

Der Sturz des Serapis – Zur Bedeutung paganer Götterbilder in der spätantiken Gesellschaft Alexandrias

Stefan Schmidt

Als der fromme Rufinus aus Aquileia nach dem Tod des Kaisers Theodosius daranging, die Kirchengeschichte des Eusebius bis in seine Zeit fortzuschreiben, widmete er dem Ende des Serapiskults in Alexandria einen sehr ausführlichen Abschnitt in seinem Buch.¹ Die von heftigen Tumulten begleitete Zerstörung der großen Kultstatue des Gottes war für ihn, und für viele christliche Autoren nach ihm, ein Fanal für die endgültige Überwindung des heidnischen Glaubens. Seine Schilderung gipfelt in einem entschlossenen Axthieb, den ein christlicher Soldat gegen das Götterbild führte: Als man daran gehen wollte, die Statue zu zerstören, zögerten die Umstehenden. Die Furcht vor der Weissagung, dass bei einem Angriff die Erde beben oder sich auftun würde und der Himmel herab fiel, hemmte den Eifer. Erst als auf den beherzten Schlag hin nichts passierte – nach Theodoret, der die Erzählung des Rufinus aufgriff und weiter ausschmückte, sollen lediglich Mäuse aus dem Inneren der Statue entwichen sein – wurde die Zerstörung fortgesetzt. Das Götterbild wurde in viele Teile zer schlagen, in Schmäprozessionen durch die Stadt getragen und auf verschiedenen Plätzen verbrannt.

Rufinus war ein Zeitgenosse, wenn auch wohl kein Augenzeuge der Ereignisse in Alexandria. Von seinem eigenen Aufenthalt in der Stadt war ihm das große Heiligtum des Serapis zwar gut vertraut, wie eine detaillierte Schilderung der Anlage in diesem Zusammenhang belegt. Doch was bei dem Angriff auf den Tempel und das Kultbild wirklich geschah, lässt sich aus seinen Schilderungen und den späteren Berichten anderer Autoren nur ansatzweise rekonstruieren.² Zu offensichtlich sind die literarischen Topoi

¹ Rufin., *HE* XI 22 f.

² Die wichtigsten weiteren Quellen: Socr. Const., *HE* V 16 f.; Theodor., *HE* V 23; Soz., *HE* VII 15; Eunap., *VS* 472. – Vgl. dazu vor allem THELAMON, 1981, 255–257; BALDINI, 1985; TROMBLEY, 1993–1994, 129–145; HAAS, 1997, 161–169; HAHN, 2004, 85–101; HAHN, 2008; GOTTER, 2008, 79–85; DIJKSTRA, 2011, 394.

und hagiographischen Übertreibungen. So hat der eindrucksvolle Axthieb ebenso seine Vorbilder in der kaiserzeitlichen Literatur,³ wie die Mäuse, die in den Götterbildern wohnen.⁴

Auch über die Auslöser und den Verlauf der gewaltsamen Auseinandersetzungen um das Serapeum herrscht bei den antiken Autoren keine Einigkeit. Eine gezielte Provokation des Bischofs von Alexandria Theophilos, durch die pagane Kultgegenstände lächerlich gemacht wurden, scheint den Anstoß gegeben zu haben.⁵ In der Folge brachen in der Stadt Unruhen und Kämpfe zwischen aufgebrachten Anhängern der alten Religion und den Christen aus. Ob dabei auch das Serapeum von Paganen besetzt und verbarrikiert wurde, wie Rufinus schreibt, ist nicht klar. Nach ihm hätte erst ein Edikt des Kaisers Theodosius dem Aufruhr ein Ende gemacht und die Zerstörung des Tempels angeordnet. Zwar dürften die blutigen Unruhen ein Eingreifen der Staatsmacht erfordert haben, aber ein kaiserlicher Befehl zum Abriss ist ebenso unwahrscheinlich,⁶ wie die häufig geäußerte Annahme, es könnte sich um das im Codex Theodosianus überlieferte Edikt vom 16. Juni 391 gegen die heidnische Kultausübung in Ägypten handeln.⁷ Tatsächlich ist nicht einmal das genaue Datum der Ereignisse in Alexandria mit letzter Sicherheit zu ermitteln.⁸

Von Rufinus Erzählungen unabhängige Hinweise auf das, was sich in Alexandria abgespielt hat, gibt es kaum, da die meisten Autoren seiner Version folgten. Lediglich bei Sokrates Scholastikus finden sich konkretere Angaben zu den blutigen Kämpfen. Er war nach eigenen Angaben in Konstantinopel Schüler zweier alexandrinischer Exilanten, die sich an den Unruhen beteiligt hatten. Dass Helladius, einer der beiden, sich rühmte dabei eigenhändig neun Christen erschlagen zu haben, ist aufgrund des unmittelbaren Zeugnisses ein glaubwürdiger Beleg für die Heftigkeit der Auseinandersetzungen.⁹ Auch der symbolträchtige Angriff auf das Kultbild des Serapis dürfte so wie Rufinus ihn schildert oder so ähnlich stattgefunden haben. Die öffentliche Zurschaustellung der Vernichtung war in Alex-

³ Ganz ähnlich die Szene bei Val. Max., *Facta et dicta memorabilia* I 3,3. – Vgl. AMIDON, 1997, 106 Anm. 41.

⁴ Luc., *Iup. trag.* 7; Min. Fel., *Oct.* 24,1. – Vgl. auch die Schilderung eines Statueninneren bei Eus., *V. Const.* III 57.

⁵ Diese sollten – nach den verschiedenen Quellen – aus den Substruktionen einer alten Kirche, einem Tempel des Dionysos, einem Mithräum oder auch aus dem Serapeum selbst stammen.

⁶ Vgl. HAHN, 2004, 88.

⁷ *Codex Theodosianus* XVI 10,11. – Vgl. HAHN, 2004, 82–84.

⁸ Zur Frage der Datierung vgl. HAHN, 2004, 81–84; HAHN, 2008, 339–344. Vgl. die Alexandrinische Weltchronik, in der die Ereignisse unter dem Jahr 392 n. Chr. aufgeführt werden (BAUER/STRZYGOWSKI, 1906, 74); TROMBLEY, 1993–1994, 129.

⁹ Socr. Const., *HE* V 16. – Vgl. HAHN, 2004, 89.

andria gängige Praxis, wie archäologische Funde von zerteilten und verbrannten Elfenbeinstatuen nahe dem großen Platz im Zentrum der antiken Stadt belegen können.¹⁰

So schwierig es ist, aus den Erzählungen über die Zerstörung des Serapeums eindeutige Informationen zum tatsächlichen Ablauf zu gewinnen, so deutlich wird doch die herausragende Bedeutung, die das Götterbild für die Zeitgenossen hatte. Warum entzündeten sich gerade an der monumentalen Serapisstatue so heftige Auseinandersetzungen? Welche Rolle spielte das Serapeum in der Großstadt, in der selbst im vierten Jahrhundert noch viele verschiedene Bevölkerungsgruppen miteinander und nebeneinander lebten? Und was machte das Götterbild zu einer so wichtigen, Identität stiftenden Institution für so viele Menschen in Alexandria? Wenn an dieser Stelle Antworten auf diese Fragen gegeben werden sollen, hilft es zunächst die verschiedenen Indizien zu den Abläufen des Kultbetriebs im Serapeum auf griechische oder ägyptische Kultformen hin zu untersuchen. Da sich der Umgang mit den Kultbildern in der griechischen und der ägyptischen Religion deutlich unterscheiden lässt, ergeben sich so Hinweise auf die zeitgenössische Wahrnehmung des Serapis und seiner Statue. In einem zweiten Schritt gilt es die Einbindung des Heiligtums in das kulturelle Leben der spätantiken Stadt zu untersuchen, um einerseits die Wechselwirkung zwischen der Verehrung der Serapisstatue und dem christlichen Ikonoklasmus zu verdeutlichen, und andererseits die Einschätzung des Bildersturzes als entscheidendes Ereignis auf dem Weg zu einer christlichen Gesellschaft verständlich zu machen.

1. Das Bild eines ‚neuen‘ Gottes – Die Statue des Serapis

Bereits bei der Gründung des Kultes in Alexandria spielte die Statue des Serapis eine entscheidende Rolle. In den Legenden, die über die Einführung des Gottes in der noch jungen Metropole des Ptolemäerreiches kursierten, stand die Herkunft des Kultbildes stets im Mittelpunkt. Es sollte auf die Initiative des Gottes hin entweder aus Sinope am Schwarzen Meer oder aber aus Seleukia in Pierien von einem der frühen ptolemäischen Könige nach Alexandria geholt worden sein; so jedenfalls die teils widersprüchlichen Aussagen der Erzählungen.¹¹ Abseits dieser sagenhaften Überlieferungen lässt sich aus verschiedenen Indizien rekonstruieren, dass

¹⁰ Vgl. RODZIEWICZ, 1991; RODZIEWICZ, 1992; HAAS, 1997, 330 Abb. 25; 476 Anm. 118; FRANKFURTER, 2008 A, 135.

¹¹ Vgl. HUSS, 1994, 58–68; BORGEAUD/VOLOKHINE, 2000; SCHMIDT, 2005, 293 f.; BERGMANN, 2010, 117 f. – Zum literarisch kulturellen Umfeld der Statuenlegenden vgl. EICH, 2011, 323–331.



Abb. 1: Kleinformatige Wiedergabe der Kultstatue des Serapis in Alexandria, Corpus Christi College Cambridge (vgl. SCHMIDT, 2005, 607).

es die Absicht der ersten Ptolemäer gewesen sein muss, einen Kult zu etablieren, in dem sich die verschiedenen Neubürger der Stadt zusammenfinden konnten, und der sich mit dem neu zu legitimierenden ägyptischen Königstum der Ptolemäer verbinden ließ.¹² Dazu bot sich ein Aufgreifen der Verehrung des sterbenden und wiedererstehenden Apisstiers an, die ihre Heimat in Memphis hatte. Dieser Kult war einerseits Teil des pharaonischen Königsrituals; dem hatte schon Alexander mit seinem Opfer vor Apis Rechnung getragen. Andererseits war insbesondere Osiris-Apis, der verstorbene Apis, im Nekropolenheiligtum von Memphis eine ausgesprochen populäre Göttergestalt, die nicht nur von den Ägyptern verehrt wurde, sondern auch unter den dort bereits vor Alexander ansässigen Griechen und Karern ihre Anhänger gehabt hatte.

Der entscheidende Schritt zur Etablierung dieses altägyptischen Gottes als Staatsgott der Ptolemäer und als Stadtgott für die Bürger von Alexandria war seine völlig veränderte Visualisierung in einem anthropomorphen und naturalistisch gestalteten Bild. Dies entsprach dem religiösen Bedürfnis der Griechen, sich den Gott in einer glaubhaften und unmittelbar zugänglichen Gestalt vorzustellen. In der Figur verbanden sich verschiedene

¹² Vgl. FRASER, 1972, Bd. I, 273; SCHMIDT, 2005, 291–293; DUNAND/ZIVIE-COCHE, 2004, 219 f. – Zur Verbindung mit den Ptolemäern vgl. PFEIFFER, 2008. – Siehe auch den Beitrag von M. Bommas in vorliegendem Band, S. 135 f.

Elemente griechischer Götterbilder, mit denen die Aspekte des Gottes zum Ausdruck gebracht werden sollten (Abb. 1).¹³ Die thronende, bärtige Gestalt lehnt sich an Zeus an. Der Kerberos neben den Beinen ist der Verweis auf Hades, den Beherrscher der Unterwelt und mit dem Kalathos auf dem Kopf wurde auf die Fruchtbarkeit bringenden Eigenschaften verwiesen – so wurde er zumindest von den antiken Betrachtern verstanden.¹⁴

Die Statue wurde zum Zentrum eines Kultes, dem in Alexandria und Ägypten während der hellenistischen Zeit trotz königlicher Protektion zunächst nur mäßiger Erfolg beschieden war. Das von Ptolemaios III. Euergetes in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. auf riesige Ausmaße erweiterte Serapisheiligtum in Alexandria muss, wenn wir dem Augenzeugen Strabo vertrauen können, in augusteischer Zeit nur spärlich genutzt gewesen sein.¹⁵ Auch der epigraphische Befund zeigt außer frühen Weihungen aus der dem König verbundenen Oberschicht nur wenige Spuren einer allgemeinen Verehrung des Gottes in Alexandria vor der römischen Kaiserzeit.¹⁶ In den ländlichen Gebieten Ägyptens gab es sowieso kaum Anlass, den hellenisierten Gott neben oder gar anstelle der traditionellen Götter aufzunehmen.¹⁷

Außerhalb Ägyptens dagegen war die hellenisierte Form des Gottes der Verbreitung des Kultes ausgesprochen förderlich oder überhaupt erst der Auslöser für eine Verehrung. In hellenistischer Zeit sind dafür vor allem die gut belegten Heiligtümer des Serapis auf der Insel Delos charakteristisch, also kleinere Gemeinden im Kontext eines für fremde Einflüsse offenen Handelshafens.¹⁸ In der römischen Kaiserzeit fand der Serapiskult bekanntermaßen eine Vielzahl von Anhängern im gesamten Römischen Imperium.¹⁹ Die Verehrung des Serapis in seiner äußerlich traditionell

¹³ Ob all diese Elemente bereits zu der von den ersten Ptolemäern aufgestellten Statue gehört haben, ist nicht mit Sicherheit zu klären. Vgl. dazu SCHMIDT, 2005, 300–302; BERGMANN, 2010, 115.

¹⁴ Zu den Attributen vgl. HORNBOSTEL, 1973, 59–72.83.85.91–95. – Zum Kalathos vgl. etwa die Erklärung als Getreidescheffel durch Iulius Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* 13, 2, der Serapis jedoch mit dem biblischen Joseph gleichsetzt. Oder auch die Interpretation als Gefäß für Nilwasser, genauer als Nilometer, in der *Suda* s.v. Sarapis, dazu THELAMON, 1981, 192; allgemein vgl. MALAISE, 2009.

¹⁵ Str., XVII 1,10. – Vgl. FRASER, 1972, Bd. I, 274 f.

¹⁶ Vgl. FRASER, 1960, 1–20; FRASER, 1972, Bd. I, 273; PFEIFFER, 2008, 398–403; BERGMANN, 2010, 115–117. – Auffallenderweise fand sich unter den Inschriften in den Galerien unter dem Westbau des Serapeums in Alexandria nur eine einzige, die nicht kaiserzeitlich anzusetzen ist (vgl. FRASER, 1972, Bd. II, 425 Anm. 660).

¹⁷ Vgl. HORNBOSTEL, 1973, 238 f.; PFEIFFER, 2008, 403–405; zu den Verhältnissen in der Kaiserzeit vgl. HÖLBL, 2004.

¹⁸ Vgl. BOMMAS, 2004, 144–146; BOMMAS, 2005, 55–59.

¹⁹ Vgl. VIDMAN, 1970, 95–124; MALAISE, 1984; MERKELBACH, 1995, 121–146; TAKÁCS, 1995.

griechisch geprägten Gestalt machte es möglich, breiten Schichten der Reichsbevölkerung, ägyptische Kultformen zu vermitteln und nahe zu bringen.

Es gibt wenig konkrete Hinweise darauf, ob und wie die weite Verbreitung des Serapiskults in der Kaiserzeit auf dessen Ursprungsort zurückwirkte. Festzustellen ist allerdings, dass sich in Alexandria und Ägypten die Zeugnisse für eine Verehrung des Serapis deutlich häufen. Einer der frühesten Belege für eine umfangreiche Verehrung des Gottes in Alexandria selbst ist Tacitus' Erzählung von den Erlebnissen des Kaisers Vespasian im Serapeum.²⁰ Während Vespasian in dieser Episode dem ihm unvertrauten Gott eher skeptisch gegenübertritt, sagt Tacitus über die Einheimischen, dass sie Serapis mehr als alle anderen Götter verehren. Die verbreiteten Anrufungen des Serapis in den auf Papyrus überlieferten Privatbriefen aus dem späten ersten und zweiten Jahrhundert sind weitere Hinweise auf dessen Popularität.²¹ Für weite Kreise der alexandrinischen Bevölkerung war Serapis im Laufe der Kaiserzeit offenbar der wichtigste Gott geworden. Das ging soweit, dass Gott und Stadt zunehmend in einem Atemzug genannt wurden. So war Alexandria für Libanios die Stadt des Serapis und Eunapius schreibt, dank des Serapeums sei die Stadt eine heilige Welt für sich. Die Zahl der Pilger von überall her zu Serapis würde der Zahl der Einwohner gleichkommen.²²

2. Kult und Architektur – Das Serapeum in der Kaiserzeit

Außer der Feststellung eines allgemeinen Bedeutungszuwachses ließ sich über die konkrete Ausgestaltung des kaiserzeitlichen Serapiskults in Alexandria bislang nur wenig Sicheres sagen. Im archäologischen Befund ist ein noch umfangreicherer Neubau des schon in seiner hellenistischen Version riesigen Serapeums zu beobachten.²³ Wann und vor allem warum dies erfolgte, ist nicht überliefert. Indizien sprechen dafür, dass das Heiligtum 181 n. Chr. bei einem Brand stark in Mitleidenschaft gezogen worden war und unter den severischen Kaisern in größerem Glanz wiedererrichtet wurde.²⁴ Anhand der architektonischen Veränderungen der kaiserzeitlichen Anlage gegenüber dem hellenistischen Baukomplex lassen sich die Be-

²⁰ Tac., *Hist.* IV 81 f. – Vgl. DERCHAIN, 1953; GAGE, 1976, 152 f.; HENRICH, 1968.

²¹ Vgl. BELL, 1948, 91; BRAUNERT, 1964, 204 f.; ALY, 1971, 174–194.

²² Lib., *Or.* 30,35; Eunap., *VS* 471. – Noch in Damasc., *V. Isid.* 204 (Zintzen), aus dem 5. Jahrhundert wird Alexandria als Stadt des Osiris bezeichnet.

²³ Vgl. SABOTKA, 2008, 247–293; MCKENZIE, 2004, 90–99.

²⁴ Vgl. CALDERINI, 1935, 172; MALAISE, 1972, 424 f.; WILD, 1981, 168; TRAN TAM TINH, 1984, 324; MCKENZIE, 2004, 86.98; WATTS, 2006, 144 f.

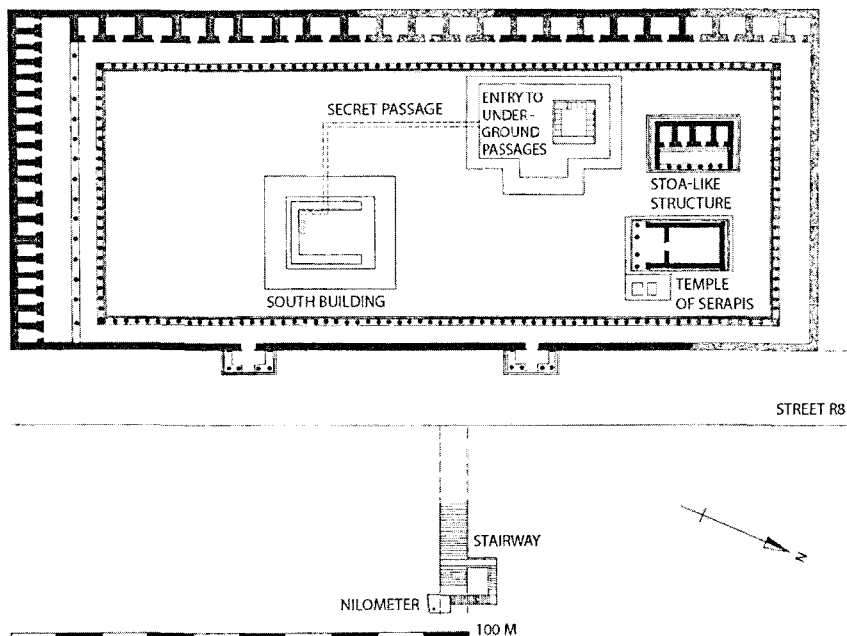


Abb. 2: Rekonstruktion des Serapeums von Alexandria in ptolemäischer Zeit (Vgl. MCKENZIE, 2004, Abb. 8).

dürfnisse und Erwartungen der Kultteilnehmer in dieser Zeit recht klar erkennen (Abb. 2 und 3).

Noch deutlicher als im hellenistischen Serapeum, wo der Serapistempel exzentrisch im Temenos lag, wurde der Naos mit der riesigen Serapisstatue in der severischen Neuanlage zum Zentrum des rechteckigen, mit Säulenhallen umstandenen Heiligtumsareals. Durch die Erweiterung des Platzes über die angrenzende Straße hinweg nach Osten ergab sich eine neue Nord-südachse, die genau durch den Tempel führte. Der Naos selbst wurde nun durch eine auf drei Seiten umlaufende Säulenstellung geschmückt und aufgewertet. Die Heiligtums- und Platzgestaltung entspricht damit exakt der kaiserzeitlichen ästhetischen Hierarchie. Der wichtigste Bau beherrschte die Mitte der Schmalseite. Unter den zeitgleichen Anlagen ist etwa das severische Forum in Leptis Magna gut zu vergleichen.

Doch nicht nur die Betonung des alten kultischen Zentrums lässt sich in der Neuanlage nachweisen. Zugleich wurde eine zweite Achse neu gestaltet, die von der neuen monumentalen Zugangstreppe im Osten durch nun nur noch ein einziges Propylon direkt auf den sogenannten Westbau zulief. Dieser Bau war nach seiner Mauertechnik aus Kalksteinquadern zu urteilen bereits Teil des hellenistischen Serapeums gewesen. Das nördliche der beiden alten Propyla in der Ostumfassung war jedoch noch nicht exakt auf

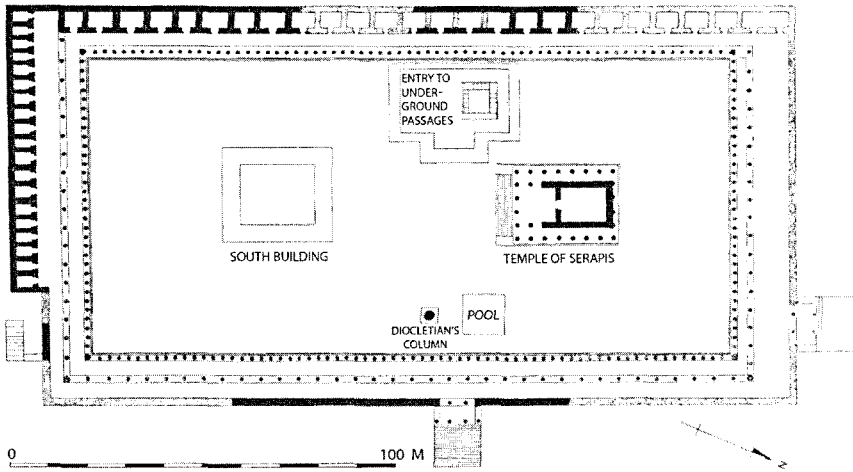


Abb. 3: Rekonstruktion des Serapeums von Alexandria in der späten Kaiserzeit (Vgl. MCKENZIE, 2004, Abb. 11).

seinen Eingang ausgerichtet. Die kaiserzeitliche Neugestaltung hat hier eine klare Beziehung hergestellt, die man vielleicht als ‚Prozessionsweg‘ bezeichnen kann, jedenfalls aber die Wichtigkeit des Westbaues für die Abläufe im Heiligtum betont.

Erhalten ist von diesem Westbau nur soviel, dass man zwei nebeneinander liegende Räume hinter einer nach Osten gerichteten Eingangshalle erkennen kann. Der nördliche Raum ist dabei lediglich der Luftraum über einem in den Felsen getriebenen Schacht, von dem aus mehrere unterirdische Galerien abgehen. Diese ausgedehnten Galerien mit vielen kleinen Nischen erinnern stark an die Tierfriedhöfe, die zu vielen ägyptischen Heiligtümern gehören. Diese Ähnlichkeit und die Lage des Baues als Ziel eines ostwestlichen ‚Prozessionswegs‘ haben Ägyptologen veranlasst, dort das eigentliche rituelle Zentrum, die Wabet-Anlage des Serapeums zu sehen und damit die stark altägyptische Prägung des alexandrinischen Serapiskultes herauszustellen.²⁵ Das ist aber sicher nur ein Teilaspekt des komplexer ausgerichteten Heiligtums. Trotz der Hervorhebung des Westbaues in der kaiserzeitlichen Umgestaltung wurde ja, wie gesehen, gleichzeitig auch der griechische Serapistempel stärker betont als zuvor.

Damit spiegelt sich in den Strukturen des Heiligtumsneubaus etwas von der Gleichwertigkeit der Elemente sowohl altägyptischer wie griechischer Tradition in der kaiserzeitlichen Verehrung des Serapis wider. Berücksichtigt man zudem, dass der sogenannte Südbau, der dem Serapis-

²⁵ Vgl. KESSLER, 2000, 195.197–204; Donald Bailey in: MCKENZIE, 2004, 96.

tempel direkt gegenüber lag, und wohl in hellenistischer Zeit der Hauptaltar des Heiligtums war, spätestens mit dem severischen Neubau nicht mehr bestand,²⁶ wird das ausgewogene Verhältnis zwischen dem Tempel mit der Kultstatue und dem Westbau noch deutlicher. Das wichtigste Ereignis griechischer Götterriten, das Opfer am Altar, war aus dem Zentrum verschwunden. Natürlich wurden sicher auch weiterhin Opfer durchgeführt, aber sie dürften an Gemeinschaft stiftender Prominenz verloren haben. Zwei Dinge scheinen nun für alle Besucher des Heiligtums besonders wichtig gewesen zu sein: Zum einen die nicht offensichtlichen, mit Altägyptischem aufgeladenen rituellen Vorgänge im Westbau²⁷ und zum anderen die direkte Konfrontation mit dem menschengestaltigen Bild des Gottes im Tempel.

Das aus diesen Strukturen deutlich werdende Bedürfnis, die mysteriösen ägyptischen Tempelriten mit dem Erlebnis der griechisch anthropomorphen Göttergestalten zu verbinden, lässt sich auch an anderen Orten des kaiserzeitlichen Ägypten beobachten. In einigen Tempeln Oberägyptens wurden zu dieser Zeit in den Eingangsbereichen der ägyptischen Heiligtümer zusätzliche Schreine mit den anthropomorphen Statuen der hellenisierten Gottheiten errichtet. Beispiele dafür sind etwa der Serapisnaos im Vorhof des Luxortempels, die Skulpturen vor dem Tututempel von Kellis in der Oase Dachla oder vielleicht auch der Aphroditeschrein vor dem Tempel von Kom Ombo.²⁸ An diesen Stellen konnte man den Göttern direkt und unvermittelt gegenüber treten.

Archäologisch beurteilen lassen sich lediglich die allgemeinen baulichen Strukturen des Serapeum. Reste der aufgehenden Architektur und der Ausstattung, die uns weitere Hinweise auf die Ausgestaltung des Kultes geben könnten, fehlen fast vollständig. Der Riesenbau wurde bis in die Fundamente zerstört, und das Baumaterial abtransportiert. Gefunden wurden zwar eine Reihe von Skulpturen, darunter auch die Sphingen, die heute noch auf dem Heiligtumsareal zu sehen sind.²⁹ Doch ist deren Beurteilung schwierig, da in den allerseltensten Fällen der Aufstellungskontext und die

²⁶ Vgl. SABOTTKA, 2008, 238.274; Dagegen postuliert MCKENZIE, 2004, 96 (vgl. MCKENZIE, 2009, 778), ohne Angabe von Gründen ein Fortbestehen des Südbaues.

²⁷ Auf die Riten im Westbau bezieht sich möglicherweise Rufin., *HE XI 23*: ... *occultis adytibus invicem in semet distinctis usum diversis ministeriis et clandestinis officii exhibebant*. – Vgl. THELAMON, 1981, 171 f.; SABOTTKA, 2008, 322–324. Man kann sich die Vorgänge an dieser Stelle vielleicht ähnlich den Riten im Koreheiligtum von Alexandria vorstellen (Epiphan., *Panar.* 51,22,9 f.); vgl. BOWERSOCK, 1990, 22 f.; TROMBLEY, 2008, 160.

²⁸ Zu Luxor vgl. HÖLBL, 2000, 53 f. Abb. 44–46. – Zu Kellis vgl. HOPE, 1994; HOPE, 1998, 821–823.839–840 Taf. 3.4; HÖLBL, 2005, 94 f. – Zu Kom Ombo vgl. HÖLBL, 2000, 99 f. Abb. 106.126–127. – Vgl. Auch HÖLBL, 2004, mit weiteren Belegen.

²⁹ Vgl. ASHTON, 2004, 20–22.

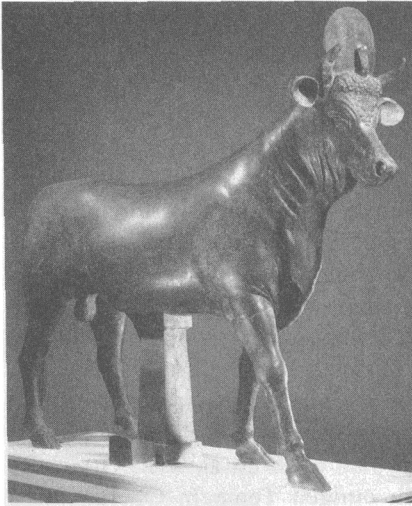


Abb. 4: Apisstier aus dem Serapeum, Griechisch-Römisches Museum Alexandria (vgl. J.-Y. EMPEUREUR, A Short Guide to the Graeco-Roman Museum Alexandria, Alexandria 2000, 8 Abb. 8).

Bezüge zum Kultgeschehen erschlossen werden können. Nicht selten handelt es sich sogar um Skulpturen, deren Inschriften sich auf die Pharaonen des Neuen Reichs beziehen. In welchem Zusammenhang solche Statuen im Serapeum aufgestellt wurden, ist unklar. Da sich solche ‚Ägyptiaka‘ weit über die Stadt verteilt und auch in dem überfluteten Palastareal gefunden haben, erscheint es nicht abwegig, dass sie ‚dekorativen‘ Zwecken gedient haben.³⁰ Das heißt, sie wurden wohl vor allem in der Kaiserzeit aufgestellt, um dem Aufstellungsort ein altertümliches Aussehen und Atmosphäre zu verleihen – ähnlich den Bestrebungen römischer Villenausstattungen –, ohne dass dem einzelnen Stück eine bestimmte Bedeutung als Weihgeschenk etc. beigelegt worden wäre

Hervorzuheben unter den Ausstattungsstücken des Heiligtums ist jedoch die lebensgroße Figur des Apisstiers aus schwarzem Basalt, die nahe dem Eingang zu den unterirdischen Galerien gefunden wurde. Sie stammt laut Inschrift aus hadrianischer Zeit, vielleicht sogar gestiftet vom Kaiser selbst (Abb. 4).³¹ Sie belegt, wie lebendig die memphitischen Ursprünge des Serapis in der Kaiserzeit waren, und welche zentrale Rolle der alte Apiskult im alexandrinischen Heiligtum spielte. In die gleiche Richtung weist auch der Oberkörper einer ägyptisierenden marmornen Priesterstatue, deren Gewand unter anderem mit einer Darstellung des Apisstieres verziert ist (Abb. 5).³²

³⁰ Vgl. YOYOTTE, 1998, 199–219.

³¹ Alexandria, Griechisch-römisches Museum Inv. 351: KATER-SIBBES/VERMASEREN, 1975, 25 Nr. 89 Taf. 60. – Vgl. KESSLER, 2000, 204.208.

³² Alexandria, Griechisch-römisches Museum Inv. 79: ADRIANI, 1961, 65 f. Nr. 219.

Abb. 5: Priesterstatue aus dem Serapeum, Griechisch-Römisches Museum Alexandria (vgl. E. BRECCIA, Rapport sur la marche du service du musée en 1907, Alexandria 1908, 67 Abb. 1).



Nicht archäologisch zu belegen ist schließlich die Nachricht, dass im Tempel des Serapis Hieroglypheninschriften angebracht waren, so wie es von traditionellen ägyptischen Tempeln her geläufig ist. Ein recht ausführlicher Passus des Sokrates Scholasticus schildert, wie bei der Zerstörung des Tempels Christen und Pagane unter den Hieroglyphen das *ankh*-Zeichen (für ‚das Leben‘) und dessen Ähnlichkeit mit dem christlichen Kreuz entdeckten.³³ Bei einer genaueren Entzifferung der Inschrift ergab sich aus der Übersetzung das Omen: Der Tempel des Serapis wird sein Ende finden, wenn das Zeichen des Kreuzes respektive das kommende Leben erscheint.³⁴ Da der Gott damit selbst seine Überwindung vorhersagte, hätte sich eine beträchtliche Zahl von Heiden überzeugen lassen, zum christlichen Glauben überzutreten. Das Verzeichnis religiöser Texte auf den Wänden des Serapistempels wäre ein recht deutlicher Hinweis auf die ägyptische Prägung des Kultkontextes. Doch liegt der Verdacht nahe, dass Sokrates an dieser Stelle seine Erzählung durch eine Passage erweitert hat, die an einem anderen Ort, möglicherweise in einem altägyptischen Tempel spielte. Für Hieroglypheninschriften in den griechisch geprägten Tempeln und Schreinen gibt es, selbst in den großen Heiligtümern Oberägyptens, keine Parallelen.

³³ Socr. Const., HE V 17. – Vgl. TROMBLEY, 1993–1994, 142.

³⁴ Socr. Const., HE V 17, 6: ... τέλος ἔξειν τὸ τοῦ Σαράπιδος ἱερόν, ὅτε σταυροειδῆς φανῆ χαρακτήρ (τοῦτον γὰρ εἶναι τὴν ἐπερχομένην ζωὴν) ... (GCS NF. 1, 291, 12 f.).

3. Urkraft und Spektakel – Der Kuss der Sonne

Aufschlussreicher für die Verbindung altägyptischer und griechischer Vorstellungen in den Kultabläufen und der Statuenverehrung sind die Bezüge zwischen Serapis und Helios. Viele Quellen zeigen, dass im Laufe der Zeit ein solarer Aspekt für Serapis immer wichtiger wurde.³⁵ Deutlich wird das etwa durch die weit verbreitete Anrufung des Gottes als Zeus-Helios-Serapis in diversen Briefen und Weihinschriften, sowie durch das Zeugnis des Macrobius, der versuchte, alle Attribute der Statue als Verweise auf die Kraft der Sonne umzuinterpretieren, was im Fall des Kerberos und des Kalathos etwas gezwungen wirkt.³⁶

Was auf den ersten Blick wie eine Aspektverschiebung innerhalb des traditionell griechischen Religionsverständnisses erscheint, gewinnt vor dem Hintergrund der solar ausgerichteten ägyptischen Götterwelt besondere Signifikanz. Die Annäherung des hellenistischen Gottes, der ursprünglich eher mit der Unterwelt verbunden war, an den Sonnengott macht die Beeinflussung durch ägyptische religiöse Vorstellungen deutlich.

Nach der Schilderung, die Rufinus von den kultischen Vorgängen im Serapeum gibt, wurde die Verbindung von Serapis und Helios dort sehr eindrucksvoll visualisiert. Er erwähnt ein kleines Fenster im Tempel des Serapis, durch das an bestimmten Tagen die Sonne bei ihrem Aufgang genau auf das Gesicht der Statue schien. Außerdem soll es möglich gewesen sein, ein eisernes Bild des Helios durch Magnete neben der Serapisstatue schweben zu lassen.³⁷ Das Letztere ist nicht nur physikalisch wenig glaubhaft, sondern auch als literarischer Topos erwiesen,³⁸ den Rufinus aufgegriffen hat, um hier die Verführung der Gläubigen durch die Tricks der Priester zu entlarven. Das Schauspiel des ‚Sonnenkusses‘ dürfte dagegen ein integraler Bestandteil des Kultes gewesen sein. In personifizierter Form erscheint das Bild des von Helios geküssten Serapis auf spätkaiserzeitlichen Münzen und auf Tonlampen (Abb. 6), und bezeugt so die Bedeutsamkeit und Präsenz des Rituals für die Alexandriner.³⁹

Es ist längst bemerkt worden, dass dieses Ritual den Vorgängen gleicht, bei denen in oberägyptischen Tempeln das Kultbild einmal im Jahr der Sonne ausgesetzt wurde, um die Statue ‚zum Leben‘ zu erwecken, d.h. ihre

³⁵ Vgl. WEBER, 1911, 5–18; HANI, 1970; THELAMON, 1974; BRICAULT, 2005 B.

³⁶ Macr., *Saturn.* I 20,14 f.

³⁷ Rufin., *HE* XI 23.

³⁸ Plin., *NH* XXXIV 42; Claudian., *Carm.* 29 (Magnes). – Vgl. THELAMON, 1974, 243 f.; THELAMON, 1981, 183; SABOTTKA, 2008, 326.

³⁹ Vgl. TRAN TAM TINH, 1984, 318–320.

Abb. 6: Tonlampe mit Serapis, der von Helios geküsst wird, Museum Schloss Hohentübingen (Foto Museum).



göttliche Kraft zu erneuern.⁴⁰ Eine solche Belebung oder auch Inauguration einer Identität von Gottheit und Bild kennt die griechische Tradition nicht. Zwar wurden auch in griechischen Tempeln die Götter durchaus als temporär anwesend in ihren Statuen betrachtet, doch gab es keinen Ritus, der dies bewirken könnte. Ein Kontakt mit der Gottheit durch die Statue ereignet sich nur in der Verehrung durch die Gläubigen.⁴¹

Auch wenn der Sonnenkuss im Serapeum also eine deutliche ‚Ägyptisierung‘ des Serapiskults ist, es bleibt ein entscheidender Unterschied zu den Riten in den oberägyptischen Tempeln. Dort spielte sich das Ereignis versteckt hinter den Mauern des Heiligtums – meist auf dem Dach – ab, nur begleitet von der Priesterschaft. In Alexandria dagegen fand es vor einer großen Volksmenge, vor aller Augen statt, wie Rufinus hervorhebt.⁴² Man ist versucht, sich das Spektakel ähnlich vorzustellen, wie den modernen Touristenauflauf anlässlich der jährlichen Beleuchtung der Ramsesstatue im Tempel von Abu Simbel.

Die Indizien zu den kultischen Vorgängen und der Verehrung des Gottes im kaiserzeitlichen Serapeum von Alexandria zeigen deutlich, dass dort griechische und ägyptische Kultformen ineinander griffen. Dabei folgte die Entwicklung des Kultes den Tendenzen, die allgemein in der kaiserzeitlichen Religion Ägyptens zu beobachten sind. Einerseits war das Wiederaufgreifen und die stärkere Betonung von altägyptischen Traditionen ein

⁴⁰ Belegt sind solche Riten für die Tempel von Esna, Edfu, Dendara, Ermant, Philae und Kalabscha (vgl. THELAMON, 1974, 244–248). – Vgl. dazu WEBER, 1911, 8; HANI, 1970.

⁴¹ Vgl. SCHEER, 2000, 111–115; EICH, 2011, 424–430; GRAF, 2005, 252 f.; NESSEL-RATH, 2006 B, 46–48.

⁴² Rufin., *HE* XI 23.

verbreitetes Phänomen. Andererseits geschah dies nicht mehr in den strengen Formen der Vorzeit, sondern gefiltert durch die religiösen Bedürfnisse, die sich aus den Erfahrungen mit den hellenisierten Gottheiten ergeben hatten. Diese waren für breite Schichten leichter zugänglich als die komplexen altägyptischen Göttergestalten. Auch der alexandrinische Serapis konnte vor allem durch seinen neu betonten solaren Charakter die in der ägyptischen Religion latent vorhandenen henotheistischen Bedürfnisse als Allgott befriedigen. Gleichzeitig ermöglichte die anthropomorphe Gestalt seiner monumentalen Statue und deren für alle jederzeit sichtbare Präsenz eine unmittelbare Verehrung und Kontaktaufnahme mit dem Gott.

Diese Charakteristika des späten Serapiskultes in Alexandria sind ein Schlüssel zum Verständnis der mehrfach bezeugten Identifikation der ganzen Stadt mit diesem Gott einerseits und der Rolle des Serapeums und der Statue in den religiösen Konflikten des späten 4. Jahrhunderts andererseits. Die stetige Anpassung an die aktuellen religiösen Bedürfnisse zeugt von einem sehr lebendigen Kult, der für weite Teile der Bevölkerung gemeinschaftsstiftend sein konnte. Für die Einwohner von Alexandria war Serapis ein Stadtgott im besten Sinne und sein Heiligtum ein zentraler Ort der urbanen Topographie: die Akropolis der Stadt, wie der spätantike Rhetor Aphthonios das Serapeum beschrieb.⁴³

4. Kult und Bildung – Das Serapeum im 4. Jahrhundert

Man könnte vermuten, das Serapeum sei durch seine große Bedeutung als städtischer Kultplatz auch ein Brennpunkt wachsender Auseinandersetzungen zwischen den christlichen und paganen Teilen der Bevölkerung gewesen. Doch darauf deutet nichts hin. Zwar wurde Alexandria im 4. Jahrhundert von einer Vielzahl von Unruhen erschüttert, doch beruhten diese, soweit es sich rekonstruieren lässt, nicht auf christlich-heidnischen Konflikten. Vielmehr waren jeweils Eingriffe der kaiserlichen Zentralregierung in die Machtstrukturen der Stadt die Auslöser. Die Auseinandersetzungen entwickelten sich vor allem anlässlich der wiederholten Versuche, anstelle des in der Stadt respektierten orthodoxen Bischofs Athanasius, dem Kaiser genehme arianische Bischöfe zu installieren.⁴⁴ Die daraufhin ausbrechenden innerstädtischen Unruhen zu Gunsten des Athanasius gleichen in ihrem Muster den für Alexandria seit ptolemäischen Zeiten notorischen Aufständen, mit denen die Massen ausgesprochen sensibel auf eine empfundene

⁴³ Aphth., *Progymn.* 12. – Vgl. SABOTKA, 2008, 313–317.

⁴⁴ Vgl. HAHN, 2004, 48–77.

ne Verletzung der Sitten oder der hergebrachten Ordnung durch die jeweiligen Machthaber reagierten.⁴⁵

Dass die entscheidenden Bruchlinien innerhalb der alexandrinischen Gesellschaft im 4. Jahrhundert nicht entlang religiöser Grenzen verliefen, macht die Drohung des Kaisers Constantius II. an die Adresse der Athanasianer im Jahr 356 n. Chr. deutlich. Falls der von ihm eingesetzte arianische Bischof Georg von Kappadokien nicht unterstützt würde, sollten nicht nur die Brotversorgung eingestellt und die städtischen Magistrate gefangen gesetzt, sondern auch die heidnischen Götterbilder entfernt werden.⁴⁶ Eine Maßnahme, die zunächst überrascht: Warum sollten den Anhängern eines christlichen Würdenträgers die Götterstatuen so wichtig gewesen sein, dass eine solche Drohung überhaupt etwas bewirken konnte? Die Einbeziehung der paganen Kultbilder ist nur sinnvoll, wenn Athanasius von den meisten Alexandrinern, auch den Nichtchristen, als rechtmäßiger Regent der Stadt angesehen wurde, nicht nur als ein Oberhaupt der Kirche. Die Fortsetzung der Geschichte zeigt Ähnliches. Nachdem Georg auf Druck des Kaisers tatsächlich Bischof von Alexandria geworden war, ließ er das Serapeum im Jahr 361 erstmals von Soldaten besetzen und plündern. Doch auch dieser Angriff auf die Religion und die Gefühle der paganen Bevölkerung führte nicht zu einem Bruch zwischen Nichtchristen und Christen in der Stadt, wie Georg vielleicht gehofft hatte. Der aufgebrachte Mob, der daraufhin den Bischof ermordete,⁴⁷ bestand keineswegs nur aus Paganen. Das legen einige Quellen zu dieser Bluttat, darunter auch christliche Autoren, nahe.⁴⁸ Anstatt die orthodoxen und die arianischen Christen durch den Übergriff auf das große Heiligtum der Heiden zusammenzuführen, hatte Bischof Georg große Teile der Bevölkerung verärgert, indem er sich an einer wichtigen städtischen Institution vergriffen hatte.

Dass das Serapeum von den Bewohnern Alexandrias zunächst keineswegs als Stachel im Fleisch einer christlicher werdenden Stadt empfunden wurde, sondern integraler Bestandteil der städtischen Kultur war, macht seine enge Verknüpfung mit dem alexandrinischen Bildungswesen deutlich. Vor allem war das Serapeum wichtig durch die Bibliothek, die sich im Heiligtum befand.⁴⁹ Sie war keineswegs den religiösen und kultischen Bedürfnissen vorbehalten, wie das in traditionellen ägyptischen Tempel-

⁴⁵ Vgl. MITTAG, 2003, 193–208.

⁴⁶ Athanas. Al., *Hist. arian.* 54,1. – Vgl. HAHN, 2004, 62.

⁴⁷ Zum Angriff auf das Serapeum vgl. Socr. Const., *HE* III 3; zur Ermordung Georgs vgl. *Historia Acephala* 2,9 f. – Insgesamt zu den Vorgängen und der Bewertung vgl. HAHN, 2004, 66–74.

⁴⁸ Vgl. HAHN, 2004, 71 f.

⁴⁹ Die Hauptquellen: Tert., *Apol.* 18 und Epiphan., *De mens.* 11. – Vgl. CALDERINI, 1935, 143; FRASER, 1972, Bd. I, 323 f., dort auch zu den weiteren Quellen. Siehe auch den Beitrag von H.-G. Nesselrath im vorliegenden Band, S. 87 f.

bibliotheken der Fall war,⁵⁰ sondern hatte durchaus eine öffentliche Funktion. Aphthonios hob hervor, dass sie allen Lernbegierigen offen stand und die ganze Stadt zum freien Erwerb von Kenntnissen einlud.⁵¹ Eine spätantike Quelle setzt das Serapeum gar mit dem Museion gleich.⁵² Zumindest teilweise scheinen tatsächlich in der Bibliothek Buchbestände zugänglich gewesen zu sein, die ursprünglich zum Museion gehörten.⁵³ Jedenfalls verstehen manche Autoren sie als Tochterinstitution der großen ptolemäischen Bibliothek.⁵⁴ Seit der Aufgabe des Königsviertels (Brucheion) im späten 3. Jahrhundert n. Chr., in dem auch das Museion zuvor angesiedelt war, dürfte die Serapeumbibliothek tatsächlich Aufgaben und Buchbestände von dort übernommen haben.⁵⁵ Das Serapeum war damit für die Alexandriner und die vielen Bildungssuchenden, die nach Alexandria kamen, ein besonders wichtiger Anlaufpunkt. Dort wurden nicht nur die Bücher bereitgestellt, das riesige zum Teil überdachte Areal des Heiligtums bot zugleich die Möglichkeit für Vorträge und Lehrveranstaltungen.⁵⁶ Es ist daher kein Zufall, dass die wenigen namentlich bekannten Personen, die bei den Angriffen des Bischofs Theophilos auf das Serapeum im Jahr 392 auf Seiten der Verteidiger standen, Philosophen und Lehrer waren. Genannt werden der Philosoph und Religionslehrer Olympios, als einer der Anführer der Paganen,⁵⁷ sowie die Grammatiker Helladios und Ammonios. Die beiden letzten hatten Priesterämter in Alexandria inne und flohen nach dem Fall des Serapeums nach Konstantinopel, wo sie erneut Lehrstühle erhielten.⁵⁸

Die Nutzung des Serapeums durch die weit über die Stadt hinaus attraktiven ‚Schulen‘ von Alexandria machen Nachrichten aus anderen paganen Heiligtümern noch wahrscheinlicher. Auch dort versammelten sich die Bildungsbeflissenen. Wobei in der Spätantike keine genauen Grenzen zwischen philosophischer Bildung und religiöser Erbauung gezogen werden können. Dem Neuplatoniker Antonios, der sich im Serapeum von Kano-

⁵⁰ Vgl. GARDINER, 1938; WESSETZKY, 1974; zu den Funktionen der Tempelbibliotheken in der Kaiserzeit vgl. FRANKFURTER, 1998, 238–248; DUNAND/ZIVIE-COCHE, 2004, 233–235.

⁵¹ Aphth., *Progymn.* 12; vgl. SABOTTKA, 2008, 314.316.319 mit Anm. 34.

⁵² *Expositio totius mundi et gentium* 35 (K. Müller, *Geographi graeci minores* 2, Paris 1861, 520): *Et dii coluntur eminenter, et templum Serapis ibi est, unum et solum spectaculum novum in omni mundo; nusquam enim terrae aut aedificium [tale] aut dispositio templi aut religionis invenitur, undique autem musium ei redire videatur.* – Vgl. SABOTTKA, 2008, 312 Anm. 5; MCKENZIE, 2007 A, 244.

⁵³ So etwa die Bücher der Septuaginta (siehe dazu die Quellen Anm. 49).

⁵⁴ Vgl. FRASER, 1972, Bd. I, 323; MCKENZIE, 2004, 99 f.; EL-ABBADI, 2008.

⁵⁵ *Amm. Marc.*, XXII 16, 15; vgl. FRASER, 1972, Bd. I, 10; EMPEREUR, 2008, 86 f.

⁵⁶ Vgl. WATTS, 2006, 189.

⁵⁷ Vgl. ATHANASSIADI, 1993, 14–16; HAAS, 1997, 164 f.; HAHN, 2004, 92; WATTS, 2006, 189–191.

⁵⁸ Vgl. HAAS, 1997, 163 f.; HAHN, 2004, 93.

pos, einem ‚Vorort‘ Alexandrias, niederließ und die dortigen ‚geheimen Riten‘ pflegte, strömte eine Vielzahl von jungen Leuten zu, die sich der Philosophie widmen wollten (φιλοσοφίας ἐπιθυμούντων ἐφοίτων).⁵⁹ Nachklänge dieser Verbindung von Heiligtum und Bildungsstätte gab es sogar noch am Ende des 5. Jahrhunderts in Kanopos. In Zacharias Scholastikus’ Vita des Severus wird von der Zerstörung des Isistempels berichtet; und wiederum sind es Lehrer und Studenten aus Alexandria, die mit diesem späten paganen Heiligtum in Verbindung standen und von der Zerstörung betroffen waren.⁶⁰ In einer Zeit, die keine festen Bildungsinstitutionen kannte, waren Heiligtümer und öffentliche Plätze die Brennpunkte des Unterrichts und der traditionellen Bildung.⁶¹

Diese klassische Bildung in Grammatik und Rhetorik, Literatur und Philosophie war keineswegs die Domäne allein der paganen Bevölkerung, sondern selbstverständlicher Teil einer standesgemäßen Erziehung auch der städtischen Christen.⁶² Die Teilnahme christlicher Studenten an dem Unterricht der alexandrinischen Schulen war so üblich, dass sie kaum in den Quellen nachzuweisen ist. Bei einzelnen Gestalten wie etwa Synesius, der Schüler der Philosophin Hypatia war und später Bischof von Kyrene wurde,⁶³ mag man zweifeln, ob sie nicht erst im Laufe ihres Lebens zum Christentum fanden. So wie es von Severus, dem späteren Patriarch von Antiochia und ebenfalls Student in Alexandria, überliefert ist. Doch finden sich gerade in der Severusvita aus dem späten 5. Jahrhundert nebensächliche Bemerkungen, die erkennen lassen, dass christliche Studenten und auch Lehrer selbst in dieser Zeit noch zum gängigen Bild der Schulen gehörten. Dort wird etwa aus dem Unterricht des ägyptisch-griechischen Philosophen Horapollon berichtet, dass einige pagane Teilnehmer für den Angriff auf einen den Christen nahe stehenden Studenten, gerade den Zeitpunkt wählten, zu dem möglichst wenige christliche Kommilitonen anwesend waren.⁶⁴ An einer anderen Stelle der Vita wird ein christlicher Sophist

⁵⁹ Eunap., *V/S* 470 f. – Vgl. HERZOG, 1939, 118; THELAMON, 1981, 226 f.; ATHANASSIADI, 1993, 13; FRANKFURTER, 1998, 71; FRANKFURTER, 2000, 186–188; HAHN, 2004, 30 f.

⁶⁰ Zach. Mit., *vita Severii* (M.A. Kugener, in: *Patrologia Orientalis* 2, 1907, 16–35 = A. Bernand, *Le delta égyptien d’après les textes grecs*, Bd. I, Kairo 1970, 207–216). – Vgl. HERZOG, 1939, 121 f.; TROMBLEY, 1993–1994, Bd. II, 5–12; HAAS, 1997, 327 f.; FRANKFURTER, 1998, 163 f.; WATTS, 2006, 217 f. – Zu den späten alexandrinischen Philosophen und ihrer religiösen Rolle vgl. FOWDEN, 1982, 45–48; FRANKFURTER, 2000, 184–192 mit meines Erachtens zu scharfer Trennung zwischen hellenischer und ägyptischer Religion.

⁶¹ Vgl. dazu CRIBIORE, 2007; MAJCHEREK, 2008.

⁶² Vgl. WATTS, 2006, 195. – Zu den Verhältnissen im lateinischen Westen des Reiches vgl. GEMEINHARDT, 2007, 498–500; CAMERON, 2011, 357.

⁶³ Zu den Schülern der Hypatia vgl. DZIELSKA, 1998, 27–46.

⁶⁴ Zach. Mit., *vita Severii* (Kugener [Anm. 60] 23).

namens Aphthonios erwähnt, der viele Schüler gehabt haben soll.⁶⁵ Man darf sich also das Serapeum im 4. Jahrhundert als einen Ort vorstellen, an dem einerseits große Teile der alexandrinischen Bevölkerung zu den Festen und Kultereignissen zusammenkamen, und das andererseits viele junge Leute aus den besseren Kreisen der Stadt und andere Bildungssuchende – pagane wie christliche gleichermaßen – zu Belehrung und Studium aufsuchten.

5. Gott und Bild – Der Angriff auf die Statuen

Am Ende des 4. Jahrhunderts änderte sich ausgehend von der Politik des Theodosius die Situation des alexandrinischen Serapeums. Gestützt auf den erklärten Willen des Kaisers, die paganen Kulte weitgehend zurückzudrängen, konnten nun christliche Eiferer wie Bischof Theophilus in Alexandria schärfere Maßnahmen gegen die Heiligtümer ergreifen.⁶⁶ Entsprechend der Maßgabe des kaiserlichen Edikts vom 16. Juni 391, das ja explizit nicht die Heiligtümer als Institutionen, sondern die Ausübung der heidnischen Kulte beenden sollte,⁶⁷ war das Ziel des Theophilus vor allem die Zerstörung der monumentalen Statue des Serapis. Stand sie doch ganz im Zentrum der Verehrung und des Kultes.

Theophilus ließ sich bei seinem Angriff auf die Statue einerseits sicher von den lokalen Kultformen leiten, andererseits folgte er damit den zentralen Argumenten anti-paganer Propaganda. Der Vorwurf, die Heiden würden die Bildwerke als Götter anbeten, zieht sich wie ein roter Faden durch die Schriften der antiken christlichen Autoren. Die Idolatrie wurde als ein besonders abwegiges Charakteristikum paganer Religionsausübung herausgestellt, indem darauf verwiesen wurde, dass die Götterbilder doch von Menschen gemacht sind und aus natürlichen, vergänglichen Materialien bestehen.⁶⁸

Die Polemik war natürlich überspitzt, doch griffen die christlichen Schriftsteller ein Thema auf, das die griechischen Philosophen und Rhetoren seit vielen Jahrhunderten beschäftigte.⁶⁹ Bereits die kritischen Bemerkungen des Xenophanes von Kolophon aus dem 6. Jahrhundert v. Chr.,

⁶⁵ Zach. Mit., *vita Severii* (Kugener [Anm. 60] 25).

⁶⁶ Vgl. FOWDEN, 1978, 69–71; CROUZEL, 1991; HAHN, 2004, 78–81; RUSSELL, 2007, 4–11.

⁶⁷ Siehe oben Anm. 7.

⁶⁸ Vgl. z.B. Tert., *Idol.* 4; Orig., *C. Cels.* 8,41; Clem. Al., *Protr.* 4,46–48; Athenag., *apologia pro christianis* 17 f.; Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II,36; Athanas. Al., *C. gent.* 13,2. – Vgl. SCHEER, 2000, 102 f.; EICH, 2011, 365–368.

⁶⁹ Vgl. SCHEER, 2000, 66–77.98–111; GRAF, 2005; NESSELRATH, 2006 A, 23 f.

dass etwa Pferde ihre Götter in der Gestalt von Pferden, und dass Rinder ihre Götter als Rinder darstellen würden, wenn sie Bildwerke schaffen könnten, stellten die Menschengestaltigkeit griechischer Göttervorstellungen in Frage.⁷⁰ Und Heraklit warf Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. denjenigen, die Götterstatuen anbeten vor, dass sie sich genauso gut mit Gebäuden unterhalten könnten.⁷¹ Auch in der Folgezeit lassen sich bei den griechischen Philosophen durchgängig Gotteskonzepte beobachten, die nicht von einer Menschengestaltigkeit ausgehen. Dass in der religiösen Praxis der Antike gleichwohl die anthropomorphen Bilder der Götter eine herausragende Rolle spielten, hat griechische Autoren zu Rechtfertigungsversuchen veranlasst. So gab etwa Dion von Prusa im frühen 2. Jahrhundert n. Chr. eine psychologische Erklärung für den rituellen Umgang mit Götterbildern. Es sei ein Grundbedürfnis aller Menschen, die die Götter lieben, sie aus der Nähe zu verehren und zu pflegen, an sie heranzutreten, sie zu berühren, zu bekränzen und ihnen zu opfern.⁷² Aus dem Kontext seiner Ausführungen wird deutlich, dass dieses Bedürfnis im direkten Kontakt mit menschengestaltigen Götterbildern am besten erfüllt werden könne.

Diese Position vertraten auch die Verteidiger der paganen Kulte gegen die christliche Polemik. Die medialen Eigenschaften der Götterbilder betonte Julianus Apostata, in dem er schrieb: „Demnach blickt also auch, wer die Götter liebt, mit Freude auf die Statuen und Bilder der Götter, von Scheu erfüllt und zugleich auch erschauernd vor diesen Göttern, die ihn aus ihrer Unsichtbarkeit heraus ansehen.“⁷³ Angesichts der drohenden Zerstörung der Serapisstatue nutzte der schon erwähnte Olympios die traditionellen Erklärungsmuster, um die Argumente der Christen ins Positive zu wenden: Da die Statuen aus zerstörbarem Material und von Menschen gemacht sind, seien sie vergänglich. Aber die göttliche Macht, die in ihnen wohnte, habe sich in den Himmel zurückgezogen.⁷⁴

Dass die christlichen Autoren, vor allem auch diejenigen, die enge Bezüge zu Alexandria und Ägypten hatten, trotz der abgeklärten Haltung paganer Intellektueller zu den Götterbildern, ihre Polemik so beharrlich wiederholten, hatte vermutlich auch mit den Erfahrungen und dem Erlebnis der Kulte am Nil zu tun. In den ägyptischen Tempelriten spielte die Identität von Statue und Gott eine weit größere Rolle als in der griechischen

⁷⁰ Xenophan., *Frg. B* 15 f. (Diehls/Kranz). – Vgl. SCHEER, 2000, 35 f.; GRAF, 2005, 251; EICH, 2011, 120 f.

⁷¹ Her., *Frg. B* 5 (Diehls/Kranz). – Vgl. SCHEER, 2000, 66 f.; GRAF, 2005, 251; EICH, 2011, 121–124.

⁷² Dio. Chrys., 12,61. – Vgl. BETZ, 2004, 137.139; STENGER, 2009, 56.

⁷³ Julianus Apostata, *Ep.* 89 (294 D; Übers.: B.K. Weis). – Vgl. TROMBLEY, 2008, 144. – Vgl. auch Kelsos in Orig., *C. Cels.* VII,62; GRAF, 2005, 263; Porphyrios in Eus., *PE* VII,1 (= *Frg.* 351 Smith); GRAF, 2005, 264 f.

⁷⁴ Soz., *HE* VII 15,2.

Tradition. Die täglichen Rituale von Reinigung, Bekleidung und Speisung sowie die oben erwähnten Riten zur Vereinigung mit der Sonne machten die Identität des Gottes mit seinem Bild zu einer sehr konkreten Vorstellung; und dies gerade weil die Vorgänge nur von den Priestern begleitet und an die Gläubigen außerhalb des Tempels lediglich vermittelt wurden.⁷⁵ Im kaiserzeitlichen Ägypten hatte die christliche Polemik gegen Idolatrie also in gewissem Maße tatsächlich ihre Berechtigung.

Auch der Serapiskult in Alexandria wird dazu seinen Beitrag geliefert haben. Neben der traditionellen Konzentration des Kultes und seiner Aitiologie auf die monumentale Statue sind gerade die in der Kaiserzeit zu beobachtenden ägyptisierenden Kultelemente und vor allem der Helioskuss gute Gründe dafür, mit einer weitgehenden Identifizierung von Gott und Bild durch die Gläubigen zu rechnen. Auch wenn die ägyptischen Riten der täglichen Pflege an dem riesigen Bild wohl kaum durchgeführt wurden, begünstigten doch gerade die eindrucksvolle Präsenz und die glaubhafte Gestalt des riesigen Serapis, das Erlebnis des Gottes in seiner Statue.

Wie stark im alexandrinisch-ägyptischen Milieu der Glaube an die Identität von Gott und Bild verankert war, macht die Anekdote über den neoplatonischen Philosophen Heraiskos deutlich, der zu einer bekannten intellektuellenfamilie des 5. Jahrhunderts n. Chr. gehörte. Zu seinen göttlichen Fähigkeiten soll es gehört haben, bei jeder Götterstatue sofort zu spüren, ob sie von einem Gott belebt war oder nicht.⁷⁶ Eine solche Kompetenz war angesichts der prekären Situation der paganen Gläubigen, die viele Jahrzehnte nach dem Fall des Serapis von ständigen Angriffen auf ihre Bilder bedroht waren, entscheidend. Konnte sie doch helfen, die wichtigen Figuren, die bewahrt und eventuell verborgen werden mussten, von materiellem Plunder zu unterscheiden, der den christlichen Eiferern anheim gegeben werden konnte.

Nur vor dem Hintergrund eines zumindest in Ägypten tatsächlich weit verbreiteten Glaubens, in der Statue auch den Gott vor sich zu haben, wird die stetige Argumentation der christlichen Autoren gegen die Götterbilder und ihre Verehrer in vollem Maße verständlich. Dabei wurde der Kampf gegen die Idolatrie wohl nur zum Teil geführt, um Heiden eines Besseren zu belehren. Adressaten der Polemik dürften vor allem die Anhänger des Christentums gewesen sein, unter denen die Furcht vor den Mächten der alten Götter und ihrer Bilder durchaus verbreitet war.⁷⁷ Gerade bei den

⁷⁵ Vgl. CLARYSSE, 2010, 277.

⁷⁶ *Damasc., V. Isid.* 174 (Zintzen). – Vgl. FOWDEN, 1982, 46 f.; BOWERSOCK, 1990, 58; HAAS, 1997, 129 f.; FRANKFURTER, 2008 B, 664 f. – Allgemein zur Animation von Figuren vgl. DODDS, 1947, 63 f.

⁷⁷ Vgl. dazu SARADI-MENDELOVICI, 1990, 56; FRANKFURTER, 2008 A, 144 f.; FRANKFURTER, 2008 B, 669–675.

wankelmütigen Christen konnte andererseits die latente Identifikation von Göttern und Götterbildern die Überwindung des alten Glaubens erleichtern. Die Zerstörung der Götterbilder brachte die Gewissheit auch die alten Götter vernichtet zu haben.

Rufinus thematisierte in seinen Schilderungen des Serapissturzes beide Aspekte. Da war einerseits die Scheu vor den möglichen Konsequenzen, die die christlichen Angreifer lähmte. Erst durch den Axthieb konnte sie überwunden werden. Dass nichts Schlimmes passiert, wenn man Götterstatuen zerschlägt, wurde durch die Erwähnung der Mäuse, die das Bild anstelle der erwarteten Dämonen bewohnten, noch weiter bekräftigt. Andererseits gleicht die detaillierte Beschreibung vom Zerhacken, Herumschleifen und Verbrennen der Statue auffällig den Darstellungen von Übergriffen des alexandrinischen Mobs auf Personen, deren Macht gebrochen werden sollte, sei es die grausame Ermordung des arianischen Bischofs Georg im Jahr 361 oder die fanatische Zerstückelung der einflussreichen Philosophin Hypatia 413.⁷⁸ Selbst wenn Serapis ein mächtiger Gott gewesen sein sollte, mit der Zerstörung seiner Statue wurde er vollständig vernichtet.⁷⁹

Die Parallelen zwischen der Zerschlagung der Serapisstatue und dem grausamen Ende der Hypatia lassen zudem einige Beweggründe für das Vorgehen gegen das Götterbild erkennen. Edward Watts räsoniert in seinem Buch über die spätantiken Schulen von Athen und Alexandria über den Tod der Hypatia und das Ende ihrer undogmatischen, für Christen offenen und anregenden philosophischen Schule, dass Bischof Kyrill von Alexandria mit der Anstiftung zu dem vernichtenden Angriff eigentlich einen Fehler gemacht hätte. Seinem Ziel, die intellektuellen Einflüsse der Paganen auf die Christen in Alexandria zurückzudrängen, hätte er damit eher geschadet. Statt auf einen Dialog mit dieser moderaten Richtung der klassischen Philosophie zu setzen, bei dem die christlichen Studenten von dem traditionellen Denken profitiert hätten und die paganen zur Auseinandersetzung mit dem Christentum angeregt worden wären, führte seine blutige Polemik zu einer Stärkung der dogmatisch paganen Richtungen der Philosophie. Deren aggressive Agitation gegen den christlichen Glauben habe in der Folgezeit dazu geführt, dass christliche Lehren für pagane Studenten erst recht jede Attraktivität verloren und die Fronten zunehmend verhärteten.⁸⁰

⁷⁸ Zu Georg siehe oben Anm. 47. – Zu Hypatia vgl. HAHN, 2004, 111–118; zu den Quellen vgl. 111 Anm. 454. – Zur Parallelisierung der Auslöschung von Menschen und Statuen vgl. BROWN, 1992, 116; FRANKFURTER, 1998, 278 f.

⁷⁹ Rufinus spricht von dem Tod des Serapis, der niemals lebendig war (Rufin., *HE* XI 28).

⁸⁰ Vgl. WATTS, 2006, 202 f.



Abb. 7: Kleinformatige Bronzebüste des Serapis, Römisches Museum Augsburg (Foto K. Ruff, Augsburg).

So einsichtig diese Kritik an Cyrills Vorgehen von einem modernen Standpunkt auch sein mag, für den Bischof von Alexandria war am Beginn des 5. Jahrhunderts der Kampf gegen Hypatia nur konsequent. Von einer paganen Philosophie, die nach den Gemeinsamkeiten zu christlichen Lebenskonzepten suchte, ging für die Kirche eine weit größere Gefahr aus als von unchristlichen Lehren, die als Feindbilder dienen konnten. Gerade durch die Bekämpfung des Dialogs konnte das Christentum – modern ausgedrückt – sein Profil schärfen. Die gleiche Konsequenz stand letztlich auch hinter Theophilos' Angriff auf Serapis. Ein für das Wohlergehen der ganzen Stadt zuständiger Gott, der noch dazu unmittelbar erlebbar war, stellte eine Herausforderung für jedes abstraktere religiöse Konzept dar. Die Teilnahme breiter Bevölkerungsschichten am Serapiskult erforderte aus Sicht des christlichen Bischofs eine klare Abgrenzung und ein deutliches Manifest an die Adresse der christlichen Bürger.

6. Der Herrscher der Stadt – Ein Nachspiel

Der Sturz des Serapis und die Plünderung und Zerstörung des Serapeums hatten noch ein kleines Nachspiel, von dem Rufinus berichtet.⁸¹ Gleichsam über Nacht verschwanden die Büsten des Serapis, die in jedem Haus der Stadt, in den Mauern, den Eingängen, den Türpfosten und sogar in den

⁸¹ Rufin., *HE* XI 29; vgl. HAAS, 1997, 167; HAHN, 2004, 98.

Abb. 8: Kleinformatige Bronzebüste des Kaisers Domitian, Ny Carlsberg Glyptotek Kopenhagen (Foto Archäologisches Institut, Universität München).



Fenstern aufgestellt waren. Ob dies nun die Besitzer der Häuser selbst besorgt hatten, oder die Büsten gewaltsam entfernt wurden, lässt Rufinus offen. Interessant ist für uns vor allem, dass hier von Büsten die Rede ist. Überblickt man die erhaltenen Darstellungen des Serapis aus der Kaiserzeit sind tatsächlich die Büsten die größte Gruppe (Abb. 7).⁸² Das ist ungewöhnlich, da diese Form für Götterbilder sonst ausgesprochen selten ist, lediglich von Isis sind Büsten in größerer Zahl erhalten.

Man hat gerätselt, warum gerade Serapis in dieser Form dargestellt wurde. Hans Jucker etwa hat eine Verbindung zu dem solaren Aspekt des Gottes gezogen.⁸³ Die Darstellungsform weist jedoch in eine andere Richtung. Die öffentliche und religiöse Präsenz von Büsten war während der gesamten Kaiserzeit eng mit dem Kaiserhaus verbunden. Die monarchische Repräsentation und der Kaiserkult stützten sich in erheblichem Maße auf tragbare und schnell verfügbare Darstellungen des Herrschers. Gerade Büsten waren dabei besonders häufig (Abb. 8).⁸⁴ Die Darstellungen des Kaisers und seiner Familie wurden auch in den Häusern, teilweise in den Lararien aufgestellt, um sich unter den Schutz dieser ‚lebenden Gottheiten‘

⁸² Vgl. HORNBOSTEL, 1973; HORNBOSTEL, 1978.

⁸³ JUCKER, 1961, 185–189.

⁸⁴ Vgl. PRICE, 1984, 189–191; FISHWICK, 1991, 558–566; FISHWICK, 2004, 268–282; WITSCHHEL, 1995; BENOIST, 2007, 45–53; DAHMEN, 2001, 56 f.; WITSCHHEL, 2010. – Zu Quellen speziell aus Ägypten vgl. FISHWICK, 1989; BERNAND/BERNAND, 1998. – Zur Unterscheidung zwischen Statuen und Büsten im Kaiserkult vgl. CLAUSS, 1999, 295–304. – Zu einem spätantiken Beispiel für die Verehrung des Herrschers in Form einer Büste vgl. VON HESBERG, 1978, 928 f. Nr. 10.

zu stellen.⁸⁵ An diese Gepflogenheiten knüpften die Büsten des Serapis – also eine Darstellungsform, die aufs engste mit dem Porträt einer realen Person verbunden war – in den Häusern Alexandrias an. Die ideelle Herrschaft über die Stadt, die der ferne Kaiser für die Menschen in Alexandria nicht ausüben konnte, ging an den in der Stadt anwesenden Gott über. Sein Bildnis wurde als geeignet angesehen, alle Häuser vor Unbill zu bewahren.

Dass die Büsten tatsächlich zu jedem Haus gehörten, wie Rufinus betont,⁸⁶ also auch zu den Häusern der christlichen Bevölkerung, wirft ein letztes Schlaglicht auf die religiösen Verhältnisse in der Stadt. Die urbanen und zugleich paganen Traditionen waren auch am Ende des 4. Jahrhunderts noch so stark, dass Theophilus die Menschen zwingen wollte, sich eindeutig zu bekennen. Der Druck hatte Erfolg: Die vielen Büsten wurden durch das Kreuz ersetzt. Damit sollten sicher auch die dämonischen Kräfte der alten Bilder unschädlich gemacht werden. Vor allem aber waren die Kreuze das Zeichen des neuen Beherrschers und Beschützers der Stadt.

⁸⁵ Vgl. PRICE, 1984, 120; CLAUSS, 1999, 413–419; DAHMEN, 2001, 58–60. Zu den Quellen vgl. MEISSNER, 1998, 55–57.

⁸⁶ Rufinus' Formulierung gleicht dabei der Verbreitung von Porträts des Marc Aurel wie sie Fron., *Ep. Marc.* IV, 12 (Naber) beschrieb: *Scis, ut in omnibus argentariis mensulis perguleis taberneis protecteis vestibulis fenestris usquequaque, ubique imagines vestrae sint volgo propositae, ...* – Vgl. MEISSNER, 1998, 58.