

Peter von Möllendorff

Dynamiken des Apokryphen

Lukians Schrift *Von der syrischen Göttin*

Diskursive Praktiken, insbesondere Texte, bewegen sich in einem kulturellen Feld, das in raumtheoretischer Metaphorisierung als von der Trias Zentrum-Peripherie-Außenraum konstituiertes chronotopisches Feld bezeichnet werden kann, mindestens bi-, wahrscheinlich multidirektional und in unterschiedlichen Geschwindigkeiten zwischen seinen beiden Polen verlaufend. Der in den Theologien etablierte Begriff des ‚Apokryphen‘ ist demgegenüber kaum zufällig schon in seiner Semantik statisch und vermag nur die Situierung einer Schrift oder einer Wissenstradition ‚im Verborgenen‘, nicht hingegen ihre Bewegung in Richtung dieses Bereichs, zu thematisieren. Dahinter steht bekanntlich das Anliegen einer Strukturierung epistemischer Bestände mit dem Ziel der Kanonisierung und Gewinnung von Autorität in der (im weitesten Sinne) gesellschaftlichen Kommunikation. Tatsächlich bildet das Konzept von kanonischer und apokrypher Literatur, nimmt man die Kategorie verbotener, indizierter Bücher im Sinne eines diskursiven Außenraums hinzu, auch die oben genannte Trias ab. Denn als ‚Apokryphen‘ lassen sich dann Texte bezeichnen, die nicht kanonisch geworden sind, obwohl ihre inhaltlichen Potentiale das nicht a priori ausgeschlossen hätten. Apokryphe Texte stehen demnach in der diskursiven Peripherie. Grundsätzlich haben sie die Chance, zu einem fernerem Zeitpunkt kanonisch zu werden, sie könnten aber auch zu einer Existenz im Verbotenen verdammt werden.

Man könnte deshalb pointiert und provokativ von einer ‚third-space-literature‘ sprechen, deren Merkmal das Apokryphe wäre, also die Tatsache ihrer mangelhaften Verbreitung, ihrer problematischen Medialisierung und schwierigen Entzifferbarkeit, ihrer Ähnlichkeit mit kanonischen Texten, die aber doch Fallstricke des möglicherweise Subversiven bereithält. Nehmen wir das Adjektiv ‚apokryph‘ sozusagen grammatisch beim Wort, betrachten wir es also als ein Attribut, das einem diskursiven Gegenstand in unterschiedlicher Intensität zukommen kann und seine Verortung nicht absolut, sondern variabel festlegt, dann kommen wir derjenigen Denotation des Begriffs näher, die seine griechisch-hellenistische Verwendungsweise bestimmt.¹ Hier sind nämlich Schriften bezeichnet, die ein essentielles Wissen beinhalten, das jedoch nur Eingeweihten zugänglich ist: Hieroglyphische Werke der ägyptischen Priester, Zauberpapyri, astrologische Schriften setzen bei ihren Benutzern alphabetische Kenntnisse und höheres Wissen voraus, das sie zur Benutzung solcher Texte befähigt, die zudem von ihren ‚Besitzern‘ oder Verwaltern eindringlich gehütet werden. Auch diese Texte befinden sich in einer diskursiven Peripherie, auch

¹ Vgl. G. Bardy. Art. „Apokryphen“. *Reallexikon für Antike und Christentum*. Hg. Theodor Klauser. Bd. 1. Stuttgart: Hiersemann, 1950. S. 516-520, hier S. 516f.

sie sind potentiell gefährlich, denn der in ihnen verschriftlichten Episteme wird quasi ungeprüft Autorität zuerkannt, die sie, würde sie sozusagen ‚apokalyptisch‘ enthüllt, unmittelbar ins Zentrum rücken und mit ihnen die dort etablierten Traditionen umstandslos verdrängen und ersetzen könnte, denn sie enthalten, wie die obigen, partiell vagen Inhaltsbestimmungen zeigen, ein entschieden alternatives Wissen.

Die Annahme einer solchen verborgenen Zentralepisteme offenbart eine tiefe Verunsicherung des Zentrums hinsichtlich der nicht von ihm kontrollierten Bestände, denen es eine ernstlich antagonistische Natur unterstellt. Nachrichten wie diejenige, der vorsokratische Philosoph Pherekydes von Syros, der spätestens in der Kaiserzeit als Lehrer des Pythagoras galt, der wiederum als einer der Gründungsväter der griechischen Philosophie angesehen wurde², habe sein Wissen nicht von einem Lehrer übernommen, sei aber auch kein ‚erster Erfinder‘, sondern habe sich selbst durch die Lektüre von τὰ Φοινίκων ἀπόκρυφα βιβλία, die er sich verschafft habe (κτησάμενον), belehrt³, sind entsprechend selbst schon wieder apokrypher Natur, unterstellen sie doch, die griechische Philosophie als zentraler Wissenskomplex verdanke sich zu einem nicht unerheblichen Teil der ‚verborgenen‘ Episteme. Diese wird, auch das ist interessant, immer wieder gern am Rand der Oikumene, in Ägypten oder, wie hier, in Phönizien situiert. Schon seit Herodots Zeiten, verstärkt dann seit Alexanders Feldzügen, gilt auch Indien als Hort von Weisheit.⁴

Auch der Text, dem sich dieser Beitrag widmet, lokalisiert seinen Gegenstand, aber auch seinen Verfasser an diesem Rand, nämlich in Syrien, am Euphrat, und damit an der Grenze zwischen Römischem Reich und Partherreich. Lukian, sein Verfasser, lässt durchweg einen Sprecher agieren, der sich selbst als Ἀσσύριος bezeichnet. Seine Perihegese des bedeutenden hierapolitanischen Heiligtums der Astargatis, der ‚Syrischen Göttin‘, bedient sich in Dialekt und narrativ-stilistischem Duktus des Vorbilds der *Historien* Herodots, den er perfekt imitiert. Vor dem Hintergrund des Gesagten darf man annehmen, dass dies nicht nur dem analogen ethnographischen Anliegen, insbesondere der Schilderung religiöser Sitten und Gebräuche und der Wiedergabe von Gründungserzählungen, geschuldet ist, sondern auch dem parallelen grundsätzlichen Anliegen, die Wissensschätze gerade der Randvölker der Ökumene zu (er)heben und zugänglich zu machen, sie also aus ihrer in griechischer Perspektive apokryphen Situation zu befreien und die zentrale Episteme um sie zu erweitern.

Vor der Annahme der Existenz ‚apokrypher Texte‘ muss in einem ersten Schritt der jeweilige religiöse Leitdiskurs benannt werden, dem gegenüber sich andere religiöse Wissensbestände ‚verbergen‘ können. Das ist für die außerchristliche antike Kultur gerade der Kaiserzeit schwierig. Neben offiziellem Zwölfgötterkult, neben dem Kaiserkult gab es für viele Gottheiten des paganen

2 Diog. Laert. 1,13.

3 Suda s. v. Pherekydes.

4 Es sei zumindest erwähnt, dass auch im Norden des Mittelmeerraums, wie beispielsweise Lukians Skythen-Dialoge zeigen, ein hohes Maß an ad hoc nicht zugänglicher Weisheit vermutet wird.

Pantheons lokale Heiligtümer unterschiedlichen Renommés und unterschiedlicher Reichweite⁵, daneben aber diverse Kulte für Gottheiten, die, ursprünglich aus den Randzonen des Imperiums stammend, bisweilen nur regionale, oft aber auch reichsweite Bedeutung erlangt hatten, etwa, um nur einige prominente Beispiele zu nennen, Isis, Mithras und andere Mysterienkulte, Asklepios oder eben Astarte, deren bedeutendstes Heiligtum zwar im syrischen Hierapolis lag, die aber auch an vielen weiteren Orten über das gesamte Imperium hinweg Kultstätten besaß. Der religiöse Diskurs des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts speiste sich aus kultischen Praktiken unterschiedlichster Trägerkontexte, es gab zahlreiche Phänomene von Übertragungen in verschiedene Richtungen, und zudem manifestierte sich gerade der religiöse *mainstream* (der einen politisch-sakralen, aber keinen Glaubensprimat besaß) nicht zuletzt in literarischen Texten, die zugleich den Kern der als *παιδεία* bezeichneten Bildungskultur bildeten.

Wenn apokryphe Texte einem Zentrum gegenüber marginalisierte und unzugängliche epistemische Bestände repräsentieren, dann gilt das *mutatis mutandis* genau auch für jene Bildungsliteratur, die den Kanon – die Literatur, Kunst und Religion der sich in der Kaiserzeit endgültig konzeptuell etablierenden Klassik – mit eher an den Rand geschobenen, aber auch hinsichtlich ihrer Wertigkeit immer wieder verhandelten literarischen Texten und Kunstwerken konfrontiert, die bisweilen nur deshalb als randständig gelten, weil sie nachklassisch sind. Auch sie rezipiert zu haben kann, wie die Kenntnis seltener, aber eben doch attischer Wörter und Formen, nachgerade ein Atout im Bildungsgang der *πεπαιδευμένοι* sein. Die Kenntnis apokrypher Texte und Traditionen sichert die Vertreter der zentralen Episteme vor unliebsamen Überraschungen und verleiht ihnen überdies das Flair der Weisheit und damit Autorität. Der Kanon, wie gut auch immer beherrscht, ist letztlich Allgemeingut, das Besondere macht den Kenner, den nur andere Kenner zu würdigen wissen, und im Falle religiöser Apokryphen mag noch die Sorge um einen Werteverlust durch Profanation hinzukommen.

Die dahinter stehende Denkfigur ist evident: Mit je mehr Menschen ein ‚Schatz‘ geteilt werden muss, desto wertloser ist er, und gerade seine Verborgenheit trägt zu seinem Ansehen und auch zu seiner Ansehnlichkeit bei. Das gilt offensichtlich in gleichem Maße für Wissensschätze, und daraus ergibt sich das ‚Apokryphenparadox‘, dass das Verborgene einerseits hochgradig wertvoll ist, andererseits dieser Werthaftigkeit die notwendige öffentliche Anerkennung *per definitionem* versagt bleiben muss. Bereits *der Status des Apokryphen* stellt, unabhängig vom jeweiligen Inhalt des Verborgenen, einen Wert an sich dar; aufgrund der ebenfalls definatorischen Zentrumstauglichkeit des Apokryphen muss dieser Inhalt überdies mit den Inhalten des Publikumsdiskurses eng verbunden sein, also über eine grundsätzliche kanonische Anschlussfähigkeit verfügen.

5 Als besonderes Beispiel nenne ich hier den Kult des Glykon im paphlagonischen Abonuteichos am Schwarzen Meer, der, völlig unberührt von Lukians Versuch, in *Alexander oder Der falsche Seher* seinen Gründer als Scharlatan zu demaskieren, von der Mitte des zweiten bis ins dritte nachchristliche Jahrhundert sehr populär war und Gläubige bis nach Rom, in den Donauraum und nach Syrien anzog.

Meine folgende Betrachtung von Lukians *Syrischer Göttin* (DS) erhebt nicht den Anspruch, reale Dynamiken religiöser Interdiskursivität zu beschreiben. Der Stellenwert dieses Textes innerhalb eines solchen Diskurses, dessen rein quantitative Komplexität ich anzudeuten versucht habe, dürfte höchst fraglich sein, und die Frage, ob er wirklich apokryphes Wissen enthält, ließe sich meines Erachtens noch nicht einmal dann recht beantworten, wenn wir über Herkunft und Verbreitungsgrad des hier kolportierten Wissens besser Bescheid wüssten, als wir es tun. Seine exorbitante Stellung innerhalb der kaiserzeitlichen Literatur verdankt Lukian allerdings weniger seiner besonderen diskursiven Repräsentativität als vielmehr seiner Fähigkeit, sich ebenso sicher innerhalb jener Diskurse wie außerhalb von ihnen als ihr kritischer Beobachter zu bewegen. Auch in der *Syrischen Göttin* rückt Lukian nicht nur entlegenes Wissen um Kultgeschichte und Kultgeschehen der Atargatis in die Nähe zentraler Gottheiten der griechischen Welt, sondern scheint gerade auch die dahinter stehenden Dynamiken als Machtspiel zu durchschauen und zu reflektieren.

Der Sprecher von *Von der syrischen Göttin* als einheimischer Periheget und Historiograph

Setzt man den eingangs entfalteten Begriff des Apokryphen einmal als Ausgangspunkt, dann wird man von einem als apokryph zu klassifizierenden Text erwarten, dass sich sein interner Sprecher implizit oder gar explizit als Wissen den darstellt und damit dem Text diskursive Autorität verschafft. Sind kanonische Texte *a priori* wahr, so muss der apokryphe Text seinen Wahrheitsanspruch, also seinen Anspruch auf Tauglichkeit für eine Stellung innerhalb der zentralen Episteme, erst einmal behaupten. Das, was er zu sagen hat, ist entweder genauso wahr wie das kanonische Wissen und damit generell kanonfähig, oder sogar vielleicht wahrer (weshalb es dann in einem geschlossenen oder auf dem Weg zur Schließung befindlichen diskursiven Feld leicht in den Geruch der Häresie kommen kann). Der Sprecher dieses Textes ist prädestiniert, über das Heiligtum der „assyrischen Hera“ in Hierapolis, seine Feste und Kulte zu reden und die Erzählungen über seine Gründer wiederzugeben, denn:

γράφω δὲ Ἀσσύριος ὢν, καὶ τῶν ἀπηγέομαι τὰ μὲν αὐτοψίῃ μαθὼν, τὰ δὲ παρὰ τῶν ἱερέων ἐδάην, ὁκόσα ἔόντα ἐμεῦ πρεσβύτερα ἐγὼ ἱστορέω. (DS 1)

Ich schreibe dies in meiner Eigenschaft als Assyrer, und von dem, was ich erzähle, habe ich das eine durch Autopsie in Erfahrung gebracht, das andere von den Priestern gelernt, und zwar all das, was in meinem historiographischen Bericht außerhalb meiner eigenen Lebenszeit liegt.

Da er selbst Assyrer ist, wird man ihm die Behauptung abnehmen, er habe auch mit den Priestern sprechen und womöglich privilegierte Zugänge erhalten können, die Fremde nicht bekommen hätten. Seine enge kulturelle Zugehörigkeit, die er hier gleich zu Beginn betont, hebt der Sprecher auch im Ausgang des Textes noch einmal hervor:

οἱ μὲν νεγνῖαι τῶν γενείων ἀπάρχονται, τοῖσι δὲ νέοισι πλοκάμους ἱρούς ἐκ γενετῆς ἀπιασιν τοὺς ἐπεὰν ἐν τῷ ἱρῷ γένωνται, τάμνουσιν τε καὶ ἐς ἄγγεα καταθέντες, οἱ μὲν ἀργύρεα, πολλοὶ δὲ χρύσεια, ἐν τῷ νηῷ προσηλώσαντες ἀπιασιν ἐπιγράψαντες ἕκαστοι τὰ οὐνόματα. τοῦτο καὶ ἐγὼ νέος ἔτι ὦν ἐπετέλεσα, καὶ ἔτι μεν ἐν τῷ ἱρῷ καὶ ὁ πλόκαμος καὶ τὸ οὐνομα. (DS 60)

Die jungen Männer opfern ihre erste Rasur, den Kindern lässt man von Geburt an die Locken als etwas Heiliges wachsen, und wenn sie in das Heiligtum kommen, scheren sie sie sich ab, legen sie in einen Behälter, manche in silberne, viele in goldene, hängen sie im Tempel an einem Nagel auf und verlassen den Ort wieder, nachdem sie ihre Namen auf die Behälter geschrieben haben. Das habe auch ich als Knabe getan, und noch heute befinden sich im Heiligtum meine Locke und mein Name.

Man darf also wohl so weit gehen, den Sprecher in gewisser Weise als Eingeweihten zu bezeichnen. Zugleich, wie *ιστορέω* in DS 1 zeigt, sieht er sich als Historiographen; die oben bereits erwähnte Anlehnung an Herodot erweist sich von Beginn an durch die Verwendung des ionischen Dialekts, aber auch bis in einzelne Wendungen. Dem gebildeten kaiserzeitlichen Leser, dem *pepaideuménos*, ist damit ein Hinweis auf eine bestimmte historiographische Herangehensweise geliefert, auf die ich noch zurückkomme; zugleich wird der Text damit in den kanonischen griechischen Bildungshorizont eingeschrieben. Hier sei zunächst nur ein wesentliches Element benannt, das unmittelbar in die Apokryphen-Problematik führt: Herodot sagt (wie der Assyrer hier) in seinen *Historien* mehrfach, dass er sich durch Autopsie und durch die Befragung ausgewählter Gewährsmänner ein Bild von den Tatsachen zu machen versucht habe, dass er aber weder alles glaube, was man ihm berichte, noch – und das ist wichtig – alles weitergebe, was er wisse.⁶ Ihm ist nämlich bewusst, dass es Wissensbestände gibt, die nicht publik gemacht werden dürfen. Von Interesse ist hier die Differenzierung zwischen Dingen, die in einen öffentlichen Diskurs (über Religion) gehören, und Dingen, die nicht für alle bestimmt sind; sie darf angesichts der durchgehenden Herodot-Imitation auch für die *Dea Syria* gelten. In apokryphes Wissen eingeweiht zu werden, verpflichtet zur Diskretion, wie der Sprecher beispielsweise in DS 28 ausführt.⁷

Gerade dies könnte stellenweise mit der dritten Identitätsfacette des Sprechers in Konflikt geraten, nämlich seinem Auftreten als Periheget⁸, als Fremden-

6 Vgl. hierzu umfassend Jane L. Lightfoot. *Lucian. On the Syrian Goddess*. Ed. with Introduction, Translation and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 2003. S. 86-222. Als Beispiel für diese Verschwiegenheit mag hier DS 11 dienen: *Ιστορέοντι δὲ μοι ἐτέων πέρι, ὁκόσα τῷ ἱρῷ ἐστίν, καὶ τὴν θεὸν αὐτοὶ ἦντινα δοκέουσιν, πολλοὶ λόγοι ἐλέγοντο, τῶν οἱ μὲν ἱροί, οἱ δὲ ἐμφανέες, οἱ δὲ κάρτα μυθώδεις, καὶ ἄλλοι βάρβαροι, οἱ μὲν τοῖσιν Ἑλλῆσιν ὁμολογέοντες· τοὺς ἐγὼ πάντας μὲν ἐρέω, δέκομαι δὲ οὐδαμᾶ. Vgl. hierzu mit Lightfoot, S. 334f. Hdt. 7,152,3; 2,123,1; 2,143,4; 6,69,5.*

7 *φαλλοὺς ὅσοι Διονύσῳ ἐγείρουσιν, ἐν τοῖσι φαλλοῖσι καὶ ἀνδρας ξυλῖνους κατιζουσιν, ὅτε μὲν εἴνεκα ἐγὼ οὐκ ἐρέω. (Diejenigen, die dem Dionysos Phalloi errichten, setzen hölzerne Figuren darauf: Warum sie das tun, werde ich nicht sagen.)*

8 Hierzu Lightfoot. *Lucian. On the Syrian Goddess* (wie Anm. 6), S. 161-174.

führer oder Baedeker im Stile eines Pausanias. Als solcher ist er verpflichtet, einigermaßen befriedigende, aber natürlich nicht unbedingt vollständige Erklärungen abzugeben. Seine Intention besteht primär darin, ein möglichst breites Publikum anzusprechen, mit Rücksicht auf dessen Erwartungen und dessen Vorwissen. Der Periheget hegt dabei naturgemäß eine Vorliebe für das Außergewöhnliche. Wenn er wirklich apokryphes Wissen weitergibt, würde er dessen spektakulären Aspekte bevorzugt präsentieren:

Ὁ μὲν χώρος αὐτός, ἐν τῷ τὸ ἶρον ἵδρυται, λόφος ἐστίν, κέαται δὲ κατὰ μέσον μάλιστα τῆς πόλιος, καὶ οἱ τείχεα δοιὰ περικέαται. τῶν δὲ τειχέων τὸ μὲν ἀρχαῖον, τὸ δὲ οὐ πολλὸν ἡμέων πρεσβύτερον. τὰ δὲ προπύλαια τοῦ ἱεροῦ ἐς ἀνεμὸν βορέην ἀποκέκρινται, μέγεθος ὅσον τε ἑκατὸν ὀργυιέων. ἐν τούτοις τοῖσι προπυλαιοῖσι καὶ οἱ φαλλοὶ ἐστᾶσι τοὺς Διόνυσος ἐστήσατο, ἡλικίην καὶ οἶδε τριηκοσίων ὀργυιέων. (DS 28)

Der Platz selbst, wo der Tempel steht, ist ein Hügel, er liegt genau in der Mitte der Stadt, und zwei Mauern umgeben ihn. Von den Mauern ist die eine alt, die andere datiert nicht lange vor unserer Zeit. Die Propyläen des Heiligtums weisen Richtung Nordwind, sie sind ungefähr hundert Klafter hoch. Innerhalb dieser Propyläen stehen auch die Phalloi, die Dionysos errichtet hat; sie sind dreihundert Klafter hoch.⁹

Darüber hinaus aber repräsentiert der Periheget den notwendigen chronotopischen Zusammenhang von nehmender und gebender Kultur: Er selbst ist, wie gesagt, Assyrier, doch er wendet sich an ein griechisches Publikum, das man sich dabei wie ihn selbst als vor Ort befindlich vorstellen muss: Dem Perihegeten lauscht man vor den Monumenten, der Kulturkontakt findet in Echtzeit statt, wofür auch das durchgängig verwendete präsentische Tempus spricht. Der Periheget verkündet sein Wissen öffentlich und führt dessen apokryphe Anteile in Richtung einer zentralen Episteme, zu deren festem Bestandteil sie aber erst durch ihre Verschriftlichung werden, für die wiederum nicht der Periheget, sondern der Historiograph zuständig ist; er ist es auch, dem wir die Abwägungen über ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ zuzuordnen haben.

Fasst man diese drei Sprecherfacetten – Einheimischer, Periheget, Historiograph – mit Blick auf ihre Affinität zum Apokryphen zusammen, so wird man sagen dürfen, dass sie alle drei apokryphes Wissen besitzen können, aber in sehr unterschiedlichem Maße geneigt sind, es zu vulgarisieren, und mit ebenfalls unterschiedlichen Zielen. Denn während der Einheimische durchaus damit zufrieden sein könnte, sein Wissen für sich zu behalten, will der Periheget Touristen locken und beeindrucken – schon in der Antike war man daher der Auffassung, dass Perihegeten einen Hang zum Lügen hätten. Der Historiograph schließlich differenziert nicht zwischen ‚spektakulär‘ und ‚uninteressant‘, sondern ist auf möglichst breiten Wissenserwerb und dessen kritische Einschätzung aus.¹⁰ Gerade Letzteres bedeutet nichts anderes, als das in Erfahrung gebrachte apokryphe Wissen in einen analytischen Bezug zur zentralen Episteme zu setzen,

9 Zur Diskussion dieser Zahlen vgl. ebd. S. 421.

10 Eine wiederum dreiteilige Auffächerung der Historiographen-Persona ebd. S. 161.

es mit ihm zu vergleichen und es mit dessen Wahrscheinlichkeitsmaßstäben zu messen. Durch die Verschriftlichung wird dabei die beginnende Integration in jene zentrale Episteme überhaupt erst ermöglicht.

Wie wird nun in der *Syrischen Göttin* die schiere Existenz solchen Wissens zumindest angedeutet, und wie wird mit diesem Wissen umgegangen?

Wahr-Unwahr, Verborgen-Sichtbar

Eine durchgehende gedankliche Bewegung des Textes besteht – ganz analog zu den *Historien* Herodots – in der Diskussion der Wahrscheinlichkeit von Erklärungen, die dem Sprecher bei seinen Erkundigungen zu auffälligen Phänomenen der Kultanlage von Priestern und Einheimischen gegeben werden. Dabei kann die Etikettierung von Phänomenen als wahrscheinlich oder weniger wahrscheinlich durchaus dazu beitragen, die betreffende Erklärung zu officialisieren oder in den Bereich des Apokryphen zu verschieben. ‚Apokryph‘ bezeichnet dann Narrative oder Explikationen, die nur von einer Minderheit gekannt und/oder geglaubt werden, dies aber im bewussten Gegensatz zu einer mehrheitlichen Anschauung; ein solches Operieren mit unterschiedlichen quantitativen Größen zeigt im Übrigen, dass Wissensbestände mehr oder weniger zentral oder apokryph sein können, die jeweilige Etikettierung also eine skalare Quantifizierung darstellt. Betrachten wir folgendes Beispiel:

Ἐνὶ δὲ καὶ ἄλλο ἱρὸν ἐν Φοινίκῃ μέγα, τὸ Σιδόνιοι ἔχουσιν. ὡς μὲν αὐτοὶ λέγουσιν, Ἀστάρτης ἐστίν. Ἀστάρτην δ' ἐγὼ δοκέω Σελήναιην ἔμμεναι. ὡς δὲ μοι τις τῶν ἱρέων ἀπηγγέετο, Εὐρώπης ἐστὶν τῆς Κάδμου ἀδελφεῆς· ταύτην δὲ εὐούσαν Ἀγήνορος τοῦ βασιλέως θυγατέρα, ἐπειδὴ τε ἀφανῆς ἐγεγόνεεν, οἱ Φοινίκες τῷ νηῷ ἐτιμήσαντο καὶ λόγον ἱρὸν ἐπ' αὐτῇ ἔλεξαν, ὅτι εὐούσαν καλὴν Ζεὺς ἐπόθεεν καὶ τὸ εἶδος εἰς ταῦρον ἀμειψάμενος ἤρπασεν καὶ μιν ἐς Κρήτην φέρων ἀπίκετο. τὰδε μὲν καὶ τῶν ἄλλων Φοινίκων ἤκουον, καὶ τὸ νόμισμα τῷ Σιδόνιοι χρέωνται τὴν Εὐρώπην ἐφεζομένην ἔχει τῷ ταύρῳ τῷ Διὶ. τὸν δὲ νηὸν οὐκ ὁμολογεύουσιν Εὐρώπης ἔμμεναι. (DS 4)

Es gibt noch ein anderes großes Heiligtum in Phönizien, das die Sidonier besitzen. Wie sie selbst behaupten, gehört es der Astarte. Ich meine, dass Astarte Selene ist. Wie mir aber einer der Priester darlegte, gehört es Europa, der Schwester des Kadmos. Sie war die Tochter des Königs Agenor, und als sie verschwand, ehrten die Phönizier sie mit einem Tempel und erzählten eine heilige Geschichte über sie, dass Zeus sie, weil sie schön war, begehrt und, nachdem er die Gestalt eines Stieres angenommen hatte, geraubt habe und mit ihr nach Kreta gekommen sei. Das habe ich auch von anderen Phöniziern gehört, und die Münzen, die die Sidonier verwenden, zeigen Europa, wie sie auf dem Zeusstier sitzt. Dass der Tempel Europa gehöre, geben sie allerdings nicht zu.

Die Sidonier halten einen Tempel in ihrer Stadt für der Astarte geweiht; dies darf mithin als die maßgebliche Mehrheitsmeinung gelten. Ein Priester dieses Tempels, also ein Mann, der aufgrund seiner Profession über ein höheres

religiöses Wissen verfügt, behauptet dagegen, der Tempel sei Europa geweiht. Die anschließende kurze – und natürlich keineswegs apokryphe – Erzählung vom Raub Europas, die sich der Sprecher offenkundig zu eigen macht, liefert eine Aitiologie des Kultes, und der Sprecher fügt noch ein numismatisches Argument hinzu. Obwohl vieles für eine solche Zuweisung spricht, ist sie aber offenkundig nicht mehrheitsfähig. Die Zuweisung des Tempels an Europa scheint mir alle Zeichen des Apokryphen aufzuweisen; die Publikation und Verbreitung der vorliegenden historiographischen Argumentation könnte jedoch dazu beitragen, sie mehrheitsfähig zu machen.

Womöglich reflektiert diese Debatte eine Ekphrasis in Achilleus Tatios' Roman *Leukippe und Kleitophon*. Hier betrachtet der Erzähler in Sidon ein Weihgeschenk für Astarte: ein Bild, auf dem die Entführung der Europa dargestellt ist:

... σώστρα ἔθιον ἑμαυτοῦ τῇ τῶν Φοινίκων θεᾷ. Ἀστάρτην αὐτὴν καλοῦσιν οἱ Σιδῶνιοι. περιῶν οὖν καὶ τὴν ἄλλην πόλιν καὶ περισκοπῶν τὰ ἀναθήματα ὄρῳ γραφὴν ἀνακειμένην γῆς ἅμα καὶ θαλάττης. Εὐρώπης ἢ γραφὴ· Φοινίκων ἢ θάλασσα· Σιδῶνος ἢ γῆ. (Ach. Tat. 1,1,2)

Ich opferte für meine Rettung der Göttin der Phönizier; die Sidonier nennen sie Astarte. Als ich nun so durch den Rest der Stadt ging und die Weihgaben betrachtete, da sehe ich ein Gemälde aufgestellt, von Erde und Meer. Das Thema des Gemäldes ist Europa, das Meer das der Phönizier, das Land das von Sidon.

Kurz darauf wird ein weiteres, allerdings nicht näher und nicht unbedingt in Sidon lokalisiertes Gemälde erwähnt, das nun gerade Selene auf dem Stier zeigt:

τοιαύτην εἶδον ἐγὼ ποτε ἐπὶ ταύρῳ γεγραμμένην Σελήνην [αF : Εὐρώπην β].

So sah ich einmal Selene [αF : Europa β] auf dem Stier gemalt.

Selene auf dem Stier: Der Sprecher der *Syrischen Göttin* identifizierte sie, wohl im Sinne einer *interpretatio Graeca*, mit Astarte. Zudem ist die Überlieferung an dieser Stelle gestört, ein beträchtlicher Teil der Handschriften schreibt ‚Europa‘ statt ‚Selene‘. Hinzu kommt, dass weder die Datierung der *Dea Syria* noch die des Romans hinreichend klar sind – beide gehören in die zweite Hälfte des 2. Jhds. –, um über eine eventuelle wechselseitige Abhängigkeit zu entscheiden. Gleichwohl zeigt die Parallele, dass es in *Dea Syria* durchaus um religiöse Wirklichkeiten geht, und womöglich wird gerade in der erwähnten Überlieferungsstörung sichtbar, wie die Dominanz von Deutungen ausgehandelt wird: Was in der *Dea Syria* als Meinung einer Minderheit ausgegeben wird – nämlich die Identifikation der Gottheit mit Europa –, das wird in Achilleus Tatios' Roman in aller Breite beschrieben und scheint in der Reihe der Weihgeschenke einen prominenten Platz einzunehmen. Hinzu kommt die auffällige Formulierung, dass der Erzähler der Göttin der Phoiniker opfert, die „die Sidonier Astarte nennen“. Schwingen hier Zweifel an der Richtigkeit der Benennung mit? Beide Texte zusammen jedenfalls könnten dazu beitragen, dass Europa in verstärktem

Maße auch offiziell als die Göttin des Stadttempels von Sidon wahrgenommen wird, und ihre ‚gelehrte‘ Identifikation mit Selene – die sich zumindest in der einen Handschriftentradition von *Leukippe und Kleitophon* auch künstlerisch manifestiert – stellt womöglich das ‚missing link‘ für eine schließliche Identifikation von Europa und Astarte und damit das Instrument einer Annäherung zweier differenter Epistemen dar.

Umgekehrt arbeitet der Sprecher der *Syrischen Göttin* aber auch daran, scheinbar geläufige Deutungen für unwahrscheinlich zu erklären. Ihr Schicksal ist dann ungewiss. Sie könnten zukünftig für Erzählungen schlichter Gemüter gehalten werden oder auch einen Platz außerhalb des offiziellen Diskurses erhalten, an dem sie von Eingeweihten dennoch hochgeschätzt werden. Was tatsächlich geschieht, hinge nicht zuletzt von der Verbreitung und der Rezeption der *Dea Syria* ab, über die wir nichts wissen. Als Beispiel sei hier die Listung und Abwägung möglicher Geschichten von der Gründung des ersten Tempels, des Vorgängerbaus des aktuellen Heiligtums, betrachtet (*DS* 12-16):

Οἱ μὲν ὧν πολλοὶ Δευκαλίωνα τὸν Σκύθεα τὸ ἱρὸν εἴσασθαι λέγουσιν, τοῦτον Δευκαλίωνα ἐπὶ τοῦ τὸ πολλὸν ὕδωρ ἐγένετο. Δευκαλίωνος δὲ περὶ λόγον ἐν Ἑλληνιστῶν ἤκουσα, τὸν Ἑλληνας ἐπ’ αὐτῷ λέγουσιν. (*DS* 12)

Die meisten sagen nun, der Skythe Deukalion habe das Heiligtum gegründet, genau der Deukalion, zu dessen Lebzeiten die Wasserflut gekommen sein soll. Über Deukalion habe ich bei den Griechen eine Geschichte gehört, die die Griechen über ihn erzählen.

Es folgt die ausführliche Erzählung von Deukalion und der Flut; als aitiologischer Beleg wird die weit verbreitete und auch priesterliche Praxis, zweimal im Jahr Meerwasser zum Tempel zu bringen, angeführt (*DS* 13).

Ὁ μὲν ὧν ἀρχαῖος αὐτοῖσι λόγος ἀμφὶ τοῦ ἱεροῦ τοιόσδε ἐστίν. ἄλλοι δὲ Σεμίραμιν τὴν Βαβυλωνίην, τῆς δὴ πολλὰ ἔργα ἐν τῇ Ἀσίῃ ἐστίν, ταύτην καὶ τότε τὸ ἔδος εἴσασθαι νομίζουσιν, οὐχ Ἥρην δὲ εἴσασθαι ἀλλὰ μητρὶ ἑωυτῆς, τῆς Δερκετῶ οὐνομα. Δερκετοῦς δὲ εἶδος ἐν Φοινίκῃ ἐθεασάμην, θέημα ξένον· ἡμισέη μὲν γυνή, τὸ δὲ ὀκόσον ἐκ μηρῶν ἐς ἄκρους πόδας ἰχθύος οὐρὴ ἀποτείνεται. (*DS* 14)

Das ist die alte Geschichte über den Tempel. Andere meinen, die Babylonierin Semiramis, von der noch viele Werke in Asien existieren, habe auch diesen Göttersitz gegründet, und nicht für Hera, sondern für ihre eigene Mutter, deren Name Derketō ist. Ich sah ein Bild der Derketō in Phönizien, ein fremdartiger Anblick: Zur Hälfte war sie Frau, aber von den Schenkeln bis zu den Zehenspitzen streckte sich ein Fischschwanz aus.

Es folgt keine begründende Erzählung, sondern die Aufzählung einiger Indizien, die allerdings vom Sprecher unter Nennung von Gründen verworfen werden, so dass er Derketō als Gottheit des Heiligtums letztlich nicht akzeptiert (*DS* 14). Statt dessen diskutiert er eine dritte Option:

Ἔστιν δὲ καὶ ἄλλος λόγος ἱρός, τὸν ἐγὼ σοφοῦ ἀνδρὸς ἤκουσα, ὅτι ἡ μὲν θεὴ Πέη ἐστίν, τὸ δὲ ἱρὸν Ἄττεω ποίημα. (DS 15)

Es existiert noch eine andere heilige Geschichte, die ich von einem weisen Mann gehört habe, dass es sich nämlich bei der Göttin um Rhea handelt und das Heiligtum das Werk des Attes sei.

Dieser Deutung kommt mehr Gewicht zu, weil der Kultstatuenbefund ihr zu entsprechen scheint; hinzu kommt, dass es im Tempel einen Kult der Entmannung gibt, den sein Gewährsmann aitiologisch auf den Attes-Mythos zurückführt. Dennoch lehnt der Sprecher diese Deutung letztlich ab, mit Verweis auf eine plausiblere Erklärung für den Kult (die dann in DS 27 gegeben werden wird):

ἀνδάνει δὲ μοι ἃ λέγουσιν τοῦ ἱροῦ περὶ τοῖσι Ἕλλησι τὰ πολλὰ ὁμολογέοντες, τὴν μὲν θεὸν Ἥρην δοκέοντες, τὸ δ' ἔργον Διονύσου τοῦ Σεμέλης ποίημα. (DS 16)

Mir persönlich gefällt das, was man in weitgehender Übereinstimmung mit den Griechen über den Tempel sagt, nämlich die Meinung, die Gottheit sei Hera, das Werk aber sei das des Dionysos, des Sohnes der Semele.

Die gedankliche Dynamik der Passage ist schnell erfasst. Auch wenn gegen die Deukalion-Version keine wirklichen Einwände vorgetragen werden, auch wenn die Einwände gegen Derketó und Rhea/Attes schwach sind: Entscheidend ist, wie das finale Argument zeigt, offensichtlich die jeweilige Nähe jeder Version zum griechischen Mythos. Da kann die Dionysos-Version am stärksten punkten, zumal der Sprecher auch von zwei gewaltigen Phalloi in den Propyläen des Tempels berichtet, die Dionysos selbst aufgestellt haben soll¹¹:

... καὶ φαλλοὶ δὲ ἐστᾶσι ἐν τοῖσι προπυλαίοισι δύο κάρτα μεγάλοι, ἐπὶ τῶν ἐπίγραμμα τοιόνδε ἐπιγράφεται, „Τούσδε φαλλοὺς Διόνυσος Ἥρῃ μητρυτῆ ἀνέθηκα.“ (DS 16)

... und innerhalb der Propyläen stehen zwei immens große Phalloi, auf denen sich folgende Inschrift befindet: „Diese Phalloi habe ich, Dionysos, für meine Stiefmutter Hera aufgestellt.“

Bedeutsam ist dabei die Tatsache, dass die alternativen Versionen so ausführlich berichtet werden, nur um dann *ad acta* gelegt zu werden. Zwar lässt sich das vordergründig mit Herodots grundsätzlichem Verfahren, alles zu berichten, was man ihm berichtet habe¹², erklären, es werden aber auch die Begründungsstrategien erkennbar. Denn Deukalion, wie eigens hinzugefügt wird, ist Skythe; Heras Mutter Derketó ist als Nixe ein ξένον, also ‚fremd-‘, ja ‚abartig‘ (wir würden sagen: monströs), Rhea und Attes – auch wenn diese Tradition den Sprecher noch am stärksten beeindruckt, weil das Kultbild der Syria Dea wesentliche

11 Vgl. oben S. 62.

12 S. o. S. 61.

Attribute der Rhea trägt – sind, wie in *DS* 15 ausgeführt wird, Kulte des griechischen Ostens (Lydien, Phrygien, Samothrake) und befinden sich damit eher in den Randbezirken der zentralen religiösen Episteme. Die Entscheidung über die größte Wahrscheinlichkeit basiert auf einer Mischung aus der Wertung sachlicher Evidenzen und einer diskursiven Nähe zu den klassischen Zentren Griechenlands: Thrakien und Kleinasien sind geographisch marginal, der Mythos um Derketô dreht sich um ein atavistisches Mischwesen, wie es den Zwölfgöttern fremd ist, Dionysos hingegen ist eine bedeutende Gottheit beispielsweise der griechischen Kulturhauptstadt Athen und gehört wesentlich in den *mainstream* der klassizistischen Bildung. Das ist letztlich der einzige Grund, warum Dionysos hier so prominent gemacht wird, denn tatsächlich gibt es *realiter* keine nachweisliche kultische Bedeutung des Gottes in Hierapolis.¹³ Vielmehr macht der Sprecher diese Bedeutung allein an der Präsenz phallischer Objekte fest, wie die Fortsetzung zeigt:

τὸ ἐμοὶ μὲν νυν καὶ τὰδε ἀρκέει, ἐρέω δὲ καὶ ἄλλ' ὅ τι ἐστὶν ἐν τῷ νηῷ Διονύσου ὄργιον. φαλλοὺς Ἑλληνες Διονύσω ἐγείρουσιν, ἐπὶ τῶν καὶ τοιόνδε τι φέρουσιν, ἀνδρας μικροὺς ἐκ ξύλου πεποιημένους, μεγάλα αἰδοῖα ἔχοντας· καλέεται δὲ τὰδε νευρόσπαστα. ἔστι δὲ καὶ τόδε ἐν τῷ ἱρῷ· ἐν δεξιᾷ τοῦ νηοῦ κάθεται μικρὸς ἀνὴρ χαλκεος ἔχων αἰδοῖον μέγα.
(*DS* 16)

Dies genügt mir, und ich werde noch einen weiteren mystischen Gegenstand des Dionysos nennen, der sich im Tempel befindet. Die Griechen errichteten Phalloi für Dionysos, auf die sie noch Folgendes setzen: kleine Männer aus Holz mit großen Geschlechtsteilen. Sie werden *neurospasta*¹⁴ genannt. Das findet sich auch im Heiligtum: Rechts vom Tempel sitzt ein kleiner Mann aus Bronze mit einem großen Geschlechtsteil.

Wenn wir uns also unter Führung des Perihegeten allmählich der eigentlichen Kultanlage nähern – es ist in *DS* 16 die Rede von den Propyläen –, dann nähern wir uns, so suggeriert uns der Sprecher, einem Heiligtum, das sich zu den großen und bedeutenden Heiligtümern der griechischen Welt zählen kann. Mit dem Akzeptieren der seitens des Sprechers präferierten Ursprungssage werden aber die anderen Gründungsmythen – da sie nicht einfach aus dem Diskurs entfernt werden können – in den Bereich dessen geschoben, was in einem späteren Endergebnis ein Reservoir apokrypher Erzählungen von der Tempelgründung sein könnte.

Steht der ältere Tempel also in einem dionysischen Gründungszusammenhang, der über den Abgleich verschiedener aitiologischer Traditionen eruiert und konfirmiert wird, so operiert der Sprecher im Folgenden, wo es um die Errichtung des zweiten Tempels geht, ganz anders. Hier gibt es keine konkurrierenden aitiologischen Versionen, zwischen denen man entscheiden müsste, sondern eine jedenfalls in Hierapolis gültige und unbezweifelte Erzählung, die der Sprecher in *DS* 17-27 ausführlichst und in einem packenden, peripetiereichen

13 Lightfoot (Anm. 7). 366-370.

14 Der Begriff ist am ehesten mit ‚Marionetten‘ zu übersetzen.

Narrativ wiedergibt. Dies trägt natürlich zu seiner besseren Memorier- und Tradierbarkeit bei und erleichtert ihm so womöglich seinen Weg in eine zentrale Episteme. Stratonike, der Gemahlin des Seleukos, wurde in einem Traum von Hera befohlen, den Tempel in Hierapolis zu ihren Ehren zu errichten. Seleukos gab ihr als Begleiter den jungen Kombabos mit. Dieser ahnte, welche Schwierigkeiten ihm hieraus entstehen könnten, und um Gefahren für Leib und Leben zu vermeiden, entmannte er sich, legte das abgeschnittene Glied in ein Kästchen, das er versiegelte und dem König als seinen wertvollsten Schatz während seiner Abwesenheit zur Aufbewahrung anvertraute. Während der folgenden ersten Jahre des Tempelbaus verliebte sich Stratonike in Kombabos, und obwohl er ihr darlegte, warum er keine Beziehung zu ihr aufnehmen könne, suchte sie seine Gegenwart. Dies wurde dem König berichtet, der Kombabos zurückbeordnete und ihn öffentlich des Ehebruchs mit seiner Gemahlin anklagte. Nun ließ ihn Kombabos das Kästchen öffnen und wurde so nicht nur rehabilitiert, sondern auch für seine Treue der höchsten Ehren teilhaftig; erst jetzt konnte der Tempel fertig gebaut werden. Später – der Sprecher erzählt das aber sogar zuerst – verliebte sich Stratonikes Stiefsohn Antiochos in sie, und Seleukos trat sie ihm aus Liebe zu seinem Sohn ab.

Diese Erzählung ist vor Lukian nicht belegt, es gibt aber eine ganze Reihe von parallelen Narrativen in den unterschiedlichsten Kulturräumen¹⁵, und auf zumindest angrenzende griechische Geschichten wie die von Phaidra und Sthenoia verweist der Sprecher selbst (*DS* 23). Auffällig ist hier zweierlei. Zum einen scheint sich das enge Verhältnis von Antiochos und Stratonike (zweiter Tempel) in dem angeblichen Epigramm des Dionysos auf seinen phallischen Säulen (erster Tempel) zu spiegeln, in dem er behauptet, sie für seine Stiefmutter Hera errichtet zu haben. Zum anderen tritt jenen monumentalen gigantischen Propyläenphalloi in der Erzählung von Kombabos ein weiterer Phallos des Protagonisten gegenüber, der zwar nicht gigantisch ist, aber durch seine Verschließung, Siegelung und feierliche Enthüllung, nicht zuletzt aber durch die Bedeutung, die er für die Fertigstellung des Tempels gewinnt, ebenfalls monumentalisiert zu sein scheint. Die Ehrungen, die Kombabos zuteil werden, machen ihn öffentlich und weithin bekannt, auch wenn sie auf seine eigentliche Tat überhaupt nicht bezogen sind. Diese wiederum tritt aber gerade in der höchsten aller Ehrungen quasi *ex negativo* vor aller Augen:

ἀπίξεται δὲ παρ' ἡμέας ἀνευ ἐσαγγελέος οὐδέ τις ἀπέρξει σε ἡμετέρης ὄψιος, οὐδ' ἦν γυναικὶ ἅμα ἐδύναζομαι. (*DS* 25)

Du wirst ohne Ankündiger Zugang zu mir haben, und niemand wird dich von meinem Angesicht wegdrängen, sogar dann nicht, wenn ich mit meiner Gemahlin das Lager teile.

Hier manifestiert sich die königliche Macht in ihrer intimsten Form, dem Phallos des Königs, den niemand sehen darf außer dem Kastraten Kombabos. Anders formuliert: Der königliche Phallos ist ein üblicherweise verborgenes Kleinod

15 Vgl. Lightfoot. *Lucian. On the Syrian Goddess* (wie Anm. 6). S. 384-387.

im Zentrum der Macht, und die Tatsache, dass er für Kombabos enthüllt wird, entspricht dessen Enthüllung seiner Tat durch Öffnung des Kästchens. In der Mitte der Macht steht der Phallos genauso als *apókryphon* wie im Kästchen des vermeintlichen Ehebrechers und Thronusurpators Kombabos, der nun mit der Enthüllung seines ursprünglich scheinbar unwichtigen *apókryphon* ins Zentrum der Macht gezogen wird und der Enthüllung des zentralen *apókryphon* teilhaftig wird. Der riesige, steinerne, erigierte Säulenphallos des Dionysos erweist sich am Ende als um nichts bedeutender als der mumifizierte Kastrationsrest im Kästchen. Wenn wir nichts Genaueres über die Herkunft der Kombabos-Erzählung wissen – unabhängig davon, ob Kombabos selbst in älteren Mythen eine halb-göttliche Identität besessen haben mag oder nicht –, und alles dafür spricht, dass sie erst im Zusammenhang der *Dea Syria* an das hierapolitanische Heiligtum angeschlossen wird¹⁶, dann bewegt der Text nicht nur eine ursprünglich wohl apokryphe Erzählung durch diesen Anschluss in Richtung des epistemischen Zentrums, lässt sie durch ihre implizite motivische Verbindung mit der dionysischen Erklärung von dessen erster Gründung von einer genuin apokryphen zu einer zentralen Narration werden und reflektiert zugleich durch die Fokussierung auf das Phallos-Motiv diese Dynamik: Den im Kästchen verborgenen und enthüllten Phallos mag man dann als *mise-en-abyme* solcher Vorgänge und als Symbol des Apokryphen ansehen.

Zugleich wird man den Eindruck nicht los, dass diese Verbindung des Riesigen mit dem Winzigen, des Erigierten mit dem Kastrierten, in ihrer hyperbolischen Antithetik ganz wesentlich auch komisch ist:

Τὰδε εἰπὼν ἀτελέα ἐωυτὸν ἐποίηεν, καὶ ταμῶν τὰ αἰδοῖα ἐς ἀγγήιον μικρὸν κατέθετο σμύρνην τε ἅμα καὶ μέλιτι καὶ ἄλλοισι θυώμασι· καὶ ἔπειτα σφρηγίδι τὴν ἐφόρει σημηνάμενος τὸ τρώμα ἦτο. (DS 20)

So sprach er [sc. Kombabos] und entmannte sich. Er schnitt seinen Penis ab und legte ihn in einen kleinen Behälter, zusammen mit Myrrhe, Honig und anderen Gewürzen. Und nachdem er den Behälter mit dem Siegel, das er bei sich trug, gesiegelt hatte, kümmerte er sich um seine Wunde.

Die Mumifizierung und Siegelung von Kombabos' kastriertem Penis, die so wichtig ist, dass Kombabos sie sogar noch der Versorgung seiner Wunde voranstellt, mag zum Zweck der Erhaltung des Beweisobjektes notwendig sein, sie wird aber spätestens dann witzig, wenn wir Kombabos' zweideutige Erklärung dazu dem König gegenüber hören:

„Ω δέσποτα, τόδε μοι μέγα κειμήλιον ἐν τοῖσι οἰκείοισι ἀπεκέατο, τὸ ἐγὼ κάρτα ἐπόθειον ...“ (DS 20)

„Oh Herr, dies hier lag als großes Kleinod in meinen Gemächern verborgen, und ich liebte es heiß ...“

16 So Lightfoot, ebd. S. 388.

Genauso zweideutig komisch ist ja auch die Weihung der Riesenphalloi durch Dionysos als ein merkwürdiges, pseudo-inzestuöses Geschenk gerade an seine Stiefmutter Hera, die Göttin der Ehe. Und zudem ist, ebenfalls witzig durch die offensichtliche Aufspießung männlicher Wunschphantasien, die Größe jener Phalloi-Säulen ins Megalomane und völlig Undenkbare übertrieben, wenn ihre Größe, wie zitiert, mit 300 Klaftern, also ca. 550-600 m und damit der doppelten Höhe der Cheopspyramide angegeben wird (DS 28). Solche Übertreibungen finden sich nicht einmal bei Herodot, den der Sprecher sonst mehr imitiert als parodiert, und so müssen wir uns nach dem Wert dieser komischen Verzerrung fragen, die sich ja auch durch die archäologische Wirklichkeit leicht widerlegen ließ.

Mir scheint, der Sprecher lässt hier seine eigenen Diskursivierungsverfahren in ihrer ‚Manufaktur‘ durchsichtig werden, ja er unterläuft sie und lenkt damit den Blick auf diese Verfahren selbst. Durch die unübersehbaren Übertreibungen gerade an den Stellen, wo maximale diskursive Festlegungen getroffen werden, werden die propagandistischen Hintergründe, letztlich die Verfahren zu Generierung und Konsolidierung von Macht, symbolisiert durch den Phallos, der auch über das Gesagte hinaus im Heiligtum präsent ist¹⁷, durch Verschiebung von Wissensbeständen ins Zentrum und aus dem Zentrum heraus sichtbar gemacht und damit, wie es Lukians Vorgehensweise in vielen anderen Texten entspricht, einem selbstbewussten, kritischen Blick preisgegeben.

Erkennbar wird jedenfalls, dass diskursive Festlegungen immer nur vorläufig sind, dass Besiegelungen auch wieder lösbar sind und eine diskursive Wahrheit immer nur eine scheinbare ist. Kombabos' Kästchen enthält etwas ganz anderes, als der König geglaubt hatte; und wenn der König nun denkt, jener unerwartete Inhalt beweise Kombabos' und damit Stratonikes Treue, so irrt er, denn tatsächlich hat sich ja Stratonike in Kombabos verliebt, und tatsächlich wird Seleukos Stratonike später an einen Jüngeren abgeben müssen. Der Phallos erweist sich gerade im Gegenüber von Erektion und Kastration als labiles Symbol von Macht. Ebenso untauglich als diskursiver Fixpunkt ist aber auch das Behältnis, in das der Sprecher, wie schon erwähnt, seinen ersten Bart und seine Haarlocke deponiert und das er mit seinem Namen gezeichnet hat; kaum ohne Grund verwendet er sowohl für Kombabos' als auch für seinen eigenen Behälter den (semantisch neutralen) Begriff ἀγγήιον und zieht auf diese Weise eine motivische Linie zwischen ihnen. Während nämlich Kombabos als Besitzer des Kästchens feststand, war dessen Inhalt bis zu seiner spektakulären Enthüllung in der Öffentlichkeit unbekannt; im Falle des Haaropferbehälters steht der Inhalt fest, aber sein Besitzer ist im Nachhinein nicht mehr dingfest zu machen. Denn das Behältnis steht zusammen mit tausenden anderen im Tempel zu Hierapolis. Da der Sprecher uns aber seinen Namen nicht verrät – und wollen wir ihn wirklich nur deshalb Lukian nennen, weil der Autor so heißt? –, verweist das Behältnis zwar konkret auf ihn, aber niemand, auch kein Zeitgenosse, war in der Lage, eine identifikatorische Zuweisung *zweifelsfrei* vorzunehmen.¹⁸ Ist Autorschaft poten-

17 In Kap. 28 werden noch phallobatische Riten beschrieben.

18 Vgl. hierzu ausführlich Lightfoot, ebd. S. 184-207, die den langen Streit über Lukians Autorschaft bei diesem Text referiert und schließlich in breiter Diskussion der

tiell ein wesentlicher Faktor bei der Zuweisung eines Textes zum *mainstream* oder zum Bereich des Apokryphen, so deutet dieser Text eine entsprechende Möglichkeit also nur an, ohne sie Wirklichkeit werden zu lassen.

Irritierend bleibt daher auch das, was der Sprecher über das Allerheiligste des Tempels zu berichten weiß: eine offene, dennoch nur wenigen Priestern zugängliche Kammer, in der zwei Sitzfiguren, die als Hadad (Zeus) und Atargatis (Hera) identifiziert werden, sich um eine Art Standarte gruppieren, die einfach den Namen ‚Zeichen‘ (σημῆιον) trägt und zu der der Sprecher als einzigem Kultgegenstand keine eigentlichen Auskünfte zu geben vermag:

ἐν μέσῳ δὲ ἀμφοτέρων ἔστηκεν ξόανον ἄλλο χρύσειον, οὐδαμὰ τοῖσι ἄλλοισι ξοάνοισι ἴκελον. τὸ δὲ μορφὴν μὲν ἰδίην οὐκ ἔχει, φορέει δὲ τῶν ἄλλων θεῶν εἶδα. καλεῖται δὲ σημήιον καὶ ὑπ’ αὐτῶν Ἀσσυρίων, οὐδέ τι οὐνομα ἴδιον αὐτῷ ἔθεντο, ἀλλ’ οὐδὲ γενέσιος αὐτοῦ καὶ εἶδος λέγουσιν. καὶ μιν οἱ μὲν ἐς Διόνυσον, ἄλλοι δὲ ἐς Δευκαλίωνα, οἱ δὲ ἐς Σεμίραμιν ἄγουσιν ... (DS 33)

In ihrer Mitte steht ein weiteres goldenes Kultbild, das in keiner Weise den übrigen Kultbildern gleicht. Es hat keine eigene Gestalt, sondern trägt die Form der anderen Götter.¹⁹ Es wird sogar von den Assyriern selbst Zeichen [Standarte] genannt, und sie haben ihm keinen eigenen Namen gegeben, sondern erzählen auch nichts über seinen Ursprung und seine Gestalt. Und die einen beziehen es auf Dionysos, andere auf Deukalion, andere wieder auf Semiramis ...

Tatsächlich bildet dieses Zeichen das Zentrum der Kultanlage. Es ist auch keine Lukianische Erfindung, sondern war, wie wir aus Ausgrabungen in anderen Astarte-Heiligtümern wissen, kultische Realität, deren Bedeutung und Benennung – handelt es sich um eine eigene Gottheit oder um ein Kultgerät, wurde der griechische Begriff in Hierapolis verwendet oder ein homophones syrisches oder aramäisches Pendant? – jedoch ungeklärt sind. Wenn es aber, wie in diesem Beitrag angenommen, eine metadiskursive Bedeutungsebene der *Dea Syria* gibt, dann steht ein Symbol, das von niemandem endgültig in Anspruch genommen werden kann, das einfach nur ‚Zeichen‘ ist, sehr passend in ihrem Zentrum. Denn es handelt sich um einen Signifikanten mit – wie der Sprecher ausdrücklich hervorhebt – vielen möglichen, aber keinem zeitgenössisch übereinstimmend zugewiesenen Signifikat, und obwohl es im Zentrum des zentralen Kultbildes in der Mitte der Anlage steht, verbirgt es einerseits seine Bedeutung, ist in dieser Hinsicht also durchaus als apokryph zu kategorisieren, während es andererseits durch seine Position die schiere Existenz absoluter religiöser Autorität behauptet.

Evidenz für Lukian entscheidet. Gleichwohl hebt sie sehr zu Recht hervor, dass „ultimately, of course, we can never know the extent to which Lucian the individual and DDS’ narrator overlap“ (ebd. S. 205).

19 Hiermit könnte gemeint sein, dass das ‚Zeichen‘ selbst keine eigene Gestalt besitzt, aber an ihm Bilder der übrigen Gottheiten befestigt sind; vgl. ebd. S. 448.