

Peter von Möllendorff

## Christliche Apokalypsen und ihr mimetisches Potential in der paganen Bildungskultur.

### Ein Beitrag zu Lukians *Wahren Geschichten*

Daß in der römischen Kaiserzeit nicht nur Christen die pagane Literaturproduktion zur Kenntnis nahmen, sondern daß umgekehrt auch pagane Gebildete, *pepaideuménoi*, christliche Texte zur Kenntnis nahmen, läßt sich kaum bezweifeln, wird jedoch zumindest auf der Seite der Klassischen Philologie selten reflektiert, was zeigt, wie sehr der Dialog zwischen den Disziplinen an vielen Stellen noch förderungsbedürftig ist.<sup>1</sup> Dabei setzen sowohl die scharfen Angriffe von paganer Seite, wie wir sie etwa bei Kelsos oder in einigen Texten Lukians<sup>2</sup> fassen können, als auch die schiere Existenz der Apologeten eine zumindest rudimentäre, auf Lektüre beruhende, pagane Rezeptionswilligkeit voraus, wenn nicht gar mehr.<sup>3</sup> Schwieriger ist zu sagen, welche Texte

<sup>1</sup> Zu der raren Erforschung der wechselseitigen Beziehungen zwischen Christentum und Sophistik vgl. Laurent Pernot, *Christianisme et Sophistique*, in: Lucia Calboli Montefusco (Hg.), *Papers on rhetoric IV*, Rom 2002, 245-262, hier: 245.

<sup>2</sup> Ob Lukian für *Ver.hist.* 1,30-34 auf die biblische Jonah-Geschichte und die dazugehörigen Interpretationsversuche der frühen Christengemeinden rekurren konnte – vgl. hierzu Harald Weinrich, *Das Zeichen des Jonas. Über das sehr Große und das sehr Kleine in der Literatur*, in: ders., *Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft*, München 1986, 37-49, hier: 41-44 –, ist umstritten. Die Parallelen gehen jedoch über die in der allgemeinen Folklore vom Riesenfisch bezeugten Basismotive der Geschichte nicht hinaus; vgl. Peter von Möllendorff, *Auf der Suche nach der verlogenen Wahrheit. Lukians *Wahre Geschichten**, Tübingen 2000, 234 m. Anm. 3. Unmittelbar erwähnt Lukian die Christen in *Alex.* 25 u. 38 sowie in *Peregr.* 11-13; ausführlich zu erstem Beleg Ulrich Victor, *Lukian von Samosata. Alexandros oder Der Lügenprophet*, Leiden 1997, 149 u. 154-156, zu letzterem jetzt Peter Pilhofer, *Das Bild der christlichen Gemeinden in Lukians *Peregrinos**, (erscheint in: Manuel Baumbach/Jens Gerlach/Dirk U. Hansen/Peter Pilhofer (Hg.), *Lukian, Der Tod des Peregrinus*, Darmstadt 2005), außerdem Pernot, *Christianisme*, 246-250. Zu möglichen motivischen Beziehungen zwischen Lukian und christlichen Texten vgl. Hans Dieter Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, Berlin 1961.

<sup>3</sup> Vgl. bspw. Pernot, *Christianisme*, 249f. zum *Peregrinos* Lukians: „En qualifiant Jésus de sophiste [*Peregr.* 13], Lucien n’a donc pas lancé un mot en l’air. Il a risqué une assimilation. Il a voulu dire que le christianisme n’était pas coupé de la civilisation gréco-romaine, dans laquelle il s’est développé. ... Le texte du *Pérégrinos* suggère que le Christ a quelque chose d’un sophiste, au sens que revêt ce mot à l’époque impériale.“ Pernot gibt 250ff. ein Resumé der (immer noch dünnen) Forschungslage, aus der gleichwohl deutlich wird, wie stark sich gerade auch die christliche Literatur an den Normen der paganen Paideia, insbesondere des Attizismus, orientierte. Bei näherer Betrachtung erscheint die (zweite) Sophistik weniger als ein Widerpart des Christentums denn als „mi-

im einzelnen wirklich rezipiert worden sind. Hierfür war sicher weniger eine ja noch gar nicht immer vorhandene Kanonizität christlicher Texte ausschlaggebend als vielmehr der Verbreitungsgrad des jeweiligen Textes sowie seine Attraktivität: Wenn wir – vor dem Hintergrund dessen, was man heute über die kaiserzeitliche Bildungskultur weiß<sup>4</sup> – annehmen dürfen, daß eminent gebildete Persönlichkeiten jener Zeit zur Vervollkommnung ihrer präsentierbaren Paideia stets auf der Suche nach mimetisch verwertbarem Material waren, dann ist nicht einzusehen, warum literarisch qualitätsvolle Texte selbst unklassischer Provenienz nicht in ihren Blick geraten sollten. Denn das Bekenntnis zur klassischen Literatur als Quelle der Imitation bezieht sich ja weniger auf ein quantitativ begrenztes Corpus als auf einen qualitativen Kanon, dessen Exzellenz man in der eigenen Produktion nachzuschaffen sich bemühte, der jedoch keinesfalls eine Lektürebegrenzung implizierte, sondern ganz im Gegenteil zu extensiver Rezeption auch randständiger Texte herausforderte, deren Kenntnis im Bildungsagon einen Vorteil verschaffen konnte, wenn man sie ihrer sprachlichen und inhaltlichen Qualität entsprechend angemessen einzusetzen wußte.

Fragen wir nun des näheren nach solchen „Rezeptionschancen“ für apokalyptische Literatur, so scheint mir der Fall sogar noch einfacher zu liegen. Denn Beeinflussungen jüdischer und christlicher apokalyptischer Berichte durch pagane Jenseitsvorstellungen, Weissagungen, Sibyllinen etc. und zuvor bereits in die entgegengesetzte Richtung verlaufende Anregungen durch die orientalische Apokalyptik hat man schon in der älteren Religionswissenschaft aufgezeigt,<sup>5</sup> und selbst wenn bisweilen eher ein gemeinsames anthropologisches Konzeptionsstratum als konkrete Beziehungen anzunehmen sind, so dürften die jeweiligen Vorstellungswelten doch insgesamt nahe genug beieinander liegen, um das oben genannte Kriterium der Attraktivität als grundsätzlich gegeben anzusehen. Hinzu kommt die Bildermacht und die in hohem Maße deutungsbedürftige und zugleich eindruckliche Symbolkraft der apokalyptischen Texte als denkbarer, spezifisch ästhetischer Anreiz,<sup>6</sup> das

---

lieu intellectuel“ (ebd. 256): „Il n’y a plus une sophistique païenne et des auteurs chrétiens, mais des sophistes païens et des sophistes chrétiens. La sophistique apparaît comme un secteur culturel, qui n’a pas été emprunté aux uns par les autres, mais qui était ouvert en commun aux uns et aux autres, aux païens et aux chrétiens“ (ebd. 257).

<sup>4</sup> Vgl. hierzu grundlegend Thomas Schmitz, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*, München 1997, Simon Swain, *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50-250*, Oxford 1996, Tim Whitmarsh, *Greek literature and the Roman Empire*, Oxford 2001.

<sup>5</sup> Belege bei Walter Burkert, *Apokalyptik im frühen Griechentum: Impulse und Transformationen*, in: David Hellholm (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 2. Aufl., Tübingen 1989, 235-254.

<sup>6</sup> Eindringlich beschrieben bei Detlev Dormeyer, *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte*, Darmstadt 1993, 237-239, hier: 17f., 120-124, 140-146 u. a. zu inhaltlichen und formalen Parallelen zwischen paganer und christlicher Literatur; für die

gilt m.E. auch dann, wenn man eine rigide Position bezieht und der paganen Literatur eine Apokalyptik im engen Sinne des Wortes *nicht* zuerkennen möchte.<sup>7</sup>

Was schließlich die Möglichkeit einer Rezeption solcher Texte durch Lukian betrifft, so sei wenigstens soviel gesagt, daß er erstens – wie man etwa am *Peregrinos* zeigen könnte – nicht nur die Christen als „Sekte“, sondern auch christliche Texte grundsätzlich zur Kenntnis genommen hat<sup>8</sup> und, daß zweitens in seiner Biographie Syrien und Ägypten eine bedeutende Rolle spielen,<sup>9</sup> er mithin wenigstens über einen längeren Zeitraum hinweg in einem kulturellen Umfeld gelebt hat, wo er möglicherweise mit apokalyptischer Literatur schneller und leichter in Kontakt kommen konnte.<sup>10</sup>

Gleichwohl kommt man nicht umhin, jeden Einzelfall genau zu prüfen, nicht zuletzt zu dem Zweck, den Charakter jener Attraktivität des Apokalyptischen etwas genauer zu bestimmen. Denn nicht nur können ja für eine Bezugnahme je nach auktorialem Interesse ganz unterschiedliche Gründe gelten, sondern auch innerhalb einer Textkategorie mögen Bezugnahmen von Einzeltext zu Einzeltext unterschiedlich motiviert sein. Ich möchte daher im Folgenden einen solchen Einzelfall, in meinen Augen allerdings einen durchaus bedeutsamen und zugleich eigenwilligen Einzelfall, untersuchen, nämlich einige Anspielungen auf die *Apokalypsen* des Johannes und des Petrus in Lukians *Wahren Geschichten*. Ich werde zu zeigen versuchen, daß hier nicht nur allgemeine motivische Parallelen vorliegen, sondern ein direkter Zugriff

---

jüdische Tradition, in der Jesus steht, ist eine grundsätzliche Zweisprachigkeit (Aramäisch und Griechisch) anzunehmen (18).

<sup>7</sup> Vgl. Burkert, *Apokalyptik*, 235 u. *passim*; dagegen Dormeyer, *Neue Testament*, 231f. und David E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, Philadelphia 1987, 235-238.

<sup>8</sup> Belege bei Pilhofer, *Bild*.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Lukian, *Φιλοψευδεις η Απιστων*. Die Lügenfreunde oder: Der Ungläubige, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von Martin Ebner, Holger Gzella, Heinz-Günther Nesselrath, Ernst Ribbat, Darmstadt 2001, darin Heinz-Günther Nesselrath, *Lukian: Leben und Werk*, 11-31.

<sup>10</sup> Hier drängt sich die Frage nach den medialen Bedingungen eines solchen Kontakts auf. Die Möglichkeit der Rezeption war natürlich auch dann gegeben, wenn apokalyptische Erzählungen nur als oral vermittelte Narrationen vorlagen; allerdings läßt sich eine Bezugnahme dann eben nicht mehr beweisen, sondern bestenfalls plausibilisieren. (Ganz ähnlich gelagert ist das Problem im Fall von phantastischen Geschichten, die zwar primär oral weitergegeben wurden, gleichwohl ihren Weg in literarische und kompilatorische Texte fanden; vgl. hierzu die Ausführungen bei Antonio Stramaglia, *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmì nel mondo greco-latino*, Bari 1999, 82-87.) Eine Affinität zum ägyptischen wie zum persischen Raum weisen auch die den Apokalypsen generisch eng verwandten Sibyllinischen Orakel auf; vgl. hierzu Ursula Treu, *Christliche Sibyllinen*, in: Schneemelcher (Anm. 29) 592f. Deren Romfeindlichkeit, die dafür verantwortlich war, daß ihr Besitz und ihre Weitergabe im kaiserzeitlichen Rom unter Strafe stand, läßt sich gleichwohl nicht pauschal auf die apokalyptische Literatur übertragen. Eine gewisse Distanziertheit gegenüber Rom (die von Bewunderung bis Ironie reicht, aber selten in eigentliche Ablehnung umschlägt) durchzieht auch die pagane griechische Literatur der Kaiserzeit.

Lukians auf die beiden genannten Texte angenommen werden muß (I). Darüber hinaus möchte ich aber auch darlegen, welche Funktion diese Anspielungen in Lukians Text besitzen und in welcher Weise sie den Text insgesamt beeinflussen, genauer gesagt: Es geht mir darum, daß diese Anspielungen nicht nur ein partikularistisches Phänomen, ein bloßes Allusionsdetail, darstellen, sondern daß sie weitläufigeren Struktureigentümlichkeiten der *Wahren Geschichten* korrespondieren (II) und daher an der – in diesem besonderen Fall durchaus beschreibbaren – Intentionalität dieses Textes mitwirken (III).

## I

Ich gebe zunächst zur Orientierung eine kurze Inhaltsangabe der zwei Bücher der *Wahren Geschichten*.

Kaum von Gibraltar aus auf den Atlantik hinausgesegelt, geraten die Seefahrer in einen Sturm, der sie auf eine unbekannte Insel verschlägt, einer Inschrift zufolge das Ende der Welt. Dort werden zwei der Reisenden durch im Boden wurzelnde Weinstockfrauen verführt und selbst in Rebstöcke verwandelt. Die Weiterreise führt in einem noch schlimmeren Sturm auf den Mond hinauf. Die dortige Begegnung mit dem Mondkönig Endymion und die folgende Studienreise, die mit Verhältnissen, Anatomie und Gebräuchen der Seleniten bekannt macht, kulminiert in der Schilderung einer Schlacht der Seleniten gegen die Helioten, die Sonnenkrieger. Die Seefahrer kommen heil davon, reisen wieder abwärts und stürzen, nachdem sie an zwei weiteren Himmelsorten – Lampenstadt und Wolkenkuckucksheim vorbeigesteuert sind und heil auf dem Meer aufgesetzt haben, sogleich in das Innere eines Riesenfisches. Dessen Erkundung führt zur Bekanntschaft mit zwei Zyprioten, die seit 27 Jahren im Fisch hausen und unterdessen Schwierigkeiten mit unheimlichen Nachbarvölkern haben: auch hier daher ein Krieg, in dem die Reisenden diesmal siegreich bleiben, so daß sie sich im Fisch gemütlich einrichten können. Die Dunkelheit und das Eingesperrtsein treiben sie aber weiter: sie verbrennen den Fisch von innen, entkommen nach draußen und setzen ihre Reise ins zweite Buch der *Wahren Geschichten* hinein fort, wo sie, nach Passieren einer Insel aus Käse und einer weiteren, die von Korkfüßlern bewohnt ist, endlich die Küste der Insel der Seligen erreichen. Hierher sind alle mythischen Heroen und Heroinnen, alle guten und gerechten Staatenlenker, Philosophen und Dichter, unter ihnen der große Homer, nach ihrem Tode entrückt worden. Nun leben sie in ewigem Saus und Braus, Sex in der Öffentlichkeit inbegriffen. Ein besonderes Schmuckstück ist die Polis der Seligen, die ausführlich beschrieben wird (2,11-13):

*Die Stadt ist ganz aus Gold, und die sie umgebende Mauer besteht aus Smaragden. Sieben Tore gibt es, die alle jeweils aus einem einzigen Stück Zimtholz verfertigt sind. Das Fundament der Stadt und die Erde innerhalb der Mauer sind aus Elfenbein. Die Tempel aller Götter sind aus Beryll errichtet, und gewaltige monolithische Altäre aus Amethyst befinden sich darin. Auf ihnen opfern sie Hekatomben. Rings um die Stadt fließt ein Strom aus schönstem Balsam, der hundert königliche Ellen breit und so tief ist, daß man mühelos schwimmen kann. Als Bäder dienen große gläserne Häuser, die mit Zimt beheizt werden. In den Becken befindet sich anstelle von Wasser warmer Tau. ... Sie kennen auch nur eine Jahreszeit, denn immer herrscht bei ihnen Frühling, und als einziger Wind weht dort der Zephyr. Das Land ist reich an vielerlei Blumen und allerlei Arten von kultivierten sowie*

schattenspendenden Gewächsen. Die Reben tragen zwölfmal Frucht, einmal in jedem Monat. Die Granat- und Apfelbäume sowie die übrigen Obstbäume sollen dreizehnmal Früchte tragen, und zwar in einem Monat, dem sogenannten Minos, zweimal. ... Im Umkreis der Stadt gibt es dreihundertfünfundsechzig Quellen mit Wasser, ebenso viele mit Honig und fünfhundert mit Salböl, die jedoch kleiner sind, sieben Flüsse, die Milch führen, und acht mit Wein.<sup>11</sup>

Neben vielen anderen Erlebnissen dürfen die Reisenden schließlich auch eine Schlacht miterleben, in der die Seligen kurzen Prozeß mit den Aufständischen von den Inseln der Verdammten machen, die ihre Ketten zerrissen haben und sich anschicken, jenes Paradies zu attackieren (2,23):

*Als die Spiele gerade beendet waren, kam die Nachricht, daß sich diejenigen, die am Ort der Freoler bestraft wurden, von ihren Fesseln losgerissen und die Wachen überwältigt hätten und nun gegen die Insel zögen. Ihre Anführer seien Phalaris von Akragas, der Ägypter Busiris, Diomedes der Thraker sowie Skiron und Pityokampes mit ihren Leuten. Als Rhadamanthys<sup>12</sup> das vernahm, brachte er die Heroen am Strand in Stellung. An der Spitze standen Theseus, Achilleus und Aias, der Sohn des Telamon, der wieder zu Verstand gekommen war. Es kam zum Zusammenstoß, und sie kämpften. Die Heroen trugen den Sieg davon, wozu Achilleus das meiste beigetragen hatte. Aber auch Sokrates konnte sich auf dem rechten Flügel auszeichnen, viel mehr als zu Lebzeiten, als er bei Delion kämpfte. Denn selbst als vier Feinde ihn angriffen, floh er nicht, sondern hielt unbewegten Gesichtes stand.*

Bald danach müssen die Reisenden auch diesen glücklichen Ort verlassen. Sie besichtigen die erwähnten Inseln der Verdammten und lassen sich alles von eigens dort tätigen Fremdenführern zeigen (2,29-31):

*Als wir weiterfuhren und die duftende Luft zurückgelassen hatten, überkam uns sofort ein fürchterlicher Gestank wie von Asphalt, Schwefel und Pech, die zusammen verbrannt werden. Des weiteren stieg ein schrecklicher, unerträglicher Dampf auf – so wie von gebratenen Menschen –, und die Luft war finster und neblig, und Pech tröpfelte heraus. Wir hörten den Lärm von Geißeln und das Klagen vieler Menschen. Auf den übrigen Inseln landeten wir nicht, diese eine jedoch, die wir betraten, war folgendermaßen beschaffen: Ringsherum steil und schroff abfallend war sie mit Felsen und Klippen bedeckt. Es gab weder Baum noch Wasser. Dennoch krochen wir an den Hängen hinauf und folgten einem dornigen und mit spitzen Pfählen bestückten Pfad. Das Land war sehr häßlich. Wir kamen zum Gefängnis und dem Ort der Strafe und staunten zunächst über die Beschaffenheit des Ortes: Der Boden war völlig mit Messern und Pfählen übersät; ringsherum flossen Flüsse, von denen einer mit Schlamm, ein zweiter mit Blut, der dritte mit Feuer gefüllt war. ... Unser Blick fiel auf viele Könige, die bestraft wurden, aber auch auf zahlreiche Bürger, von denen wir einige sogar kannten. Wir erblickten Kinyras, der an den Schamteilen aufgehängt war und im Rauch glimmte.<sup>13</sup> Führer erzählten uns die jeweiligen Lebensgeschich-*

<sup>11</sup> Übersetzungen aus den Wahren Geschichten hier und im folgenden nach Manuel Baumbach, Zürich 2000.

<sup>12</sup> Rhadamanthys ist, einer mythischen Tradition entsprechend, Herrscher und Richter auf der Insel der Seligen und als solcher in 2,6-10 bereits eingeführt worden.

<sup>13</sup> Kinyras ist der jüngere der beiden Zyprioten, die die Reisenden während ihres Aufenthaltes im Riesenfisch kennengelernt hatten (1,33f.). Auf der Insel der Seligen hat er ver-

ten und die Verfehlungen, derentwegen die Menschen bestraft wurden. Die größten Strafen erlitten die, die zu Lebzeiten gelogen hatten, sowie diejenigen, die nicht die Wahrheit berichteten.

Auch diesen Ort dürfen die Reisenden verlassen. Sie fahren nun noch an der Insel der Träume vorbei, wo sie einen Monat lang gastfreundlich aufgenommen werden, außerdem an der Insel der Kalypso; sie begegnen Kürbispiraten, Delphinreitern, einem gigantischen Eisvogel, einem Wald im Meer und stoßen schließlich auf einen gewaltigen Abgrund, über den eine Brücke aus Wasser führt. Noch ein paar kleinere Inseln, eine letzte gefährliche Konfrontation mit eselfüßigen Frauen, die die Seefahrer im Beischlaf erledigen wollen, aber gerade rechtzeitig noch unschädlich gemacht werden, ein letzter Sturm und dann der Schiffbruch vor der Küste des eigentlichen Fahrtzieles, des Kontinents jenseits des Weltmeeres: der ἑτέρα γῆ.

Ich habe die Beschreibung der Polis der Seligen, die Schlacht mit den Verdammten und die Bestrafung der Sünder auf den Inseln der Verdammten ausführlicher zitiert, weil dies die drei Stellen sind, an denen ich glaube, Allusionen auf christliche Apokalypsen plausibel machen zu können. Ich möchte gleichwohl vorausschicken, daß Lukian keineswegs nur diese Texte für die Gestaltung jener drei Passagen heranzieht, sondern vielmehr, wie es dem mimetischen Ideal seiner Zeit an sich und seinem ästhetischen Credo im besonderen entspricht,<sup>14</sup> jeweils unterschiedliche Anspielungen kombiniert; dieses allgemein von ihm angewandte Verfahren führt er in den *Wahren Geschichten* zur Vollendung, so daß hinter jener scheinbar so phantastischen Fabuliererei ein außerordentlich vielschichtiges Geflecht von Intertextualität steht (dessen Entschlüsselung Lukian seinem gebildeten Leser im übrigen in seinem Proöm (1,2) explizit aufträgt).

Ich beginne mit der Polis der Seligen, in der ich eine breite Anspielung auf die Beschreibung des himmlischen Jerusalems in der *Apokalypse des Johannes* (Apk 21,10-22,6) vorliegen sehe.<sup>15</sup> Zunächst in einfacher Parataxe die Übereinstimmungen beider Texte. Beide Städte bestehen aus schierem Gold. Die von Lukian erwähnten, zum Stadtbau verwendeten Edelsteine Smaragd, Beryll und Amethyst nennt auch Johannes; insbesondere bestehen beide *Stadtmauern* aus Edelstein. Das himmlische Jerusalem besitzt zwölf Stadttore, die Stadt der Seligen nur sieben: gleichwohl ist „sieben“ eine für den Entwurf der Johannesapokalypse ja eminent bedeutsame Zahl, so daß diese Abweichung eher ein Argument für als gegen die Annahme einer Anspielung darstellt.<sup>16</sup> Diese Stadttore bestehen bei Lukian jeweils aus einem monoxylinen Zimtholzblock, in der *Apokalypse* jeweils aus einer einzigen Perle: in beiden Fällen ist also eine realiter kleinformatige Preziosität zu gigantesker Größe gesteigert worden, und es koinzidiert auch das Teilmotiv, daß die Tore je aus einem Stück gearbeitet sind. Während das himmlische Jerusalem keinen

---

sucht, Helena zu entführen; jedoch wurde das Liebespaar gefaßt und Kinyras zur Strafe zu den Inseln der Verdammten gebracht (2,25f.).

<sup>14</sup> Vgl. hierzu Möllendorff, *Auf der Suche*, 17-22.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu ebd., 318-321.

<sup>16</sup> Vgl. Apk 4-7: sieben Siegel; 8-11: sieben Posaunen; 16: sieben Schalen des Zorns.

Tempel mehr besitzt, da Gott selbst sein Tempel ist, sind in der Stadt der Seligen Tempel für *alle* Götter aufgestellt: Hier wie dort wird also ein dem jeweiligen Glauben entsprechender absoluter Grad an Frömmigkeit zum Ausdruck gebracht. Um beide Städte fließt ein Fluß, der eine im Höchstmaß kostbare Flüssigkeit – Balsam bei Lukian, Wasser des Lebens bei Johannes – führt. Beide Texte verwenden Maßangaben, deren besonderen metrischen Charakter sie eigens hervorheben: bei Johannes mißt der Engel die Stadtmauer mithilfe eines μέτρον ἀνθρώπου, um die Maße überhaupt in ihrer Wunderbarkeit begreifbar zu machen. Lukian verwendet zur Angabe der Breite des Balsamflusses persische Königsellen, also ein Maß, das letztlich ebenfalls den wunderbar luxuriösen Zuschnitt kennzeichnen soll.<sup>17</sup> Unmittelbar verwandt ist wieder das in beiden Texten erwähnte Fehlen von Tag und Nacht. Beide Städte verfügen über fruchttragende Pflanzen (bei Johannes der Baum des Lebens, bei Lukian Weinstöcke), die zwölfmal im Jahr tragen.<sup>18</sup> Und schließlich finden in das himmlische Jerusalem nur die Besten der Völker Einlaß – ein Motiv, das für die Insel der Seligen ohnehin topisch ist<sup>19</sup> –, während insbesondere die Lügner ausgeschlossen bleiben, genau wie es auch bei Lukian gerade diese Kategorie von Frevlern ist, die auf den Inseln der Verdammten die schlimmsten Strafen erleiden.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Eine Königselle entspricht ca. 56 cm, eine „normale“ Elle hingegen nur ca. 45 cm.

<sup>18</sup> Vgl. Apk 22,2: ἕξλον ζωῆς ποιοῦν καρποὺς δώδεκα, κατὰ μῆνα ἕκαστον ἀποδίδουν τὸν καρπὸν αὐτοῦ mit Verae historiae 2,13: αἱ μὲν γὰρ ἄμπελοι δωδεκάφοροι εἰσιν καὶ κατὰ μῆνα ἕκαστον καρποφοροῦσιν.

<sup>19</sup> Vgl. bspw. Pseudo-Plato, Axiochus 371c9-d1; Cicero, De re publica 6,13 u. 18; Vergil, Aeneis 6,660-665, Pindar, Olympiae 2,58-91.

<sup>20</sup> Kurz zu der jüngst von Philipp Wälchli, Studien zu den literarischen Beziehungen zwischen Plutarch und Lukian ausgehend von Plutarch: De genio Socratis und Lukian: Philopseudeis, München u. a. 2003, 22f. an meiner Annahme einer intertextuellen Beziehung zwischen der Johannes-Apokalypse und Lukians Seligenpolis geübten Kritik. Wälchli scheint zu übersehen, daß nach dem Scholiasten *ad loc.* bereits C. S. Jerram, Luciani Vera Historia with introduction and notes for the use of middle forms in schools, 2. Aufl., Oxford 1880 (ND bis 1950), 62 trotz seiner prinzipiellen Zurückhaltung gegenüber der Annahme von Bezugnahmen auf christliche Texte bei Lukian (ebd. 18f.) an dieser Stelle doch verblüffende Ähnlichkeiten zumindest konstatieren zu müssen meinte, daß der Herausgeber der wissenschaftlichen Standardausgabe des Lukiantextes, M.D. Macleod, sie gar in seinen kritischen Apparat integriert hat, daß Hans Dieter Betz, Lukian, 92-94 die Parallelen im Detail diskutiert und, daß schließlich David Larmour und Aristoula Georgiadou in ihrem Kommentar zu den *Wahren Geschichten*, Lucian's Science Fiction Novel True Histories. Interpretation and Commentary, Leiden u. a. 1998, 189f. ebenfalls tendentiell für eine Beziehung plädiert haben. Zu den von ihm kritisierten Einzelheiten dieser Anspielung (von meinen zwölf Vergleichspunkten werden allerdings nur vier von Wälchli überhaupt als kritisierbar berührt): (1) Die Mauern der beiden Städte bestehen aus unterschiedlichen Edelsteinen unterschiedlicher Farbe, daher keine Analogie: das ist eine Frage der Markierungsgrades von Intertextualität – dazu einschlägig Jörg Helbig, Intertextualität und Markierung, Heidelberg 1996 (nicht bei Wälchli, ebensowenig wie anderweitige theoretische Literatur zur Phänomenologie und Funktionalität von Intertextualität) –, aber die Nähe der beiden Motive zueinander ist sicherlich größer als die von Wälchli 23, behauptete zu Platons Critias 116a/b, wo nur von λίθος in den drei

Mir ist kein *paganer* Einzeltext bekannt, der sich zu einer so großen Zahl von Querverbindungen mit der Darstellung der *Wahren Geschichten* anbieten würde.<sup>21</sup> Hinzu kommt, daß zwei dieser Motive sich meiner Kenntnis nach in *paganen* Texten sonst gar nicht finden: zum einen das Motiv der „monolithischen“ Struktur der Stadttore (aus *einer* Perle bzw. aus *einem* Stück Zimtholz), zum anderen das Motiv der monatlichen Ernte. Auch dies spricht deutlich dafür, daß die Beschreibung des himmlischen Jerusalem in der *Apokalypse* nicht nur einfach eine Parallele zu Lukians Stadt der Seligen darstellt, sondern ihr als direkter Prätext gedient hat.

Ist dies recht gesehen, so liegt es natürlich nahe, den in relativer textlicher Nähe zu dieser Beschreibung ausbrechenden Konflikt zwischen den Verdammten, die sich von ihren unterweltlichen Ketten losgerissen haben, und dem Heer der Seligen mit den ebenfalls in der *Apokalypse* geschilderten Kämpfen zwischen der himmlischen Macht Gottes und Satans Heer in Verbindung zu bringen.<sup>22</sup> Eine solche Auseinandersetzung wird in der *Apokalypse* zweimal geschildert, einmal vor und einmal nach dem Chiliasmus (Apk 19,11-21; 20,7-10). Beidemale sind Anführer der satanischen Rotten die Könige der Menschen, und es ist wohl bedeutsam, daß es die gesamte irdische Welt ist, die sich gegen Gott erhebt. In den *Wahren Geschichten* ist mit der Nennung der teils mythischen, teils historischen Bösewichter Phalaris von Agrigent (Sizilien, also Westen), Diomedes (Thrakien, also Norden), Busiris (Ägypten, also Süden) und den isthmisch-attischen Räubern Skiron und Pitokampes (Griechenland) zumindest die klassische Oikumene umgrenzt: Dies läßt sich zu der territorialen Universalität der apokalyptischen Vision durchaus in Beziehung setzen. Auch ein weiteres Motiv, das schon den Kommentatoren der *Apokalypse* aufgefallen ist – das Fehlen einer eigentlichen Auseinandersetzung zwischen den beiden Heeren, was auf der unmittelbaren und sofort wirksamen Überlegenheit Gottes beruht<sup>23</sup> –, können wir bei Lukian beobachten: Zwar wird angedeutet, daß es einen Kampf gegeben habe, wie ja auch, hierin ebenfalls der *Apokalypse* vergleichbar, die Aufstel-

---

Farben weiß, schwarz und rot die Rede ist; (2) sieben Tore bei Lukian vs. zwölf Tore bei Johannes: meine oben gegebene Erklärung wird diskussionslos abgewiesen; (3) Tempel für alle Götter bei Lukian, kein Tempel bei Johannes: meine oben wiederholte Erklärung wird nicht erwähnt; (4) die angeführten Maße der beiden Städte sind unterschiedlich: auch dies eher eine Frage des Markierungsgrades (s. o.). Wälchli setzt sich auch nirgends näherhin mit den soziokulturellen Hintergründe der Paideia-Kultur der Zweiten Sophistik auseinander.

<sup>21</sup> Auch in apokalyptischen Texten – bspw. Esra 4 oder der syrischen Fassung der Baruch-Apokalypse – finde ich keine vergleichbare Dichte entsprechender Motive.

<sup>22</sup> Die beiden apokalyptischen Schlachten gehen in der Vision des Johannes der Beschreibung des „neuen Jerusalem“ natürlich voraus, denn dort ist ja eine zeitliche Entwicklung geschildert, die in der Entstehung des neuen, himmlischen Jerusalem gipfelt, während in der *paganen* Jenseitstopographie der Ort der Seligkeit und der Ort der Strafe nebeneinander stehen, ein Zustand, der im apokalyptischen Denken erst ganz am Ende der Zeiten folgt.

<sup>23</sup> So bspw. Eduard Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen 1976, 102.105.

lung der Kontingente als solche durchaus beschrieben wird, aber wir erfahren keine Einzelheiten, was umso mehr auffällt, wenn man die Parallele zu dieser Episode im ersten Buch der *Wahren Geschichten* in den Blick nimmt, die Schlacht zwischen den kosmischen Kontingenten der Seleniten und der Helioten, die ganz im Gegenteil sehr ausgiebig dargestellt wird und in die die Reisenden sogar selbst verwickelt werden,<sup>24</sup> während sie hier, ganz im Duktus der *Apokalypse*, bloße Betrachter bleiben. Auch diese Schlacht zwischen Seligen und Verdammten scheint relativ zügig entschieden zu sein.

Eine dritte Anspielung auf Apokalyptisches finde ich im Zusammenhang von Lukians Jenseitsschilderung zuletzt in der Beschreibung der Bestrafung der Verbrecher auf den Inseln der Verdammten. Ich meine, daß Lukian einen Teil dieser Motive aus der um 135 n. Chr. entstandenen *Apokalypse des Petrus* gezogen haben könnte.<sup>25</sup> Auch in diesem Fall gibt es, wie schon bei der Polis der Seligen, ein einzelnes Motiv, das ich sonst nirgends lokalisieren kann, und zudem bietet dieser Text, der jedenfalls nach Ausweis des *Canon Muratori* seinerzeit zu den kanonischen Texten des NT gehörte, die größte Zahl motivischer Parallelen: Von insgesamt 17 Einzelmotiven finden sich immerhin acht auch in der Petrusapokalypse, für zwei weitere läßt sich die Johannesapokalypse als Prätext plausibel machen.<sup>26</sup> Zum Vergleich: Der (aus quantitativer Sicht) zweitwichtigste Prätext – der Unterweltsmythos in Platons *Politeia* (ein Text, der wiederum selbst aus verschiedenen Gründen der apokalyptischen Tradition nicht fern steht<sup>27</sup>) – liefert gerade einmal drei Motive.<sup>28</sup> Bei dem erwähnten, nirgends sonst zu lokalisierenden Einzelmotiv handelt es sich um den Erdboden, der bei Lukian aus Schwertspitzen und Pfählen besteht, während die Petrusapokalypse folgende Strafe erwähnt: *An einem anderen Ort befanden sich Pfähle, die spitzer als Schwerter und Obelisken waren. Sie hatten feurige Spitzen, und Männer und Frauen, in schäbige Lumpen gekleidet, mußten sich zur Strafe auf ihnen wälzen* (PA 30)<sup>29</sup>.

## II

Ich denke, es läßt sich, insgesamt betrachtet, recht glaubhaft machen, daß Lukian für die Gestaltung der genannten drei Teilepisoden seiner *Wahren Geschichten* auf zwei prominente apokalyptische Texte der christlichen Tradi-

<sup>24</sup> Vgl. *Verae historiae* 1,13-20.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu eingehender Möllendorff, *Auf der Suche*, 427-432.

<sup>26</sup> Übler Geruch, Dunkelheit und Nebel, Peitschenknallen, Trockenheit und Steinwüste, Boden aus Schwertspitzen und Pfählen, Schlamm, Blut und Feuer; Hagel und Lügner.

<sup>27</sup> Platon, *Resp.* 10, 614d ff.; vgl. Burkert, *Apokalyptik*, 236-239.

<sup>28</sup> Von diesen drei Motiven liefert Platons Unterweltsmythos sogar nur zwei ohne eine vergleichbare Motivik in der Apokalypse des Petrus.

<sup>29</sup> Übersetzung von W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, Bd. II: Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes, 6. Aufl., Tübingen 1997.

tion zurückgegriffen hat.<sup>30</sup> Nun gilt es, über den bisher von mir verfolgten „quellenpositivistischen“ Ansatz hinaus, einige Überlegungen zu den Gründen für die Auswahl gerade solcher Anspielungen und zu möglichen Konsequenzen für ein weitergehendes Verständnis dieses Textes anzustellen.

Hier mag von Interesse sein, daß Lukians Reisebeschreibung nicht nur an den beschriebenen Stellen, sondern auch aufs Ganze gesehen einige derjenigen Charakteristika aufweist, die allgemein für das literarische Genre des Apokalyptischen in Anspruch genommen werden.<sup>31</sup> So fällt, neben der Tatsache eines „first-person prose recital“ als solchem,<sup>32</sup> in diesem Zusammenhang die stringent durchgehaltene parataktische Disposition auf: fast ohne narratologische Schleifen von Pro- oder Analepsen enthüllt sich den Reisenden auf ihrer Fahrt gen Westen ein unerhörter Anblick nach dem anderen, werden sie mit immer neuen Orten konfrontiert. Ein solches völliges Fehlen argumentativer Partien und die scheinbar asyndetische Folge von immer neuen „Anblicken“ in einer vagen, keineswegs völlig konsequent durchgehaltenen zeitlichen Kontinuität zeichnet auch apokalyptische Texte aus. Des Weiteren handelt es sich in den *Wahren Geschichten* bei den sich nacheinander enthüllenden Räumen um anderweltliche und darüber hinaus ausnahmslos supranaturale, im Falle der Mondepisode im ersten und der Jenseitsinseln im zweiten Buch sogar um transzendente Örtlichkeiten; die Jenseitsinseln lassen sich darüber hinaus durchaus auch als eschatologische Orte ansehen, denn wenn sie auch nicht das zeitliche Ende dieser unserer Welt markieren, so bedeuten sie immerhin genau dies zumindest für jedes einzelne Individuum.<sup>33</sup>

Als weiteres Charakteristikum apokalyptischer Texte wird gemeinhin der „entrückte Zeuge“ angesehen, der für die Wahrheit des von ihm Berichteten einsteht.<sup>34</sup> Dieses Motiv findet sich bei Lukian nicht in reiner Form. Denn der Erzähler und seine Mitfahrer wollen von Anfang an zum Kontinent im Westen, und am Ende erreichen sie diesen Ort auch, so daß man sicher eher von einer zielgerichteten Reise als von einer Entrückung sprechen würde. Nichtsdestoweniger ist aber auffällig, daß Lukian gerade Beginn und

<sup>30</sup> Die Detailgenauigkeit der Anspielungen macht es im übrigen wahrscheinlich, daß tatsächlich auf die direkt genannten apokalyptischen Texte, nicht hingegen auf eine vage, in verschiedenen Versionen umlaufende mündliche Tradition angespielt wird; s.o. Anm. 10.

<sup>31</sup> Vgl. hierzu L. Hartman, *Survey of the Problem of Apocalyptic Genre*, in: Hellholm, *Apocalypticism*, 329-343; Adela Yarbro Collins, *Early Christian Apocalyptic Literature*, ANRW II,25.6, 1988 [1978], 4665-4711, hier v. a.: 4688-4691.

<sup>32</sup> Dies übernimmt als formales Element in seine Definition von Apokalypse Aune, *New Testament*, 230.

<sup>33</sup> Vergleichbare Formen primär persönlicher Eschatologie finden sich innerhalb der apokalyptischen Gattung sehr häufig; vgl. bspw. die „Geschichte des Zosimos“, wo das apokalyptische Geschehen sogar in ein Land der Seligen verlegt wird, zu dem Zosimos u. a. durch einen Sturm entrückt wird (zu diesem Motiv bei Lukian s. u.). Zu Datierung und Tradition dieses Textes vgl. Yarbro Collins, *Early Christian*, 4685-4687.

<sup>34</sup> Vgl. Burkert, *Apokalyptik*, 236-240.

Abschluß der Reise durch den intensiven Einsatz von Sturmmotiven doppelt. Zuerst entführt ein achtzigtägiger Sturm (1,6) die Reisenden auf eine Insel, die durch eine Inschrift als Ende der bekannten Welt bezeichnet wird: Bis zu diesem Punkt seien Herakles und Dionysos auf ihren Weltreisen gelangt. Da jene Reisen in ganz unterschiedliche Richtungen führten – Herakles reiste in den äußersten Westen, Dionysos in den äußersten Osten –, liegt ein Ort, der beide auf *einer* Inschrift vereinigt, offensichtlich in einem Nirgendwo, ist ein geographisch nicht mehr zu bestimmender Ort und eigentlich nicht mehr von dieser Welt.<sup>35</sup> Das mag eine eigenwillige Fassung des Entrückungsmotivs sein, aber die Verbindungspunkte sind m. E. durchaus hinreichend, zumal sich an die Erlebnisse auf dieser Insel sogleich ein weiterer Sturm (1,9) anschließt, der mit solcher Gewalt bläst, daß er die Reisenden sieben Tage und Nächte lang emporwirbelt und schließlich bis zum Mond trägt. Hier wiederholt sich nicht nur der für eine Entrückung ja charakteristische Kontrollverlust der Reisenden, sondern es geht nun auch in die Höhe, und es wird der frühere Raum des Nirgendwo überschrieben und in einen – für Apokalypsen nicht minder typischen<sup>36</sup> – ansonsten nicht zugänglichen Raum des (uranischen) Jenseits transformiert. Am Ende des zweiten Buches der *Wahren Geschichten* schließlich erfaßt die Reisenden, als sie in Sichtweite der ἐτέρα γῆ gelangt sind und uneins sind, wie sie sich verhalten sollen, ein letzter Sturm (1,47), der ihnen die Entscheidung abnimmt: *Wir fielen auf die Knie* (προσκυνήσαντες), *verrichteten unsere Gebete und berieten über die Zukunft. Die einen schlugen vor, nur zu landen und dann wieder umzukehren, andere wollten das Schiff zurücklassen und ins Landesinnere vorstoßen, um die Einwohner in Augenschein zu nehmen. Während wir noch darüber berieten, erfaßte ein heftiger Sturm das Schiff, schmetterte es an die Küste und zerbrach es.* Hier wirkt der Sturm geradezu wie eine gottgesandte Antwort auf die Gebete der Reisenden, und es ist in meinen Augen auffällig, daß der Gebetsgestus als ein religiöses Motiv, das sonst in diesem Werk kaum präsent ist, in der Endphase dieses Textes so stark gemacht wird, und damit in Korrespondenz zu einem ebenso deutlich gesetzten Anbetungsmotiv bei der ersten Reisestation auf der Insel im Nirgendwo steht; dort hieß es, als die Reisenden auf die Götterinschrift des Herakles und des Dionysos trafen: *Wir fielen auf die Knie* (προσκυνήσαντες) *und gingen dann weiter* (1,7). Die Positionierung eines Divinitätsmotives an markanten Punkten des Textes, dort jeweils gekoppelt mit dem Motiv der Entrückung in ungekannte Räume, verlängert also die Reihe apokalypsenartiger Details.

Immer wieder begegnen die Reisenden auf ihrer Fahrt auch Gestalten, die ihnen Aufklärung über das bieten, was sie zu sehen bekommen. Auf dem Mond unterreden sie sich mit König Endymion, im Riesenfisch treffen sie auf das zypriotische Vater-Sohn-Paar, auf der Insel der Seligen gibt Rhadamanthys „Lukian“ eine Prophezeiung über die weitere Fahrtroute, und zu-

<sup>35</sup> Vgl. Möllendorff, *Auf der Suche*, 77-81.

<sup>36</sup> Vgl. Yarbro Collins, *Early Christian*, 4671.

letzt wird ihnen für die Reise zu den Inseln der Verdammten Nauplios als Führer mitgegeben; dort begegnen sie dann, wie erwähnt, sogar professionellen Perithegeten, die sie über Schuld und Sühne der einzelnen Büßer aufklären. Gleichwohl wird es kaum angehen, diese Figuren gänzlich als eigentliche Mediatoren im Sinne des apokalyptischen Genres zu bezeichnen.<sup>37</sup> Denn sie bieten den Reisenden zwar einige Hilfestellungen, aber es sind im letzten doch immer deren eigene Neugierde und Wissensdrang,<sup>38</sup> die sie von Insel zu Insel treiben und sie vor Ort jeweils genau Umschau halten lassen.

Eine sehr starke Analogie zum Apokalyptischen weist hingegen der schon im Proöm gegebene und dann konsequent durchgehaltene Impetus der Deutungsnotwendigkeit auf.<sup>39</sup> Im Proöm behauptet Lukian von seinem Text, er gehöre zu den Werken, die zum einen auf geistreiche und witzige Weise Vergnügen bereiten, zum anderen aber auch eine anspruchsvolle Betrachtung ermöglichen (1,1)<sup>40</sup>: hierfür ist insbesondere die Tatsache verantwortlich, daß jedes einzelne Stück meiner Geschichte Anspielungen durchaus komischer Natur auf alte Dichter, Geschichtsschreiber und Philosophen enthält, ... die ich auch namentlich erwähnt hätte, wenn du sie dir bei der Lektüre nicht von selbst erschließen könntest (1,2)<sup>41</sup>. In der Tat muß der Leser dieses Werkes ein gewaltiges Stück Deutungsarbeit leisten. Denn es gilt nicht nur, für jedes motivische Detail die entsprechenden Vorläufer in der literarischen und kulturellen Tradition ausfindig zu machen – was bisweilen sehr leicht, oft genug aber recht anspruchsvoll ist –, sondern er ist auch angehalten, über diese paradigmatische Analyse des Textes hinaus seine Syntagmatik zu erklären und zu verstehen, wie sich die einzelnen Episoden aufeinander beziehen und warum sie in einer bestimmten Reihenfolge angeordnet sind. Die Deutung von Paradigmatik und Syntagmatik spielt aber auch in der apokalyptischen Literatur eine bedeutende Rolle, da diese Texte ja ebenfalls mit einer verschlüsselten Bildlichkeit und dann auch bisweilen mit Reihenbildungen operieren; man denke hier etwa an die mehrfachen Siebenerreihen der *Johannesapokalypse*, deren mögliche Querbezüglichkeit nichts mit ihrer Situierung in einem vägen zeitlichen Ablauf zu tun hat. So mögen auch die Teilepisoden der *Wahren Ge-*

<sup>37</sup> Vgl. Hartman, Survey, 337f., Yarbro Collins, Early Christian, 4670f.; ebd. 4675 wird als eine Möglichkeit der Mediation aber auch die (erklärende) Führung zugelassen. Als einen „apokalyptischen Mediator“ faßt Aune, New Testament, 238 sogar Menippos in Lukians Ikaromenippos auf.

<sup>38</sup> Vgl. insbesondere 1,5 (ἡ τῆς διανοίας περιεργία καὶ πραγμάτων καινῶν ἐπιθυμία καὶ τὸ βούλεσθαι μαθεῖν τί τὸ τέλος ἐστὶν τοῦ ὠκεανοῦ ...) und 2,10 (τῆς μὲν φιλοπραγμοσύνης ... δοῦναι τὰς εὐθύνας).

<sup>39</sup> Vgl. Dormeyer, Neue Testament, 237; zur entsprechend reichen Auslegungs- und Entschlüsselungsgeschichte der Apk des Johannes vgl. Otto Böcher, Die Johannes-Apokalypse in der neueren Forschung, ANRW II,25.5, 1988, 3850-3893.

<sup>40</sup> ... ἃ μὴ μόνον ἐκ τοῦ ἀστείου τε καὶ χαρίεντος ψιλλῆν παρέξει τὴν ψυχαγωγίαν, ἀλλὰ τινα καὶ θεωρίαν οὐκ ἄμουςον ἐπιδείξεται.

<sup>41</sup> ὅτι καὶ τῶν ἱστορουμένων ἕκαστον οὐκ ἀκωμωδῆτος ἦνικται πρὸς τινας τῶν παλαιῶν ποιητῶν τε καὶ συγγραφέων καὶ φιλοσόφων ... οὗς καὶ ὀνομαστὶ ἂν ἔγραψον, εἰ μὴ καὶ αὐτῶ σοι ἐκ τῆς ἀναγνώσεως φανεῖσθαι ἐμελλον ...

schichten zunächst bloß wie Perlen an einer Kette aufgefädelt scheinen: ihr eingehenderer Vergleich zeigt aber bald, daß sie sequentiell geordnet sind und die späteren Sequenzen die früheren bereits als Anspielungsmaterial verwenden.<sup>42</sup>

Das führt zu einem weiteren Punkt. Die Tätigkeit des Entschlüsselns in der Beschäftigung mit seinem Text, die Erkenntnis, wie das *witzige Vergnügen* und die *anspruchsvolle Betrachtung* eigentlich ermöglicht werden, bezeichnet Lukian gleich zu Beginn seines Proöms (1,1) als eine *Vorbereitung des Geistes auf künftige Anstrengungen*: τὴν διάνοιαν πρὸς τὸν ἔπειτα κάματος ἀκμαιότεραν παρασκευάζειν. Ein Ziel, das nach einhelliger Auffassung der Forschung auch die apokalyptischen Texte verfolgen: die Gemeinden in einer Zeit extremer äußerer Bedrohung für die zukünftigen Belastungen zu stärken und für das Warten auf die Erlösung reif zu machen.<sup>43</sup> Zu diesem Zweck bedienen sich die Apokalypsen eines emphatisch vorgetragenen Wahrheitsanspruches, wie etwa am Ende der *Johannesapokalypse*: *Und er sprach zu mir: Diese Worte sind zuverlässig und wahr ... Und ich, Johannes, bin es, der dieses hörte und schaute* (Apk 22,6.8). Zu einer plakativen Behauptung von Wahrheit versteigt sich auch Lukian, am Ende seines Proöms: *Da ich aber auch selbst aus Eitelkeit danach strebte, der Nachwelt etwas zu hinterlassen, und nicht als einziger der dichterischen Freiheit beraubt sein wollte, griff ich zur Lüge, zumal ich ohnehin nichts Wahres zu erzählen hatte, denn ich hatte nichts Nennenswertes erlebt. Meine Lügen sind jedoch edler als die der anderen. Denn wenigstens darin sage ich die Wahrheit, daß ich lüge. So glaube ich auch dem Vorwurf der Lüge von dritter Seite entgegen zu können, indem ich offen zugebe, nichts Wahres zu berichten: Ich schreibe über Dinge, die ich weder selbst gesehen noch durchlitten, noch von anderen erfahren habe – Dinge, die es in Wahrheit gar nicht gibt und die es auch nicht geben kann. Daher dürfen meine Leser ihnen auch unter gar keinen Umständen Vertrauen schenken* (1,4).<sup>44</sup> Aus Sicht eines Apokalyptikers betrachtet, wirken solche Worte geradezu wie eine Parodie. Kein eigenes nennenswertes Erlebnis, keine Wirklichkeit, keine Bezeugung durch andere, alles Lüge – und doch die Behauptung von Wahrheit und, wie bereits zitiert, die Behauptung eines Nutzens für die Zukunft.

<sup>42</sup> Dies kann hier nicht im einzelnen vorgeführt werden; vgl. aber Möllendorff, *Auf der Suche*, 538-544 und ebd. Tafel I.

<sup>43</sup> Zu diesem Grundzug des Apokalyptischen vgl. Johannes Fried, *Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter*, München 2001, 24-41.

<sup>44</sup> διόπερ καὶ αὐτὸς ὑπὸ κενοδοξίας ἀπολιπεῖν τι σπουδάσας τοῖς μεθ' ἡμᾶς, ἵνα μὴ μόνος ἄμοιρος ᾧ τῆς ἐν τῷ μυθολογεῖν ἐλευθερίας, ἐπεὶ μηδὲν ἀληθὲς ἱστορεῖν εἶχον – οὐδὲν γὰρ ἐπεπόνθειν ἀξιόλογον – ἐπὶ τὸ ψεῦδος ἐτραπόμην πολὺ τῶν ἄλλων εὐγνωμονέστερον· κἂν ἔν γὰρ δὴ τοῦτο ἀληθεύσω λέγων ὅτι ψεύδομαι. οὕτω δ' ἔν μοι δοκῶ καὶ τὴν παρὰ τῶν ἄλλων κατηγορίαν ἐκφυγεῖν αὐτὸς ὁμολογῶν μηδὲν ἀληθὲς λέγειν. γράφω τοίνυν περὶ ὧν μήτε εἶδον μήτε ἔπαθον μήτε παρ' ἄλλων ἐπαθόμην, ἔτι δὲ μήτε ὕλας ὄντων μήτε τὴν ἀρχὴν γενέσθαι δυναμένων. διὸ δεῖ τοὺς ἐντυγχάνοντας μηδαμῶς πιστεῦειν αὐτοῖς.

## III

Wie geht das zusammen? Dies zu fragen, heißt im Grunde zu unterstellen, daß es – wie für die apokalyptischen Texte – einen verborgenen Schlüssel gibt, ein Kohärenzkriterium, welches die hinter den Schilderungen des explizit Verlogenen und des Phantastischen verborgen liegende Wahrheit dessen, worum es „eigentlich“ geht, darstellt. Ein solches Kohärenzkriterium gibt es in den *Wahren Geschichten* tatsächlich. Denn eine Vielzahl von Motiven – oft scheinbar ganz unauffällige – verdanken ihre Existenz der Absicht, eine metapoetische Thematik in Szene zu setzen, Metapoetik nicht als zweite Ebene der bloßen Reflexion über dem Text liegen, sondern sie selbst das eigentliche Sujet bilden zu lassen. Auch hier muß ich mich mit der Behauptung als solcher und einigen wenigen Beispielen begnügen. Schon die Tatsache, daß, wie ich sagte, die einzelnen Episoden sequentiell geordnet sind und die späteren die früheren imitieren, zeigt, daß das Nachdenken über Mimesis – die intertextuelle Bezugnahme auf andere literarische Texte und kulturelle Traditionen – offensichtlich zu den Anliegen dieses Reiseberichts gehört. Metapoetisch lassen sich auch die erwähnten Stürme deuten, die seit der frühgriechischen Dichtung metaphorisch für die Heftigkeit der Inspiration stehen. Und wenigstens ein ausführlicherer Beleg: Zu Beginn des zweiten Buches gelangen die Seefahrer in ein Meer von Milch und darin zu einer Insel aus Käse, wo sie einen Tempel der Galateia finden. Auf der Grundlage dieses Namens und weiterer Details läßt sich zeigen, daß hier auf ein Gedicht Theokrits (3. Jh. v. Chr.) angespielt wird, in dem der Zyklop, jenes aus der *Odyssee* bekannte einäugige Ungeheuer, der Meerjungfrau Galateia verliebte Avancen macht. Die Gefahr, die von der Anwesenheit des Zyklopen für die Reisenden ausgehen könnte, scheint hier gar nicht in den Blick genommen zu sein, bis der Leser realisiert, daß „Käse“ und „käsen“ im Griechischen metaphorisch für „drohende Gefahr“ und „finstere Anschläge aushecken“ stehen kann.<sup>45</sup> Die metaphorische Ebene von Wörtern gewinnt so den Status eines eigenständigen Motivs: Aber es ist ein Motiv *nur für den Leser*, denn für die Reisenden gibt es keine Bedrohung, im Gegenteil: Sie heben die pastorale Atmosphäre der Insel und ihr Gefühl von Geborgenheit hervor. Der Leser ist also ein Mitreisender auf dieser Fahrt durch das Meer der Wörter und der literarischen Motive, seine Rekonstruktionsarbeit entspricht der Konstruktion des Textes durch den Autor. Dieser und zahlreiche weitere Belege haben mich in einer früheren Arbeit zu dem Schluß geführt, daß die *Wahren Geschichten*, cum grano salis gesagt, eine Allegorie des Bildungskonzeptes paganer Oberschichten des 2. Jahrhunderts n. Chr. darstellen.<sup>46</sup> In eine solche würde die scheinbar paradoxe Dichotomie der gleichzeitigen Affirmation von Wahrheits- und Lügencharakter des Textes sehr gut passen, ist doch der

<sup>45</sup> Vgl. bspw. Aristophanes, Ritter 479; Lukian, *Asinus* 31, Artemid. *Oneir.* 1,72 (p.78 Pack).

<sup>46</sup> Vgl. Möllendorff, *Auf der Suche*, 569-571.

Vorwurf der Lügenhaftigkeit ebenso ein alter Topos der antiken Literaturkritik wie die Gegenposition der Behauptung ihrer Wahrhaftigkeit.<sup>47</sup>

Auch die *Wahren Geschichten* verfolgen also eine durchaus als universalistisch zu bezeichnende Darstellungsabsicht. Das zentrale Paradigma der kaiserzeitlichen Kultur, die auf der Imitation der Klassik in Inhalt und Sprache aufruhende *Bildung* als Formung der Persönlichkeit und als Code ihrer ober-schichtlichen Zugehörigkeit, gerinnt hier zum einem, nur scheinbar phantastischen Sujet. Die für den *pepaideuménos* essentielle Reflexion über Literatur entfaltet sich hier selbst zu literarischer Motivik, und die eingehende, gebildete Beschäftigung mit ihr soll den Leser für *künftige Mühen*, natürlich künftige Bemühungen um seine Bildung und mit ihrer Hilfe seine Positionierung in der kaiserzeitlichen Gesellschaft, reifen lassen. Mit diesem Verfahren macht sich der Text geradezu unhinterfragbar. Denn wenn das literaturkritische Werkzeug selbst literarisches Motiv wird, ist es für eine Analyse zumindest *dieses* Textes nur noch bedingt geeignet. Die Darstellung der Paideia, wie Lukian sie in den *Wahren Geschichten* gibt, erhebt mithin den Anspruch, ultimativ zu sein. Und auch dieser Gestus – Universalismus, ultimativer Anspruch, Paränese<sup>48</sup> – verbindet sie mit der Selbstpräsentation der Apokalypsen.

Daß die Verbindung von apokalyptischer Pose und Paideiaostentation nicht undenkbar ist, läßt sich unabhängig davon, daß Lukian selbst in seinem Œuvre mehrfach auf seine Vorliebe für die Erschaffung kühner literarischer Hybriden verweist,<sup>49</sup> auch an einem weiteren, pseudo-autobiographischen Text aus seiner Feder zeigen. Im *Traum* sieht sich der noch junge Lukian vor die Wahl gestellt, sein Leben entweder unter die Leitung der *Téchne* oder der *Paideia* zu stellen. Er entscheidet sich für Paideia, die als allegorische Figur auftritt und ihn nun auf einem geflügelten Wagen in den Himmel fährt, von wo aus er die ganze Erde überblicken kann und damit die Stätten seines künftigen Ruhmes sieht. Lukian zieht aus seiner Erzählung auch einen protreptischen Schluß: durch sie junge Leute zum Studieren und zu allem, was das Schönste und Edelste im Leben ist, zu ermuntern.<sup>50</sup> Hier ist der apokalyptische Gestus also unverkennbar: die Entrückung durch einen göttlichen Mediator, die visionäre Schau, die paränetische Orientierung auf die Zukunft. Aber auch hier wird dieser Gestus als hyperpräventios entlarvt, und sei es nur durch die, jenem Bericht folgenden, imaginierten spöttischen Bemerkungen der Zuhörer.<sup>51</sup> Diese Selbstentlarvung findet sich ja ebenfalls in

<sup>47</sup> Vgl. ebd., 525-534.

<sup>48</sup> Zum hortativ-paränetischen Charakter der Gattung „Apokalypse“ vgl. Yarbro Collins, *Early Christian*, 4671.

<sup>49</sup> Vgl. v. a. Prometheus es in verbis 3 u. 5, Zeuxis 2 u. 12, Bis accusatus 33f., De domo; dazu Möllendorff, *Camels, Celts, and Centaurs*. Lucian's aesthetic concept – the charis of the hybrid (ersch. Anf. 2005 in: *Caeculus*).

<sup>50</sup> Lukian, *Somnium* 18.

<sup>51</sup> Lukian, *Somnium* 17.

den *Wahren Geschichten*, wenn Lukian im Proöm (1,4) sein Unterfangen als Ergebnis seiner *Eitelkeit* (*κενοδοξία*) bezeichnet.

Ich fasse zusammen. Die Vorstellung, daß der gebürtige Syrer Lukian im zweiten Jahrhundert n. Chr. christliche Apokalypsen las und in seinen Bildungsschatz integrierte, ist unproblematisch. Es läßt sich zeigen, daß er einige direkte Anspielungen auf die *Apokalypse des Johannes* einerseits, die *Apokalypse des Petrus* andererseits in das dichte allusive Geflecht seiner *Wahren Geschichten* eingewoben hat (I). Darüber hinaus verfügt dieser Text über weitere Merkmale, die ihn mit dem Genre des Apokalyptischen verbinden: die strikte parataktisch-asyndetische Disposition, die gleichwohl einer verborgenen Syntagmatik gehorcht; die Präsentation anderweltlich-supranaturaler, teilweise sogar transzendental-eschatologischer Räume; die partielle, aber markante Setzung von Entrückungsmotiven; die Explikation der Notwendigkeit, den stark bild- und symbolhaften Text zu deuten; die ausgesprochene Absicht, die Rezipienten für das Ertragen künftiger Mühen zu stärken; schließlich der universalistische und ultimative Darstellungsanspruch (II). All dies projiziert Lukian nun aber nicht auf das Thema der Enthüllung der letzten und endgültigen Wahrheit über diese Welt und ihre Zukunft, sondern „nur“ auf das soziokulturelle Mainstream-Paradigma seiner Zeit: die Paideia, deren Wesen und eigentliche Natur er mithin in einem apokalyptischen Gestus zu enthüllen vorgibt. Dieser Gestus, den wir auch anderswo im Œuvre Lukians wiederfinden, verleiht dem epochal gebundenen Phänomen Paideia die Gloriole des Überzeitlichen und Endgültigen, und ich meine, daß die selbstironische Entlarvung sowohl durch ironische Paradoxien als auch durch die Diskreditierung dieses Unterfangens als prätentiose *kenodoxia* letztlich dem Ganzen sogar noch mehr Gewichtigkeit verleiht, da es potentielle Kritik vorwegnimmt und so, quasi in einer großangelegten rhetorischen Prodiorthosis<sup>52</sup>, ins Leere laufen läßt (III).

<sup>52</sup> Vgl. Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, 3. Aufl., Stuttgart 1990, §§ 786 u. 1073.