus</b>		
	217, 221	286	<i>fr. min.</i>	38,1–4	322 f.
	267	151	<b>Nonnus</b>		
<b>Johannes Chrysostomus</b>			<i>Dionysiaca</i>	27,39	196
<i>De fug. sim. spec.</i>	48,1074 (PG)	129	<b>Olympiodor</b>		
<i>De Lazaro</i>	48,1035 (PG)	129	<i>Vita Platonis</i>	1,10 ff.	130
<i>In Petr. et Paul.</i>	493 (Migne)	320	<b>Oracula Chaldaica</b>		
<b>Kallimachos</b>			fr. 15	321	
<i>Hymn. auf Delos</i>	249 ff.	132	<b>Oreibasios</b>		
<b>Ps.-Kallisthenes</b>			<i>Libr. ad Eunap.</i>	1,15	219
fr. 1,4,8	130		<b>Origenes</b>		
fr. 1,12,9	132		<i>Contra Cels.</i>	1,17, 2,33	205
<b>Kelsos</b>			3,44	55 <sup>272</sup> ,	105
<i>Ἀληθῆς λόγος</i>	2,6	243	6,16	97	
<b>Laktanz</b>			6,41	45, 111,	
<i>De mort.</i>	11,4–6	16	6,45	255, 259	
<i>pers.</i>	16,4	14–16, 18,	8,9	205	
		54, 57	8,68	99 <sup>20</sup>	
<i>Div. inst.</i>	5,2,12–15	14, 18 <sup>63</sup>	<b>Ovid</b>		
		19 f., 22, 25 f.,	<i>Metamorph.</i>	4, 607–616	298
		33 <sup>156</sup> ,		11,142 f.	196
		54, 57 <sup>289</sup>	<b>Pausanias</b>		
	5,2,14–17	19, 24 f., 101	<i>Graec. descr.</i>	1,42,5	182
	5,3,4–9	64, 66,	2,26,3 ff.	132	
		106, 217	9,21,4	197	
	5,3,16–17	24 f., 106	9,26,3–4	299	
	5,3,22	21	9,39	303	
	5,4,1	20 <sup>72</sup>	10,24,5	182	
<b>Lukian</b>			<b>Phaedrus</b>		
<i>Alexander</i>	5	59	<i>Fabulae</i>	1,10	200
<i>De mercede</i>	3	173	<b>Philon von Alexandria</b>		
<i>Dial. meretr.</i>	6,4, 7,1	173	<i>De cherumbim</i>	113	123
<i>Fugitivi</i>	8	261	<i>De conf. ling.</i>	166	120
<i>Philops.</i>	14	235	<i>De decalogo</i>	119	321
	16	241	<i>De opif. mundi</i>	134	123
<i>Prometheus</i>	4	177		143	120
<i>Pseudol.</i>	5	245	<i>De Josepho</i>	20	173
<i>Revivesc.</i>	32	118	<i>De migr. Abr.</i>	181	120
			<i>De plantatione</i>	28	121

<i>De sacrificiis</i>	2	173		213, 278
	22	205	<b>1,9</b>	104, 108, 134,
<i>De sobrietate</i>	6	321		153, 155 f. 208
	62	125	<b>1,10</b>	154, 156, 208
<i>De somniis</i>	1,207	120	<b>1,12</b>	154, 157
	2,174	120 <sup>87</sup>	<b>1,13</b>	157, 254
<i>De vit. contempl.</i>	7	173	<b>1,14</b>	138, 158
<i>De virtutibus</i>	177	125	<b>1,17</b>	238 f., 152
<i>Leges allegoriae</i>	3,107	321	<b>1,18</b>	109, 147, <b>160</b>
	3,179	205	<b>1,19</b>	109, 110, 133 f.,
<i>Quis rerum</i>	237 f.	123		136, 140, 146,
<i>Quod deterius</i>	103	120		153, <b>161–164</b> ,
	151 f.	122 f.		210, 234, 276
<i>Quod deus sit</i>	61	205	<b>1,20</b>	110, <b>141 f.</b> , <b>210 f.</b>
	91	170	<b>1,21</b>	48, 147, 163,
<i>Quod omnis</i>	79	120 <sup>87</sup>		213, 260
<b>Philostrat</b>			<b>1,22</b>	134, <b>146 f.</b>
<i>Heroikos</i>	8, 24	222	<b>1,23</b>	147, 317
	33	232	<b>1,26</b>	<b>148</b>
	25–52	<b>230 f.</b>	<b>1,29</b>	146, 208
	51–53	222–224,	<b>1,31</b>	314
		226, 228 f.,	<b>1,32</b>	<b>103</b> , 117, 140,
		233, 236 f.		144, 148, 152,
	54	271		213
	56	236	<b>1,33</b>	147 <sup>169</sup>
<i>Imagines</i>	1,21	251	<b>1,37</b>	144
	2,17,14	150	<b>1,39</b>	147 f.
<i>Vita</i>	<b>1,2</b>	117, 135 f., <b>208</b> ,	<b>2,1</b>	161
<i>Apollonii</i>		297, <b>305 f.</b> , 309,	<b>2,4</b>	114, <b>160</b> , 199, 241
		327	<b>2,7</b>	<b>161</b> , 183, 190
	<b>1,3</b>	44 f., 58 f., 107,	<b>2,20</b>	<b>162</b> , 183
		<b>108–111</b> , 133,	<b>2,25</b>	167
		289	<b>2,26</b>	48, 114, 134,
	<b>1,4</b>	<b>96</b> , 104, 129,		137, 162, <b>163 f.</b> , <b>166 f.</b>
		131 f., 135, <b>139</b> ,	<b>2,27</b>	<b>163–166</b>
		142, 152, 154,	<b>2,29</b>	167
		253, 316	<b>2,30</b>	<b>166</b>
	<b>1,5</b>	117, 132, 152,	<b>2,31</b>	138, <b>163 f.</b> , <b>166 f.</b>
		153	<b>2,39</b>	<b>167</b> , 170–172
	<b>1,6</b>	139	<b>2,40</b>	<b>164</b> , 260
	<b>1,7</b>	48, 104, 110,	<b>2,41</b>	<b>184 f.</b>
		134 f., 137 f., 145,	<b>3,3</b>	48, 176, 177
		147, <b>149 f.</b> , <b>154</b>	<b>3,4</b>	47, 176–178
	<b>1,8</b>	103 f., 117, 134,	<b>3,7</b>	179
		140, <b>143 f.</b> , 154,	<b>3,8</b>	<b>179 f.</b>
			<b>3,9</b>	142, 176

<i>Vita</i>	3,10–49	174, 208, 317	<b>4,10</b>	213 f., 216–218,
<i>Apollonii</i>	3,12	166, 198		269 f., 315
	3,13	317	<b>4,11</b>	207, 221 f., 233
	3,14	176, 180–182,	<b>4,12</b>	182, 234, 236
		186, 201, 296	<b>4,13</b>	232, 234, 237 f.
	3,15	186–188, 198 f.,	<b>4,15</b>	234
		250, 261	<b>4,16</b>	221–233, 235,
	3,16	176, 183–185		237 f., 270
	3,17	47, 186, 199	<b>4,18</b>	117, 244
	3,18	50, 191 f.,	<b>4,20</b>	114, 238–240,
		248–250, 276		265, 271 f.
	3,19	194, 261	<b>4,23</b>	223
	3,21	194 f.	<b>4,24</b>	244
	3,22	238	<b>4,25</b>	160, 238, 240 f.,
	3,23	195, 316		271 f.
	3,25	189, 193	<b>4,31</b>	250
	3,26	190, 234	<b>4,34</b>	244
	3,27	183, 187 f., 193,	<b>4,35</b>	269
		201–204, 296	<b>4,36</b>	311
	3,28	48, 134, 137,	<b>4,38</b>	160, 242
		162, 190 f.	<b>4,39</b>	245 f.
	3,31	190 f., 233	<b>4,45</b>	194, 238, 241–242,
	3,32	189–192, 232		244, 265, 272, 315
	3,33	188	<b>5,1</b>	317
	3,43	146, 193	<b>5,7</b>	246
	3,38 f.	102, 114,	<b>5,12</b>	47, 117, 145, 203 f.,
		199, 208		220, 234 f., 246 f.,
	3,39	199 f.		310, 313
	3,41	202, 204	<b>5,15</b>	203
	3,42	193	<b>5,19</b>	157
	3,43	202	<b>5,21</b>	250–252, 265
	3,45	193	<b>5,27</b>	252
	3,47	193, 196, 262 f.	<b>5,28</b>	250, 252–255,
	3,45	195		265, 313
	3,47	197	<b>5,31</b>	256 f., 259
	3,50	205, 250, 260	<b>5,33</b>	255
	3,53	317	<b>5,37–39</b>	255, 260
	3,54	205 f.	<b>5,42</b>	48, 141, 194, 267 f.
	3,58	148, 207	<b>5,43</b>	260
	4,1–34	207, 209, 300	<b>6,1</b>	196, 262
	4,1	207	<b>6,2</b>	261
	4,3	48, 105,	<b>6,4</b>	260 f.
		145, 211	<b>6,6–24</b>	249, 254, 261, 317
	4,4	105, 134, 212,	<b>6,7</b>	255 f., 258
		269 f., 315	<b>6,10</b>	47, 261 f., 296, 300
	4,9	47	<b>6,11</b>	187, 233, 246, 248, 280



<i>Vita</i>	6,18	248	8,7	47, 59 f., 212–216, 218 f., 253 f., 256 f., 260, 269, 279–283, 294–298, 310, 312–314, 318
<i>Apollonii</i>	6,25	196, 263	8,8	286
	6,26	256	8,12	286
	6,27	263 f.	8,15	60, 124, 303
	6,28	257 f.	8,19	303 f.
	6,29	258	8,27	157
	6,30	265	8,28	110
	6,32	265	8,29	110, 306
	6,34	273	8,30	307 f.
	6,43	265 f., 268	8,31	308 f.
	6,39	170	8,32	135
	6,42	157	<i>Vit. soph.</i>	1,7 254
	6,43	48, 194, 217		2,13 138 <sup>156</sup>
	7,1	258, 273	<b>Photios</b>	
	7,8	47, 258, 298, 301	<i>Bibliotheke</i>	17 7 <sup>102</sup>
	7,9	47, 274 <sup>394</sup> , 298, 301 f., 309 f., 313		39 9
	7,10	274, 283, 301		166 2 174
	7,11	204, 246	<b>Pindar</b>	
	7,12	274, 310	<i>Nem.</i>	5,16–18 321 <sup>440</sup>
	7,14	274 f.	<i>Pyth.</i>	4,110 98
	7,15	276, 278	<i>Olymp.</i>	2,72–88 270
	7,16	277	<b>Platon</b>	
	7,17	38, 204, 258, 283	<i>Apol.</i>	23c 173
	7,20	211, 214, 247, 277 f., 293	<i>Euthyd.</i>	288b 130 f.
	7,21	283	<i>Eutyphr.</i>	15d 130, 132
	7,22	284	<i>Gorgias</i>	523a–b 270
	7,26	284		469b–c 275
	7,31	290	<i>Ion</i>	541e 130–132
	7,32	246, 250, 284, 313	<i>Kratylos</i>	400c–d 235
	7,34	38, 204, 278, 285	<i>Menon</i>	81d 138
	7,36	244, 254, 256, 278		99d 192
	7,38	135, 210, 254, 284, 287 f., 290, 314	<i>Nomoi</i>	1,644d–654c 30, 311
	7,39	287, 289 f.		4,715e–716a 119, 323, 326
	7,40	284, 290 f.		5,747e 113
	8,1–5	285	<i>Phaidon</i>	77b–81a 135
	8,1	284		79c–d 321
	8,2	258, 293		85b 142
	8,3	204, 258	<i>Phaidros</i>	228d 96
	8,4	250, 292		243a–b 222, 325
	8,5	103, 194, 211–213, 247, 269, 278–286, 292, 303		254c 310
	8,6	292		273e 171
			<i>Philebos</i>	34b–c 183

<i>Politeia</i>	1,331e–335e	138, 249	<i>Vita Pyth.</i>	11–14	1174
	2,359e–360b	180, 199		17	174, 303
	2,370d	181		18	103 <sup>41</sup>
	2,379b–c	124, 321		26	194
	2,381d	130, 132		27	103 <sup>939</sup> , 262
	2,383c	61		53	151
	4,426–435	113 <sup>71</sup> ,	fr. 4, 60, 63	(Harnack)	100
		319	<b>Proklos</b>		
	6,499–508	113, 124	<i>In Plat. rem pub.</i>	27 f. (Kroll)	231
	10,617e	311, 318,	<b>Servius</b>		
		324, 326	<i>Comm. Verg.</i>	Σ Æn. 3, 322	224
<i>Timaios</i>	29d	124	<b>Symeon Metaphrastes</b>		
<b>Plinius</b>			<i>Pass. S. Anastasii</i>	8	105
<i>Nat. hist.</i>	4,44	196	<b>Synesius</b>		
	5,125	222	<i>Epist.</i>	17, 20	200
	7,23	196	<b>Sophokles</b>		
	7,124	243	<i>Oedipus Col.</i>	1330	98
	8,14	179	<i>Antigone</i>	1068	101
	9,19	198	<b>Stesichoros</b>		
	10,70,137	143	<i>Palinod.</i>	fr. 192–193 PMG	230
	37,158	179	<b>Strabon</b>		
<b>Plutarch</b>			<i>Geograph.</i>	13,1,32, 39	222
<i>Vita Alex.</i>	64	261	<b>Suda</b>		
	71	105	Nr. 3504	139	
<i>Pelopidas</i>	13	120	Nr. 3604	149	
<i>De frat. am.</i>	279	171	<b>Sueton</b>		
<i>De gen. Socr.</i>	21	303	<i>Domitian</i>	1,4	299 f.
<b>Ps.-Plutarch</b>				10	301
<i>De Fluviis</i>	7	196	<b>Tacitus</b>		
<i>De plac. phil.</i>	2,3,886d	120	<i>Hist</i>	3,71–74	299
<b>Porphyrrios</b>			<b>Themistios</b>		
<i>C. Christ.</i>	fr. 21 A–D	24 <sup>91</sup> , 31,	<i>Orat.</i>	15,194c	120
		40 <sup>183</sup> , 107	<b>Timotheus von Gaza</b>		
<i>De abst.</i>	2,13,4	171	<i>Exc. de libr. animal.</i>	51	178
	12,48	143	<b>Vergil</b>		
	13,3–4	141, 146	<i>Aeneis</i>	3,321–324	228
<i>Ep. Aneb.</i>	2,4b	1113	<i>Georgika</i>	2,137	196
				4,387–529	130
			<b>Xenophon</b>		
			<i>Anabasis</i>	1,2,13	264

## II. Bibelstellen (inkl. Apokryphen) und verwandte Texte

<b>Psalmen</b>		<b>Lukas</b>	
91,6	148	1,28–30	130
<b>Jesaja</b>		7,11–15	242
8,23, 9,1–6,		8,33	114
11,1–10	112	18,26–43	102, 241
<b>Jeremia</b>		<b>Johannes</b>	
23,5 f.	112	9,1–7	102
<b>Ezechiel</b>		<b>I Korinther</b>	
34,23 f., 37,22 f.	112	1,18	113
<b>Matthäus</b>		<b>Galater</b>	
1,18 ff.,	130	2,11–14	107
8,28–33	102 <sup>34</sup> , 114, 241	<b>I Timotheus</b>	
<b>9,34</b>	<b>239</b>	2,7	319
11,5, 12,22	102 <sup>34</sup>	<b>Martyrium Petri et Pauli</b>	
12,28	114	26, 45	134
<b>13,44</b>	<b>169</b>	<b>Acta Petri</b>	
15,30–31	15,30–31	11	114, 240
17,18	114	<b>Acta Iohannis</b>	
20,29–34	102	27	192
21,14	102 <sup>34</sup>	<b>Thomasevangelium</b>	
26,34	235	Logion 109	169
<b>Markus</b>		<b>I Makkabäer</b>	
1,34, 39	114	19,72	119
<b>3,14–15</b>	<b>114</b>	<b>4 Makkabäer</b>	
5,1–20	214	1,12	121
6,13–13	114	<b>3. Logion Jesu</b>	
8,22– 24	102 <sup>34</sup>	Apocryph. II, S. 16	
<b>9,22–23, 35–42</b>	<b>242</b>	(Klostermann)	321
10,46–52	101	<b>Bereshit Rabba</b>	
		33,1	171

## III. Neuzeitliche Autoren

<b>William Shakespeare</b>	
<i>Hamlet</i>	1,1 235
<b>Christoph Martin Wieland</b>	
<i>Agathodämon</i>	3,5, 218