

**Zeitschrift:** Schweizerische numismatische Rundschau = Revue suisse de numismatique = Rivista svizzera di numismatica  
**Herausgeber:** Schweizerische Numismatische Gesellschaft  
**Band:** 98 (2020)

**Artikel:** Im Zeichen des Horus : christliche Pharaonen und ägyptische Ghostwriter 305-383 n. Chr.  
**Autor:** Olbrich, Konstantin  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-919543>

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 10.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## IM ZEICHEN DES HORUS: CHRISTLICHE PHARAONEN UND ÄGYPTISCHE GHOSTWRITER 305–383 N.CHR.

FEL(ICIVM) TEMP(PORVM) REPARATIO  
(Reverslegende römischer Münzserien, ca. 342/3–362 n. Chr.)

Die schöne Zeit ist gekommen / Ein Herr ist erschienen in allen Ländern.  
(aus einem Hymnus auf die Thronbesteigung Merenptahs, 1213 v. Chr.)<sup>1</sup>

Die Wiederherstellung glücklicher Zeiten, der Neubeginn eines seligen Urzustandes der Welt, war in der altägyptischen Kultur das bestimmende Leitmotiv eines jeden Thronwechsels. Nach dem sogenannten ägyptischen Königsmythos / Königsdogma, dem idealtypischen Muster für den Ablauf pharaonischer Herrschaftsübergänge, wurde Ägypten durch den Tod des als sonnengleich begriffenen Königs stets in einen Zustand des Chaos gestürzt, von finsternen Mächten bedroht, welche die Welt in Streit und Untergang zu stürzen drohten. Eine Gefahr, die mit dem Antritt des Nachfolgers, des neuen Horus als der neuen Sonne, gebannt und in einen neuen Glückszustand überführt wurden. Dieser Vorgang wiederholte sich nach ägyptischen Welt- und Zeitvorstellungen in ewig wiederkehrenden Zyklen. Die Welt erneuerte sich in dem neuen König. Alle Länder wurden wieder unter einem Herrscher geeint. Bei der oben zitierten Wendung aus einem Hymnus auf Merenptah, nach der «die schöne Zeit gekommen» sei, geht es also nicht um die ursprüngliche glückliche Vorzeit, wie sie nach der Schöpfung herrschte, sondern um ihre Erneuerung. Um einen Vorgang, den man im Lateinischen mit der *felicium temporum reparatio* ausdrücken würde, wie sie uns als Legende der Massenprägungen der Constantinstöhne begegnet.

Der Hymnus an Merenptah steht nur beispielhaft für ein topisches Muster. Es begegnet, als Spiegel des Königsdogmas, analog für viele Pharaonen, wie z.B. Ramses IV., Ramses VI. oder Ramses VII.<sup>2</sup> Der ägyptische König selbst erneuerte

<sup>1</sup> P. SALLIER I 8.7f. = R.A. CAMINOS, Late Egyptian Miscellanies (London 1954), S. 86, 11f. Übersetzung nach J. ASSMANN, Ägyptische Hymnen und Gebete (München/Zürich 1975), S. 496. Vgl. auch A. ERMAN, Die Literatur der Ägypter (Leipzig 1923), S. 346. «Ein» ist im ägyptischen Text der unbestimmte Artikel, kein Zahlwort.

<sup>2</sup> Derselbe Ausdruck *h3w nfr* wie bei Merenptah unter Ramses IV. bei K.A. KITCHEN, Ramesside Inscriptions, Historical and Biographical VI (Oxford 1983), 13, 7. K.A. KITCHEN, Ramesside Inscriptions, Translations VI (Chichester 2012), S. 13. Vgl. auch «Seht, eine vollkommene Zeit ist angebrochen!» (Übers. F. Hoffmann) in pTurin CGT 54031 Rto. 87,1,1 (Hymnen auf Ramses VI. und VII.). V. CONDON, Seven Royal Hymns of the Ramesside Period. Papyrus Turin CG 54031, Münchner Ägyptologische Studien 37 (Berlin 1978); W. PLEYTE – F. ROSSI, Papyrus de Turin (Leiden 1869–1876), Tf. 87 (= 1892 rto.), 21–22 (= 1886 rto.), 88 (= 1893 rto.), 89 (= 1893 vso.), 20 (= 1886 vso.),

sich ebenfalls rituell im wohl auf vordynastische Zeiten zurückgehenden Sedfest, klassisch nach dreissigjähriger Regierungszeit – daher der ptolemäisch bezeugte Beiname «Herr der dreissig Jahre»; danach, bei sehr langen Regierungen, in kürzeren Zeitabständen<sup>3</sup>. In Ägypten geht es, wie in kaum einer anderen Kultur, um Verjüngung, um die Erneuerung der Zeit<sup>4</sup>.

Ähnliche Vorstellungen kennen wir aus der sog. «klassischen» Antike für die griechisch-römische Kultur. Deren zyklische Weltalterfolge unterscheidet sich von Ägypten, weil die Zyklen dort durch den Kult in Bewegung gehalten werden, während sie im platonisch-aristotelischen Weltbild ohne menschliches Zutun revolvieren; speziell das ersehnte «Goldene Zeitalter» – als dessen Erneuerer sich nahezu jeder römische Kaiser gern präsentierte, ist in der modernen Forschungsliteratur deswegen auch mit ägyptischen Mythen in Parallele gesetzt worden<sup>5</sup>.

Könnte es jedoch sein, dass eine solche Parallele nicht erst nachantik seitens der Altertumswissenschaften gezogen worden ist, sondern bereits, ganz handfest, als machtvolles Instrument der römischen Herrschertheologie eingesetzt wurde? Dass insbesondere die Staatstheologie Constantins I. und seiner Nachfolger ohne unmittelbare Einflüsse der altägyptischen Religion kaum verstanden werden kann?

Betrachten wir, um einen ersten Zugang zu diesen Fragen zu gewinnen, die Auseinandersetzungen zwischen zwei spätantiken Kaisern, Constans I. (337–350) und Constantius II. (337–361).

In einer vielstufigen, letztlich an Augustus anknüpfenden Tradition hatte sich speziell deren Vater, der posthum zum christlichen Musterkaiser stilisierte Constantin I., mit dem Sonnengott identifiziert. In unmittelbarem zeitlichen Zusammenhang mit einer Phase intensiven Bruderzwistes, zu deren Höhepunkt der Westkaiser Constans unter Kriegsdrohungen seinen Bruder Constantius II. dazu

86 (= 1892 vso.) [alte Edition]; K.A. KITCHEN, Poetry of Ancient Egypt, *Documenta Mundi*, Aegyptiaca 1 (Jonsered 1999), S. 227–240 (nur die Hymnen 2 und 5); K.A. KITCHEN, Ramesside Inscriptions VI (Oxford 1983), S. 332–334, 390–396; K.A. KITCHEN, Ramesside Inscriptions, Translations VI (Chichester 2012), S. 266 und 306; L. POPKO, Die Königshymnen an Ramses VI. und VII. des Papyrus Turin CG 54031, in: B. JANOWSKI – D. SCHWEMER (Hrsg.), Hymnen, Klagedieder und Gebete, TUAT. NF 7 (Gütersloh 2013), S. 197–210. Zum ägyptischen Königsdogma bzw. Königsmythos z.B. W. BARTA, Königsdogma D, in: Lexikon der Ägyptologie Bd. 3 (Wiesbaden 1980), Sp. 490–492; E. BLUMENTHAL, Königsidologie, in: Lexikon der Ägyptologie Bd. 3 (Wiesbaden 1980), S. 526–531; E. HORNUNG, Der eine und die Vielen. Altägyptische Götterwelt (Wiesbaden 2011<sup>7</sup>), S. 247.

<sup>3</sup> Als «Herr der dreissig Jahre» auch auf dem Stein von Rosette: W. SPIEGELBERG, Der demotische Text der Priesterdekrete von Kanopus und Memphis (Rosettana) mit den hieroglyphischen und griechischen Fassungen und deutscher Uebersetzung nebst demotischem Glossar (Heidelberg 1922), S. 77. F.K. GINZEL, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie 1 (Leipzig 1906), S. 175; E. HORNUNG – E. STAHELIN, Neue Studien zum Sedfest (Basel 2006), S. 9.

<sup>4</sup> J. ASSMANN, Steinzeit und Sternzeit (Paderborn 2011), S. 15f., 56ff., 201–212, 275ff. und *passim*.

<sup>5</sup> Z.B. M. CLAUSS, Der Pharao (Stuttgart 2012), S. 31, 36, 41, 73. Zum Unterschied zwischen ägyptischen und platonischen Zyklen: ASSMANN 2011 (Anm. 4), S. 205ff.

zwang, den zu ihm geflüchteten Patriarchen Ägyptens, Athanasius, 347 n.Chr. wieder als Bischof Alexandrias einzusetzen, entstand eine der ikonographisch innovativsten, komplexesten Münzserien der Reichsgeschichte. Wie schon ange deutet: Ihre gemeinsame, eingangs neben den pharaonischen Hymnenversen zitierte Legende: FEL(icum) TEMP(orum) REPARATIO evoziert nicht allein ein «glückliches Zeitalter», sondern betont, für das Medium Münze ungewöhnlich ausführlich,<sup>6</sup> dessen *reparatio*/Wiederherstellung.

Wieso gleicht ausgerechnet die verbreitetste Münzlegende der Standardprägungen aus der Mitte des 4. Jh. n. Chr., die ursprünglich im Herrschaftsbereich des Constans entstanden und leitmotivisch mit dem Bild des «ägyptischen» Wunder vogels Phönix verbunden worden waren<sup>7</sup>, so markant den Erneuerungsformeln des ägyptischen Königsmythos? Ist das eine rein zufällige Ähnlichkeit, die lediglich dadurch zustande kommt, dass sich Personen, die gesellschaftliche Führungspositionen beanspruchen, der Öffentlichkeit ganz generell als Heilsbringer anzudienen pflegen? Auszuschliessen wäre es nicht. Gegen einen völligen Zufall spricht aber nicht allein das Leitmotiv des Vogels Phönix auf den Münzbildern, der im römischen Kulturkreis klare Ägyptenassoziationen wecken musste. Er galt als Symbol der Sonne, als «Herr der Jubiläen», und wurde möglicherweise sogar als Emblem der constantinischen Dynastie verstanden<sup>8</sup>. Wie wir noch sehen werden, ist auch das für Constans entworfene Münzbild des in einem Schiff stehenden Herrschers (Abb. 1), das durch Theodosius I. in bezeichnend abgewandelter Form wiederaufgenommen wird (Abb. 2), lediglich innerhalb der römischen Reichskunst innovativ. In der ägyptischen Kunst ist sein Grundmuster als (Sternbild-)Darstellung dagegen in einer Weise verbreitet und thematisch festgelegt, dass eine ikonographische «Umprägung» priesterlichen Wissens der Pharaonenzeit in politische Botschaften für das vierte nachchristliche Jahrhundert nicht ganz leicht von der Hand zu weisen ist.

Könnten sich im 4. Jh. n. Chr. sowohl die Inschrift als auch das Bild eines weit verbreiteten Münztypus der römischen Massenprägung direkt aus astronomischen Standardmotiven der Pharaonenzeit entwickelt haben? Ging es auch dem spätantiken Verwender, wie im ägyptischen Hymnus, um die Vereinigung zweier des Reichsteile unter einem Herren?

<sup>6</sup> Die Münzlegende dürfte die ausführlichste Formel für die Erneuerung glücklicher Zeiten sein; üblich sind Verkürzungen, wie *felicitas temporum*, *felicitas aug*, oder auch nur *felicitas* – die freilich für die Rezipienten als formelhafter Hinweis auf das (erneuerte) Goldene Zeitalter verständlich waren: A. ALFÖLDI, Insignien und Tracht der römischen Kaiser, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung 50, 1935, S. 217–219.

<sup>7</sup> Vgl. dazu K. OLBRICH, Athanasius, die Kaiser und der Anfang einer neuen Ära. Propaganda und Münzprägung um 343 n. Chr., *Klio* 86/2, 2004, S. 415–441.

<sup>8</sup> L. KAKÓSY, Phönix, Lexikon der Ägyptologie Bd. 4 (Wiesbaden 1982), Sp. 1030–1039; Sonnensymbol und Herr der Jubiläen: H. BONNET, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte (Berlin 1952), S. 595f.; zum Phönix als Emblem der constantinischen Dynastie vgl. RIC VIII, S. 36; K. OLBRICH, Zum Kontext ägyptischer Motive der constantinischen Münzikongraphie und am sog. Constantinskarkophag, *JNG* 68, 2018, S. 199–215.



*Abb. 1* Constans, Schwere Maiorina, Mzst. Antiochia, um 347 n. Chr.: Hier der Phönix als Weltaltersymbol in der Hand des Kaisers. Ein Nilpferdkopf, wie der am Bug dieses Exemplars, ist in der Hieroglyphenschrift das Zeichen für «Zeit, Stunde, Zeitpunkt». Privatsammlung. Photo: W. Tillack.



*Abb. 2a–b* Theodosius I., Maiorina, Mzst. Antiochia (a) und Constantinopolis (b), um 383 n. Chr.: Vater des Kaisers auf Schiff. Privatsammlung. Photos: M. Mages.

Doch bevor wir uns diesen Phänomenen im Detail zuwenden, bevor wir solche Abhängigkeiten überhaupt in Erwägung ziehen wollen, betrachten wir kurz das allgemeine Umfeld und die besonderen Präzedenzfälle, die sie möglich gemacht haben könnten.

Ägypten galt der griechischen wie römischen Antike als Hort des Heiligen, als Quell ältester Weisheit. Nicht erst für Herodot waren die Tempel des Nils und ihre Priester im Besitz der tiefsten, ursprünglichsten Erkenntnis des Göttlichen<sup>9</sup>. Solon und Platon sollen nach antiker Tradition das Land bereist haben. Platons Werk beruft sich vielfach in autoritativer Weise auf dort gesammeltes Wissen<sup>10</sup>. Die Eroberung Ägyptens durch Griechen und Makedonen sowie später durch ihre römischen Nachfolger verbreitete die gegenseitigen Austauschwege<sup>11</sup>, und

<sup>9</sup> Hdt. 2,4; 2,142.

<sup>10</sup> B. WILKE, Vergangenheit als Norm in der platonischen Staatsphilosophie (Stuttgart 1997), S. 203ff.

<sup>11</sup> Vgl. F. HOFFMANN, Internationale Wissenschaft im hellenistischen Ägypten, in: F. HOFFMANN – K. S. SCHMIDT (Hrsg.), Orient und Okzident in hellenistischer Zeit. Beiträge zur Tagung «Orient und Okzident – Antagonismus oder Konstrukt? Machtstrukturen, Ideologien und Kulturtransfer in hellenistischer Zeit», Würzburg

führte zu einer förmlichen «Ägyptomanie» in der griechisch-römischen Welt<sup>12</sup>, zur reichsweiten Verbreitung ägyptischer Gottheiten wie Isis<sup>13</sup>, Sarapis oder Anubis. Diese Verbreitung wurde möglicherweise nochmals durch die legitimitätsstiftende Rolle Sarapis und Alexandrias für die «erste flavische» Dynastie befeuert. Ihr Gründer Vespasian konnte sich, anderes als die julisch-claudischen Kaiser, nicht mehr auf eine unmittelbare genealogische Abkunft von Göttinnen berufen und liess als Ersatz dafür verbreiten, Sarapis habe ihn in seinem alexandrinischen Tempel zum Kaiser destiniert<sup>14</sup>. Auch ausserhalb Ägyptens scheinen die von dort über die Ökumene verbreiteten Kulte, bis in den Westen des Reiches hinein, keine blosse «esoterische Mode» gewesen zu sein. Vielmehr beruhten sie offenbar auch dort auf guten, primär vermittelten Kenntnissen ägyptischer Mythen<sup>15</sup>. Damit einher ging ein förmlicher Ägyptentourismus – Mitglieder einer reichsweiten Oberschicht auf der Suche nach Exotik und religiösem Urwissen<sup>16</sup>. Nicht zu Unrecht, da die Pflege der Religion seit den Diadochen ein Vorrecht der indigenen ägyptischen Priestereliten gegenüber den neuen politischen Führungsschichten des Landes geblieben war<sup>17</sup>.

Unter dem Schlagwort «Tempels in Trouble»<sup>18</sup> geht man in der Folge der Reichskrise des dritten nachchristlichen Jahrhunderts allgemein von einem Verfall der ägyptischen Religion aus. Primär bedingt war dies wohl durch finanzielle Engpässe, die den seit der römischen Eroberung weitestgehend von kaiserlichen Zuwendungen abhängigen Tempeln die wirtschaftlichen Grundlagen entzogen<sup>19</sup>. Dieses Bild hat D. Frankfurter zu Recht um die starken beharrenden Kräfte ergänzt, die dazu führten, dass sich Teile der pharaonischen Religion im Leben Ägyptens bis ins 7. Jh. nachweisen lassen<sup>20</sup>.

Interessanterweise scheint es, dass sich die überkommene Religion des Nillandes nicht allein in ihrer angestammten Heimat bis weit in die Spätantike fortent-

<sup>12</sup> 10.–13. April 2008 (Vaterstetten 2014), S. 77–112.

<sup>13</sup> M. A. STADLER, Einführung in die ägyptische Religion ptolemäisch-römischer Zeit nach den demotischen religiösen Texten (Berlin u.a. 2012), S. 36.

<sup>14</sup> Vgl. L. BRICAULT, *Atlas de la diffusion des cultes isiaques* (Paris 2001); S. NAGEL, *Isis im Römischen Reich* (Wiesbaden 2019).

<sup>15</sup> Suet. *Vesp.* 7. M. CLAUSS, *Alexandria. Schicksale einer antiken Weltstadt* (Stuttgart 2003), S. 165–171. Diese «Wahl» der Flavier durch Sarapis schlägt auch in der Selbstdarstellung der Söhne Vespasians durch: Zur Verehrung Domitians als Pharao auch ausserhalb Ägyptens: M. WEBER – A. GEISSEN, *Die alexandrinischen Gaumünzen der römischen Kaiserzeit. Die ägyptischen Gae und ihre Ortsgötter im Spiegel der numismatischen Quellen* (Wiesbaden 2013), S. 19.

<sup>16</sup> STADLER 2012 (Anm. 12); die Priesterschaft der ägyptischen Kulte in Rom scheint sich weitgehend aus gebürtigen Ägyptern zusammengesetzt zu haben: F. KOLB, *Rom. Die Geschichte der Stadt in der Antike* (München 2002<sup>2</sup>), S. 611.

<sup>17</sup> Ägyptentourismus in der Antike: D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt* (Princeton 1998), S. 166f., 217ff.; CH. ZIVIE-COCHE – F. DUNAND, *Die Religionen des Alten Ägypten* (Stuttgart 2012), S. 412 mit Anm. 137.

<sup>18</sup> STADLER 2012 (Anm. 12), S. 24–39.

<sup>19</sup> R. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity* (Princeton 1996<sup>4</sup>), S. 261ff.

<sup>20</sup> BAGNALL 1996 (Anm. 18), S. 263, 267ff; FRANKFURTER 1998 (Anm. 16), S. 27f.

winkelte<sup>21</sup>. Vielmehr gibt es eine ganze Reihe von Anzeichen dafür, dass religiöse Konzepte und Vorstellungen Altägyptens ausgerechnet im Zuge der Hinwendung Constantins I. zum Christentum reichsweite Bedeutung erlangten<sup>22</sup>. Das scheint speziell mit dem bereits erwähnten ägyptischen Königsdogma und den damit einhergehenden Chaosbeschreibungen zusammenzuhängen. Im Rahmen dieses Beitrags soll auf einige zeitliche Beispiele eingegangen werden: Constantinus I. 317 und 324, seine Söhne Constans und Constantius II. um 342/43 sowie Theodosius I. um 383. Alle genannten Daten überliefern Text- oder Bildquellen, die ohne die Rezeption altägyptischer Mythen und Kosmologien durch die römische Staatstheologie schwer erklärbar sind – nicht als Einzelerscheinungen, noch weniger, wenn wir sie im Zusammenhang betrachten. Gleichzeitig berichten spätantike Quellen in allen drei Beispielen von Ägyptern, deren jeweils starker religiöser und politischer Einfluss auf die Kaiser belegt ist und die als Vermittler dieser Mythen und Kosmologien nicht ganz unwahrscheinlich sind. Um die Beispiele im Einzelnen besser nachvollziehbar zu machen, sei ein Blick auf die ihnen zu Grunde liegenden Zeitkonzepte vorausgeschickt:

### *Glatte Rechnung? Periode und Epoche – antike Zeitkonzepte im Plan der Götter*

Der als Einführung zitierte Hymnus auf Merenptah und die FEL TEMP REPARATIO-Legende zeigen beispielhaft: Sowohl im ägyptischen Königsdogma als auch in der politischen Kultur der Spätantike spielt die Zeit, insbesondere ihre zyklische Gliederung und die sich aus ihr ergebende Zeitrechnung, eine wichtige Rolle.

<sup>21</sup> Ausserhalb Ägyptens etwa die hieroglyphische Subtextbedeutungen in der stadtrömischen Münzikonographie Philippus I. Arabs: Vgl. K. OLBRICH, Zeichen der Zeit. Bemerkungen zur Münztypologie der Jahrtausendfeier und Kaiser Philippus I. Arabs, 248 n. Chr., JNG 65, 2015, S. 52–60.

<sup>22</sup> Beachtlich in diesem Zusammenhang auch zwei Graffiti des Daduchen, des zweithöchsten Priesters von Eleusis aus dem Jahr 326, die sich im auch heute noch als besonders sehenswert geltenden Grab Ramses' VI. finden: V. DRBAL, Die christliche und pagane Pilgerfahrt in der Zeit Konstantins des Grossen: die heilige Helena vs. Nikagoras von Athen, in: E. JUHÁSZ, Byzanz und das Abendland II. Studia-Byzantino-Occidentalalia (Budapest 2014), S. 126–132. Dessen Besuch in Ägypten scheint mit einer kaiserlichen Mission zur Versammlung wichtiger Kultbilder als *apotropaia* zum Schutz der neuen Reichshauptstadt (vgl. Hieron. Chron. zu 324) im Zusammenhang zu stehen: S. BASSETT, The Urban Image of Late Antique Constantinople (Cambridge 2004), S. 43, 60; zur Vielschichtigkeit der Motive der Skulpturenausstattung durch Constantinus I.: S. 46f.; auf offensichtliche *apotropaia* wie den delphischen Dreifuss (vgl. Apoll. Rhod. 4,529ff.) oder die Dioskuren geht die Verfasserin an letztgenannter Stelle nicht ein. Das erscheint deshalb nicht unplausibel, weil ein prominenter Eleusispriester als idealer «Experte» zur Bündelung kultischer Kräfte aus den Beständen des gesamten Reiches gegolten haben dürfte. In diesem Zusammenhang muss dessen Weg zwangsläufig nach Ägypten, der Heimat der nach antiker Auffassung ältesten Religion, geführt haben. Ein Graffito im Ramesgrab betont, dass der Daduch in kaiserlichem Auftrag unterwegs war: J. BAILLET, Inscriptions grecques et latines des tombeaux des rois ou syringes à Thèbes (Kairo 1926), Nr. 1265.

Für die Ägyptologie ist das eine Selbstverständlichkeit, die sich aus einem der beiden ägyptischen Ewigkeitsbegriffe, der zyklischen Ewigkeit (ägyptisch *neheh*, im Gegensatz zur eher linearen *djet*-Ewigkeit)<sup>23</sup>, ergibt: Die *neheh*-Ewigkeit ist gewissermassen die unendliche Wiederholung revolvierender Zeitzyklen, mythisch stets erneuerter Weltschöpfungen und drohender Untergänge im Chaos dunkler Mächte, in denen sich die menschliche Grunderfahrung vom zyklischen Auf- und Untergang der Sonne spiegelt. Es ist gleichzeitig das ideelle Muster, das hinter der ägyptischen Königssukzession steht, deren «überzeitliche Verarbeitung» durch den Königsmythos eingangs beschrieben wurde.

Auch für die Spätantike wird zu Recht betont, wie intensiv Zahlensymbolik und chronologische Periodenvorstellungen gegen Ende des 4. Jahrhunderts n. Chr. selbst diejenigen Köpfe beschäftigten, die am wenigsten an apokalyptischen Kalkulationen interessiert waren<sup>24</sup>. Dabei finden sich speziell für ein *annus magnus* von 365 Jahren (eine heilige Periode, die eine grosse Rolle in der Astrologie spielte und so viele Jahre hatte wie das astronomische Jahr Tage: 365 x 365) Belege in allen wichtigen kulturellen Strömungen der Spätantike<sup>25</sup>.

Um die praktischen Folgen dieser Vorstellungen für die Herrschertheologie von Constantin I. bis Theodosius I. leichter anschaulich zu machen, empfiehlt es sich, vorab das chronologische Grundmuster darzustellen, dessen sich speziell zyklische Zeitvorstellungen bedienen.

Behutsamkeit ist dabei angezeigt, denn wir bewegen uns selbstredend in einer Epoche vor der Aufklärung, der das statistische Weltbild der Moderne so fremd war wie eine mathematisch-technische Chronologie, die es in dieser Form in der Antike ja noch nicht gab: Antike Zeitrechnung ist notorisch schwierig und unge nau. Der römische Kalender etwa galt als stete Quelle von Unsicherheit, was letztlich mit zur caesarischen Kalenderreform führte<sup>26</sup>. Doch auch für die Zeiten nach Caesars Reform zeugt das Befremden, das in neuzeitlichen Forschungsdiskussion zu teilweise systematischen Fehldatierungen durch ausgesprochene Autoritäten in Datierungsfragen spürbar wird – bekannte Beispiele sind Eusebius/Hieronymus oder Beda<sup>27</sup>, von den weiterhin bestehenden Schwierigkeiten.

<sup>23</sup> ASSMANN 2011 (Anm. 4), S. 16 und *passim*.

<sup>24</sup> «One has only to read the work of Tyconius, Augustine's donatist inspiration, to understand how preoccupied with number symbolism or chronological periods even the most anti-apocalyptic thinkers of the age were»: R. LANDES, Lest the Millennium be Fulfilled: Apocalyptic Expections and the pattern of Western Chronography 100–800 CE, in: W. VERBEKE – D. VERHELST – A. WELKENHUYSEN (Hrsg.), The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages (Leyden 1988), S. 155f.; zur ausgeprägten spätantiken Zahlensymbolik vgl. M. FUHRMANN, Rom in der Spätantike. Porträt einer Epoche (München/Zürich 1994), S. 145ff.

<sup>25</sup> LANDES 1988 (Anm. 24), Anm. 69 mit weiterführender Literatur. Eine Zusammenfassung der durch spätantike Kaiser propagierten 365-Jahresperioden vgl. K. OLBRICH, Die Gründung Konstantinopels zwischen Sagenkreisen und Zeitzyklen: Versuch einer Rekonstruktion constantinisch-augusteischer Kultprogramme, Klio 97/1, 2015, S. 203, Anm. 84; ergänzend zur 365-Jahresperiode in talmudischen Quellen des 2. Jh. n. Chr. A. H. SILVER, Messianic Speculation in Israel (Boston 1927), S. 25f.

<sup>26</sup> Amm. 26,1,11ff.

<sup>27</sup> So etwa zu Beda bei F. M. STENTON, Anglo Saxon England (Oxford 1989<sup>3</sup>), S. 76 mit Anm. 1.

Sie wirken sich nicht zuletzt bei Ärenrechnungen aus. Ihre Techniken sind uns ja gewissermassen angeboren, schon wegen der den meisten Grosskulturen vertrauten Geburtstagsrechnung. Unser Geburtstagsfest berechnet sich letztlich ebenfalls, wie eine Stadtgründungsära, die Seleukidenära oder die heute gebräuchliche christliche Inkarnationsära, aus den beiden Elementen Epoche (Datum der Geburt) und Periode (Sonnenjahr).

Doch sind wir an unserem «ersten Geburtstag» ein Jahr alt – oder beginnen wir unser zweites Lebensjahr? Beides trifft zu, doch liegt dabei das «Datierungsgewicht» auf der «Eins» oder auf der «Zwei»? Das ist eine Frage des Blickwinkels. Oder: Zählen wir dabei den Tag unserer Geburt, unsere Epoche also, als «null» oder als «eins»? Und wie hält es eine Gesellschaft wie die römische – die bekanntlich kein Zeichen für die Null kannte, welche Europa wohl erst im Mittelalter durch die Araber aus Indien vermittelte wurde<sup>28</sup>? Das Fehlen der Null äussert sich z.B. in der Kaiserzeit im Allgemeinen darin, dass Dezennalienfeste, als Feste des zehnten Regierungsjubiläums, neun Jahre nach dem Tag der Thronbesteigung gefeiert wurde. Gefeiert wurde also häufig der Beginn eines Jubeljahres<sup>29</sup>. Ohne Verbreitung der Null zählte der Tag der Kaiserwahl als «erster Jahrestag» – unser «erster Geburtstag» entsprechend als zweiter Jahrestag. Andererseits ist daneben auch die andere Anknüpfungsweise überliefert, um Thronjubiläen in den öffentlichen Diskurs einzuführen: Diejenige an das Ende eines Jubiläums. So fällt auf, dass Maxentius, im Rahmen der in der Antike üblichen Tagewählerei, den 28. Oktober 312 den Ausgang seines Quinquennalienjahrs als glückliches Vorzeichen darstellen liess, um vor den Toren Roms am 28. Oktober 312 die Entscheidungsschlacht gegen seinen Rivalen Constantin I. zu suchen<sup>30</sup>.

«Berechnungsfehlern», positiv formuliert «Toleranzen», von wenigstens einem Jahr sind insofern Tür und Tor geöffnet. Das gilt gleichermaßen für die moderne Forschung wie für die antiken Autoren selbst<sup>31</sup>.

Vor allem müssen wir uns vor Augen führen, dass wir von antiken Zeitberechnungen keine absolute Konsequenz erwarten dürfen, das heisst: keine einheitliche Entscheidung für die Details dieses oder jenes Betrachtungssystems, und zwar auch nicht innerhalb eines einzelnen Autors. Dies zeigt sich musterhaft an Tacitus, in dessen Werk mit den Varianten 752 und 753 v. Chr. die Epoche seiner Datierungen nach der römischen Stadtgründungsära bunt durcheinandergewürfelt

<sup>28</sup> A. BEUTELSPACHER, Zahlen. Geschichte, Gesetze, Geheimnisse (München 2015<sup>2</sup>), S. 46f. Zu möglichen Vorstufen der Null als Zahl in Ägypten und von dort in griechischen astrologischen Texten (2. Jh. n. Chr.) vgl. F. HOFFMANN, Astronomische und astrologische Kleinigkeiten IV: Ein Zeichen für «Null» im P. Carlsberg 32?, Enchoria 32, 2004, S. 44–52.

<sup>29</sup> Beispiele etwa bei M. BEYELER, Geschenke des Kaisers (Berlin 2011), S. 71–165; RIC VIII, S. 50f.

<sup>30</sup> Corpus Inscriptionum Latinarum I (Berlin 1918<sup>2</sup>), S. 274. J. DIVJAK – W. WISCHMEYER (Hgg.), Das Kalenderbuch von 354. Der Chronograph des Filocalus Bd. 1, Wien 2014, S. 214f., 316ff. K. EHLING, Zu dem angeblichen Bündnis zwischen Maximinus Daia und Maxentius, JNG 63, 2013, S. 174f.

<sup>31</sup> Eine anschauliche Studie des Wechselspiels antiker und moderner «Fehlberechnungen» in der römischen Kaiserchronologie bietet W. BURGESS, Roman Imperial Chronology (Stuttgart 2014), zusammengefasst S. 87–118.

wird<sup>32</sup>. Dies erweisen ebenso die beiden überlieferten Daten der Vizennalienfeier Constantins I., die bekanntlich zweimal zelebriert wurde: Erstmals in Nikomedia 19 Jahre nach Constantins Thronbesteigung, am 25. Juli 325, also am ersten Tag seines zwanzigsten Regierungsjahrs. Sodann ein weiteres Mal in Rom, am 25. Juli 326, also offenbar in den letzten Stunden seines Vizennalienjahrs, einem Datum also, an dem, zu einer unbekannten Uhrzeit, bereits sein 21. Regierungsjahr begann<sup>33</sup>.

Es geht daher auch im folgenden nicht um moderne «mathematische Konsequenz». Vielmehr wollen wir den Versuch unternehmen, die wiederholte Nennung bestimmter Zahlen mit mehr oder weniger offensichtlichem Zeitbezug in der spätantiken Literatur oder Münzprägung in den Kontext der weiteren Überlieferung zu bringen und daraus Schlüsse auf die Funktion zu ziehen, die diesen Zahlen in der kaiserlichen Selbstdarstellung zugekommen sein kann.

Gleichgültig, ob wir in die Spätantike oder in den Barock blicken: In vormodernen Kulturen sind historische Abläufe nicht zufällig, sondern Teil des Vorplanens der Götter oder der Gottheit. Für die Antike lässt sich diese göttliche *providentia* bzw. *pronoia* bei entsprechender Expertise, also den gängigen Vorhersagetechniken, vorauswissen – und damit für persönliches wie politisches Planen nutzbar machen. Dazu eignete sich insbesondere der beobachtbare und berechenbare Lauf der Gestirne – ein Phänomen also, das vor allem eines ist: zeitbestimmend. Für die Praxis staatlicher Prognostik in der römischen Kaiserzeit heisst das im Kern: Einem Kaiser, der sich als «wahrer Herrscher» darstellen will, der seiner Bevölkerung beweisen will, dass seine Herrschaft in positivem Sinne gottgewollt ist; einem solcher Kaiser muss daran gelegen sein den Beweis anzutreten, dass seine Herrschaft im langfristigen «Heilsplan» seiner Gottheit angelegt ist; und damit dieser Beweis in den Augen der gewünschten Empfänger auch glaubwürdig ist, sollte er sich möglichst berechenbarer – das heisst objektiver – Prognosemethoden bedienen. Zahlenmässig berechenbaren Vorhersagemethoden haftet und haftete stets die Aura des Objektiven an. Und was scheint berechenbarer als der Lauf der ewigen Sterne und der Lauf der Zeit?

Die Zeitrechnung in Grossperioden, in festen Zeitabschnitten als Mittel der Prognostik stand für den Betrachter der Kaiserzeit förmlich an der Wiege Roms: Die zwölf Geier, die Romulus bei der Gründung Roms erschienen sein sollen,<sup>34</sup> sah man seit der augusteischen Zeit als Prodigium dafür, dass die Stadt 1200 Jahre existieren würde. Wohl schwerlich ein Zufall ist es, dass das Bild des Geiers in der ägyptischen Hieroglyphenschrift das Jahr, primär aber eine Periode bedeuten

<sup>32</sup> W. KUBITSCHEK, Aera, RE 1.1, Sp. 624. Möglicherweise würden wir uns einer Illusion hingeben, wenn wir oszillierende Berechnungswege, wie ein solchen Hin- und Herspringen zwischen zwei Epochen 752 bzw. 753 v. Chr. bei Tacitus, mit den unterschiedlichen Quellen erklären wollten, aus denen Tacitus jeweils schöpfte. Etwa dahingehend, dass diese Quellen eben varronisch (Epoche 753) oder kapitolinisch (Epoche 752) datierten. Vielmehr sollten wir in Betracht ziehen, dass antike wie moderne Autoren eben einfach Fehler machen; und dass insbesondere antike Autoren nicht nach den Massstäben moderner Zeitberechnungsmethoden gemessen werden dürfen.

<sup>33</sup> RIC VII, S. 57.

<sup>34</sup> Liv. 1,7,1; Plut. Rom. 11, 1ff. Lange Zeiträume zu beobachten entsprach der antiken Astronomie, die dadurch Messungenauigkeiten gut ausgleichen konnte.

kann, die länger als ein Jahr dauert<sup>35</sup>. Weder das Geierprodigium noch die vermeintlich etruskische 110-Jahresperiode, die das kaiserliche Rom wiederholt zur Rechtfertigung von Säkularfeiern heranzog, sind in römischen Quellen vor der Zeit des Augustus fassbar. Sie dürften, wie die Kalenderreform Caesars, das Grossjahr von 365 Jahren und viele weitere Techniken und Elemente der kaiserzeitlichen Chronologie, ohne den zweijährigen Aufenthalt Kleopatras und Ihres Hofes als Gäste Caesars in Rom kaum denkbar sein. Der Einfluss der ägyptischen Priester und Wissenschaftler aus der königlichen Entourage der Jahre 44 bis 42 v. Chr. auf die spätere römische (Zeit-)Kultur kann schlechterdings nicht überschätzt werden.

In jedem der Romulus erschienenen Geier sah man gewissermassen das Versprechen der Götter für ein *saeculum* an «Lebenszeit», wobei ein Säkulum durch die Römer vielfach, wenn auch nicht notwendigerweise, mit einem *centennium*/Jahrhundert gleichgesetzt wurde. Censorinus spricht in diesem Fall vom «bürgerlichen Säkulum» / *civile saeculum*<sup>36</sup>.

Die offensichtlich dem späteren 1. Jh. v. Chr. entstammende Erzählung von dem Romulus zuteil gewordenen Geiervorzeichen eignet sich sehr gut, um die Weltärenpropaganda des 4. Jh. zu verstehen. Sie folgt demselben Grundmuster, das in folgender Formel verallgemeinert werden könnte<sup>37</sup>:

<sup>35</sup> Horap. *Hier.* 1, Zeichen 11. Vgl. E. MAGOTTEAUX, L'Augure de Douze Vautours, *L'antiquité classique* 25, 1956, S. 109f. Ein weiteres Beispiel ist die Palmrispe auf den stets mit dem Herrschaftsjahr datierten alexandrinischen Tetradrachmen der Kaiserzeit, die als Hieroglyphe für «Jahr» steht: An den Blattansätzen der Palmrispe wurde auf symbolischen Darstellungen der ägyptischen Kunst die Jahre gezählt: I. GAMER-WALLERT, Palme, Palmlätter, Palmrispe, Palmfiber, Lexikon der Ägyptologie Bd. 4 (Wiesbaden 1982), Sp. 659.

<sup>36</sup> Cens. (*De die natali*) 17,15, nach Varro. Übrigens stammt auch das in der Literatur vielfach für die Etrusker reklamierte Säkulum von 110 Jahren (ebd. 17,9; Hor. *carm. saec.* 21) aus Ägypten: G. WISSOWA, Religion und Kultus der Römer, Handbuch der Altertumswissenschaft 5,4 (München 1912), S. 431 Anm. 5. M. NILSSON, *saeculaeares ludi*, RE 1.A.2, Sp. 1709, sieht ebenfalls den Zusammenhang mit dem Lebensalter des Menschen, kennt aber offenbar das ägyptische Vorbild nicht. Er hält die 110 Jahre für eine etruskische Vorstellung. Eine Periodenvorstellung von 110 Jahren ist ägyptologisches Allgemeingut, galt sie in Ägypten doch als die Dauer, die ein von den Göttern hervorgehobenes und gesegnetes Leben kennzeichneten. Sie gehört zum Standardrepertoire der ägyptischen Literatur: R. MOFTAH, Ära-Datierungen, Regierungsjahre und Zahlenspiele, *Chronique d'Egypte* 39, Nr. 77, 1964, S. 45f. (als sog. «Goldenes Lebensalter»); ASSMANN 2011 (Anm. 4), S. 19f. V. WESSENTZKY, Lexikon der Ägyptologie Bd. 1 (Wiesbaden 1975), Sp. 156; W. HELCK, Altersangaben, ebd. Sp. 157; R. BÖKER, Zeitrechnung I Ägypten, RE 9.A.2, Sp. 2422.

<sup>37</sup> Um dabei die Begriffe der Chronologie im Folgenden präzise und unmissverständlich zu verwenden sei es erlaubt, möglicherweise selbstverständliche Definitionen voranzustellen: Epoche (ἐποχή - gr. «Haltepunkt»): Zeitlicher Terminus / Ausgangspunkt einer chronologischen Berechnungsweise. Periode (περίοδος – gr. «Herumgehen, Umlauf»): Der einer regelmässigen Zeitmessung dienende Zeitabschnitt. Beispiele: Das (Sonnen-/ Mond-)Jahr, das Jahrzehnt, das *lustrum*, die hundert-Jahres-Periode (d.h. das Jahrhundert), die Periode von 110, 300, 365, 1000 ... Jahren.

Epoche + ( $n$  mal die Periode) = Jahreszahl

Auf das von Livius und Plutarch erzählte Geiervorzeichen  
übertragen bedeutet das:

$$752/3 \text{ v. Chr.} + 12 \times 100 \text{ Jahre} = 447/449 \text{ n. Chr.}$$

Epoche war in diesem Fall der Gründungszeitpunkt Roms. Hier rechnete die Antike mit vielen verschiedenen Daten, besonders verbreitet waren allerdings die Jahre 752 (*fasti capitolini*) oder 753 (Varro) v. Chr. Als Periode wurde häufig, aber nicht notwendigerweise, das Jahrhundert angesehen. Da Romulus 12 Geier erschienen und man pro Periode häufig 100 Jahre (*saeculum civile*) ansetzte<sup>38</sup>, ergab sich ein Zeitpunkt in den Jahren 447/49 n. Chr. für den vorherbestimmten Untergang Roms – je nachdem welche Epoche man zur Berechnung einsetzte und ob man sich auf den Beginn oder das Ende des sich ergebenden «Zieljahres» bezog. Als sich der Zeitenlauf diesem *fatum* näherte, führte das zu vielfach belegten Endzeiterwartungen. Dementsprechend schildert Claudian die Panik der römischen Bevölkerung angesichts des Germaneneinbruchs in Italien unter Radagais im Jahr 404, das Volk habe im Geiste bereits «den Flug des 12ten Geiers abgekürzt»<sup>39</sup>, d.h. den für 447/49 n. Chr. erwarteten Untergang der Stadt noch früher befürchtet.

Kaiserliche Weltärenpropaganda arbeitet selbstverständlich nicht mit negativen zukünftigen Bezugspunkten, sondern versprach die aktuelle Erfüllung positiver Erwartungen: Den im Plan der Gottheit angelegten Anbruch eines erneuerten Goldenen Zeitalters, die dem aktuellen Kaiser zu verdankende *felicium temporum reparatio*. Doch zu den Beispielen im einzelnen:

Das Modell, der «Archetypus» für die reichspolitische Rezeption altägyptischer Zeitkonzepte und (Königs-)mythen durch das «christliche» Kaisertum, scheint zur Zeit des – von späteren Regierungen vorbildhaft empfundenen – Constantin I. gesetzt worden zu sein. Wenigstens zwei Anlässe lassen sich aus den Quellen für die Jahre 317 und 324 n. Chr. rekonstruieren: Die eine Berechnungsweise bediente sich dabei zugunsten der Dynastiebildung Constantins wohl des Jahres 17 n. Chr. als Epoche und einer Periode von 300 Jahren – überliefert als die irdische Herr-

<sup>38</sup> Aurelius Victor beklagt, dass die nach seiner Rechnung für 348 n. Chr. fällige Säkularfeier entfallen sei (Caess. 28,2). Teile der modernen Literatur behaupten, also gewissermassen *contra fontes*, das Gegenteil: Z. B. habe die Feier durchaus stattgefunden, nur eben aller religiösen Komponenten entkleidet (!). Dabei ist die Angabe des Victors mehr als plausibel: Hätte man unter Zugrundelegung einer Periode von 100 Jahren den Beginn des 12ten «Säkulums» Roms gefeiert, so hätte man in Anbetracht des allgemein bekannten Geierprodigiums den Beginn des letzten Stündchens von Stadt und Reich gefeiert. Eine Feier unter solchen Auspizien wäre wohl keinem antiken Zeitgenossen attraktiv erschienen. Man muss einen anderen Weg gefunden haben. Dabei bot es sich möglicherweise an, unter den zahlreichen Periodenvorstellungen einfach eine solche zu wählen, die deutlich länger war als ein Jahrhundert.

<sup>39</sup> Claud. *Get.* 265ff. Vgl. C. CARROZZI, Weltuntergang und Seelenheil. Apokalyptische Visionen im Mittelalter (Frankfurt am Main 1996), S. 54–56, 58.

schaftsdauer des Königs- und Sonnengottes Horus. Eine weitere, im Zusammenhang mit der Gründung Konstantinopels angewandte Weltalterrechnung knüpfte unmittelbar an eine Epoche im Jahr 38 v. Chr., mittelbar möglicherweise noch früher, an. Als Periodenlänge diente in diesem Fall ein Zeitraum von 365 Jahren, den das alte Ägypten mit der irdischen Herrschaftsdauer des Sonnengottes Re, des Vaters von Horus, gleichsetzte. Ein gemeinsamer Ideengeber zweier technisch und kulturell so eng miteinander verwandter Phänomene dürfte als wahrscheinlicher zu gelten haben als ihre rein zufällige Koinzidenz. Dieser Ideengeber wird letztlich in einer ausgesprochen kaisernahen Persönlichkeit zu finden sein: In Hosios, dem Bischof der in Constantins ererbtem Reichsteil gelegenen Stadt Cordoba. Wenden wir uns zunächst dem zeitlich später liegenden Berechnungsmodell zu.

*Hosios von Cordoba und Constantin I.  
Epoche 38 v. Chr. + Periode 365 Jahre: Die Gründung Konstantinopels 324 n. Chr.*

Für die Ägyptologie sind die Gründung einer neuen Hauptstadt sowie nachrangige Baumassnahmen ein vertrautes kulturgeschichtliches Konzept: Derart prominente Stadtgründungen sind ein Kernelement der in Ägypten so bezeichneten «Wiederholung der Geburt». Dabei handelt es sich um ein Standardkonzept, das in der Pharaonenzeit regelmäßig dann zur Anwendung kam, wenn ein Herrscher besonders wirkungsmächtig und über das mit einem Thronwechsel ohnehin Übliche hinaus, die grundlegende Wiederherstellung der glücklichen Urzeit, des Goldenen Zeitalters, propagieren wollte<sup>40</sup>. Die verjüngte Zeit manifestiert sich in bedeutenden Neubauten oder gar der neuen Kapitale.

Am 8. November 324 legte auch Constantin I. unter Beachtung der Sterne und zahlreicher traditioneller Rituale eine neue Mauerfurche um die alte ionische

<sup>40</sup> Den Hinweis danke ich F. Hoffmann. Beispiele sind etwa Amenemhet I., Sethos I., Tutanchamun oder Ramses XI.: R. GUNDLACH, Wiederholung der Geburt, Lexikon der Ägyptologie Bd. 6 (Wiesbaden 1986), Sp. 1261–1264. Wie fast typisch für die ägyptische Kultur kann der Vorgang der Neugründung allerdings auch Anzeichen des genauen Gegenteils der erneuteten goldenen Urzeit sein, nämlich als «revolutionärer Akt» Teil der Chaosbeschreibungen, die ja Vorstufe und Korrelat der «wiederhergestellten Ordnung»: So schildert z.B. Laktanz (Inst. 7,14,4) die Verlegung der Hauptstadt als erwartetes Element des apokalyptischen Chaos, welches der Wiederkunft Christi voraufgeht. S. FREUND, Laktanz. *Divinae Institutiones*. Buch 7: *De vita beata*. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar (Berlin/New York 2009), S. 450, 453, 485f., weist auf den Zusammenhang der eusebianischen Endzeitschilderung mit der Asklepios-Apokalypse hin. Diese wiederum steht in der Tradition der ägyptischen Chaosbeschreibungen, die zum Königsdogma gehören: J. ASSMANN, Königsdogma und Heilserwartung, Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten, in: D. HELLHOLM (Hrsg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen 1983), S. 364, 373. Ein derartiger Negativkontext konnte gerade für die Römer naheliegen, denen *res novae* sicher als Gefahrensituation galten, in denen zur Wiedererlangung der *pax deum* und erst nach Senatsbeschluss die Konsultation der Sibyllinischen Bücher statthaft war: WISSOWA 1912 (Anm. 36), S. 538.

Gründung Byzantion<sup>41</sup>. Als Neues Rom konzipiert, ersetzte seitdem «seine» Neu gründung, nunmehr als Constantinopolis, die alte Reichshauptstadt am Tiber und wuchs im Verlaufe der folgenden Jahre und Jahrzehnte schrittweise in die Rolle der bisherigen Metropole hinein. Könnten ägyptisches Denken und ägyptische Traditionen hierbei eine Rolle gespielt haben?

Mehrere antike Quellen erwähnen parallel einen rätselhaften chronologischen Aspekt, der schon wegen seiner Mehrfachnennung eine Rolle unter den Motiven zur Neugründung gespielt haben muss. Beispielhaft sei Hesychios von Milet (6. Jh. n. Chr.) angeführt, eine der wichtigsten Quellen zur Gründung und Stadtgeschichte Konstantinopels. Er berichtet:

«362 Jahre waren seit der Herrschaft des Kaisers Augustus vergangen, als sich die Angelegenheiten der alten Roma bereits ihrem Ausgang zuneigten, da gründete Constantin der Sohn des Constantius, der das Szepter ergriffen hatte, gleich ihr die neue Roma, nachdem er zuvor die Einholung von Orakeln angeordnet hatte.»<sup>42</sup>

Was verbirgt sich hinter den «sich dem Ausgang zuneigenden Angelegenheiten das alten Rom», und was verbirgt sich hinter der seltsam krumm anmutenden Zahl 362? Schliesslich: Welcher zeitliche Anknüpfungspunkt ist mit «seit der Herrschaft des Kaisers Augustus» gemeint?

Wie bereits andernorts ausgeführt, standen bei der Gründung des «Neuen Rom» unter anderem gesellschaftlich weit verbreitete Ängste vor dem Untergang des alten Rom Pate.<sup>43</sup> Die 362, wenn es sich bei ihr nicht um einen rechnerischen Zufall von Gründungsdaten ohne jede Zahlensymbolische Bedeutung handeln sollte, ergibt als Zahl nur in einem kulturellen Kontext einen Sinn: Dem Kontext altägyptischer Geschichts- und Zeitkonzepte.

Die römischen Kaiser seit Augustus versprachen ihren Völkern die Wiederherstellung hesiodischen Goldenen Zeitalters: *Redeunt saturnia regna* singt Vergil (ecl. 4, 6); die *felicitas (temporum)* ist in der einen oder anderen Form als Versprechen fast eines jeden Kaisers zu fassen, dessen Regierungs dauer überhaupt die Formulierung solcher Konzepte erlaubte<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Zum Datum O. SEECK, *Regesten*, S. 174 in Anlehnung an Them. or. 4, 58b; mittelalterliche Traditionen erwähnen dabei eine Phönixerscheinung: Johannes von Salisbury, *Polycraticus* 57 (1.13). J. NIGG, *The Phoenix. An Unnatural Biography of a Mythical Beast*, (Chicago 2016), S. 65, 410 Anm. 43.

<sup>42</sup> Hesych. Mil., *patria* 1,1 (ed. Preger, *Scriptores originum Constantinopolitanarum I*, Leipzig 1901); Suda, s. v. Konstantinos, K 2286; K 2287 (dort, abweichend, 360 Jahre). Ohne den genauen Zeitraum von 362 Jahren zwischen Augustus und der Stadtgründung zu nennen, überliefern auch das *Chronicon Paschale* (S. 517, ed. Dindorf) und Zonaras (13,3,1) den Kausalzusammenhang mit dem erwarteten Untergang des alten und der Gründung des neuen Rom.

<sup>43</sup> K. OLBRICH, *Constantiniana Daphne: Die Gründungsmythen eines anderen Rom?* *Klio* 88, 2006, S. 483–509; OLBRICH 2015 (Anm. 25), S. 178–181 und passim.

<sup>44</sup> Vgl. z.B. A. ALFÖLDI, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche* (Darmstadt 1980<sup>3</sup>), S. 217ff. Ein Musterbeispiel ist der britische Kaiser Carausius, der auf seinen Münzen mit der Abkürzung RSR die *Redeunt Saturnia Regna* Vergils direkt

Wie eingangs bereits gesehen kennt auch Ägypten die Vorstellung eines Goldenen Zeitalters<sup>45</sup>. Ohne hier auf die Frage eingehen zu wollen, ob die bekannte platonische Vorstellung von endlosen, zyklischen revolvierenden Weltaltern eine von Ägypten unabhängige griechische Entwicklung darstellen kann, ist der Gedanke steter zyklischer Erneuerung, in den drei Phasen Wiedergeburt – Wiederherstellung der seligen Urzustände – Verfall / Chaos, geradezu kennzeichnend für ägyptische Zeitkonzepte und Geschichtsvorstellungen<sup>46</sup>.

In der bei Hesychios genannten 362 deutet sich einerseits und offensichtlich die bevorstehende Erfüllung der «caesarischen» Zahl des Sonnenjahrs, der 365, an<sup>47</sup>. Denn im Westen hat die 362 ja, im Gegensatz zur dort erst durch Caesar importierten «Jahreszahl» 365, keine eigene zahlensymbolische Bedeutung gewonnen. Insoweit kann die 362 im Zuge der Neugründung Byzantions / Konstantinopels wohl (auch) als «unvollständige Zahl», als Hinweis auf eine kurz vor der Erfüllung stehenden Periode, eines annus magnus von 365 Jahren, verstanden werden – an das sich wohl ein neues Goldenes Zeitalter Constantins I. anschliessen sollte<sup>48</sup>. Das entspricht einem fundamentalen Zeitkonzept Ägyptens, von dem der Westen ja bereits die 365 übernommen hat. Doch hat in der pharaonischen Kultur auch die 362 selbst einen spezifischen zahlensymbolischen «Jahreswert», einen Wert, der ebenfalls im Zusammenhang mit der Sonne stand<sup>49</sup>:

Im Neuen Reich hatte sich in Ägypten eine Vorstellung etabliert, nach welcher vor den menschlichen Dynastien zuerst Götter, dann Geister über das Nilland

als Motto seiner Regierung wiedergab: G. DE LA BEDOYERE, Carausius and the Marks RSR and I.N.P.C.D.A., NC 158, 2008, S. 79ff.

<sup>45</sup> Auch wenn Unterschiede zwischen dem zyklisch erneuerten Goldenen Zeitalter platonischer Prägung und der «seligen Zeit» der irdischen Herrschaft der Götter über Ägypten bestehen, so dürften spätestens seit den Ptolemäern beide Konzepte als weitgehend kongruent betrachtet worden sein: D. WILDUNG, Goldenes Zeitalter, Lexikon der Ägyptologie Bd. 2 (Wiesbaden 1977), Sp. 734; CLAUSS 2012 (Anm. 5).

<sup>46</sup> D. WILDUNG, Geschichtsbild, Lexikon der Ägyptologie Bd. 2 (Wiesbaden 1977), Sp. 563; ders., Geschichtsauffassung, ebd. Sp. 560.

<sup>47</sup> Als «caesarisch» durfte die 365 der römischen Gesellschaft der Kaiserzeit deswegen gelten, weil sie erst mit der Kalenderreform C. Julius Caesars, der Verlängerung des römischen Jahres auf 365 Tage, Bedeutung erlangte. Da dies der Dauer des ägyptischen Wandeljahres entspricht, ist die Kalenderreform (46 v. Chr.) zu Recht auf den Einfluss ägyptischer Astronomen im Gefolge der Kleopatra zurückgeführt worden, die sich von 46–44 v. Chr. in Rom aufhielt: R. REITZENSTEIN, Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur, Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philosophisch-historische Klasse, Heft 4, 1904, S. 324f.

<sup>48</sup> Die Periode von 365 Jahren ist besonders in der Spätantike mehrfach als Argument bzw. Instrument der politischen Auseinandersetzung gut fassbar: Z.B. Aug. civ. 18,53–54. O. SEECK, Geschichte des Untergangs der antiken Welt V (Berlin 1920), S. 248 corr., 250; J. MATTHEWS, Western Aristocracies and Imperial Court, AD 364–425 (Oxford 1975), S. 245f.; zusammenfassend OLBRICH 2015 (Anm. 25).

<sup>49</sup> Dies möglicherweise nicht ganz ungeeignet für Zeitkonzepte eines Kaisers wie Constantin I., der sich selbst mit dem christlichen Gott bzw. mit Christus identifizierte, Christus wiederum als «Sol iustitiae» verstand, der in der constantinischen Kunst zunehmend mit den Attributen des Sonnengottes ausgestattet wurde: M. WALLRAFF, Konstantins «Sonne» und ihre christlichen Kontexte, in: K. EHLING – G. WEBER (Hrsg.), Konstantin der Große, Zwischen Sol und Christus (Darmstadt 2011), S. 42–52.

herrschten<sup>50</sup>. Die Reihe der Herrschergötter begann, im Anschluss an die Schöpfung, mit der Herrschaft des Sonnengottes Re. Seine Zeit galt dem ägyptischen Mythos als das Goldene Zeitalter: Die Welt war geordnet, die Menschen glücklich und zufrieden, die Sonne – der auf der Erde herrschende Gott Re – ging niemals unter. Im berühmten Horusmythos von Edfu/Apollonopolis ist die Königsherrschaft des Re mit einer Dauer von 365 Jahren bemessen, als symbolisches Grossjahr, das ebenso viele Jahre zählte wie das Jahr (vollständige) Tage. Wie zur Zeit der uns geläufigen Wintersonnwende die Sonne ihre geringste Kraft hat, ist in Edfu auch der Sonnengott Re am Ende der 365jährigen Periode geschwächt. In diesem Zustand drohen seiner Herrschaft Gefahren, was «der Feind» zur Rebellion im 363. Regierungsjahr ausnutzt<sup>51</sup>. Die Gefahren für die Sonne als erstem Herrscher gehen nach den ägyptischen Mythen entweder vom Menschen aus – so im Mythos von der Himmelskuh<sup>52</sup>, von Unterweltwesen oder, in der Version von Edfu, von einem gegen den eigenen Vater rebellierenden «feindlichen» Sohn des Re, dem sonst durchaus ambivalenten Gott Seth und dessen Verbündeten. Hier kommen die sog. Epagomenen ins Spiel: Der ägyptische Kalender kannte zwölf Monate zu je 30 Tagen, denen am Ende 5 Epagomenentage angefügt wurden, um das Kalenderjahr wenigstens in etwa dem Sonnenjahr anzulegen. Nach der bei Plutarch überlieferten Aetiologie waren diese Epagomenen folgendermassen entstanden: Die Himmelsgöttin Nut kommt heimlich mit Geb zusammen. Ihr rechtmässiger Gatte Re belegt sie daraufhin mit einem Bann: Sie soll an keinem Tag des Jahres gebären können. Thot hilft Nut, diesen Bann zu brechen. Im Brettspiel gewinnt er der Mondgöttin die Zeitspanne von insgesamt fünf Tagen ab, die gewissermassen ausserhalb des Kalenders liegen, weswegen sie von Res Bann nicht erfasst werden. Nut kann daher an diesen Tagen jeweils ein Götterkind gebären: Osiris am 361., Horus am 362., Seth am 363., Isis am 364. und schliesslich Nephthys am 365. Tag<sup>53</sup>. Im Horusmythos von Edfu sind, wie wir sahen, Seth wie Horus Söhne Res. Dem Epagomenenmuster entsprechend symbolisierte der aufständische Seth in überkommenen ägyptischen Zahlenvorstellungen das 363. Jahr, als Res Kraft bereits besonders gering ist. Doch Re wird im Kampf durch den älteren Bruder des Seth unterstützt, durch den sonnengleichen Horus, dessen

<sup>50</sup> J. F. QUACK, Zwischen Sonne und Mond – Zeitrechnung im Alten Ägypten, in: H. FALK (Hrsg.), *Vom Herrscher zur Dynastie. Zum Wesen kontinuierlicher Zeitrechnung in Antike und Gegenwart* (Bremen 2002), S. 44. D. WILDUNG, Götter, Historisierung der, Lexikon der Ägyptologie Bd. 2 (Wiesbaden 1977), Sp. 647f.

<sup>51</sup> Text in dt. Übersetzung bei: E. KURTH, Treffpunkt der Götter. Inschriften aus dem Tempel des Horus von Edfu (Zürich/München 1994), S. 198ff.; J.G. GRIFFITHS, Horusmythe, Lexikon der Ägyptologie Bd. 3 (Wiesbaden 1980), Sp. 54ff.; W. BARTA, Horus von Edfu, ebd., Sp. 33ff.

<sup>52</sup> In ihm rebellieren die Menschen gegen den Sonnengott, der darauf zur Vernichtung der Menschheit ansetzt. Dazu bedient er sich der zerstörerischen Löwengöttin Sachmet. Re bereut später sein Vernichtungsurteil. Er macht darauf Sachmet trunken, indem er das Land mit rotem Bier überschwemmt, dem Blute täuschend ähnlich. Dennoch zieht sich Re gekränkt von der Erde in den Himmel zurück, womit das goldene Zeitalter endet. E. HORNUNG, Kuhbuch, in: Lexikon der Ägyptologie Bd. 3 (Wiesbaden 1980), Sp. 837f.; CLAUSS 2012 (Anm. 5).

<sup>53</sup> Plut. Is. 12. W. DITTBENGER, Epagomenae, RE 5.2, Sp. 2671; G. POETHKE, Epagomenen, in: Lexikon der Ägyptologie Bd. 1 (Wiesbaden 1975), Sp. 1232

Sonnennähe auch in seiner bekannten Falkengestalt zum Ausdruck kommt. Er stand in Ägypten für die 362 bzw. das 362te Jahr des Re. Mit dessen Hilfe vermag Re seine Feinde zu besiegen. Nach Ablauf der 365-jährigen Königsperiode des Re besteigt darauf dessen Sohn Horus als neue Sonne den Thron Ägyptens. Dort herrscht Horus sodann – etwas kürzer als sein Vater Re – für eine Periode von 300 Jahren<sup>54</sup>. Der Horusmythos von Edfu war im Konstantinopel des 4. Jh. keineswegs ein Fremdling, wie die spätantike Literatur beweist: Unmittelbar constantinisch-zeitgenössisch (und kaisernah) durch Eusebius von Caesarea, der sich in seiner *praeparatio evangelica* direkt auf Edfu und seinen lokalen Mythos bezieht<sup>55</sup>.

Nichts anderes dürfte sich in der Überlieferung zur Neugründung Byzantions durch Constantin I. «im 362. Jahr seit der Alleinherrschaft des Augustus» spiegeln. Im Sinne der ägyptischen Zahlen-/Zeitsymbolik war ein Jahr 362 gewissermassen der Indikator des Geburtsjahres des Horus, der «Neuen Sonne». Entscheidend ist, dass sich Constantin I. stets mit dem Sonnengott identifizierte, ob in den ersten Phasen seiner Regierung in Gestalt des Sol Invictus / Apollon / Helios, wie dies zahlreich durch seine Münzen belegt ist, oder später in der Gestalt des gleichfalls mit der Sonne und der 365 gleichgesetzten Christus – als der «Sonne der Gerechtigkeit».<sup>56</sup> Gerade für diesen Kaiser scheint es von besonderem Reiz gewesen zu sein, sein Neues Rom am Bosporus in einem 362. Jahr gewissermassen wie ein neuer Sonnengott gründen zu können, in Anlehnung an die mythische Tat des «ältesten», des altägyptischen Sonnen- und Königsgottes Horus<sup>57</sup>, den auch J. Bardill als mögliches Modell constantinischer Herrschaftsvorstellungen identifiziert hat<sup>58</sup>. Zumal dessen «Typos» aufs engste mit einem Zeitkonzept verbunden war, mit

<sup>54</sup> So der Turiner Königspapyrus: K. LEPSIUS, Auswahl d. wichtigsten Urkunden des ägyptischen Altertums (Leipzig 1842), Taf. 3, Sp. 2; A. GARDINER, The Royal Canon of Turin (Oxford 1959), Tf. 1; Synkellos Fragmenta Historicorum Graecorum II, 530b–531a. Eusebius, ebd. 526ff. MOFTAH 1964 (Anm. 36), S. 47; G. ROEDER, Ὁρος, RE 8.2, Sp. 2440. E.P. UPHILL, «The Ancient Egyptian View of World History,» in: J. TAIT (Hrsg.) «Never Had the Like Occurred»: Egypt's View of Its Past (London 2003), S. 15–29.

<sup>55</sup> Eus. *pr. ev.* 3,12. Eusebius identifiziert dabei den falkenköpfigen Horus von Edfu / Apollonopolis mit Apollon, den in diesem Falle nilpferdgestaltig geschilderten Seth mit Typhon. Von der Gegnerschaft des Brüderpaars handeln auch die um 400 n. Chr. entstandenen 'Ägyptischen Erzählungen' des Synesios von Kyrene, die das Thema allegorisch auf die Konkurrenz zwischen den Söhnen des Reichspräfekten Tauros anwenden.

<sup>56</sup> Dass Christus schon früh mit der Sonne gleichgesetzt wurde, zeigt sich bei (Ps.-) Cyprian (3. Jh.), der die 365 ¼, also den Tageswert des Sonnenjahres, als Symbolzahl Jesu deutet: Cypr. Comp. (ed. Hartel, CSEL Bd. 3), 19, S. 266f.; H. USENER, Das Weihnachtsfest (Bonn 1889), S. 9. Die Angleichung Constantins an den Sonnengott bereits beim unbekannten Rhetor des Jahres 310, *pan. lat.* 6, 21, 5–7. Zu Christus als Sol iustitiae: WALLRAFF 2011 (Anm. 49). Zur Selbstidentifikation Constantins I. mit Christus vgl. S. REBENICH, Vom dreizehnten Gott zum dreizehnten Apostel? Der tote Kaiser in der Spätantike, in: H. SCHLANGE-SCHÖNINGEN (Hrsg.), Konstantin und das Christentum. Neue Wege der Forschung (Darmstadt 2007), S. 216–244; S. BERRENS, Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis Constantin I. (193–337 n. Chr.) (Stuttgart 2004), S. 150–162, 165–169.

<sup>57</sup> Dessen Gleichsetzung mit Apollon: Plut. *Is.* 12; vgl. auch Apollonopolis als griechischer Name des Horusheiligtum von Edfu: Strab. 17,817; Plut. *Is.* 50.

<sup>58</sup> J. BARDILL, Constantine, Divine Emperor of a Christian Golden Age (Cambridge 2012), S. 41, 127, 141, 197 Anm. 76 a.E.

dem sich anhand der zahlensymbolisch allgemein präsenten 365 das Herannahen eines neuen Weltalters, des neuen Goldenen Zeitalters, kalkulatorisch nachweisen liess. Eine solche Verankerung in göttlich determinierten, weil im Gestirnslauf nachweisbaren, Zeitkonzepten dürfte für eine so ausserordentliche Tat wie die Schöpfung eines Neuen Rom unerlässlich gewesen sein. Denn immerhin ging es in letzter Konsequenz um die Verdrängung der bisher sakrosankten, geheiligen *urbs* am Tiber. Einer Konsequenz, der man sich im Westen und speziell in der alten Reichshauptstadt selbst offensichtlich bewusst war – wie es der Sturz des westlichen Caesars Crispus und die anticonstantinischen Ausschreitungen von 326 während des Rombesuchs des Kaisers zu indizieren scheinen.

Jedenfalls muss man zur Begründung einer so folgenträchtig angelegten Entscheidung wie der Gründung eines Neuen Rom jedes nur erdenkliche politische und religiöse Argument herangezogen haben<sup>59</sup>. Ein Epochenkonzept gehörte zweifellos dazu – in einer Zeit, für die der Glaube an die *heimarmene*, an die mechanische Abhängigkeit aller Vorgänge auf Erden vom Lauf der Sterne, weitest verbreitet war. Wenn wir also rechnerisch auf das Epochenjahr einer ausgesprochen langlebigen römischen Regionalära gelangen, sobald wir 362 Jahre vom Gründungsdatum Konstantinopels am 8. November 324<sup>60</sup> abziehen, dann muss das vor diesem Hintergrund kein Zufall mehr sein. Das Jahr 38 v. Chr. ist bekannt als das Epochenjahr der sogenannten spanischen Ära, nach der man auf der iberischen Halbinsel bis ins 15. Jh. hinein datiert hat<sup>61</sup>.

Dass ausgerechnet die spanische Regionalära Bezugspunkt für die Ermittlung des «richtigen» Zeitpunkts zur Gründung Konstantinopels geworden sein sollte, scheint nur auf den ersten Blick überraschend. Dabei schlägt speziell die Verbin-

<sup>59</sup> Wenn auch politisch wesentlich nachhaltiger angelegt, war die Gründung eines neuen Rom bezeichnenderweise nicht ganz präzedenzlos im römischen Kult bzw. Staatsrecht: So hatte die Notwendigkeit der Durchführung bestimmter Amtsantrittsauspizien bereits in republikanischer Zeit zur Umweihung kleiner Geländebestandteile, wie z.B. in Thessalonike (Cass. Dio 41,43,2), in stadtrömischen Boden geführt: Serv. Aen. 2, 178. TH. MOMMSEN, Römisches Staatsrecht 1, ND (Darmstadt 1960), S. 100f. Solche Präzedenzfälle werden der constantinischen Regierung kaum verborgen gewesen sein. Das Thessaloniker Beispiel des Pompeius könnte eine frühere Planungsvariante Constantins, wonach das neue Rom in Thessalonike entstehen sollte, erleichtert haben. Denn seit 48 v. Chr. muss ein Teil Thessalonikes als stadtrömische Boden gegolten haben. Constantins Plan wurde unter anderem wegen ungünstiger Vorzeichen, einem lokalen Seuchenausbruch, aufgegeben: Kedrenos, Corpus scriptorum historiae Byzantinae (Bonner Corpus) I, hgg. von I. BEKKER (Bonn 1838), p. 496.

<sup>60</sup> Das Datum traditionell nach Them. or. 4,58b.

<sup>61</sup> Die Berechnung setzt natürlich voraus, dass dabei der 8. November 38 v. Chr. (= Epoche) als «1» gezählt wurde, und nicht, wie nach moderner Vorstellung, als «0». Ersteres dürfte aber dem römischen Zahlensystem entsprechen, welches, wie oben gesehen, keine Null kannte; bei der sog. spanischen Ära handelt es sich eigentlich um «die» Ära schlechthin. Worte wie Ära/ère/era als pauschale Begriffe für Zeitperioden sind als solche neuzeitliche Schöpfungen, die sich an die eigentliche «Era», deren Epoche das Jahr 38. v. Chr. bildete, begrifflich nur anlehnen. Das wird in der Literatur gelegentlich missverstanden. Zum Begriff wird seit Isidor von Sevilla viel spekuliert, doch könnte es sich einfach um die lateinische Vokabel *era* für dt. «Herrin» handeln, die als Beiname Kybeles belegt ist. Zum Hintergrund vgl. OLBRICH 2015 (Anm. 25), S. 207ff., mit weiteren Nachweisen.

dung zwischen der Gründung Konstantinopels und der iberischen Halbinsel den Bogen zurück nach Ägypten. Sie führt in unmittelbare Kaisernähe:

Als Constantin I. im Jahr 313 Rom eroberte, war Bischof Hosios (in lateinischen Texten: Ossius) von Cordoba in den Kreis seiner wichtigsten Berater aufgestiegen<sup>62</sup>. Unter der *philoī* bzw. *comites* des Kaisers war er derjenige, der Constantin I. in die Lehren und Gebräuche des Christentums einführte. Die Religion stellte, anders als im wenig christianisierten Gallien, in Italien als dem Ziel von Constantins Eroberungsplänen eine politische Grösse dar, mit der man rechnen musste. Seine spezifische Rolle kam Hosios offenbar auch noch während der Familienkrise des Jahres 324 und dem Konzil von Nikaia 325 zu<sup>63</sup>. Wir werden ihm erneut begegnen, als seine so begründete Autorität den nunmehr greisen Bischof zur Regierungszeit von Constans und Constantius II. auf die politische Weltbühne zurückführte.

Für die Zeit jedoch, als er die Religionspolitik seines ersten Herren entscheidend beeinflusste, überliefert uns der Constantin und den Christen feindliche Zosimos (5./6. Jh) für die Zeit nach den sog. «Familienmorden» des Jahres 326 folgendes Bekehrungsmotiv des Kaisers:

«Solcher Taten und zudem falscher Eide eingedenk, begehrte er von den Priestern Sühnung seiner Verbrechen. Auf ihre Antwort, dass es keine Reiniigung für solche Gottlosigkeiten gebe, erhielt ein Ägypter, der aus Spanien kam, nachdem er sich mit den Hofdamen bekannt gemacht hatte, eine Audienz bei Constantin und versicherte ihm, die christliche Lehre tilge alle Sünden und enthalte die Verheissung, dass die Gottlosen, welche dieselbe annähmen, sogleich von aller Sünde gereinigt würden.»<sup>64</sup>

Die darin enthaltene Nachricht zur Herkunft des Hosios, auf den die Passage einhellig bezogen wird, gibt der Forschung seit jeher Rätsel auf. Die Teile der Literatur, die sich damit auseinandersetzen, wollen das scheinbare Paradoxon eines «Ägypters, der aus Spanien kam» nicht wörtlich nehmen: Zosimos wollte Hosios damit lediglich metaphorisch als «schrecklichen Menschen» bezeichnen. «Ägypter» sei einfach ein allgemeiner Begriff für Verrückte gewesen<sup>65</sup>.

Das dürfte zu kompliziert gedacht sein. Angesichts der Tatsache, dass der Westen des Reiches zu Constantins Zeit im Gegensatz zum Osten kaum christianisiert war, sind auch in Spanien Missionare aus den christlichen Zentren des Orients

<sup>62</sup> F.A. LOOFS, Hosius, Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig 1900<sup>3</sup>), S. 377; F. W. BAUTZ, Hosius, Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon Bd. 2 (Herzberg 1990), Sp. 1074; S. DIEFENBACH, Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr. (Berlin/New York 2007), S. 135, mit weiteren Nachweisen.

<sup>63</sup> E. CASPAR, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Welterrschaft, Bd. 1 (Tübingen 1930), S. 119.

<sup>64</sup> Zos. 2,29,3.

<sup>65</sup> M. CLAUSS, Konstantin der Grosse und seine Zeit (München 1996), S. 10; auch für K. ROSEN, Konstantin der Grosse. Kaiser zwischen Machtpolitik und Religion (Stuttgart 2013), S. 313, wird Hosios nicht wegen seiner Herkunft als Ägypter bezeichnet. Vielmehr handele es sich um einen Spottnamen, weil Hosios ähnlich wie Osiris klänge.

durchaus plausibel. Und wenn bereits Erich Caspar in der Betrachtung des Hosios mit der Moderation des arianischen Streits überzeugend als Hinweis auf Konflikte zwischen dem Bischof von Rom und Kaiser Constantin sah<sup>66</sup>, so vermag der durch Zosimus überlieferte ägyptische Ursprung des Hosios diese wohl nur schwer abweisbare Einsicht des grossen Berliner Kirchenhistorikers zu ergänzen: Der Streit um die Natur Jesu war im Herzen Ägyptens, in Alexandria, eskaliert. Dort durfte ein «Ägypter aus Spanien» als idealer Vermittler gelten: Herkunfts-mässig war er mit den lokalen Verhältnissen und kulturellen Traditionen vertraut. Gleichzeitig konnte er in dem schwierigen Konflikt zwischen der Partei des Arius und derjenigen seines Bischofs Alexander als «Neutraler» gelten, kam er doch mit zeitlichem und räumlichem Abstand zurück nach Alexandria. Es besteht von daher eigentlich zu wenig Anlass, die einzige zur Herkunft des Hosios aussagekräftige Quelle zu korrigieren<sup>67</sup>.

So betrachtet liegt es nahe, die Verknüpfung der Gründung Konstantinopels mit der Ära von 38 v. Chr. und der 365-Jahresperiode von Edfu auf ihn als Spanier bzw. gebürtigen Ägypter zurückzuführen – so wie schon die bei Livius implizierten «365-Jahreskonzepte» durch den Einfluss der ägyptischen Experten vermittelt wurden, die Kleopatra nach Rom begleitet und an Caesars Kalenderreform gearbeitet hatten. Im Jahr 324 lag der besondere Symbolwert einer Anknüpfung an das Jahr 38 v. Chr. in der Möglichkeit, die von Constantin seit spätestens 310 für sich in Anspruch genommene Abkunft von der claudischen (Kaiser-)Familie und damit seine göttliche Deszendenz von Kybele als Schutzherrin der neuen Hauptstadt durch ein Epochens-/ Zeitrechnungsargument öffentlichkeitswirksam nachzuweisen. Denn das Jahr 38 v. Chr. war durch Augustus im Rahmen seiner Dynastiegründungspläne, seiner Verbindung mit der Claudierin Livia, unter die besonderen Auspizien Kybeles als der Ahnherrin der Claudier gestellt worden<sup>68</sup>.

Die Periode von 365 Jahren scheint für die weitere Entwicklung von Zeitkonzepten in der constantinischen Dynastie leitmotivischen Charakter entwickelt zu haben<sup>69</sup>. Ihr nächster nachdrücklicher Einsatz, bei dem sich spezifisch ägyptische Motive besonders gut beobachten lassen, erfolgte offensichtlich in der religiös-politischen Propaganda des Constans I. um das Jahr 342/43. Interessanterweise sind gerade für diese Zeit wieder persönliche Begegnungen zwischen dem Bischof Hosios von Cordoba und dem jungen Westkaiser belegt, insbesondere aber auch

<sup>66</sup> CASPAR 1930 (Anm. 63).

<sup>67</sup> Der an sich ungewöhnliche Personename Hosios ist, soweit dem Verfasser bekannt, sonst nur in einem ägyptischen Ostrakon des 1. Jh. belegt, das sich heute in Ann Arbor befindet (o.mich. 2.796): [https://papyri.info/ddbdp/o.mich;2;796?rows=3&start=95&f1=id%2Ctitle&fq=series\\_led\\_path%3Ao.mich%3B2%3B\\*%3B\\*&sort=series+asc%2Cvolume+asc%2Citem+asc&p=96&t=271](https://papyri.info/ddbdp/o.mich;2;796?rows=3&start=95&f1=id%2Ctitle&fq=series_led_path%3Ao.mich%3B2%3B*%3B*&sort=series+asc%2Cvolume+asc%2Citem+asc&p=96&t=271), abgerufen am 28.1.2019. Kann es sich bei Hosios um eine christianisierte Form eines indigenen ägyptischen Namens handeln, der den Namen des Gottes Horus variiert? Eine Möglichkeit bei OLBRICH 2015 (Anm. 25), S. 208, Anm. 99.

<sup>68</sup> OLBRICH 2015 (Anm. 25), S. 208–216.

<sup>69</sup> Für Constans I. um das Jahr 343 n. Chr.: OLBRICH 2004 (Anm. 7), S. 415–441; für Procopius im Jahr 365 n. Chr.: K. OLBRICH, Wahrer Kaiser und Kaiserling. Herrschaftsprogrammatik des Kaisers Procopius im Spiegel seiner Münzprägung (365–366 n. Chr.), JNG 58, 2008, S. 89–100.

solche zwischen Constans, Hosius und einem weiteren einflussreichen Ägypter, der schillernden Gestalt des im westlichen Exil befindlichen Bischof Athanasius von Alexandrien.

*Hosios von Cordoba, Athanasius von Alexandrien und Kaiser Constans  
Epoche 753/52 v. Chr + 3 x (Periode 365 Jahre): Orion/Britannienfahrt und  
Hirtenmotiv/Frankenpolitik Constans I. 342/43 n. Chr.*

Das durch ein folgenschweres editionstechnisches Versehen nur selten wahrgenommene, sogenannte «zweite Epigramm auf den Phönix» aus dem Wiener Physiologus, informiert uns im Rahmen einer eingehenden Beschreibung des ägyptischen Wundervogels auch darüber, dass der Vogel Phönix 365 Federn unterschiedlichster (ποικίλος) Farbe habe. Der Urheber der Zahl wird ausdrücklich erwähnt: «Sagt der grosse Athanasius»<sup>70</sup>.

Angesichts der festgelegten Zahl der (vollen) Tage des Sonnenjahrs wird dieser «Federnzahl» ein Inbegriff aus dem Bereiche der Chronologie zu Grunde gelegen haben. Und angesichts der mythischen Langlebigkeit des Sonnenvogels wird es sich dabei nicht um einzelne Tage, sondern vielmehr um den symbolischen Grossjahreszeitraum handeln, dem wir knapp zwanzig Jahre zuvor als Zeitmotiv bei der Gründung bzw. der geplanten Weihe Konstantinopels, dem Grossereignis der Dynastie, begegnet sind: Um das *annus magnus* von 365 Jahren. Bei dem «grossen Athanasius» kann es sich auch im Hinblick auf den ägyptischen Ursprung des Physiologus kaum um einen anderen handeln als um den wirkungsmächtigen, langjährigen Metropoliten Alexandrias, der im fraglichen Zeitraum gemeinsam mit Hosios von Cordoba am Hofe des Constans nachweisbar ist<sup>71</sup>.

Wie bereits an anderer Stelle ausführlicher dargelegt<sup>72</sup> finden die mit der Physiologusstelle verbundenen Konzepte ihren Niederschlag in einer der typologisch und auch vom Umfang her markantesten Münzmissionen der Spätantike, deren Leitmotiv wiederum der Phönix ist (*Abb. 4: Phönix; Abb. 1: Phönix und Schiff*). Ausgeprägt wurden ursprünglich nur durch das Westreich drei, später erst, nach einer Aussöhnung mit dem Ostreich seit 347, im gesamten Reichsgebiet

<sup>70</sup> Griechischer Text: F. SBORDONE, La fenice nel culto di Helios, *Rivista Indo-Greco-Italica di filologia-lingua – antichità* 19, 1935, S. 28; OLBRICH 2004 (Anm. 7), S. 428

<sup>71</sup> Zum wohl ägyptischen Ursprung des Textes vgl. B.E. PERRY, *Physiologus*, RE 20.1, Sp. 1104f. Die vom Physiologus erwähnte Vielfarbigkeit der Phönixfedern kennzeichnet übrigens ein klassisches Attribut des Horus als Königsgott, des Horus *Behdeti* von Edfu / Apollonopolis. *Behdeti* charakterisiert den Horus als sonnengleich. Es ist ein jahrtausendealter Beiname der stets buntgefiederten Horus-Flügelsonne – einem Grundmotiv der ägyptischen Kunst. Sie ist als Symbol jede ägyptische Tempeltür (freundlicher Hinweis von F. Hoffmann). Vgl. auch U. SCHENKEL, *Horus*, Lexikon der Ägyptologie Bd. 3 (Wiesbaden 1980), Sp. 20; D. WILDUNG, Flügelsonne, ebd. Bd. 2 (Wiesbaden 1977), Sp. 277ff.; E. OTTO, *Behdeti*, ebd. Bd. 1 (Wiesbaden 1975), Sp. 683. Zu den Begegnungen zwischen Constans, Hosius und Athanasius in Trier: Athan. *apol. Const.* 4,1–4. M. CLAUSS, *Athanasius der Grosse: Der unbeugsame Heilige* (Darmstadt 2016), S. 106f.

<sup>72</sup> OLBRICH 2004 (Anm. 7).

fünf unterschiedliche Typen, welche die gemeinsame Reverslegende FEL(*icium*) TEMP(*orum*) REPARATIO trugen: Die Wiederherstellung der glücklichen Zeiten. Zu Grunde lag dem – nunmehr westlichen Bedürfnissen adaptierten – 365-Jahresperiodenkonzept eine andere Epoche als die für die Gründung Konstantinopels im Jahr 324 genutzte: Der Hof des Constans knüpfte an das mythische Gründungsdatum Roms an, also 753 v. Chr nach varronischer, 752 v. Chr. nach kapitolinischer Zählweise. Inspiriert von den der Gründung des Neuen Rom zu Grunde liegenden Zeitkonzepten, jedoch chronologisch anknüpfend an ein bereits durch Livius überliefertes Muster einer augusteischen 365-Jahresära<sup>73</sup>, propagierten einflussreiche Kreise für das Jahr 342/43 den Anbruch eines nunmehr vierten Weltalters (von je 365-jähriger Dauer) seit der Gründung des Alten Rom. Damit verfolgte der Westen einmal den Zweck, den oben geschilderten Endzeitängsten der spätromischen Gesellschaft entgegenzuwirken, indem sie das 100-jährige saeculum civile durch eine wesentlich längere Säkulareinheit, die Periode von 365 Jahren, substituierte. Der für 447/49 erwartete Untergang Roms konnte auf diese Weise in weite Ferne verschoben werden<sup>74</sup>.

Doch wenngleich bereits mit dem Leitmotiv des Phönix sowie der Erwähnung des Athanasius durch den Physiologus eine Verbindung zwischen dem Nilland und den Bildbotschaften der FEL TEMP REPARATIO-Prägungen offenkundig ist, so glaube ich heute, die Intensität der in ihnen verkörperten Bezüge zwischen dem ägyptischen Königsmythos und tagespolitisch bedingten Anliegen der spätantiken Kaiserideologie in früheren Beiträgen unterschätzt zu haben.

In unserem Zusammenhang interessieren die drei ursprünglichen, um 342/43 am westlichen Hof entwickelten Typen.

#### a. *Der Orientypus*

Zunächst betrachten wir den im Durchschnitt ca. 5,5 g schweren Typus, dessen Rückseite einen nach links stehenden, auf einem in der Regel von Victoria gesteuerten Schiff dahinfahrenden Kaiser darstellt. Sein Blick ist nach vorne gerichtet. In seiner Rechten hält er den Vogel Phönix auf einem Globus, in seiner Linken ein Labarum (Abb. 1).

Dass der Typus «Kaiser zu Schiff» auf die offenbar eines aktuellen Anlasses entbehrende Britannienvahrt des Constans im Winter 342/43 anspielt, ist wohl allgemein anerkannt<sup>75</sup>. Dass darin parallel die in der Tricennalienrede des Eusebius, dem Leitbild der spätantiken Kaiserideologie, im Jahr 335 wiederholt verwendete Metapher des Kaisers Constantin I. als Weltensteuermann zitiert wird, ist in der Vergangenheit ebenfalls ausgeführt worden<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> MAGOTTEAUX 1956 (Anm. 35), S. 107–111. Unmittelbar angeregt war die neue Ära des Constans offensichtlich von der ägyptischen 365-Jahresperiode, die Constantin I. 324 zur Gründung des Neuen Rom herangezogen hatte.

<sup>74</sup> Aur. Vict. Caess. 28,2. Vgl. Anm. 40.

<sup>75</sup> K. KRAFT, Die Taten der Kaiser Constans und Constantius II., JNG 9, 1958, S. 179ff.; RIC VIII, S. 180f.; OLBRICH 2004 (Anm. 7), S. 420, 427.

<sup>76</sup> Eus. tric. 2,5; 7,9; 10,7; 12,8 u. 13. OLBRICH 2004 (Anm. 7), S. 425 (dort Anm. 35 corr.), 427.



Abb. 3a-d Constans, AE 2, Mzst. Trier (a), Rom (b), Antiochia (c) und Cyzikus (d):  
Hüttentypus, die kleine Gestalt führt eine Hand zum Mund. Privatsammlung. Photos: M.  
Mages (a, c-d). Im Handel (b).



Abb. 3e Sarkophag mit Hirtendarstellung. Nach: F. GERKE, Die christlichen Sarkophage der vorconstantinischen Zeit (Berlin 1940), Tf. 19.



Abb. 3f Horus als Kind auf der Lotosblüte. Nach: E. FEUCHT, Verjüngung und Wiedergeburt, Studien zur Altägyptischen Kultur 11, 1984, S. 410.



Abb. 3g–h Hieroglyphen als Determinativ für «Kind»: Gardinerliste A 17 (g) und für «Kronprinz»: Gardinerliste A 18 (h).

Was allerdings auch mir in früheren Studien entgangen war, ist die Bedeutung und die Herkunft des Grundkonzeptes dieser Bildkomposition aus der Bildersprache Ägyptens.

Der Typus «Kaiser zu Schiff» kommt in auffallend ähnlicher Gestalt in der Kunst Ägyptens und als Zeichen der altägyptischen Schrift vor. In der Spätzeit der Hieroglyphen, als die ägyptische Schrift unter Vervielfachung ihres traditionellen Zeichenbestandes einen stärker piktogrammartigen Charakter annahm<sup>77</sup>, wird das Wort *sah* / Orion mit dem Bild eines Gottes geschrieben, der auf einem mastlosen Schiff steht, oft ein langes Szepter und vor sich einen Stern hält (*Abb. 5*)<sup>78</sup>.

Sollten auf den FEL TEMP REPARATIO-Typen Hieroglyphen bzw. festgefügte Bildtraditionen Ägyptens sinngebend in Reversbilder umgesetzt worden sein, so wäre das kein volliges Novum in der Münzprägung Roms: Bereits unter den Prägungen zur Jahrtausendfeier der Stadt Rom durch Philippus I. Arabs begegnen Münzbilder, die aus der Hieroglyphenschrift als Worte mit Zeitbezug bekannt sind, wie das Nilpferd (*oran* / «Zeit / Zeitpunkt») oder der Hirsch (*polychronia* / «dauerhaft» / «viele Zeiten»)<sup>79</sup>.

Die eben angeführte Hieroglyphe für *sah* / Orion – es stammt aus dem Tempel von Esna – stellt eine piktogrammartige Verkürzung eines Standardmotivs des ägyptischen Kunst dar: astronomische Darstellungen, in denen ein eine Standarte bzw. ein bodenlanges Szepter tragender Gott in einer Pose auf einer Barke steht, die dem Münzbild des Constans frappierend ähnelt, sind für den Ägypter eine Selbstverständlichkeit gewesen.

Wie im bekannten Beispiel von Dendera zieren solche Bilder astronomische Decken der ägyptischen Tempel (*Abb. 6*) ebenso wie Grabräume von Pharaonen, Privatleuten oder Sarkophage. Diese Verbreitung legt nahe, dass sie für viele Ägypter und Besucher des Landes in ihrer Bildbedeutung verständlich, gewissermassen «lesbar» waren<sup>80</sup>. Es handelt sich dabei um ein Grundmuster von Sterngottheiten, die auf ihren Barken über den Himmelsozean dahinzufahren pflegten. Wie auf den Schiffsdarstellungen des Constans sind diese Barken ohne Mast und Segel dargestellt. Unter ihnen kam der Darstellung des *sah* / Orion für die Ägypter herausragende Bedeutung noch vor derjenigen der Planeten zu, weil seine auch am Nil zu einem «Himmelsriesen» zusammengefügte Konstellation als Anführer der Sternenwelt verstanden wurde<sup>81</sup>. Orion lässt sich von anderen Sterndarstellungen

<sup>77</sup> J. ASSMANN, Zur Ästhetik des Geheimnisses. Kryptographie im alten Ägypten, in: A. ASSMANN – J. ASSMANN (Hrsg.), Schleier und Schwelle I: Geheimnis und Öffentlichkeit (München 1997), S. 320ff.

<sup>78</sup> S. SAUNERON, Le Temple d’Esna Bd. 2 (Kairo 1963), Nr. 147; D. KURTH, Einführung ins Ptolemäische. Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken 1 (Hützel 2009<sup>3</sup>), S. 356, Nr. 14,8, dort mit Szepter.

<sup>79</sup> OLBRICH 2015 (Anm. 21); Vermutlich gibt es hier ältere Konzepte, die zurück in die vorbildhafte augusteische Zeit und darüber hinaus führen: Einen bisher unveröffentlichten weiteren Fall der gezielten Übernahme einer Hieroglyphe in die Münzikonographie der Imperatorenzeit untersucht derzeit W. Fischer-Bossert.

<sup>80</sup> O. NEUGEBAUER – R. PARKER, Egyptian Astronomical Texts III (London 1969), S. 80f., 112f. mit Abb. 26. Ihre Zugänglichkeit selbst für Ausländer dürfte sich aus der touristischen Erschliessung des Landes bereits im Altertum ergeben, die sich in zahlreichen antiken Graffiti z.B. in Königsgräbern zeigt: Vgl. Anm. 16 und 22.

<sup>81</sup> Zur Identifikation des *sah* mit dem hellenistischen Sternbild des Orion vgl. etwa H. BEHLMER, Orion, Lexikon der Ägyptologie Bd. 4 (Wiesbaden 1982), Sp. 609f.; BONNET 1952 (Anm. 8), S. 566; im Sternbild *sah* spielt vermutlich der Rigel, der sog. Fussstern (Rigel von arab. «Fuss») der Konstellation, eine spezielle Rolle: R. ANTHES, Orion, Fuss



Abb. 4 Constans, AE 3, Mst. Siscia: Phönix auf Berg. Im Handel.



Abb. 5 Orion-Hieroglyphe aus dem Tempel von Esna.



Abb. 6 Astronomische Decke vom Tempel in Dendera: Orion blickt zurück auf Isis. Pinterest.



Abb. 7a Hieroglyphe Gardiner G 32: Phönix / Bennu auf Urhügel.



Abb. 7b Phönix auf Urhügel nach Textilie in Kairo, vgl. R. MERKELBACH, Isis Regina – Zeus Sarapis (München / Leipzig 20012), S. 667, Abb. 206.



Abb. 7c Mosaik im Louvre, Haus des Phönix, 4. Jh. n. Chr. Der Phönix hat sich auf dem aus dem Urgewässer aufgetauchten ersten Hügel niedergelassen. Die Blüten werden häufig als «Rosenknospen» bezeichnet. Es dürfte sich eher um ein weiteres Symbol der zyklisch erneuerten Schöpfung Ägyptens handeln, die Lotusblume. Sie taucht, gleich der Schöpfung, jeden Morgen rein und neu aus dem Wasser auf. Wikimedia commons.

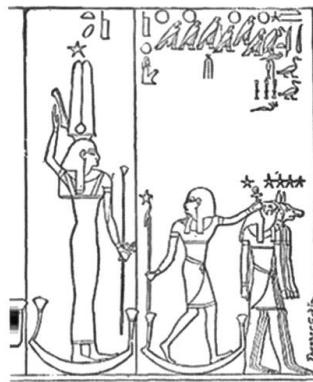


Abb. 8 Orion mit langem Zepter und erhobener Hand mit Anch-Zeichen blickt sich nach Sothis-Isis um. Detail der astronomischen Decke im Grab Sethos' I.  
Nach: G. MASPERO, History of Egypt Vol. 1 (London 1903), S. 127.

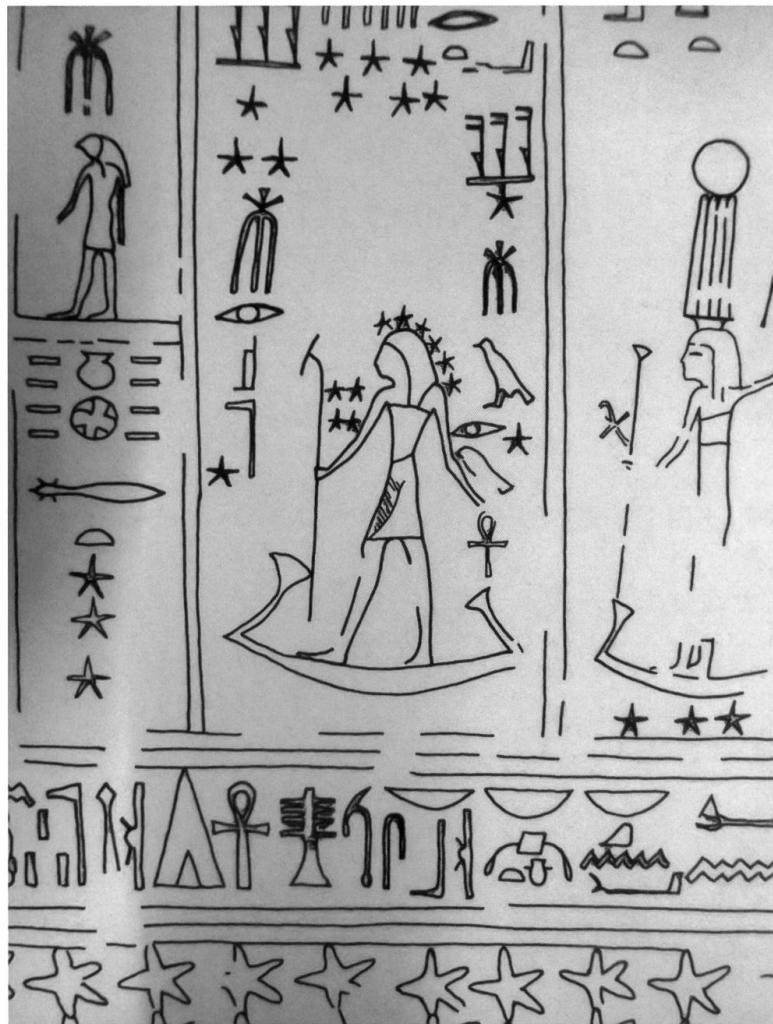


Abb. 9 Paviankammer von Tuna el-Gebel: Seltene Darstellung mit nach vorne blickendem Orion. Nach KESSLER (Anm. 82).

der Ägypter meist einfach unterscheiden. Denn in der Regel wendet er seinen Kopf rückwärts. Er kann auf diese Weise den ihm nachfolgenden Sirius / Sothisstern betrachten, den in Ägypten so wichtigen hellsten aller Fixsterne, der mit Isis identifiziert wurde. Diese orientypische Blickorientierung fehlt beim Münzbild des Constans. Doch ist es keineswegs so, dass Orion sein Haupt in der ägyptischen Kunst ausnahmslos zurückwendet. Es gibt, wenn auch selten, durchaus Darstellungen die zeigen, dass Orion, wie alle anderen Sterne auch, mit Blickrichtung nach vorne dargestellt werden konnte. Das zeigt ein Beispiel in der Nekropole von Tuna-el-Gebel (Abb. 9).<sup>82</sup> Mit dem Blick zurück, also auf den astronomisch scheinbar nachfolgenden Sothisstern / Isis dürfte Orion deswegen typischerweise dargestellt worden sein, weil dies die Erkennbarkeit des theologisch wichtigen *sah* / Orion / Osiris im Vergleich zu Bildern, die ohne Rückwärtsblick nur durch ihre Beischrift identifizierbar waren, erleichterte. Wesentlich für den ägyptischen Orion war jedoch der Blick auf Sothis. Dieser ist auch bei Constans dargestellt. Sothis ist auf den Münzen des Constans im Bilde des Vogels Phönix symbolisch anwesend, den der Kaiser auf dem Globus in seiner Hand führt und auf den sein gerader Blick gerichtet ist<sup>83</sup>. Das zeigt sich z.B. darin, dass die durch den heliakischen Frühaufgang des Sothis am Neujahrstag definierte Sothisperiode<sup>84</sup> bereits in der alexandrinischen Münzprägung des Antoninus Pius durch das Bild des Phönix dargestellt worden war (Abb. 10). Dass Sothis dem Orion am Himmel nachfolgt, ist gleichwohl auf einigen besonders gut durchdachten Varianten des Typus «Kaiser zu Schiff» durch den Stern im Rücken des Kaisers angedeutet (Abb. 1). Besonders gut durchdacht dürfen solche Varianten deswegen genannt werden, als gerade sie ein weiteres besonderes Detail in der Rückseitendarstellung zeigen: Einen auf Höhe der Wasserlinie am Bug des Schiffes sichtbaren Tierkopf, der auf gut erhaltenen Exemplaren, die mir bisher nur aus der Prägestätte Antiochia bekannt sind, wohl eindeutig als Nilpferdkopf anzusprechen ist. Der Nilpferdkopf oder auch das Nilpferd als Vollbild sind in der Hieroglyphenschrift als Wort für «Zeitpunkt» bekannt<sup>85</sup>. Und um Zeitbegriffe geht es schliesslich bei einer Münzserie wie der FEL TEMP REPARATIO, mit deren erster Phase der Anbruch

und Zehe, in: W. HELCK – S. SCHOTT (Hrsg.), Festschrift für Siegfried Schott zu seinem 70 Geburtstag am 20. August 1967 (Wiesbaden 1968), S. 3–5; BEHLMER 1982 (s.o.), Sp. 610 mit Anm. 6. Zusätzlich zu den bei ANTHES 1968 angeführten Argumenten weist auch die bei Ovid (fast. 5,495 ff.) überlieferte Version des griechisch-römischen Orionmythos auf die Überschneidung von *sah* und Orion hin, insofern der grosse Jäger dort durch den Stich des Skorpions in seinen Fuss gefällt wird.

<sup>82</sup> D. KESSLER, Tuna-el-Gebel II. Die Paviankammer G-C-C-2, Hildesheimer ägyptologische Beiträge 43 (Hildesheim 1998), S. 45, 47 mit Tf. 24 f. (Decke nach Trennmauer).

<sup>83</sup> Zum Phönix als Symbol der Sothisperiode: R. MERKELBACH, Isis regina – Zeus Sarapis (Leipzig 2001<sup>2</sup>), S. 111f.

<sup>84</sup> Also der Zeitraum von 1460 astronomischen bzw. 1461 ägyptischen Wandeljahren, nach deren Rhythmus sich der astronomische Jahresanfang und der Jahresanfang des ägyptischen Kalenders jeweils kurzfristig übereinstimmten: U. LUFT, Sothisperiode, Lexikon der Ägyptologie Bd. 5 (Wiesbaden 1984), Sp. 1118; zur Darstellung der Sothisperiode durch das Bild des Phönix vgl. MERKELBACH 2001 (Anm. 83).

<sup>85</sup> KURTH 2009 (Anm. 78), S. 197, Nr. 2.11, S. 222, Nr. 3.2; G. ROEDER, Horapollon, RE 8.2, Sp. 2316 (in der Übersetzung «Stunde, Zeit»); H. J. THISSEN, Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch, Bd. 1 (München–Leipzig 2001), S. 47; OLBRICH 2015 (Anm. 21).



Abb. 10 Antoninus Pius, Drachme, Mzst. Alexandria, 139 n. Chr.: Der Phönix als Symbol der Sothisperiode / Aion. Im Jahr 139 erneuerte sich die sog. Sothisperiode von 1460 (julianischen) Jahren: Nur alle 1460 Jahre fielen der Frühauftauch des hellsten Fixsterns, des Sirius / Sothis, und der kalendarische Anfang des ägyptischen Jahres, auf denselben Tag. Im Handel.

eines neuen, 365-jährigen Zeitalters propagiert werden sollte<sup>86</sup>. Das Detail des Nilpferdkopfes auf solchen Stücken scheint also mit der Absicht verbunden und offenbar auch geeignet gewesen zu sein, einem relevanten Teil ihrer Empfänger den Zeit-/Epochenbezug der Prägung zu verdeutlichen.

Womit mögliche Empfängerhorizonte angesprochen sind: Offenbar haben wir ein Bild vor uns, das während der constantinischen Dynastie attraktiv genug für eine reichsweite Massenprägung erschien. Vierzig Jahre später galt es in den Augen der Regierung des Theodosius I., in nur leicht veränderter Form, erneut vermittelbar (Abb. 2). Was könnte ausgerechnet ein im Rahmen der reichsrömischen Münzikonographie so ungewöhnliches Motiv, eine primär im «exotischen» Ägypten beheimatete astronomische Darstellung des Orion, so empfohlen haben?

Das dürfte, neben der generellen synkretistischen Zeitströmung<sup>87</sup>, an einem aus römisch-hellenistischer Warte bestehenden Zusammenhang zwischen Orion und dem Sonnengott liegen, mit dem sich der römische Kaiser nicht erst seit Aurelian gleichzusetzen pflegte. Wir haben bereits im Zusammenhang mit der Gründung Konstantinopels gesehen, dass Römer und Griechen den ägyptischen Königs- und Sonnengott Horus mit Sol / Apollon gleichzusetzen pflegten. Constantin I. und seine christlichen Nachfolger standen in der Tradition eines solaren Kaisertums, einer Tradition, die durch das neue Bekenntnis zusätzliche Relevanz

<sup>86</sup> Wie bereits gesehen, wurde so der nach zwölf hundertjährigen «Säkula» erwartete Untergang Roms in weite Ferne gerückt. Fraglich ist, ob die zwölf hundertjährigen Säkula livianischer Tradition einfach durch solche von 365 Jahren substituiert wurden; das hätte den Fall Roms auf das Jahr 3627 n. Chr. aufgeschoben. Oder stand die Periode von 365 Jahren für eines von vier Weltaltern (vgl. Tac. *ann.* 6,28 zur Periode von 1461 Wandeljahren/4 x 365 julianischen Jahren) bzw. Lebensphasen Roms, die gleichsam nach einer Sothisperiode enden würden? Das hätte unmittelbare Endzeitängste um 342/43 unbegründet erscheinen lassen, hätte aber gegenüber der Alternative den «Vorteil», dass die christliche Parusieerwartung nicht *ad absurdum* geführt worden wäre. Denn immerhin wäre damit der Fall Roms und die wahrscheinliche Wiederkunft Christi nur auf die Zeit um 707 n. Chr. verschoben gewesen.

<sup>87</sup> Vermutlich ist auch der hellenistische / spätantike Synkretismus unter ägyptischem Einfluss entstanden: Er entspricht der am Nil bereits jahrtausendlang verbreitenden theologischen Vorstellung der Einwohnung. Dazu BONNET 1952 (Anm. 8), S. 239; HORNUNG 2011 (Anm. 2), S. 89ff.

gewann, weil die Identifikation Jesu mit der Sonne auch im christlichen System früh verwurzelt war<sup>88</sup>. Plutarch zufolge hatte Orion in Ägypten den Beinamen «Seele des Horus»<sup>89</sup>. Weil der horusgleiche ägyptische König nach seinem Tod als Gottheit zu ewigem Leben unter die Sterne versetzt zu werden pflegte, bot sich wohl Orion für den Britannienfahrer Constans gleichzeitig als Motiv der Verstirnung seines sonnengleichen christlichen Vaters an. Schliesslich hatte sich dieser bereits im Jahr 324 durch das chronologische Konzept der Gründung des Neuen Rom in der Nachfolge von Horus' Vater Re, als neue Horussonne präsentiert<sup>90</sup>. Die einschlägige Orion-Ikonographie der Münzprägung von 342/43 steht nicht isoliert da. Sie wird von zwei interessanten Orion-Motiven bei Constantin I. und auch bei Constans I. flankiert. In beiden Fällen lässt ihr Kontext auf eine unmittelbare Kaisernähe ihrer Entstehung schliessen:

Zum einen wurde die Einweihung Konstantinopels im Jahr 330 auf den 11. Mai gelegt. Wie an anderer Stelle bereits ausführlich dargelegt<sup>91</sup>, war die Wahl des Tages kaum zufällig. Sie war Teil eines komplexen Systems, das anhand aitiologischer Mythen unter anderem die «Richtigkeit» der Neubegründung Roms am Bosporus unter den speziellen Auspizien Constantins I., und zwar am «richtigen» Ort und zum «richtigen» Zeitpunkt unter Beweis stellen sollte. In den als Festkalender Roms so wichtigen Fasten Ovids ist der 11. Mai dem Orion gewidmet<sup>92</sup>, der uns in den ägyptischen Begriffen Plutarchs bereits als «Seele des Horus» begegnete. Offensichtlich wurde auf diese Weise nochmals das Horus-/ Sonnenmotiv invoziert, das bereits bei der Stadtgründung von 324 anklang<sup>93</sup>.

<sup>88</sup> Christus als Sonne der Gerechtigkeit (Ps. Cypr. Pasch. 19, abgeleitet von Maleach. 3, 19 f.) ist auch Thema der spätantiken Repräsentationskunst: WALLRAFF 2011 (Anm. 49). Die Gleichsetzung Christi mit der Sonne spiegelt sich mit der zunehmenden Abgrenzung der Christen von den Juden auch in der Ersetzung des Sabbat durch den Sonntag: M. CLAUSS, Ein neuer Gott für die alte Welt. Die Geschichte des frühen Christentums (Berlin 2015), S. 44f.

<sup>89</sup> «Seele des Horus»: Plut., *Is.* 21. BEHLMER 1982 (Anm. 81).

<sup>90</sup> Komplementär zu einem Konzept, dass der verstorbene König als Osiris in der Unterwelt ist, geht der Pharao nach verbreiteter ägyptischer Vorstellung zu den Zirkumpolarsternen, wo er eben unwandelbar sichtbar bleibt: T. WILKINSON, Aufstieg und Fall des alten Ägypten (München 2015<sup>2</sup>), S. 115; dies würde auf eine «lineare» Verewigung im Sinne der *djet*-Ewigkeit hindeuten. Orion dagegen geht unter und wieder auf, das kann als komplementärer Bezug zum sterbenden und erneuerten Phönix, und damit zur zyklischen *neheh*-Ewigkeit gesehen werden.

<sup>91</sup> OLBRICH 2006 (Anm. 43), S. 499–504.

<sup>92</sup> Ov. *fast.* 5,493–544. Die Wahl des Datums bot ein für Stadtgründungen besonders geeignetes, weil chthonisches Motiv. Orion entstand nach Ovid durch die Vergrabung einer durch drei Götter zugleich befruchteten Rinderhaut, der dreifachen Vaterschaft durch Jupiter (höchste Herrschaft), Hermes (Handel) und Neptun (Seeherrschaft), welcher der neu geweihten Stadt am Bosporus («Rinderfurt») eine besonders glückliche Zukunft sichern sollte. Noch spezifischer und dadurch attraktiver könnte die Wahl des Einweihungstermins 11. Mai 330 für einen Kaiser, der sich bereits durch die Wahl des Jahres 324 für die Neugründung Byzantions als «Neuen Horus» hatte darstellen lassen, die Rolle des Orion als Seele des Horus / Sol gewesen sein.

<sup>93</sup> Dass astronomische Motive aus Ägypten schon der Erzählung Ovids zu Grunde gelegen haben, legt das dort für Orions Zeugung zentrale Motiv der Ochsenhaut nahe: Aus Sternen, die auch zu dessen Bildung herangezogen wurden, scheinen die Priester am

Zum anderen lassen sich der Gesetzgebung der 340er Jahre weitere Hinweise auf die Bedeutung des Orion in der Selbstdarstellung bzw. Herrschaftskonzeption auch des Constans entnehmen. In den Jahren 346 und 347, also in unmittelbarem Anschluss an die Entstehung des westlichen Anteils der FEL TEMP REPARATIO-Bilderserien, adressiert Constans zwei Gesetze an seinen *comes rerum privatarum* Orion<sup>94</sup>.

Die Ämter des *comes rerum privatarum* und des *comes sacrarum largitionum* waren die beiden zentralen Instanzen der unmittelbaren kaiserlichen Finanzverwaltung, gewissermassen zwei Finanzminister, die unterschiedliche Budgetquellen verwalteten<sup>95</sup>. Dass ein oberster Finanzbeamter kurz nach der Einführung neuer, reichszentral koordinierter Billon-Münzserien, auf denen ein Orionmotiv einen prominenten Platz einnimmt, den Namen Orion trägt, kann natürlich ein Zufall sein. Näher liegt allerdings eine Verbindung zum in Rom althergebrachten religiösen Brauch der sog. *nomina bona*, der Wahl politischer Funktionsträger speziell auf Grund ihrer Namensvorbedeutung<sup>96</sup>, die auch für die Spätantike vielfach belegt ist<sup>97</sup>. So stellt sich angesichts der politischen Gesamtumstände die Frage, ob

Nil als Alternative zum bekannteren «Himmelsriesen» *sah* / Orion eine zum Trocknen aufgespannten Ochsenhaut zur Astralfigur konstellierte zu haben. Das hieroglyphische Zeichen  (Gardiner-Liste G48) für «Vogelsumpf» wurde möglicherweise durch seinen Gleichlaut mit *sesch* im Sinne von «aufspannen» zum Zeichen des Sternbildes «Ochsenhaut»: CH. LEITZ, Altägyptische Sternuhren (Löwen 1995), S. 60. War sich die Umgebung des sonnen-/ horusgleichen Constantins I. dieses offensichtlich schon augusteischen Ideenimports aus Ägypten nach Rom noch bewusst, als der dem Orion unterstehende 11. Mai zum Tag der Weihung des Neuen Rom wurde? Damit hätten wir, ähnlich den Periodenvorstellungen bei Varro (110 Jahre) und Livius (365 Jahre), ein weiteres der Nilkultur entstammendes Motiv, das bereits augusteisch belegt ist. Könnten bei Ovid oder seinen Quellen, in typisch hellenistisch-römischer Kombinationsfreude, aus den drei Jungvögeln im *sesch*-Zeichen die drei Götter als Väter Orions geworden sein?

<sup>94</sup> Cod.Theod. 10,10,8 von März 346 und Cod. Theod. 10,14,2 (CJ 10,14,1) von Juni 348. Sein Amt zählte neben dem des *magister officiorum*, des *comes sacrarum largitionum* und des *quaestor sacri palatii* zum Kreise der vier wichtigsten, kaiserunmittelbaren «Ministerien» des spätromischen Staates. A.H.M. JONES, The Later Roman Empire 248–602 (Oxford 1964), S. 411–427; A. DEMANDT, die Spätantike, Handbuch der Altertumswissenschaften [im Folgenden: HdA] 3.6, (München 2007<sup>2</sup>), S. 285ff.

<sup>95</sup> Allgemein geht die Forschung davon aus, dass die obere Verwaltungszuständigkeit für die Münzprägung zweigeteilt für die Edelmetallprägung zentral im Aufgabenbereich des *comes sacrarum largitionum*, für die Billonprägung dezentral in demjenigen der Prätorianerpräfekten lag. Die Zuständigkeit des *comes rerum privatarum* war demgegenüber die Verwaltung des kaiserlichen Privatvermögens – dem traditionellen *fiscus* / «Körbchen», so genannt nach der Bezeichnung für das Privatvermögen des Octavian-Augustus.

<sup>96</sup> Cic. *div.* 1, 102. Zum Phänomen der *nomina bona* vgl. etwa F. BOLL – C. BETZOLD – W. GUNDEL, Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie (Leipzig 19314), 76f. Zu Weissagungen aus Namen, insbesondere deren Zahlenwerten, vgl. W KROLL, s. v. Onomatomanteia, RE 18,1, Sp. 517–520.

<sup>97</sup> So zeigt Orosius, dass ein Hauptmotiv bei der Wahl Constantins III. zum Kaiser gerade die glückliche Vorbedeutung seines Namens gewesen ist; Oros. 7,40,4; Soz. *hist eccl.* 9,11. Dazu K. EHLING, Zur Geschichte Constantins III., Francia 23/1, 1996, S. 1–11; J. P. C. KENT, FEL.TEMP.REPARATIO, NC 16, 1956, S. 83–90, insb. 83f., hat die Ernennung des Prätorianerpräfekten Philippus zum Konsul des Jahres 348 mit der

*comes* Orion seinen hohen Rang in der westlichen Finanzverwaltung nicht auch dadurch erlangte, dass er wenige Jahre zuvor zum Kreis der Ideengeber für drei beziehungsreiche ägyptische Motive auf den neuen Münzen gehörte, von denen der Schiffstypus nur eines ist.

Dass Bischof Athanasius von Alexandria durch den Physiologus mit dem Symbolkomplex Phönix / 365 in Verbindung gebracht wurde, konnten wir bereits beobachten. Mit dem Namen Orion hat das insoweit zu tun, als dieser in der spätantiken Prosopographie nicht so selten begegnet. Dies allerdings in eine auffälligen Tendenz für Ägypter oder für Persönlichkeiten in der Kyrenaika, also einem mit Ägypten kulturell seit Jahrtausenden auf das engste verbundenen Gebiet<sup>98</sup>. Eine zentrale politische Figur des wirtschaftlich wertvollsten Gebietes des Reichs, wie der Metropolit Alexandrias, wird ihr Exil kaum allein angetreten haben. Selbstverständlich ist für einen so prominenten Exilanten mit einer nennenswerten, auch fachlich qualifizierten Entourage zu rechnen, die das Exil ihres Anführers entweder teilen musste oder wollte. Solche Persönlichkeiten waren zweifellos auch im Westen als Experten und Amtsträger gesucht. Ihr Wert muss besonders hoch gewesen sein, wenn sie, wie im Konflikt zwischen den Kaisern Constans und seinem Bruder Constantius II. die Möglichkeit boten, eine Front gegen den Kontrahenten aufzubauen, die über wertvolle Netzwerke in dessen östlichem Reichsteil verfügte.

#### *b. Das Hirtenmotiv*

Es folgt ein ca. 4,5 g schwerer Münztypus, der auf dem Revers einen Soldaten bzw. den Kaiser zeigt, welcher einen Barbaren aus einer «Hütte» führt (Abb. 3a). Seine tagespolitische Aussage wird zu Recht auf die friedliche Ansiedlung fränkischer Stämme auf römischem Gebiet durch Constans bezogen<sup>99</sup>.

Die «Hütte» ist jedoch ganz spezifisch gestaltet. Sie scheint aus biegsem Material zu bestehen, möglicherweise Binsen, die an der Spitze vorgewölbt und zusammengebunden sind. Sie wird in der Forschung, wohl unter Verkennung bzw. Verkürzung einschlägiger römischer Bildtraditionen, generell in sehr verallgemeinernder Weise als «Hütte» beschrieben. Festzuhalten ist demgegenüber, dass in der römischen Kunst speziell ein Unterstand für Schafhirten so dargestellt wird (Abb. 3e)<sup>100</sup>. Auch der Baum, der die Behausung von hinten her beschattet,

Verbindung zwischen seinem Namen und der Jahrtausendfeier Roms unter Philippus I. Arabs erklärt. Diskutiert bei OLBRICH 2004 (Anm. 7), S. 416f.

<sup>98</sup> C. WENDEL, Orion 3, RE 18.1, Sp. 1083ff.; W. ENSSLIN, Orion 7, 9, 10, 11, (vgl. auch 5, 6 für andere kulturell mit Ägypten verbundene Gebiete wie Bostra und das rote Meer), ebd., Sp. 1087f. Eine Abfrage der papyrologischen Datenbank Trismegistos am 4.8.2019 ergab für den Namen Orion 2658 Belege aus der Zeit vom 3. Jh. v. Chr. bis zum 8. Jh. n. Chr.: <https://www.trismegistos.org/name/4746>. Wenn 80% der Belege dem 3.Jh. n. Chr. entstammen, so könnte das durch die reichsweit betonte Bedeutung des Sonnenkultes zusammenhängen. Die mit dem Sonnengott Horus zusammenhängende Namensform (H)Orion mag im griechisch geprägten Ägypten des 3. Jh. an Attraktivität gewonnen haben, weil sie einen ägyptischen Gott mit einer Gestalt der griechischen Mythologie verband. Der Name ist jedoch auch für das 4. Jh. noch vielfach bezeugt.

<sup>99</sup> Vgl. etwa KRAFT 1958 (Anm. 75), S. 173–179; RIC VIII, S. 35.

<sup>100</sup> OLBRICH 2004 (Anm. 7), S. 425 mit Anm. 36.

taucht das Bild in eine pastorale Atmosphäre. Das Motiv mit seinem für römische Betrachter eindeutig pastoral kontextualisierten Unterstand findet einen Ankerpunkt in Selbstverständlichkeiten der pharaonischen Herrschertopik: Der später im Christentum weiterverbreitete Begriff des «Guten Hirten» kennt zwar Vorstufen in Griechenland und dem Hellenismus, ist aber ursprünglich in Ägypten geprägt worden: Dort steht der Gute Hirte als Standardformulierung für den Himmelsgott oder den Pharao, schliesslich auch für hohe Beamte<sup>101</sup>.

Zahlreiche Stempel aus westlichen wie östlichen Münzstätten zeigen darüber hinaus ein hierzu passendes Detail, das ebenfalls nur mit Ideengebern erklärbar ist, die mit ägyptischen Bild- und Schriftsystemen vertraut sind: Die «kleine» Figur, die vom Kaiser aus der Hütte geleitet wird, führt auf zahlreichen Stempeln aller Münzstätten ihre Hand zum Mund (*Abb. 3a–d*). Das ist in seit der frühgeschichtlichen Zeit Ägyptens schlechthin der Gestus, mit dem «das Kind» dargestellt wird. Auch in der Hieroglyphenschrift wird «Kind» – davon abgeleitet der ebenfalls abhängige Diener, oder auch das Zeichen für ⲥ «Sohn» – als menschliche Gestalt gebildet, die eine Hand zum Munde führt. Es handelte sich ursprünglich, wenn auch von Plutarch später als Schweigegestus missverstanden, wohl schlicht um das Fingerlutschen des Kindes<sup>102</sup>. Mithin ist der Hüttentypus in dieser konkreten Form ein bis ins Detail ägyptisches Bild für eine gute, gerechte und väterliche Führung des Constans gegenüber dem «hilfsbedürftigen» Barbaren. Eusebius hatte es als Hirtengleichnis neben demjenigen des Weltensteuermanns schon unter die Hauptmotive seiner Rede zu den Tricennalien Constantins I. aufgenommen<sup>103</sup>.

#### c. Der Phönix auf dem Urhügel

Die Serie schliesst bzw. reduziert sich mit dem kleinsten Typus (ca. 2,2 g) auf das Bild des Phönix, der, nunmehr als Hauptmotiv, auf einem Berg oder Scheiterhaufen steht (*Abb. 4*).

Die Hieroglyphenschrift kennt auch in diesem Fall ein ganz ähnliches Zeichen. Der Reiher auf dem Berg bzw. Kegel kann «Gott» und «überschwemmen» bedeuten (*Abb. 7a*)<sup>104</sup>. Begriffe, die in der Bilderwelt Ägyptens die Erneuerungssymbolik verstärken, die dem Wundervogel ohnehin eignet. Sie bildet eine uralte ägyptische Vorstellung ab, den Idealtypus jeder «Erneuerung der Schöpfung», um die es bei einer *felicium temporum reparatio* schliesslich geht: Denn im ägyptischen Schöpfungsmythos, nach welchem die chaotische Einheit erstmals in «zwei

<sup>101</sup> Gott, Pharao oder Beamte als Hirt: W. HELCK, Hirt, Lexikon der Ägyptologie Bd. 2 (Wiesbaden 1977), Sp. 1222.

<sup>102</sup> Zum Kindergestus der Hand am Munde: Plut. *Is.* 19; E. FEUCHT, Kind, Lexikon der Ägyptologie Bd. 3 (Wiesbaden 1980), Sp. 424, 427; BONNET 1952 (Anm. 8), S. 275 (Harpokrates); Gardinerliste A 17; KURTH 2009 (Anm. 78), S. 127ff., 1.3b, 1.9–9aa, 1,10 etc. Dass der Gestus noch im 4. Jh. präsent war, zeigen Darstellungen des kindlichen Horus / Harpokrates im Bildrepertoire der sog. Isisprägungen der Stadt Rom: vgl. A. ALFÖLDI, A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IV<sup>th</sup> Century (Budapest / Leipzig 1937), Nr. 196.

<sup>103</sup> OLBRICH 2004 (Anm. 7), 425ff.

<sup>104</sup> KURTH 2009 (Anm. 78), S. 252, Nr. 74; Gardiner-Liste G 32; die Erklärung des Schriftzeichens als Phönix auf dem Urhügel z.B. bei L. KÁKOSY, Phönix, Lexikon der Ägyptologie Bd. 4 (Wiesbaden 1982), Sp. 1033.

Dinge», dem Beginn der «Vielheit» der Welt, geordnet wird<sup>105</sup>, versinnbildlicht sich dieser Ordnungsvorgang darin, dass aus dem formlosen Urozean («überschwemmen») der «Urhügel» auftaucht. Dieser Urhügel wurde von der religiösen Tradition nach Iunu / Heliopolis, nahe dem heutigen Kairo, gelegt, der Sonne wie dem Phönix heilig. Entsprechend liess sich der mythische Phönix als erstes auf diesem Berg nieder, dem ersten Stück der von Gott neu erschaffenen Welt. Dieser wichtige Moment wird in der ägyptischen Kunst von der Ptolemäerzeit (Abb. 7b) bis in die Spätantike (Abb. 7c) festgehalten. Deshalb war ein solcher künstlich geschaffener «Urhügel» auch Bestandteil der Tempelanlage von Heliopolis, dem «Haus des Phönix<sup>106</sup>. Diese Szenerie finden wir, fast wie ein Piktogramm, auf den kleineren Billon-Stücken des Constans wieder. Ihre unmittelbare Verwurzelung in der ägyptischen Ikonographie zeigt schliesslich, dass J.P.C. Kent im Phönix sehr zu Recht eine emblematische Bedeutung für die constantinische Dynastie zu erkennen glaubte. Constantin I. scheint seine persönliche Genealogie auf zwei mächtige Schutzgöttinnen Roms zurückgeführt zu haben: Auf Kybele durch seine zu Claudius II. Gothicus und damit auf die Claudier zurückgeföhrte Verwandtschaft<sup>107</sup>, und gleichzeitig auf die regional mit Kybele identifizierte Venus als der Ahnherrin des Julischen Hauses<sup>108</sup>. Wenn uns im Rahmen der FEL TEMP REPARATIO-Prägungen die Semantik Ägyptens bisher so konsequent begegnete, dass dies schwerlich mit zufälliger Koinzidenz erklärbar sein dürfte, dann liegt es nahe, dass ihr Leitmotiv, der Phönix, auch deswegen gewählt wurde, weil er in der ägyptischen Semantik eben als Emblem der Dynastie gelten musste. Denn in ägyptischen Sterndarstellungen wird der Planet Venus stets mit dem Bilde des Phönix dargestellt<sup>109</sup>. Der Phönix stellte also den Bezug zu Kybele-Venus-Isis als Vorfahrin Constantins I. und gleichzeitig als Urmutter Roms her.

*d. Die FEL TEMP REPARATIO-Legende: Constans der Alleinherrscher*

Zweifellos bot die ägyptische «Trias» aus Gutem Hirten, Phönix-Venus, Orion-Helios ein beziehungsreiches und durch das schiere Alter ihres religiösen Gehaltes geheiligt Gerüst einer allgemein constantinischen Herrscherpropaganda, die im synkretistischen Umfeld des 4. Jh. agierte.

Gleichwohl darf darüber nicht aus dem Blick geraten, dass all diese beziehungsreichen Bilder um 342/43 im Umfeld des Constans entstanden waren. Sie dienten, wie schon lange allgemein anerkannt, in Anspielung auf die gleichzeitige Britanni-

<sup>105</sup> HORNUNG 2011 (Anm. 2), S. 187–187. E. OTTO, Dualismus, Lexikon der Ägyptologie (Wiesbaden 1975), Sp. 1148.

<sup>106</sup> L. KÁKOSY, Heliopolis, Lexikon der Ägyptologie Bd. 2 (Wiesbaden 1977), Sp. 1111ff.

<sup>107</sup> OLBRICH 2015 (Anm. 25), S. 213–216.

<sup>108</sup> Die unmittelbare familiäre Anknüpfungsperson unter den Ahnen Constantins I. ist im Falle der Venus vermutlich dessen Mutter Helena, deren Vorleben als Prostituierte auf diesem Wege möglicherweise sakralisiert werden sollte. So im Ergebnis überzeugend H. C. V. MOSCH, Aphrodite Selene. Von der Aeneadum genetrix zum problematischen bios der Helena Augusta, JNG 67, 2017, S. 145–241; zur Gleichsetzung von Kybele und Aphrodite K. OLBRICH, Zum Kontext ägyptischer Motive der constantinischen Münzikonographie und am sog. Constantinskarkophag, JNG 68, 2018, S. 203f.

<sup>109</sup> H. BEHLMER, Stern, Lexikon der Ägyptologie Bd. 6 (Wiesbaden 1986), S. 12; KÁKOSY 1982 (Anm. 104), Sp. 1034.

enfahrt und die Frankenansiedlung im niederrheinischen Toxandrien speziell der Herausstellung seiner gewissermassen «heilsgeschichtlichen» Friedenstaten. Vor diesem Hintergrund betrachtet, führen die drei aus Ägypten importierten Einzelbilder zurück zum gemeinsamen, die westliche Billonprägung der Zeit insgesamt verklammernden Band: Der FEL TEMP REPARATIO-Legende. Wenn wir bereit sein wollten die Möglichkeit zu akzeptieren, dass die in der Umgebung des Constans nachweisbaren ägyptischen Exilanten Ideengeber der neuen Bildmotivik waren, dann fällt doch auf, dass auch die gemeinsame Reverslegende von der «Wiederherstellung glücklicher Zeiten» eine Entsprechung in der pharaonischen Herrschertopik hatte, die als Motiv der zyklischen Zeiterneuerung zum Kernbestand der altägyptischen Kultur gehörte. Förmlich als Zitat nimmt die lateinische Formel *felicium temporum reparatio* den Hymnus Altägyptens auf, den wir eingangs zitiert haben:

Die schöne Zeit ist gekommen,  
Ein Herr ist erschienen in allen Länder.

In dieser Formel ägyptischen Welterneuerungsglaubens dürfte das ideologische Schwert durchscheinen, das Athanasius von Alexandria und seine Begleiter ihrem Gönner Constans schmiedeten. Dazu brachten sie offenbar Expertise in der reichsweit respektierten, weil ältesten Religion, derjenigen Ägyptens, ein. Wie der eusebianisch-christlichen Herrschertheologie die Monarchie, also die Herrschaft eines Einzelnen, als die beste Staatsform galt, weil sie auf Erden die Herrschaft des Einen Gottes im Himmel spiegelte<sup>110</sup>, galt auch Ägypten die Schöpfung erst dann wieder im glücklichen Urzustand erneuert, wenn das Chaos der Herrschaftsaufteilung unter mehrere Herrscher beseitigt, wenn «ein Herr sich wieder über *beide* Länder erhoben» hatte<sup>111</sup>. Schon der Vater der beiden Kontrahenten Constantius II. und Constans hatte unter konsequenter Ausschaltung zahlreicher Kollegen den Weg zur Alleinherrschaft beschritten. Später hatte Constantin I. wiederum vier Thronerben ausgewählt, von denen zwei, Delmatius und Constantin II., binnen dreier Jahre von Constantius II. und Constans beseitigt werden sollten. Die beiden Überlebenden standen sich feindlich gegenüber. Der militärisch überlegene Constans nutzte das Exil des Athanasius für eine massive Drohung: Rückführung seines Protegés auf den Patriarchenthron Alexandrias oder Krieg<sup>112</sup>.

<sup>110</sup> DEMANDT 2007 (Anm. 94), S. 265.

<sup>111</sup> Im ägyptischen Original ist «Ein» kein Zahlwort, sondern der unbestimmte Artikel. Es geht gleichwohl um die Vereinigung aller Länder unter einem statt mehreren Herren. Eine Mehrheit von Herrschern ist dagegen typischer Bestandteil des spezifisch ägyptischen Genres der «Chaosbeschreibung»: ASSMANN 1983 (Anm. 40), S. 360; FRANKFURTER 1998 (Anm. 16) S. 43. Die Chaosbeschreibung wird in der Literatur als Kontrast zum ordnenden Effekt des (Allein-)Herrschaftsantritts eingesetzt: Ascl. 24; FRANKFURTER 1998, S. 13, mit weiteren Nachweisen. In ihrer Tradition scheinen die chaotischen Zustände zu stehen, die Laktanz in seinen *institutiones* als Vorboten des Fall Roms und des Weltuntergangs schildert: vgl. FREUND 2009 (Anm. 40).

<sup>112</sup> DEMANDT 2007 (Anm. 94), S. 113; T. BARNES, Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire (Cambridge 1993), S. 89; W. PORTMANN, Die politische Krise zwischen den Kaisern Constantius II. und Constans, Historia 48, 1999, S. 301–329. CLAUSS 2016 (Anm. 71), S. 116f.

Eine bessere ideologische Begründung für die Alleinherrschaftsansprüche eines der beiden überlebenden Constantinssöhne als die öffentliche Invokation des ägyptischen Königsmythos, dessen zentraler Bestandteil es war, dass nur die Be seitigung der chaotischen Mehrherrschaft, die Herrschaft eines einzelnen über «Beide Länder»<sup>113</sup> die Erneuerung des Goldenen Zeitalters ermöglichte, dürfte kaum denkbar sein. Constans scheint dies bereitwillig genutzt zu haben, als ihm seine ägyptischen Gäste entsprechende religiöse Propaganda in die Hand legten.

Das Ostreich unter Constantius II. konnte die Kriegsgefahr aus der Defensive heraus abwenden, indem Athanasius, der Günstling des Constans, den Bischofs sitz Alexandrias zurückerhielt. Von dort aus machte er dem Ostkaiser noch zahllose Schwierigkeiten, die nach dem Tode des Constans zum erneuten Exil des Patriarchen führten<sup>114</sup>. Nach Bannung der unmittelbaren Kriegsgefahr mit dem Westen übernahm Constantius II. um 347 die FEL TEMP REPARATIO-Prägung seines Bruders für seinen Reichsteil, wenn er auch bestimmte Elemente wie den «Phönix auf Berg» zurückwies, und für die Darstellung seiner eigenen Taten zusätzliche, neue Typen wählte<sup>115</sup>.

*Theodosius I. und Johannes von Lycopolis  
Epoche 83 n. Chr + Periode 300 Jahre: die theodosianische  
Dynastiegründung 383. n. Chr*

Dass der oben für Constans besprochene «Schiffstypus» konkret dasjenige Stern bild repräsentiert, welches die Griechen als Orion zu bezeichnen pflegten, verdeutlicht die Münzprägung Theodosius' I. um das Jahr 383. Denn dieser liess den Typus des «Kaisers zu Schiff» vierzig Jahre nach seiner erstmaligen Prägung durch Constans in augenfälliger Weise zitieren, und zwar auf einem gleich großen Nominal, das nunmehr nur in seiner, der östlichen Reichshälfte ausgegeben wurde. Das neuerlich um die steuernde Victoria erweiterte, wiederum ohne Mast und Segel, nach links dahinfahrende Schiff trägt in diesem Fall aber eine anders gestaltete Hauptfigur (Abb. 2). Wie auf dem FEL TEMP REPARATIO-Vorbild wendet sich die aufrechte männliche Gestalt, in Fahrtrichtung des Schiffes, nach

<sup>113</sup> Vgl. M.-TH. DERCHAIN-URTEL, Vereinigung beider Länder, Lexikon der Ägyptologie 6 (Wiesbaden 1986), Sp. 974ff. Zur ägyptischen Metapher für Ober- und Unterägypten, als dem vereinten ägyptischen Staat: H. BEINLICH, Landessymbole, Lexikon der Ägyptologie Bd. 3 (Wiesbaden 1980), Sp. 918.

<sup>114</sup> DEMANDT 2007 (Anm. 94), S. 114; BARNES 1993 (Anm. 112), S. 119.

<sup>115</sup> OLBRICH 2004 (Anm. 7), S. 431–435. Auffallend ist, dass er zeitgleich in seinem Reichsteil ergänzende Münztypen prägte, welche, z. B. mit der Darstellung einer gestaffelten Doppelbüste seiner selbst und der des Constans, die Mehrherrschaft betonte: H. R. BALDUS, Constantius et Constans Augusti, JNG 34, 1984, S. 77–102, Tf. 11, Abb. 1. Ähnliches ist für die Münzprägung des Constans, auch nach der «Wiederverbrüderung» von 347, nicht belegt. Darin dürfte sich die Ausgangslage spiegeln: Constans hatte theologisch geschickt begründete Alleinherrschaftsansprüche gegen seinen Bruder ins Feld geführt. Nur Constantius II. hatte, als er die FEL TEMP REPARATIO dem Grunde nach übernahm, das mit ihrer Hilfe ursprünglich formulierte Konzept seines Bruders durch die Darstellung der Samtherrschaft medial korrigieren zu lassen.

links. Entscheidend ist, dass der Dargestellte diesmal seinen Kopf über seine Schulter hinweg nach hinten dreht, also nach rechts *zurückblickt*. Wie bereits für Constans besprochen, war diese Pose und Blickrichtung in Ägypten ein beliebtes Mittel, um gerade *sah* / Orion in der Darstellungsweise auf den ersten Blick von anderen Sterne zu unterscheiden (Abb. 6): Denn der mit Osiris identifizierte Orion blickt nach ägyptischer Vorstellung zurück zu dem ihm auf dem Nachthimmel scheinbar folgenden Sothis/Sirius, dem hellsten unter den Fixsternen, der am Nil allgemein mit Isis identifiziert wurde (Abb. 8)<sup>116</sup>. Nach der hier vertretenen Auffassung stellt das Bildzitat des Theodosius I. nun aber keinen anderen Stern dar als sein Vorbild aus der Zeit des Constans. Es präzisiert vielmehr eine bereits bei diesem gemeinte Bilddaußage durch den in Ägypten typischen «Blick zurück» zu Sothis – der bei Constans durch den Vorwärtsblick auf den Phönix, einem Symbol für Sothis sowie für Venus, vertreten worden war.

Es gibt zwei weitere signifikante Abweichungen. Erstens ist der auf dem Schiff Dargestellte kein Kaiser. Auch er trägt die Feldherrntracht, jedoch einen Helm anstelle des Diadems, das den Fahrer des FEL-TEMP-RAPARATIO-Schiffes durchgehend als Kaiser charakterisierte.

Zweitens fehlt der Phönix in der Hand des Dargestellten. Dafür ist dessen Hand auf den Münzen des Theodosius I. erhoben. Das ist in Ägypten ein typisches Merkmal des *sah* / Orionmotivs (Abb. 5, 6 und 8). Die erhobene Hand ist auf den Münzen häufig überproportional gross dargestellt (Abb. 2b). Auch dieses Detail liesse sich zwanglos aus ägyptischem Gedankengut erklären: Die «Gotteshand» spielt dort eine theologische Rolle<sup>117</sup>. Besonders für die Spätzeit wehrt die «Hand des Atum» Unwetter ab<sup>118</sup>. Die verbreitete Rolle der Götter<sup>119</sup> als Bändiger der Naturgewalten war bei den traditionell als gefährlich eingestuften «Ozeanfahrten» nach Britannien zweifellos besonders gefragt. Auf eine solche bezieht sich der Revers des Theodosius I. ebenfalls<sup>120</sup>.

Anstelle des Zeitsymbols des Phönix taucht im linken Reversfeld entweder ein diademartiges Bildelement oder, nach dem Tod Gratians, ein T auf. Ausschliesslich in der Münzstätte Alexandria tritt dieses T übrigens auf den Aversen hinter den Kaiserbüsten gleichzeitiger Kleinbronzen für die Kaiser Valentinian II. sowie die eigentlichen Prägeherren, Theodosius I. und Arcadius (Abb. 11), auf. Das Zeichen muss daher von herausragender Bedeutung gewesen sein, die Alexandria, wegen seines ägyptischen Ursprungs, nochmals betonte. Es ist auch den lateinischen Kirchenvätern als griechisches Zahlzeichen T für 300 bekannt, das wegen der Kreuzesform des *Tau* als Zahl Christi galt<sup>121</sup>.

<sup>116</sup> BEHLMER 1982 (Anm. 81), dort Anm. 6. BONNET 1952 (Anm. 8), S. 567 hält das für Orion typische Umwenden des Kopfes nur für eine Art Begrüssung.

<sup>117</sup> J. LECLANT, Gotteshand, Lexikon der Ägyptologie Bd. 2 (Wiesbaden 1975), Sp. 813ff.

<sup>118</sup> L. KÁKOSY, Atum, Lexikon der Ägyptologie Bd. 1 (Wiesbaden 1975), Sp. 550. J. ASSMANN, Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I, Münchner ägyptologische Studien 19 (Berlin 1969), S. 235.

<sup>119</sup> K. EHLING, Jesus bezwingt Poseidon. Der See Gennesaret, die Stillung des Sturmes bei Markus 4,35–41 und ders., Die Münzen von Tiberias, JNG 57, 2007, S. 41ff.

<sup>120</sup> Ausführlich vgl. K. OLBRICH, Rule Britannia – zur Rolle Britanniens in der dynastischen Selbstdarstellung Theodosius des Grossen, Klio 93, 2011, S. 193–208.

<sup>121</sup> Aug., in Ps., CCL 39, S. 892; Ambr., in Lc., CCL 14, S. 185. OLBRICH 2011 (Anm. 120), S. 195–207.



Abb. 11 Arcadius, AE 4, Mzst. Alexandria: Hinter dem Kopf des Kaisers links im Feld ein T. Privatsammlung. Photo M. Mages.

Die Münzen des Theodosius I. dienten, wie an anderer Stelle ausführlich betrachtet, der Propagierung von dessen Dynastiegründung. 383 vollendete sich das 300. Jahr nach der bereits traditionell geschichtstheologisch interpretierten Umsegelung Britanniens durch Agricola im Jahre 83. Am 19. Januar 383 liess Theodosius I. seinen ältesten Sohn, der den symbolträchtigen Namen Arcadius trug, gegen den Widerstand Gratians zum Mitkaiser erheben. Britannien symbolisierte für Rom neben den *extremi Indi* eines der beiden äussersten Enden der Welt, und diente seit der frühen Kaiserzeit als Topos für die römische Weltherrschaftsideologie.<sup>122</sup> Entsprechend liess Theodosius I. seinen gleichnamigen Vater und Ahnherren seines Hauses, den mittlerweile zum *divus*, zum Staatsgott, erhobenen<sup>123</sup> Feldherren Theodosius, zu Schiff darstellen: Auf der realen Bedeutungsebene bei seiner Überfahrt zum legendären Britannienveldzug des Jahres 368<sup>124</sup>, auf der Ebene des religiösen Symbols mit der bereits von Constans verwendeten, nunmehr um die Kopfwendung zusätzlich verdeutlichten Oriondarstellung. Auch im Fall des Theodosius I. bzw. seines Vaters ging es dabei wohl vordringlich um durch Orion vermittelten Licht-/Sonnenbezug des Horus, der für die traditionelle Kaiserideologie so wichtig war<sup>125</sup>. Nach dem Constantinvorbild unter Constans und Constantius II. bot sich das Orionmotiv auch für den *divus* und Kaiservater Theodosius als traditionelles Piktogramm für einen Katasterismus des unter die himmlischen Götter Versetzten an, den die ägyptische Kultur in ähnlicher Form kannte, für Pharaonen etwa in Gestalt der nie untergehenden Zirkumpolarsterne. Mit der Aufnahme dessen Enkels in das Kaiserkollegium verband die Propaganda des Theodosius I. offenbar den Beginn eines neuen Goldenen Zeitalters: Im Zeichen einer eben erneuerten christlichen Heilsperiode von 300 Jahren mit der seine gerade begründete Dynastie eröffnete sich, so lautete wohl die Botschaft, der Welt der Weg ein neues «Arkadien». Dies, am Rande bemerkt, unter den Namensauspizien eines Konsuls Saturninus, der durch Theodosius I. für 383 in einer Gratian

<sup>122</sup> OLBRICH 2011 (Anm. 120), S. 193f.

<sup>123</sup> M. CLAUSS, Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich (Stuttgart / Leipzig 1999), S. 213f; zur legitimierenden Wirkung der Konsekration von Vätern ebd. S. 369.

<sup>124</sup> Amm. 20,1,1; 27,8,4; Lib. or. 59,137–141; Firm. Mat. *err.* 28,6.

<sup>125</sup> Auch Arcadius wird durch die zeitgenössische Pangegyrik mit der Symbolik des Lichtes verbunden: Them. *or.* 16,9,1. Zur Apostrophierung Theodosius' I. als «Licht des Erdkreises» vgl. OLBRICH 2011 (Anm. 120), S. 205 mit Anm. 50.

deutlich kränkenden Weise nominiert worden war<sup>126</sup>. Das erinnerte an Saturn, den Herrscher des Goldenen Zeitalters.

Allerdings beschränkte sich aus Sicht antiker Rezipienten die Zahlensymbolik des griechischen *Tau* / 300 wohl nicht auf den engeren christlichen Kontext<sup>127</sup> des *Tau*-Kreuzes.

Für die aus römischer Sicht ursprünglichste aller Religionen, die ägyptische, steht die 300 unmittelbar für Horus, den Sohn des Re. So zeigt der für die alten chronologischen Vorstellungen zentrale Turiner Königspapyrus, dass Horus nach altägyptischer Vorstellung als Nachfolger seines Vater 300 Jahre auf Erden herrschte<sup>128</sup>. Das passt erneut für Orion als «Seele des Horus», die diesmal für den vergöttlichten Kaiservater, den «Ahnherren» der neuen Dynastie, steht. In dem T auf den Münzen des Theodosius I. haben wir also offenbar zusätzlich zum Oriontypus eine zweite Invokation des Kaisergottes Sol in seiner ägyptischen Form vor sich. Und wie in den früheren Beispielen von Constantin I. / Hosius und von Constans / Hosius / Athanasius kennt man auch für die Regierung Theodosius' I. einen christianisierten Ägypter, dessen bedeutender Einfluss auf die politische Prognostik seines Kaisers durch die Kirchengeschichtsschreibung überliefert wird: Johannes von Lycopolis. Ganz in der traditionellen Rolle alter ägyptischer Tempelrakel<sup>129</sup> weissagte dieser offenbar charismatische christliche Eremit seinen zahlreichen Gläubigen von einer Einsiedelei in der oberägyptischen Thebais aus, einer Region, in der sich der Metropolit Athanasius lange Jahre vor seinem Gegner Constantius II. versteckt gehalten hatte<sup>130</sup>. Johannes hatte sich weit über das Regionale hinaus solche Bedeutung als Wahrsager erarbeitet, dass die Vorhalle seiner Eremitage erweitert werden musste, um die Vielzahl seiner teilweise

<sup>126</sup> Der Pharao wurde nach einer verbreiteten Vorstellung nach seinem Tod unter die Sterne versetzt. Als seinen Aufenthaltsort dachte man besonders die Zirkumpolarsterne, weil diese nie «untergingen», sondern stets sichtbar blieben: WILKINSON 2015 (Anm. 90). Die Sternhieroglyphe ⋆ ist in der Spätzeit und in griechisch-römischer Zeit unter anderem auch Ideogramm für «Sirius» oder für «Gott». Zur Anspielung auf den Gott des Goldenen Zeitalters, Saturn, durch die Nominierung des Saturninus als eponymem Konsul für 383: Them. *or.* 16,2; OLBRICH 2011 (Anm. 120), S. 204. Saturn war in Ägypten übrigens auch eine Horusform.

<sup>127</sup> Die griechische 300 als Zeichen Christi war durch die Christen übrigens auch explizit als Baustein der 365 verstanden worden, die uns als traditionelle Zahl des Re und Symbolzahl neuer Weltalter bereits begegnet ist: Cypr. Comp. (*ed.* Hartel, CSEL Bd. 3), 19, S. 266f.; USENER 1889 (Anm. 56).

<sup>128</sup> A. GARDINER, The Royal Canon of Turin (Oxford 1959), Tf. 1; Synkellos, Fragmenta Historicorum Graecorum II 530b–531a. Eusebius ebd. 526ff. MOFTAH 1964 (Anm. 36), S. 47; G. ROEDER, Ὡρος, RE 8,2, Sp. 2440. F. Hoffmann weist mich darauf hin, dass es in Ägypten auch einen Horus-inmitten-von-300, einen strafenden Gott gab. In diesem Fall kann es sich bei «300» auch um einen Ortsnamen handeln. Jedenfalls wird es mit 3x dem Zeichen für 100 geschrieben. H. KEES, Kulttopographische und mythologische Beiträge, Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 64, 1929, S. 107ff.; E. BRESCIANI, (hr imy snwt) Hr imj snwt, Hr imj st3tjw oppure Hr imj hstjw, in: Hommages a Francois Daumas I. (Montpellier 1986), S. 87ff.; CH. LEITZ, Geographisch-ostiranische Prozessionen aus Philae, Dendera und Athribis (Wiesbaden 2012), S. 126–129.

<sup>129</sup> FRANKFURTER 1988 (Anm. 16), S. 184ff.

<sup>130</sup> BARNES 1993 (Anm. 112), S. 119.

hochprominenten Besucher aufzunehmen, die sich durch das renommierteste Medium des Ostens die Zukunft vorhersagen lassen wollten<sup>131</sup>. Die Situation scheint moderner Wallfahrtsindustrie entsprochen zu haben. Als Kunde des Johannes ist auch Theodosius I. belegt. Und zwar mehrfach: Vor seinem Feldzug gegen Magnus Maximus liess er sich um 386 von Johannes den Sieg im Westen voraussagen<sup>132</sup>. Dies wiederholte sich 392 vor seinem späteren Feldzug gegen Eugenius<sup>133</sup>. Literarisch nicht ausdrücklich bezeugt ist die Unterstützung des Johannes von Lycopolis bei der 383 erfolgten Dynastiegründung seines Kaisers. Ihre beiden belegten Kontakte legen jedoch sehr nahe, dass auch das Zitat des Orionbildes und der Zahl 300, die sowohl für Horus stand als auch, wohl derivativ, für Christus – zu so einem bedeutenden Anlass nicht ohne den Einfluss ägyptischen Glaubensgutes erklärbar sind. Johannes von Lycopolis als der «aktuellste» christliche Seher im Ostreich stand hier offenbar in der Tradition eines Hosius und eines Athanasius, die zu constantinischer Zeit als mächtige Ideengeber ihrer Kaiser Glaubenstraditionen der Priesterkaste Ägyptens in die neue, christliche Welt übersetzt hatten.

Der Gedanke an die constantinische Epoche erinnert daran, dass gerade Theodosius I. vielfach an Constantin I. und dessen Haus anknüpfte<sup>134</sup>. Vor der übermächtigen Tradition des «ersten christlichen Kaisers» fragt man sich gelegentlich, welcher Teil der Selbstdarstellung Theodosius' I. originell, was davon ohne Anknüpfung an Constantins langen Schatten denkbar ist. Der Orientotypus, die Darstellung des Kaiservaters zu Schiff, war es offenbar nicht. Doch wie steht es mit dem *tau*-Zeichen, das uns auf den Münzen des Theodosius I. als Periodenbegriff für 300 Jahre begegnete?

Auch hierfür könnte es ein constantinisches Vorbild geben. Es handelt sich nicht um dasjenige Beispiel, für das die stärksten Argumente sprechen. Immerhin soll die Möglichkeit der etwas früheren Propagierung einer 300-Jahresära im Zeichen des *Tau* mit Rücksicht auf die bisherigen Ausführungen nicht unerwähnt bleiben – zumal es sich um den frühesten Beleg für eine altägyptisch inspirierte, «christliche» Ärenrechnung nach dem Toleranzedikt von 313 handeln würde.

<sup>131</sup> *Historia monachorum in Aegypto* 1,1–10; 1,2; 1,64. FRANKFURTER 1988 (Anm. 16), S. 187.

<sup>132</sup> Aug. *civ.* 5, 26; vgl. Aug. *cur. mort.*, 21; Ruf. *hist. eccl.* 2,19. H. LEPPIN, Theodosius der Große. Auf dem Weg zum christlichen Imperium (Darmstadt 2003), S. 112.

<sup>133</sup> Soz. *hist. eccl.* 7,22,7; Rufin. *hist. eccl.* 11,32; Pall., *hist. Laus.* 35; Theod. *hist. eccl.* 5, 25,1f. LEPPIN 2003 (Anm. 132), S. 215.

<sup>134</sup> H. LEPPIN, Theodosius der Große, Auf dem Weg zum christlichen Imperium (Darmstadt 2003), S. 129, 198. Dazu passt, dass sich die in den Ostkirchen wichtige Tradition einer engen Verknüpfung von Constantin I. mit seiner Mutter Helena in der öffentlichen Kunst erstmals bei Theodosius I. fassen lässt: A. BERGER, Untersuchungen zur Patria Konstantinoupolis (Bonn 1988), S. 289f.

*Epoche 17 n. Chr. + Periode 300 Jahre: Germanicusepiphanie und  
Dynastiebildung im Jahr 317 n.Chr.*



Abb. 12 Constantinus I., Follis, Mzst. Rom, um 317 n. Chr.: Links im Reversfeld ein T im Kranz. Privatsammlung. Photo M. Mages.

Eine ausschliesslich für die Münzstätte Rom belegte Follisemission trägt als spezifisches Beizeichen ein T in einem Kranz bzw. Ring (Abb. 12). Sie ist für Constantin I., Licinius I. sowie die am 1. März 317, dem Datum des römischen Matronalienfestes<sup>135</sup>, zu *Caesares* erhobenen «Unterkaiser» Crispus, Constantin II. und Licinius II. belegt, kann also nicht vor 317 und wohl nicht nach 318 entstanden sein<sup>136</sup>. Steht das T als hervorgehobener Teil eines stadtrömischen Reverstypus in die-

<sup>135</sup> Das in der Literatur allgemein verbreitete Datum der Caesarenerhebung zum 1. März 317 nach den *Consularia Constantinopolitana* (Mommsen, *Chron. min. I*, S. 232). Die Münzprägung Roms legt nahe, dass Constantinus I. seine Söhne Crispus und Constantinus II. bereits während des ersten Bürgerkrieges mit Licinius I. im Laufe des Jahres 316 zu Caesaren ernannte. Denn in einer stadtromischen Follisausgabe (RIC VII, S. 306ff. Nrn. 78–96, dort datiert auf 317) ist Licinius II. noch nicht vertreten. Dieser taucht erst bei einer Emission mit anderen Beizeichen auf (RIC VII, S. 309ff., ab Nr. 97 – für den Hinweis danke ich L. Ramskold). Das legt nahe, dass es nach dem Krieg im Jahr 317 zwischen Constantinus I. und Licinius I. zu einem Ausgleich kam, zu dem man sich auf eine gemeinsame, nunmehr «offizielle» Erhebung dreier *Caesares* verständigte. Das überlieferte Erhebungsdatum spiegelt vermutlich einen Kompromiss nach einem nicht ganz eindeutigen Sieg Constantinus I.: Vermutlich war es dessen ursprünglicher Plan gewesen, die Nachfolge im Reich auf seine eigene Familie im engeren Sinne zu beschränken. 317 konnte Licinius I. die Erhebung seines eigenen Sohns, Licinius II., durchsetzen. Der Matronalientermin des 1. März ist in diesem Zusammenhang sicher nicht zufällig als Tag der Erhebung gewählt worden, sondern zeigt ein Zugeständnis Licinius' I. Das Datum stellte die Prinzen gewissermassen unter die Auspizien ihrer jeweiligen Mütter. Auf diese Weise entstand in der Nachfolgeordnung nicht allein ein Übergewicht zweier Söhne Constantinus I. gegen einen Sohn des Licinius I. Die Mutter des Licinius II. war Constantinus I. Schwester, Constantia. Mit dem Ernennungszeitpunkt wurde dieser primär als Teil der Familie Constantius reklamiert. Um seinen eigenen Sohn «durchzusetzen», scheint Licinius I. dieses symbolische Zugeständnis akzeptiert zu haben. Das zeigen Münzlegenden ausschliesslich seines Reichsteils, in denen Licinius II. untypisch als *Constantinus Licinius* bezeichnet wird, z.B. RIC VII, S. 545, Nr. 24 (Heraclea), S. 606, Nr. 26f. (Nikomedia), S. 706, Nr. 21 (Alexandria). Implizit einher ging damit aber auch eine Sicherung der Rolle des Crispus, weil auch dessen Mutter Minervina durch die Wahl der Matronalien als Vermittlerin von Herrschaft offiziell anerkannt war.

<sup>136</sup> RIC VII, S. 287, 312f.

sem Fall ohne inhaltlichen Zusammenhang, rein zufällig, vor seinem späteren Vorkommen als Zahlzeichen für 300 bei späteren christlichen Prägeherren wie Theodosius I.<sup>137</sup>?

In der fraglichen Zeit von zentraler politischer Bedeutung war zweifellos die erwähnte dynastische Entscheidung von 317, als nach Beendigung des ersten Bürgerkrieges zwischen Constantin I. und Licinius I., deren drei Söhne in das Herrscherkollegium aufgenommen wurden. Als Modifikation des diokletianischen Modells der Wahlfamilie / Wahlmonarchie war damit eine dynastische Verstetigung der Thronfolge innerhalb der erweiterten Familie Constantins I. gewährleistet.

Stabile Thronfolgeregelungen schaffen Sicherheit. Zu allen Zeiten waren sie das probate Mittel zur Meidung von Wirren und Erbfolgekriegen, von «Chaos» eben. Das war, gerade nach einem Bürgerkrieg, im Jahr 317 eine wichtige Botschaft an die Reichsbevölkerung. Just für diesen Vorgang gab die stadtömische Geschichte 300 Jahre zuvor einen *typos* her, mittels dessen die zukünftige Stabilität einer Herrscherdynastie schon einmal publikumswirksam inszeniert worden war. Augustus selbst hatte bekanntlich eine auf Langfristigkeit angelegte Nachfolgeordnung geschaffen, als er seinen Stiefsohn und prospektiven Nachfolger Tiberius dazu verpflichtet hatte, Tiberius' Neffen Germanicus zu adoptieren, und ihn – unter Zurücksetzung von Tiberius eigenem Sohn Drusus – seinerseits zum Nachfolger zu designieren. Tacitus überliefert zum Jahr 17 ein in unserem Zusammenhang interessantes Bild. In diesem Jahr durfte Germanicus seinen Triumph über die Germanen feiern.

«Unter den Konsulen Gaius Caecilius und Lucius Pomponius feierte Caesar Germanicus am 26. Mai seinen Triumph über die Cherusker, Chatten und Angrivarier samt den andern Volksstämmen, die bis zur Elbe hin wohnen. Man führte Waffenbeute, Gefangene, Abbildungen von Bergen, Flüssen und Schlachten mit, und weil er den Krieg nicht hatte beenden dürfen, wurde er für beendet aufgefasst.»<sup>138</sup>

Es ist sicher kein Zufall, wenn ein so nüchterner Beobachter wie Tacitus seine Schilderung der reinen Fakten mit folgendem Detail schliesst:

«Die Augenweide der Zuschauer steigerte die erhabene Gestalt des Gefeierten selbst und der mit seinen fünf Kindern beladene Wagen.»<sup>139</sup>

Der Triumph war durch den in Rom äusserst populären Germanicus also genutzt worden, auch seinerseits die Verstetigung der Dynastie, die sichere Zukunftsordnung im Reich, öffentlich zur Schau zu stellen. Als Garantie hierfür dienten seine zahlreichen Kinder.

<sup>137</sup> Zu einer späteren Wiederaufnahme des *Tau-Schiffstypus* auf Münzen im angelsächsischen Britanniens vgl. K. OLBRICH, Die Britanniensprophezeiung des Gildas im Lichte römischer Säkularvorstellungen: Spuren einer politischen Fälschung des 8. Jahrhunderts? Frühmittelalterliche Studien 44, 2010, S. 59–70.

<sup>138</sup> Tac. *ann.* 2,41,2–3.

<sup>139</sup> Tac. *ann.* 2,41,4.

Dies, die öffentliche Darstellung der dynastischen Verfestigung des julisch-claudischen Hauses im Jahr 17, dürfte einen wertvollen typologischen Anknüpfungspunkt für Constantin I. geboten haben, der im Jahr 317 seine Söhne und seinen Neffen zu Mitherrschern machte. Von daher sollte man immerhin nicht ausschliessen, dass das nur in der Münzstätte Rom verwendete T im Kranz / Ring bereits bei Constantin I. als 300 zu verstehen ist. Schon vor Theodosius I. und den Angelsachsen hätte dann bereits der christliche Modellkaiser ein Jubiläum im Zeichen der «solaren» Zahl des Horus bzw. der Kreuzeszahl des sonnengleichen Christus zum Bestandteil seiner dynastischen Propaganda gemacht. Jedenfalls ging es um das Heraufführen einer neuen Heilszeit – im Zeichen der Gottheit und der gesicherten Dynastie, die ja ebenfalls julisch-claudische Abkunft für sich beanspruchte.

Noch ein zweites Ziel konnte 317 mit einer «epochalen» Anknüpfung an den Germanicustriumph des Jahres 17 verbunden worden sein: Könnten in einer typologischen Verknüpfung von Constantin I. und Germanicus gleichzeitig eine *hommage* wie eine Imagekampagne der städtischen Constantinsfraktion zugunsten ihres Kaisers gesehen werden?

Wenn wir die *vita* Constantins I. zu der fraglichen Zeit unvoreingenommen und aus der Perspektive seiner Zeitgenossen betrachten, so stehen bis 317 als markante Leistungen seiner Laufbahn vor allem Erfolge in den Bürgerkriegen gegen Maxentius und Licinius I. zu Buche. Das Vergiessen von Bürgerblut war in der politischen Kultur zu keiner Zeit populär. Siege über römische Bürger berechtigten selbstverständlich nicht zu Triumphen. Der Mangel an Siegen über echte Reichsfeinde, wie die Germanen, dürfte den Hintergrund für die Beobachtungen von J. Wienand bilden, wonach Constantin I. den – im Ergebnis allerdings wenig aussichtsreichen – Versuch unternahm, auch Siege im Bürgerkrieg zumindest panegyrisch ausschlachten zu lassen<sup>140</sup>. Natürlich finden erfolgreiche Politiker zu allen Zeiten Handlanger und Claqueure. Doch speziell in Rom selbst kann Constantin I. der Sieg über Maxentius, der Tausenden von Söhnen der Stadt das Leben gekostet haben muss, kaum Freunde eingebracht haben. Nicht zu vergessen, dass Maxentius Rom wieder zur Kaiserresidenz und sich sogar die Christen zu Verbündeten gemacht hatte. Die Rolle als Residenz war Dank Constantin 312 ausgespielt, gleichzeitig verlor die Stadt nun mit der Prätorianergarde einen wertvollen Macht- und Wirtschaftsfaktor<sup>141</sup>. Für Rom wenig Grund zum Jubel.

Aus Sicht der stadtrömischen Funktionäre Constantins I. muss daher eine vorsehungsbestimmte – also z.B. anhand einer Epochenerfüllung argumentierbare – Verbindung des problematischen Kaisers mit der Person des Germanicus durchaus sinnvoll gewesen sein: Eine ideale Identifikationsfigur nicht allein deswegen, weil Germanicus in der gesellschaftlichen Rezeption als der beliebteste aller Römer galt. Ihnen wurde er zum neuen Alexander – ein Bild, das posthum weiter gepflegt wurde und in einer Verklärung mündete, die seine objektive Bewertung aus den

<sup>140</sup> J. WIENAND, *Der Kaiser als Sieger. Metamorphosen triumphaler Herrschaft unter Constantin I.* (Berlin 2012), S. 199–280 und *passim*. Zur spätantiken Kritik an Bürgerkriegssiegen vgl. etwa OLBRICH 2015 (Anm. 25), S. 191f. mit Anm 47.

<sup>141</sup> O. SCHMITT, *Constantin der Große (275–337)* (Stuttgart 2007), S. 164; WIENAND 2012 (Anm. 140), S. 230f.

antiken Quellen heraus bis heute erschwert<sup>142</sup>. Zu Recht oder zu Unrecht stand er auch für das, was Constantin gerade am dringlichsten für sich reklamieren musste, um sein ramponiertes Bild aufzubessern: Siege über Ausländer, über die gefährlichen Germanen, die sich im Triumph des Jahres 17 materialisierten. Auch an dieses Bild wollte die Constantinpartei in der Stadt sicherlich anknüpfen. In diesem Zusammenhang ist es zu sehen, dass Constantin nach seinem problematischen Bürgerkriegssieg über die Römer und Maxentius grosses Gewicht auf die Propagierung relativ kleiner Germanensiege seit 314 legte<sup>143</sup>. Deswegen galoppiert der Kaiser auf stadtrömischen Münzen über gefallene Germanen hinweg (Abb. 13)<sup>144</sup>. Deswegen bemüht Constantin I. zweimal, und zwar zeitlich nach dem Bürgerkrieg von 312 gegen Maxentius und erneut nach dem Ende des ersten licinianischen Krieges von 317 auf reichsweit emittierten Massenprägungen die *victoriae laetae Constantini* (Abb. 14). Die seltsam anmutende Betonung, wonach die Sieghaftigkeit des Kaisers nun offenbar Anlass zur Freude (!) sei, erklärt sich eben aus ihrer Funktion als Gegenmittel gegen den schlechten Ruf, der Constantin I. als Bürgerkrieger vorausging<sup>145</sup>. Als solcher hatte er eben vordem nur *bella tristia*<sup>146</sup> geführt. Zusammengefasst: Eine rechnerisch mögliche, epochale Anknüpfung an den Germanicustriumph des Jahres 17 nutzten die römischen Parteigängern Constantins I., die Dynastiegründung des Jahres 317 sowie die ihr vorausgehenden Frankensiege ihres Kaisers als *renovatio* einer Goldenen Zeit darzustellen, wie sie reflektiv im Germanicusbild versinnbildlicht wurde. Constantin I. wurde zur Epiphanie des Germanicus. Unter ihm sollten, in Erfüllung einer symbolisch für Christus und die Sonne stehenden 300-Jahrperiode, die in Germanicus gesetzten Hoffnungen endlich Wirklichkeit werden. Solch ein Modell mag sich nicht zuletzt in der Verbindung von Germanicus und Goldenem Zeitalter widerspiegeln, die Lactantius in seinen *institutiones divinae* zieht. In diesem Werk, dessen sieben Bücher bekanntlich jeweils mit einer persönlichen Anrede an Constantin I. eingeleitet werden, nennt der christliche Höfling und Prinzenerzieher ausdrücklich Germanicus und dessen Arateadichtung als Gewährsmann dafür, dass das Goldene Zeitalter und die Gerechtigkeit unter der Schirmherrschaft des Saturn standen<sup>147</sup>.

Hosios, «der Ägypter, der aus Spanien kam» und dem wir unter den Paten der Ärenmotive von 324 und 342/43 begegneten, war schon 317/18 der engste christliche Berater Constantins I.<sup>148</sup> Wie wir bereits sahen, war die durch das *Tau*

<sup>142</sup> M. BAAR, Das Bild des Kaisers Tiberius bei Tacitus, Sueton und Cassius Dio (Stuttgart 1990), S. 122; J. A. GISSEL, Germanicus as an Alexander Figure, in: *Classica et Mediaevalia* 52, 2001, S. 277–301; L. MUTH, Germanicus, Der Neue Pauly, Suppl. Bd. 8. Historische Gestalten der Antike: Rezeption in Literatur, Kunst und Musik (Stuttgart / Weimar 2013), Sp. 454ff.

<sup>143</sup> Zusammenfassend WIENAND 2012 (Anm. 140), S. 199f., der ihre Bedeutung für die Selbstdarstellung Constantins I. allerdings für gering hält.

<sup>144</sup> RIC –, wohl unediert (Privatsammlung), nach 312, 4,15 g.

<sup>145</sup> OLBRICH 2015 (Anm. 25), S. 192 mit Anm. 49.

<sup>146</sup> Verg. *ecl.* 6,7; Hor. *ars* 73; Prop. 1,7,2.

<sup>147</sup> Lact. *inst.* 5,5.

<sup>148</sup> Cordoba gehörte zum ursprünglichen Herrschaftsgebiet Constantins I. Wichtigster christlicher Berater des Kaisers war Hosios wohl bereits 312/313: F. A. LOOFS (Anm. 62); BAUTZ (Anm. 62).



Abb. 13 Constantinus I., Follis, Mzst. Rom, um 314 n. Chr.: Der Kaiser reitet zwei Germanen nieder. Unpubliziert. Privatsammlung. Photo M. Mages.



Abb. 14 Constantinus I., Follis, Mzst. Ticinum: Victoriae Laetae.  
Privatsammlung. Photo M. Mages.



Abb. 15 Saturndarstellung aus dem Staatskalender von 354 n. Chr.: In der Hand des Gottes die campanische secula, mit der Saturn die Zeit in saecula teilt. Nachweis?  
Nach: DIVJAK-WISCHMEYER (Anm. 30), S. 111.

symbolisierte Periode von 300 Jahren in der mythologischen Tradition Ägyptens wie in der christlichen Apokalyptik jeweils ein Signal für Erneuerung, für eine kommende, glückliche Zeit. Dass schon die Dynastiepropaganda und der Triumph des Germanicus im Jahr 17 in den Kontext eines solchen Goldenen Zeitalters gerückt worden waren, lässt sich einem Hinweis des Tacitus entnehmen. Herrscher und Symbolfigur des Goldenen Zeitalters war im kaiserzeitlichen Rom Saturn<sup>149</sup>. Insofern liefert vermutlich Varro die Erklärung dafür, dass Saturn, wie so häufig in der römischen Kunst, gerade auch im constantinischen Staatskalender des Jahres 354 mit dem Attribut der Sichel (lat. eigentlich *falx*) dargestellt wird (Abb. 15)<sup>150</sup>. Nach Varro wird die *falx* in Campanien als *secula* bezeichnet, was der römische Gelehrte aus dem Wort für «schneiden», *secare*, heraus erklärt<sup>151</sup>. Sei es in Stunden, Minuten oder Grossjahre, sei es die ägyptische, sich stets zyklisch erneuernde *neheh*-Ewigkeit oder die ewig revolvierenden Weltalter griechisch-römischer Prägung: Ein Spezifikum menschlicher Zeitkultur ist die Zeiteinteilung. Der Sichel, als dem traditionell überkommenen<sup>152</sup> Attribut des Zeitherren Kronos / Chronos / Saturn, kommt bei den Römern eine besondere Bedeutung zu, die wohl spätestens in nachaugusteischer Zeit aus Varros Etymologie<sup>153</sup> zur *secula/falx* heraus entwickelt worden zu sein scheint, und die in der Kunst vielfach belegt ist: Mit Hilfe der *secula* zerschneidet Saturn die Zeit bzw. die Ewigkeit in *saecula*, in stets gleiche Weltalter / Zeiteinheiten – egal welche Länge man zu Grunde legt.

Bezeichnenderweise betont Tacitus den Standort der Bogenarchitektur zur Erinnerung an die Rückgewinnung der von Varus verlorenen Legionsadler durch Germanicus, der Ende des Jahres 16 vor dessen Germanentriumph errichtet wurde: *propter aedem saturni*, am Saturntempel<sup>154</sup>. Hier eröffnete sich offenbar ein Neues Zeitalter. Bögen, das wird häufig verkannt, sind in Rom in erster Linie Tore, Durchgänge, die symbolisch ein ebensolches neu eröffnen. Auch das «saturnische» Jahr 16 könnte daher als Epoche der Ära in Frage kommen, die Constantin I. und seine Umgebung in der 300-Jahres/T-Periode erfüllt sehen wollten. Will man diesen Überlegungen folgen, dann reflektiert das markante T im Kranz auf den römischen – und eben nur den römischen – Folles ein Modell massgeblicher stadtrömischer Kreise, um die aktuellen politischen Entwicklungen zwischen 316 und 318 anhand einer «Epoche» aus der Stadtgeschichte als providenzielles

<sup>149</sup> E. SIMON, Die Götter der Römer (München 1990), S. 196ff.

<sup>150</sup> Zu einer weiteren Darstellung Satorns im Zusammenhang mit der Gründung Konstantinopels 324 vgl. OLBRICH 2015 (Anm. 25), S. 198ff. mit Abb. 13.

<sup>151</sup> Varro, *LL* 5,137.

<sup>152</sup> Saturn wurde von den Römern mit dem griechischen Kronos, dieser wiederum mit Chronos gleichgesetzt. Kronos wird das Attribut der Sichel zugeordnet, nach verbreiteter Ansicht, weil sie das Werkzeug ist, mit dem Zeus seinen Vater kastrierte und so die Ursache zur Geburt der Aphrodite / Venus setzte. SIMON 1990 (Anm. 149), S. 194.

<sup>153</sup> Für Varro erklärt sich der Name Saturn vom Sähen her (*de satu*): *LL* 5,64. Erika Simon widerspricht dieser antiken Etymologie: Saturn sei für das kaiserliche Rom der Gott des Goldenen Zeitalters, in dem nicht mehr gesät werden muss, sondern nur noch geerntet wird. Die Sichel versteht die Autorin daher als Symbol des Erntens: SIMON 1990 (Anm. 149), S. 197.

<sup>154</sup> Tac. ann. 2,41,1.

Ereignis zu verherrlichen. Konkret: An ein geeignetes historisches Ereignis aus den Jahren 16 oder eher 17 n. Chr. knüpft sich eine «heidnisch» wie christlich zeichenhaft lesbare 300-Jahrperiode an, um unter den Auspizien Roms wichtige gesellschaftliche Heilserwartungen zu befriedigen: Für die traditionellen Religionen im Sinne des ägyptischen Königsdogmas bzw. in der Wiederkehr des Goldenen Zeitalters, für die Christen in der seligen Friedenszeit der Apokalyptik. Die «Entdeckung» einer solchen Epoche hätte die Stadt am Tiber, die seit den Soldatenkaisern keine Residenz mehr war, von neuem auf das Engste mit der Vorsehung der Gottheit (*providentia/pronoia*) verbunden. Das hätte ihre durch den Wegzug des Hofes teilweise verlorengegangene geschichtstheologische Relevanz wiederhergestellt. Daher war das Beizeichen im speziellen Interesse Roms und seiner Führungsschicht. In anderen Münzstätten taucht es unter anderem deshalb nicht auf, weil weder der Kaiser noch die Eliten in den Diözesen bzw. Provinzen ein echtes, nachhaltiges Interesse an einer Refokussierung der Bevölkerung auf die alte Reichshauptstadt zeigten.

Gleichzeitig deutet sich hier etwas an, das seit dem Jahr 324 breite Spuren in den Schriftquellen der Antike und des Mittelalters hinterlassen hat: Der Einfluss der spezifischen Zeitkultur Ägyptens auf die spätantike Staatstheologie. Die Anregung für den Doppelsinn der 300 als Kreuzeszahl und Horusperiode mag dabei bereits ein früher Beitrag des «Ägypters, der aus Spanien kam» sein, der Constantin I. in die Arkana der christlichen Religion einführten sollte.

### *Arbeitslosigkeit und Christianisierung im spätantiken Ägypten?*

Für Constantin I., Constans und Theodosius I. konnten wir vier zeitliche Beispiele verfolgen, in denen sich durchgehend zwei Merkmale überschneiden: Erstens eine speziell auf den jeweiligen Kaiser und seinen aktuellen politischen Bedarf zugeschnittene Propagandastrategie, die mit Mythen, mit religiösen Bild- oder Zahlensymbolen arbeitet, welche in Ägypten seit Jahrtausenden in Gebrauch waren und die auch der spätantiken Kultur noch vertraut waren<sup>155</sup>. Zweitens finden sich in allen vier Beispielen hochrangige christliche Funktionäre aus Ägypten in unmittelbarer Kaisernähe bzw. mit nachhaltigem, gut belegtem Einfluss auf den Kaiser: Hosios von Cordoba 317, 324 und 342/43, Athanasius von Alexandria 342/43 (in gemeinsamen Audienzen mit Hosios), schliesslich Johannes von Lykopolis 383.

Wie könnte dieser rote Faden zu erklären sein? Kommen ägyptische Kirchenfunktionäre ausgerechnet als Vermittler ursprünglich «heidnischer» *religiosa* in die im Entstehen begriffene christliche Kaiserideologie in Betracht?

Man kann das für wenig plausibel halten, insbesondere, wenn man annimmt, dass für den antiken Menschen eine fundamentale Unvereinbarkeit von Christsein und der Pflege alter Kulte bestand. Dafür müsste man konsequent davon ausgehen, dass es keine biographischen oder funktionalen Verbindungen zwischen der alten ägyptischen und der neuen christlichen Priesterklasse gab, dass

<sup>155</sup> Für die 300 Jahre des Horus vgl. Anm. 54, 126; für die 365-Jahresperiode des Re nach dem Horusmythos von Edfu vgl. Anm. 50ff., 45, 24.

beide streng getrennt waren. Wenn wir das Beispiel des Athanasius betrachten, spricht etwa eine Überlegung von T. Barnes für eine solche strikte Trennung. Da sich in dessen reicher literarischen Hinterlassenschaft keine Rekurse auf traditionelle altägyptische Mythen fänden, sei davon auszugehen, dass Athanasius einer relativ niedrigen sozialen Schicht entstammte, die eben kaum Verbindungen zu der gesellschaftlich hoch stehenden Kaste besass, aus welcher die traditionellen ägyptischen Priestertümer besetzt wurden<sup>156</sup>. Anderseits erwähnt auch Barnes, dass sich Athanasius um 365/66 in der ererbten Grabanlage seiner Familie versteckte<sup>157</sup>. Das passt nicht zu jemandem, der keine Verbindungen zur höheren, überkommenen Kultur des Nils hatte. Arme konnten sich keine Familiengrablege leisten<sup>158</sup>. Eine Familiengrablege ist Zeichen von Oberschichten, in Ägypten vor allem von Totenkult, dem Kernstück der altägyptischen Religion.

Bessere Gründe sprechen dafür, mindestens partiell von einer funktionalen und gesellschaftlichen Kontinuität zwischen altägyptischen und christlichen Priestertümern auszugehen. Sowohl Athanasius als auch Johannes von Lycopolis, zwei Protagonisten des ägyptischen Christentums, begegnen auch in sozialen Funktionen, die für die Bevölkerung denjenigen der überkommenen ägyptischen Orakel entsprachen. Neben der «korrekten» christlichen Vita des Athanasius, wie sie uns scheinbar traditionslos hauptsächlich in seinen eigenen Schriften entgegenleuchtet, weiss nicht allein Ammianus Marcellinus zu berichten, dass sich die Hauptvorwürfe, die gegen den Metropoliten Alexandrias offiziell erhoben wurden, auf seiner verbotenen Wahrsagerei gründeten. Insbesondere auf die Deutung des Verhaltens von Vögeln habe er sich verstanden<sup>159</sup>. Diese Angabe findet auch in anderen Überlieferungen eine Entsprechung: Athanasius habe die Zukunft aus den Stimmen von Krähen heraus deuten können<sup>160</sup>. Johannes, der christliche Eremit, findet sich praktisch direkt in der Rolle der alten Tempelorakel, welche einer ausserhalb der Tempel lauschenden Gläubigenschar durch die Stimmen der Priester innerhalb der heiligen Räume zuteil wurden. Vor allem aber entsprechen Athanasius und Johannes dem neuen römischen Orakeltypus des Sehers / Heiligen Mannes, der sich seit dem dritten Jahrhundert in der römischen Welt verbreitete und auch in Ägypten für alte und neue Religionen belegt ist<sup>161</sup>. Das dürfte insofern kein Sonderfall sein, als Ägypten insgesamt zeigt, wie

<sup>156</sup> BARNES 1993 (Anm. 112) S. 10f.

<sup>157</sup> Nach Sokr., *hist. eccl.* 4, 13,4: BARNES 1993 (Anm. 112), S. 11. Letztlich wissen wir von Athanasius vor seiner Bischofsweihe kaum etwas: CLAUSS 2016 (Anm. 71), S. 55. Das könnte auf niedrige Herkunft hinweisen, aber eben auch auf nichtchristliche Herkunft oder heidnisches «Vorleben».

<sup>158</sup> Wenn sich Arme überhaupt die Mumifizierung leisten konnten, dann pflegte man ihre Mumien beispielsweise in Gruben, öffentlich zugänglichen, wiederverwendeten Gräbern oder natürlichen Höhlen abzulegen: D. ARNOLD, *Grab*, Lexikon der Ägyptologie Bd. 2 (Wiesbaden 1977), Sp. 827; C. RIGGS, *The Beautiful Burial in Roman Egypt. Art, Identity and Funerary Religion* (Oxford 2005), S. 2.

<sup>159</sup> Amm. 15,7,7–10.

<sup>160</sup> *Apophth. Pat.* Epiphanius 1 (PG 65: 161–163); *Soz. hist. eccl.* 4,10. FRANKFURTER 1998 (Anm. 16), S. 187.

<sup>161</sup> P. BROWN, *Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike* (Frankfurt am Main 1995), S. 80ff.; FRANKFURTER 1998 (Anm. 16), S. 184 ff.

die soziale Funktion, die früher Tempelorakel erfüllt hatten, durch die neuen kirchlichen Institutionen übernommen wurden, auch wenn sich diese dafür des Sehers als Modell bedienen mussten<sup>162</sup>.

Neben dieser funktionalen Kontinuität zeigen jedoch auch direkte personale Kontinuitäten zwischen der traditionellen ägyptischen Priesterklasse und christlichem Klerus Möglichkeiten auf, durch welche typische Inhalte und Mythen der pharaonischen Religion, wie die Königsnovelle oder *sah* / Orion, formend auf die Vorstellungswelt der Christen wirken konnten. Rufinus von Aquileia erwähnt in seiner Kirchengeschichte, dass sich in Ägypten gerade gelehrte Priester zum Christentum bekehrt hätten<sup>163</sup>. D. Frankfurter konnte eine ganze Reihe von Fällen darstellen, in welchen «heidnische» Priester selbst oder auch deren Kinder zum Christentum konvertierten bzw. den Weg in das Mönchtum fanden<sup>164</sup>. Solche Verwandtschafts- und Abstammungszusammenhänge scheinen durchaus plausibel, da die Priesterschaften einen erheblichen Teil der gebildeten Schichten darstellten, die auch der christliche Klerus brauchte<sup>165</sup>.

Unabhängig davon, dass pharaonische Kultur und Christentum – aus welchen Gründen auch immer – ohnehin wesentliche Komponenten teilen, wie etwa das Konzept der Kirche als irdischen Vertreters einer entrückten Gottheit, den Glauben an ein Totengericht und die Unsterblichkeit der Seele<sup>166</sup>: Ein Blick auf die Ursachen der Verwandlung der religiösen Landschaft Ägyptens in der Spätantike macht solche Familienbande gut verständlich. Denn das Absterben der alten Kulte am Nil hatte wohl prosaischere Gründe als die grösitere Überzeugungskraft der christlichen Alternativen, wie sie die Kirchenschriftsteller so gerne nahelegen<sup>167</sup>. Anders als in solchen Regionen des Imperiums, in denen die alten Kulte ausser vom Staat auch stark von privater *euergesia* durch Kuriale getragen wurde, waren die über Jahrtausende angewachsenen Ländereien der Tempel Ägyptens durch den Eroberer Augustus enteignet worden. Die Tempel finanzierten sich seither einseitig aus kaiserlichen Zuwendungen. Als dem Staat bzw. den Kaisern im Zuge der Reichskrise des 3. Jahrhunderts schlicht das Geld ausging, fiel gerade diese monopolartige Finanzierungsquelle fort. Daher kam es gerade in Ägypten nach 250 n. Chr. zu einem besonders rasanten Niedergang der Tempelkultur: Eben weil die üblichen Ressourcen für die Personal- und Sachkosten plötzlich nicht bzw. nur mehr sehr reduziert zur Verfügung standen<sup>168</sup>.

Wir hören in der Folge von Angehörigen der alten Priesterklasse, die alternative Lebensmodelle entwickelt hatten. Vielfach begegnet der Begriff «Priester» als eine Art Rangbezeichnung, die Abkömmlinge der alten Priesterfamilien bezeichnet, welche jedoch keine Tempeldienste verrichten, sondern privatwirt-

<sup>162</sup> FRANKFURTER 1998 (Anm. 16), S. 184 ff., 193.

<sup>163</sup> Rufin. *hist. eccl.* 11,29. Vgl. auch BROWN 1995 (Anm. 161), S. 115 ff.

<sup>164</sup> FRANKFURTER 1998 (Anm. 16), S. 261–264 mit Anm. 77 zu den Quellennachweisen.

<sup>165</sup> Freundlicher Hinweis von R. Bagnall, private Korrespondenz, E-Mail vom 15.7.2015; vgl. dazu BAGNALL 1996 (Anm. 18), S. 285.

<sup>166</sup> J. ASSMANN, Erinnertes Ägypten (Berlin 2006), S. 13–44.

<sup>167</sup> Vgl. etwa Sokr. *hist. eccl.* 5,17.

<sup>168</sup> BAGNALL 1996 (Anm. 18), S. 263, 267f. unter dem Stichwort «tempels in trouble»; FRANKFURTER 1996 (Anm. 16), S. 184.

schaftlichen Beschäftigungen im Zusammenhang mit Grundbesitz und Steuern nachgehen<sup>169</sup>.

Das erklärte aber noch nicht, warum sich *typoi* und Modelle der altägyptischen Religion plötzlich in der Propaganda christlicher Kaiser wiederfinden. Stellt F. Hoffmann genau die richtige Frage, wenn er als möglichen Hintergrund für die «Karrieren» ehemaliger Priester oder deren Kinder im christlichen Klerus eine Strategie gegen die neu grassierende Arbeitslosigkeit unter dem traditionellen Kultpersonal erwägt<sup>170</sup>? Einiges spricht dafür. Wer sollte zu den Berufen der Kirchen und zur Fortentwicklung der christlichen Mission Ägyptens von seiner Vorbildung her besser berufen gewesen sein als der gebildete, schriftkundige Teil der Gesellschaft, der einer indigenen Bevölkerung neue Glaubensinhalte in vertrauten Bildern und Mythen nahebringen konnte und der gleichzeitig seine traditionellen Alimentierungsfelder verloren hatte? Die ägyptische Kirche war stark und galt schon dem 4. Jh. als die älteste der Welt<sup>171</sup>. Ihre Grösse und Verbreitung in der Region machte sie zu einem attraktiven Arbeitgeber. Das verehrungswürdige Alter der Kirche Ägyptens und der christlichen Religion an sich, deren Entstehung ein Eusebius von Caesarea gar in die Urzeit der Menschheit verlegt hatte<sup>172</sup>, dürfte solche Wege auch für Mitglieder einer stolzen und traditionsbewussten Priesterkaste gangbar gemacht haben. Wenn die Religion Ägyptens dem hellenisierten Rom als die älteste und damit «wahrste» der Welt galt, weist Eusebius' Argumentation vom Christentum als Urreligion auf eine Gemeinsamkeit, die den Anhängern alter Religionen den Übertritt zum Christentum erleichtern konnte. Die christliche Mission arbeitete und arbeitet weltweit damit, den zu Bekehrenden den Übergang zur neuen Religion mit Mitteln zu erleichtern, die aus deren eigenen religiösen Traditionen heraus akzeptabel sind<sup>173</sup>. Hier war gerade der Weg von der altägyptischen Religion zum Christentum für den religiös gebildeten Teil der einheimischen Bevölkerung vorgeprägt, weil die ägyptische Religion starke henotheistische Komponenten besass, die neben dem ausgeprägten Polytheismus des Nillandes stets ihr Recht behaupteten<sup>174</sup>. Schon Eusebius von Caesarea setzt sich in seiner *praeparatio evangelica* damit auseinander, wie die «Söhne des Nilus», ohne die «wahre Gottheit» zu kennen, in ihren ursprünglichen Gebräuchen und Riten christlichen Traditionen, wie z.B. dem unblutigen Opfer, entsprochen hätten<sup>175</sup>. Schliesslich legt ein spezielles verwaltungstechnisches Phänomen auch organisatorische Zusammenhänge zwischen der alten Tempelkultur und der neuen Kirchenhierarchie Ägyptens nahe. Denn zu dem Szenario einer langsamem Verflech-

<sup>169</sup> BAGNALL 1996 (Anm. 18), S. 266ff.

<sup>170</sup> Private Unterhaltung im Laufe des Jahres 2016.

<sup>171</sup> Athan., *apol. Const.* 30,2: Constantius II. appelliert in einem Brief an die Alexandriner, die als erste als Lehrer der Weisheit den wahren Gott erkannt hätten.

<sup>172</sup> Eus., *HE* 1,2,1; 1,4,1–14.

<sup>173</sup> Ein klassisches spätantikes Beispiel bilden die Bekehrungsgrundsätze Gregors des Grossen im Zuge der ersten Angelsachsenmission: Beda, *HE* 1,30.

<sup>174</sup> E. HORNUNG, Die Anfänge von Monotheismus und Trinität in Ägypten, in: K. RAHNER (Hrsg.), *Der eine Gott und der dreieine Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen* (Freiburg 1983), S. 48–66; J. ASSMANN, Theologie und Weisheit im alten Ägypten (München 2005), S. 35–53; ASSMANN 2006 (Anm. 166), S. 50.

<sup>175</sup> Eus. *pr. ev.* 1,9.

tung von «Heidenkirche» mit der «Christenkirche» fügte sich die Sonderstruktur des ägyptischen Episkopats, die in anderen Teilen des Reiches keine Parallelen findet. Die ungewöhnliche, monopolartige Machtstellung des Patriarchen von Alexandria, die sich in dessen autoritärer Gewalt über alle ägyptischen Bistümern äussert<sup>176</sup>, ähnelt der zentralen Amtsgewalt, die sich aus der Vorgesetztenstellung des römischen «Oberpriesters Alexandrias und ganz Ägyptens» gegenüber allen Priestern und Tempeln des Landes ergab, wie sie in den ägyptischen Verwaltungsreformen um das Jahr 120 entwickelt worden war<sup>177</sup>. Diese Parallelle legt nahe, dass mit der zentralistischen Tempelverwaltung vertraute Experten am Aufbau und an der Rechtsentwicklung der Landeskirche massgeblich beteiligt waren.

Doch selbst wenn eine grassierende Arbeitslosigkeit unter den traditionellen Kultexperten der Christianisierung Ägyptens wichtige Impulse gegeben haben mag; selbst wenn das Ergebnis eines solchen Prozesses gleichsam zum sozialen Substrat werden konnte, um zentrale Aspekte, um die spezifische Zeitkultur der altägyptischen Religion in die Staatstheologie der Spätantike zu transportieren: Was könnte der Auslöser dafür gewesen sein? Warum werden solche Phänomene ebenso wie ihre möglichen Protagonisten ägyptischer Herkunft gerade seit dem ersten Viertel des 4. Jh. kontinuierlich als formende Faktoren der kaiserlichen Propaganda so greifbar?

### *Im Zeichen der Isis: Entscheidung an der milvischen Brücke*

Die Quelle, der die moderne Geschichtsschreibung das Datum der Schlacht an der milvischen Brücke entnimmt, ist der Staatskalender des Jahres 354, auch unter dem Namen Filocalus-Kalender bekannt. Er verzeichnet alle Staatsfeste, die in der Mitte des 4. Jh. in der alten Reichshauptstadt offiziell begangen wurden. Wie bereits eingangs dargestellt, wurde das Fest des Sieges über Maxentius in Rom am 28. Oktober gefeiert. Der Kalendereintrag hierzu lautet *evictio Tyranni*, die «Vertreibung des Tyrannen». Der Einzug des Siegers in die Stadt am Folgetag wurde ebenfalls gefeiert, der Kalendereintrag hierzu lautet *Adventus divi*, «der Einzug des Gottes», also Constantins.

Diese beiden constantinischen Kaiserfeste am 28. und 29. Oktober weisen im selben Festkalender eine signifikante Überschneidung auf: Sie fallen mit den ersten beiden Tagen des fünftägigen stadtrömischen Hauptfestes der ägyptischen Göttin Isis zusammen (28. Oktober–1. November, im Kalender sind die fünf Tage jeweils mit dem Hinweis *isia* gekennzeichnet), deren Kult in Rom und Italien spätestens seit Caracalla im Vordergrund des religiösen Lebens stand<sup>178</sup>.

Es scheint in den religiösen Kategorien der Spätantike eigentlich nahezu ausgeschlossen, dass ein so großer Sieg wie an der milvischen Brücke, der unmittelbar zur Einnahme Roms führte, vom Sieger nicht mit derjenigen Göttin

<sup>176</sup> BAGNALL 1996 (Anm. 18), S. 284f.

<sup>177</sup> Zum Amt des *archiereus* G. HÖLBL, Altägypten im römischen Reich. Der römische Pharao und seine Tempel (Mainz 2000), S. 36.

<sup>178</sup> Oben Anm. 30. Zur zentralen Rolle des Isiskults für die Stadt Rom WISSOWA 1912 (Anm.36), S. 355.

in Verbindung gebracht wurde, deren offizielles lokales Hauptfest am Tage der Schlacht einsetzte. Dass es aus der Sicht Constantins Isis war, die ihm den alles entscheidenden Sieg über seinen Rivalen und damit die Stadt Rom schenkte, liegt daher nahe. Indizien dafür, dass Constantin über den Sakralkalender der Stadt wohlunterrichtet war und sich schon vor der Schlacht um die Unterstützung der Gottheit bewarb, deren lokales Hochfest unmittelbar bevorstand, ergeben sich aus dem bei Laktanz überlieferten Traum Constantins:

*Commonitus est in quiete Constantinus, ut caeleste signum die notaret in scutis atque ita proelium committeret. Fecit ut iussus est et transversa X littera, summo capite circumflexo, Christum in scutis notat.*<sup>179</sup>

Laktanz impliziert in der Tat, dass damit Christus auf die Schilde gezeichnet worden sei. Die wohl allgemeine Meinung in der Literatur folgt ihm darin. Dass es Constantin in dem Moment auf ein christliches Zeichen ankam, besagt der Text, genau betrachtet, nicht. Es dürfte sich eher um die Erklärung des Laktanz handeln<sup>180</sup>, die der Autor offenbar auch für notwendig hält, da es eine verfestigte christliche Ikonographie zu so früher Zeit noch nicht gab.

Sobald wir das von Laktanz beschriebene Zeichen in seinen unmittelbaren kultkalendarischen Zusammenhang und in seine ikonographische Tradition stellen, liegt es jedoch näher, dass Constantin es deswegen unmittelbar vor dem 28. Oktober anbringen ließ, um einem Traumgesicht der Isis zu gehorchen und die mächtige Allgöttin als Schlachtenhelferin zu gewinnen.

Gerade Isis war dafür bekannt, dass sie sich den Menschen im Traum offenbart<sup>181</sup>. Das von Laktanz beschriebene Zeichen ist jüngst von J. Bardill zu Recht mit der ägyptischen *anch*-Hieroglyphe gleichgesetzt worden, wie sie schließlich auch den sogenannte Sarkophag Constantins im Innenhof der Irenenkirche Konstantinopels zierte (Abb. 16)<sup>182</sup>. Zu ergänzen ist, dass das mit der sog. Isisblut-Hieroglyphe (ägyptisch: *tit*) verwandte *anch*-Zeichen nicht nur die aus der Populärkul-

<sup>179</sup> Lact. *mort pers.* 44,5: «Konstantin wurde während der Ruhe ermahnt, dass er ein himmlisches Zeichen auf die Schilde zeichne und so den Kampf beginne. Er tut wie befohlen, und der umgewendete Buchstabe X, an der obersten Spitze umgebogen, bezeichnet Christus auf den Schilden.» Um 315 verfasst handelt sich dabei um den zeitlich frühesten christlichen Beleg für einen Traum Constantins, der, sicher ganz der Absicht Laktanz' entsprechend, von der wohl allgemeinen Meinung so verstanden wird, als habe Constantin, bewegt durch seine nächtliche Vision, seine Soldaten ein Zeichen Christi als Siegbringer auf ihre Schilde zeichnen lassen. Vgl. G. WEBER, Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike, Stuttgart 2000, S. 244ff.; WIENAND 2012 (Anm. 140), S. 258ff.

<sup>180</sup> Auch sonst kennt die antike Kirchengeschichte Beispiele für die Interpretation ägyptischer Hieroglyphen als christliche Bedeutungsträger: Soz. *hist. eccl.* 7,15,10; Sokr., *hist. eccl.* 5,17,1.4.6; Rufin. *hist. eccl.* 11,29. Es handelt sich dabei natürlich um ein geläufiges Werkzeug christlicher Mission.

<sup>181</sup> MERKELBACH 2001 (Anm. 83), S. 199ff. Vgl. Diod. 1,25,2: «Die Ägypter sagen, dass Isis große Erfahrung in der ärztlichen Kunst habe. So habe sie an der Heilung der Menschen besondere Freude und gebe denen, welche sie darum bitten, im Schlaf viele Hilfsmittel, in dem sie sich ihnen deutlich zeige.» (Übers. nach R. Merkelbach).

<sup>182</sup> BARDILL 2012 (Anm. 58), S. 166f., 181.



Abb. 16 Vorderansicht des Deckels zum sog. Sarkophag Constantins I., Hagia Irene, Konstantinopel (Arch. Mus. Istanbul, Inv. Nr. 608), Photo: J. Bardill.

tur vertraute Bedeutung von «Leben» hat, sondern auch in römischer Zeit noch für das Wort «Spiegel», also einem Venuszeichen, stand. Wie bereits an anderer Stelle ausgeführt, dürfte das Zeichen in der synkretistischen Kultur des 4. Jh. allgemeinverständlich Isis bezeichnet haben, und zwar gerade auch in ihren «Erscheinungsformen» als Venus / Kypris-Aphrodite / Sothis<sup>183</sup>. In der unverzüglich

<sup>183</sup> OLBRICH 2018 (Anm. 108), S. 204ff. In ähnlicher Weise scheint Constantin bei der Belagerung von Byzantion im Jahr 324 die Unterstützung der wichtigen Lokalgöttin Artemis-Hekate für sich in Anspruch genommen zu haben. Und auch sein Sieg über Licinius bei Chrysopolis scheint später mit einem Traum des Kaisers in Verbindung gebracht worden zu sein: OLBRICH 2015 (Anm. 25), S. 216ff. Ein weiterer Beleg für die Rolle der Isis im Kampf um Rom könnte im Datum eines der Feste zu sehen sein, mit der die Stadt einer der beiden überlieferten Adventus-Feiern zu den Regierungsjubiläen Constantins gedachte: Ein Einzug des Kaisers in die Stadt am 18. Juli (im Kalender *Advent(us) d(omi)ni/i> dies aegyptiacus: J. DIVJAK – W. WISCHMEYER 2014 [Anm. 30], S. 211) stellt sicher, dass Constantin den Tagesanbruch zum 19. Juli (julianisch; im Filocalus-Kalender am 19. Juli *ludi votivi*), den in Rom und bei den Griechen kalendarisch fixierten ägyptischen Neujahrstag (gekennzeichnet durch heliakischen Frühauftauch des Sothis / Sirius im Raum von Heliopolis und Memphis: F. DAUMAS, Neujahr, Lexikon der Ägyptologie Bd. 4, Wiesbaden 1982, Sp. 471; LUFT 1984 (Anm. 84), Sp. 1120) bereits in der Stadt erlebte. Sothis war, wie wir mehrfach gesehen haben, in der ägyptischen Kultur mit Isis gleichgesetzt. Auch dies wohl eine Reverenz an Isis. Falls es sich um den Adventus des Jahres 315 handelte (unsicher, vgl. J. DIVJAK – W. WISCHMEYER 2014 (Anm. 30), S. 287; dass die Autoren dabei von einem weiteren Adventus (?) an Constantins Vizennalientag am 25. Juli 326 ausgehen, erschließt sich mir jedoch nicht. Flüchtigkeitsfehler? Die für den 18. und den 21. Juli verzeichneten Adventusfeste müssen das jeweils folgende Dezennalien- bzw. Vizennalienfest am 25. Juli vorbereitet haben), wäre bereits hier ein Säkularbezug zu erwägen (Epoche 49/48 v. Chr., Geländeteil Thessalonikes durch die Pompejaner in stadtrömischen Boden umgeweiht, vgl. oben Anm. 59; Periode Sothis, 365 Jahre). Das würde allerdings voraussetzen, dass bereits 315 die Möglichkeit der Gründung eines neuen Rom in Constantins «Portfolio» lag.*

nach dem Sieg von 312 erfolgten Wiederaufnahme der erstmals durch die zweite Tetrarchie im Jahr 306 ausgegebenen, stadtrömischen Isisprägungen zeigt sich Constantins Dank an die Isis Panthea ebenso wie sein betontes Reversement der Religionspolitik des Maxentius. Dessen Ablehnung des Isiskultes zeigt sich darin, dass Rom in den sechs Jahren seiner Herrschaft eben gerade keine Isisprägungen mehr produzierte<sup>184</sup>.

Wenn sich auch ein ursprüngliches Traumverständnis als Begegnung mit Isis im Laufe der religiösen Entwicklung Constantins verchristlicht haben mag, erscheint es daher nicht ganz unwahrscheinlich, dass sich die massierte Rezeption religiösen Gedankenguts Ägyptens durch die spätantike Kaisertheologie unmittelbar aus dem Beispiel seiner Inanspruchnahme der Isis im Vorfeld der milvischen Brücke erklärt.

Doch auch die Ägyptenmotive im Gefolge der constantinischen Dynastiepropaganda sollten nicht isoliert, sondern in der Tradition kaiserlicher Vorgänger gesehen werden. Daher wollen wir abschließend die Herrschaftszeit Diocletians, in dessen Umgebung Constantin politisch und kulturell geformt wurde, auf mögliche Vorbilder untersuchen.

### *Zurück zum Anfang? Diocletian und sein Palastprojekt in Spoleto*

Ägypten war Griechen wie Römern «Das Alte». Die Römer scheuten *res novae*<sup>185</sup>, scheuten «Das Neue». Erneut daher die Frage: Waren die bisher diskutierten Rekurse auf die ägyptische (Zeit-)Kultur durch die Kaiser von Constantin I. bis Theodosius I. für das römische Staatswesen eine echte «Neuerung», oder konnten sich diese Herrscher dabei auf Altes, auf wie auch immer geartete, «traditionsbildende» Vorstellungen berufen?

Diokletian gilt in der Geschichtswissenschaft als der grosse Reformer des römischen Reiches. Nicht von ungefähr pflegen Darstellungen der Spätantike häufig mit seiner Regierungszeit zu beginnen. Dennoch: Viele von diokletiankritischen Quellen als «Neuerungen» gegeisselte Reformen des Kaisers liessen sich ebensogut als Rückgriff auf die «Urzeit Roms» erklären: Wenn Eutrop die Einführung von juwelenbesetzter Kleidung als Abgleiten in persische Gebräuche tadeln, so wäre aus der Warte eines Römers um 300 zu bedenken, dass purpurne bzw. juwelenbesetzte Kleidung bereits den Gott / König Romulus auszeichnete<sup>186</sup>.

<sup>184</sup> L. RAMSKOLD, A die link study of Constantine's pagan Festival of Isis tokens and affiliated coin-like «fractions»: chronology and relation to major imperial events, JNG 66, 2016, S. 168–182. Die feindliche Haltung des Maxentius gegenüber Isis kann die Frage aufwerfen, ob nicht die Umgebung des mächtigen Isistempels in Rom mitbeteiligt war Constantin auf das abstehende Isisfest hinzuweisen und ihm das neue Schildzeichen nahezulegen.

<sup>185</sup> *Res novae*, wörtlich übersetzt eigentlich «Neuerungen», war bekanntlich als lateinischer Begriff für «Umsturz, Revolution» negativ konnotiert.

<sup>186</sup> Eutr. 9,26. Zu den königlichen Vorbildern und Traditionen Cass. Dio, frg. 6,1a; 43,43,2; 44,6,1; 44,11,2; Zon. 7,4; Cic. *Phil.* 2,85. A. ALFÖLDI, Die monarchische Repräsentation im Römischen Kaiserreiche (Darmstadt 1970), S. 20ff., 123, 148f., dort mit Anm. zum Aufgreifen der roten Schuhe der Könige von Alba durch Julius Caesar; C.J. CLASSEN, Zur Literatur und Gesellschaft der Römer (Stuttgart 1998), S. 45, Anm. 117.

Im Zusammenhang mit Romulus fällt auch die deutliche Reduzierung der Mannschaftszahl der Legionen durch Diokletian auf. Die wohl herrschende Lehre geht von einer Mannschaftsstärke der neuen Legionen von 1000 Soldaten aus<sup>187</sup>. Das mag sehr wohl dazu beigetragen haben, die von Heereskommandos ausgehende innenpolitische Gefahr zu mindern. Es mag auch taktisch «moderner» gewesen sein. Auffällig ist gleichwohl die Parallele zur mythischen Frühzeit, jedenfalls wie die Spätantike sie sah: Nach der Überlieferung hatte auch das Heer des Romulus eine Stärke von 1000 Mann<sup>188</sup>. Was von diokletiankritischen Quellen als unangemessene Neuerung dargestellt wird, kann, am Beispiel der neuen kaiserlichen Kleidung betrachtet, durchaus als Rückkehr zu den *mores maiorum* beabsichtigt gewesen sein. Eine solche Rückkehr zu den alten Sitten ist als das Schlüsselmotiv der Politik Diokletians überliefert. So ist allgemein anerkannt, dass seine grundlegenden Reformen im Heer und in der Verwaltung mit einem ausgeprägten kulturellen Konservativismus einhergehen<sup>189</sup>. Diokletians Zeit zeichnet sich durch eine intensive Sammlungstätigkeit aus, durch das Bemühen, Altes und in den Zeiten der Reichskrise fast Verlorenes zu bewahren. Das Wiederaufblühen der römischen Literatur und die Renaissance des klassischen Rechts, wie sie sich in den Gesetzessammlungen eines Hermogenianus oder eines Gregorianus spiegelt, sind allgemein bekannte Beispiele<sup>190</sup>.

In keinem Bereich aber ist das Motiv des Alten als positiver Wert besser überliefert als in Diokletians Religionspolitik<sup>191</sup>: Für den offenbar empirisch denkenden Kaiser waren die zahlreichen Unglücksfälle, die das Reich in eine Jahrzehntelange Krise gestürzt hatten, Folge der Vernachlässigung der *vetus religio*. Auf das Alte als Wert an sich beruft sich auch ein 302 in Alexandria veröffentlichtes Edikt, in welchem er sich gegen die Manichäer wendet, deren «Aberglauben» ihm zudem besonders verdächtig erscheint, weil er vom reichsfremden Erzfeind Roms, den Persern, stammt.

«Aber die unsterblichen Götter geruhten, aufgrund ihrer Vorsehung zu verordnen und zu bestimmen, was gut und wahr ist, so dass dieses durch den Mund vieler guter und auserlesener Männer sowie durch den Ratschlag und die unverkürzte Untersuchung der Weisesten gebilligt und festgestellt werde. Es entspricht göttlichem Gebot, sich diesen nicht zu widersetzen und

<sup>187</sup> TH. MOMMSEN, Das römische Militärwesen seit Diocletian, Gesammelte Schriften 6 (Berlin 1910), S. 238. A. H. M. JONES, The Late Antiquity (London 1964), S. 680f. Zur Diskussion O. SCHMITT, Stärke, Struktur und Genese des comitatensischen Infantienumerus, Bonner Jahrbücher 201, 2001, S. 96ff.

<sup>188</sup> Daher der Begriff miles etymologisch von 1000 / mille abgeleitet nach der mit dem Staatskalender von 354 überlieferten chronica Urbis Romae (Mommsen, Chron. min. I, S. 144)

<sup>189</sup> DEMANDT 2007 (Anm. 94), S. 71.

<sup>190</sup> FUHRMANN 1994 (Anm. 24), S. 42–48.

<sup>191</sup> Treffend resümiert bei W. KUHOFF, Diokletian und die Epoche der Tetrarchie. Das römische Reich zwischen Krisenbewältigung und Neuaufbau (284–313 n. Chr.) (Frankfurt am Main 2001), S. 280: «(...) dass die Hervorhebung alter Kultgepflogenheiten und des Willens der Götter eine Grundhaltung Diokletians zum Ausdruck bringt, die gebührend zu würdigen ist.»

ihnen keinen Widerstand zu leisten. Und die alte Religion darf von keiner neuen angefochten werden. Es ist nämlich ein grösstes Verbrechen, dasjenige erneut zu behandeln, was, nachdem die Alten es einmal festgesetzt und definiert haben, seinen Zustand und seinen Lauf bewahrt und besitzt.»<sup>192</sup>

Können die «alten» Kulte Ägyptens Anknüpfungspunkte für das dahinter stehende Konzept geliefert haben? Die folgenden Überlegungen beanspruchen keinesfalls, befriedigende Lösungen für diese Frage zu bieten. Im günstigsten Falle möchten sie immerhin weitere Diskussionen zu möglichen Einflüssen pharaonischen Staatsdenkens auf das römische Kaisertum anregen. Gleichwohl gibt es einige Indizien, die dafür sprechen, dass Ägypten für Diokletians Staats- und Religionsverständnis nicht ganz bedeutungslos gewesen sein könnte.

Nach Aurelius Victor (4. Jh.) ging es dem Kaiser nicht allein um das Alte, sondern um die Pflege der «ältesten Religionen» / der *veterissimae religiones*<sup>193</sup>. Gab es im römischen Gesichtskreis ältere Religionen als diejenige Ägyptens? Diocletian verbrachte immerhin 18 Monate seiner zwanzigjährigen Regierungszeit am Nil<sup>194</sup>. In diesem Zusammenhang gibt es auch Hinweise auf ein Interesse des Kaisers an der wissenschaftlichen Literatur Ägyptens<sup>195</sup>. Aus numismatischer Sicht inauguriert das Bild Diocletians als Senioraugustus im Jahr 306 wohl nicht zufällig die erste Emission der von Constantin unmittelbar nach der Eroberung der Stadt wiederaufgenommenen Isisprägungen, die für etwa hundert Jahre ein Langzeitphänomen in der Münzstätte Rom werden sollten. Ägyptische Gottheiten wie Isis, Sarapis, Anubis sowie Harpokrates gehören damit plötzlich zum regelmässigen Repertoire der stadtrömischen Münzprägung<sup>196</sup>.

Aus dem Palastareal des Alterssitzes Diokletians in Spoleto / Split haben sich, ganz oder in Teilen, bisher zwölf ägyptische Sphingen nachweisen lassen. Hunderte Säulen des Palastes sind aus ägyptischen Gesteinsarten bzw. Spolien aus Ägypten. J. Belamaric schliesst daraus auf eine ausgesprochen ägyptische Atmosphäre, die im Zentrum des Palastes von Spoleto geherrscht haben dürfte<sup>197</sup>. Wie könnte eine solche Konzentration ägyptischen Materials im Diokletianspalast zu erklären sein?

Zwei Deutungen bieten sich an, die sich gegenseitig nicht im Sinne eines Entwe-

<sup>192</sup> *Coll. leg.* 15,3. Übersetzung nach M.-Th. Fögen.

<sup>193</sup> *Aur. Vict.* 39,45.

<sup>194</sup> W. ENSSLIN, Valerius (Diocletianus), RE 7.A.2, Sp. 2441f., 2446; DEMANDT 2007 (Anm. 94), S. 65f.; CLAUSS 2003 (Anm. 14), S. 241f.; in Diokletians Gefolge hat auch der spätere Kaiser Constantin I. Ägypten kennengelernt: Constantin erwähnt seinen Aufenthalt in Memphis in seiner Rede an die Versammlung der Heiligen, *or. ad. sanct.* 16,2. Vermutlich besteht ein zeitlicher Zusammenhang mit seinem Besuch Palestinas im Gefolge Diocletians: Eus. V.C. 1,19.

<sup>195</sup> Joh. Ant. Fr. 248 = Suda D 1156 + X 280, 1–2.

<sup>196</sup> RAMSKOLD 2016 (Anm. 184), S. 168f.

<sup>197</sup> J. BELAMARIC, The date of foundation and original function of Diocletian's Palace at Split, Hortus Artium Medievalium 9, 2003, S. 173f. (für einen Baubeginn im Jahr 298); J.J. WILKES, Diocletian's Palace, Split: Residence of a Retired Roman Emperor (London 1993<sup>2</sup>), S. 21f. spricht von nur vier Sphingen, gründet seine Angaben jedoch auf zwischen 1912 und 1929 verfasste Literatur.

der-Oder ausschliessen müssen. Zum einen hielt sich Diokletian, wie wir sahen, lange selbst in Ägypten auf. Von daher kann das Material von Split schlicht damit erklärbar sein, dass es eben gerade «da» war bzw. aktuell, als Spolienquelle, in den Gesichtskreis des Kaisers geraten war.

Zumal in der Spätantike allgemeinverbreitete, typologische Denkschemata, stellen allerdings eine weitere Erklärung in den Raum, die gewissermassen auf einer Linie mit dem wenig später beobachtbaren Eindringen pharaonischer Elemente in die christliche Herrscherideologie des 4. Jh. liegen würde. Unter allen antiken Herrschern ragt Diokletian durch seine langfristig geplante Abdankung heraus, die er im Jahre 305, nach zwanzigjähriger Regierungszeit, vollzog. Seine Anlage von Split war von vornherein als Altersruhesitz geplant worden. Die Abdankungspläne Diokletians und der um 297 begonnene Bau des Palastes müssen also miteinander verbunden gewesen sein<sup>198</sup>. Sein freiwilliger Machtverzicht war wirklich etwas «Neues». Vorbilder in den antiken Monarchien sind nicht ersichtlich. Erst Licinius I. und Vetrano folgten seinem Beispiel, beide unfreiwillig. Wollte sich ein Herrscher, der die Wahrung von Tradition zum Leitmotiv seiner Regierung gemacht hatte, mit seiner Abdankungsentscheidung als revolutionärer Neuerer erweisen, der nie Dagewesenes in das Staatsrecht einführte? Das ist wenig wahrscheinlich. Aus den gesammelten Mythen der Länder des Römischen Reiches gibt es für Diokletians Tat wohl nur ein typologisches Vorbild. Dieses war allerdings sehr prominent, markierte den Ursprungsmythos der *veterima religio*, und könnte eine Erklärung für die Massierung von Sphingen und anderem ägyptischen Material im Palast von Split bieten. Wir sind ihm oben im Zusammenhang mit dem «Goldenen Zeitalter» Ägyptens und dem Mythos von der Himmelskuh bzw. dem Horusmythos von Edfu / Apollonopolis bereits begegnet: Der einzige freiwillige Rücktritt eines Königs von der irdischen Herrschaft, den die Antike kannte, war das Beispiel des Sonnengottes Re, der sich an den Himmel zurückzog, nachdem er, unmittelbar im Anschluss an die Schöpfung, auf Erden für 365 Jahre über die Menschen geherrscht hatte. Der sehr konzentrierte Ägyptenrekurs in der Ausstattung von Diokletians Ruhesitz deutet darauf hin, dass der Kaiser – der übrigens nicht einfach «abgedankt» / Privatmann war, sondern als *senior augustus* einen protokollarisch möglicherweise noch über dem *augustus* liegenden Rang behielt<sup>199</sup> – den Bezug zu dem archetypischen Vorbild Res bewusst zog. Denn nach antiken Denkmustern war ein solcher *typos* argumentativ gut dazu geeignet, den sonst präzedenzlosen Schritt Diokletians religiös zu rechtfertigen und durch das Beispiel der Gottheit auch Freunde und Skeptiker des Herrschers mit ihm zu versöhnen<sup>200</sup>.

<sup>198</sup> DEMANDT 2007 (Anm. 94), S. 73.

<sup>199</sup> Die Münzprägung dokumentiert weitläufig ein für Diokletian wie Maximian auch nach 305 fortbestehendes Bildnisrecht als *seniores augusti*. Das Bildnisrecht im öffentlichen Raum kam nur Kaisern – die es ggf. als seltenes Privileg verliehen konnten – oder eben Göttern zu, zu denen auch der lebende römischen Kaiser zählte: Der antike Gottesbegriff lässt sich kaum kürzer oder besser ausdrücken als in der knappen Formulierung von M. Clauss: Gott ist, wer einen Kult hat (CLAUSS 1999 (Anm. 123), S. 23).

<sup>200</sup> Dass ein ergänzender, chronologischer *typos* für Re im Raum stehen könnte, soll nicht weiter diskutiert, aber doch wenigstens erwähnt werden: Falls man vom 1. Mai 305, als sich Diokletian nach Salona zurückzog, 365 Jahre zurückrechnet, so nähern wir uns

Die hier angestellten Überlegungen, das sei abschliessend nochmals betont, versuchen sich ihrem Gegenstand – Quellen, die auf spätantike Zeitkonzepte hinzuweisen scheinen – aus einem geisteswissenschaftlichen Blickwinkel zu nähern. Sie beanspruchen für sich keine Beweisbarkeit im Sinne der «exakten Mathematik» bzw. Naturwissenschaften der Moderne.

Wollte man gleichwohl erwägen, dem skizzierten Gesamtansatz einer Instrumentalisierung zyklischer Zeitkonzepte Ägyptens durch die spätantiken Kaiser im allgemeinen zu folgen<sup>201</sup>, stellt sich die Frage nach der Wahrnehmung solcher Konzepte durch die Öffentlichkeit im Römischen Reich.

Auf den modernen Rezipienten wirken sie zweifellos befremdlich. Doch muss das nicht zwangsläufig der Perspektive des antiken Beobachters entsprochen haben. Wie reagierte die Bevölkerung der Spätantike auf solche Propaganda? Machte sich eine politische Führungsschicht, die zur Regierungszeit Constantins I. den Beginn eines neuen Goldenen Zeitalters um 317 in Rom anhand einer 300-Jahresära und dasselbe nur sieben Jahre später 324 in Konstantinopel anhand einer 365-Jahresära propagierte, nicht einfach lächerlich?

Angesichts der Überlieferungslage, nach welcher erstere 317, ohne reichsweite Verbreitung durch den Kaiser, wohl nur von der stadtömischen Oberschicht verbreitet worden zu sein scheint, muss das nicht der Fall gewesen sein. Was der Senat von Rom und Freunde des Kaisers wie Hosios oder Laktanz im Jahr 317 am Tiber verbreiten liessen, wird im Jahr 324 im weit entfernten Thrakien und Bithynien kaum bekannt geworden sein. Relevant war es am Bosporus allenfalls insoweit, als es die Reichsregierung und die lokalen Eliten wenige Jahre später zur Formulierung eines konkurrierenden Zeitkonzepts unter den Auspizien des «Neuen Rom» am Bosporus verleitet haben könnte. Der Schrecken unter der Bevölkerung Roms angesichts des Barbareneinfalls von 404, als man laut Claudian den «Flug des zwölften Geiers» schon abkürzen wollte<sup>202</sup>, bezeugt jedenfalls, dass man die Ärenrechnungen grundsätzlich ernst nahm. Andererseits wird in einer

dem Jahr 60/59 v. Chr. Zu einem Zeitpunkt zwischen der Mitte 60 v. Chr. und Februar 59 v. Chr. wurde der Überlieferung zufolge der erste Triumvirat zwischen Caesar, Pompeius und Crassus gebildet: Cass. Dio 37,57 zum Jahr 60. Danach wohl A. KLOTZ, Iulius 131, RE 10,1, Sp. 196; H. BENGTSON, Grundriss der römischen Geschichte mit Quellenkunde Bd. 1, HdA III,5.1 (München 1967), S. 209 (Mitte 60); für Februar 59: R. HANSLIK, Caesar und das I. Triumvirat, Rheinisches Museum für Philologie 98, 1955, S. 324ff. Wie auch immer man um das Jahr 305 zum Triumvirat gestanden haben mag: Aus ihm ist ein typologisches Argument dafür ableitbar, dass die weitere singuläre Tat Diokletians, die Aufteilung der höchsten Amtsgewalt auf mehrere Männer ausserhalb der republikanischen Verfassung, ebenfalls keine revolutionäre Neuerung war. Und schliesslich war im Jahr 305 die langfristige Fortführung der Tetrarchie nach wie vor gemeinsames politisches Zukunftskonzept aller massgeblichen Akteure.

<sup>201</sup> Die behandelten Beispiele sind auch nicht vollständig. Betrachtet wurden diejenigen, bei denen die unmittelbaren ägyptischen Einflüsse besonders deutlich sind. Weitere Ären, die z.B. mit der Periode von 365 Jahren arbeiteten, wurden von Procopius im Jahr 365 n. Chr. (K. OLBRICH, Wahrer Kaiser und Kaiserling. Herrschaftsprogrammatik des Kaisers Procopius im Spiegel seiner Münzprägung (365–366 n. Chr.), JNG 58, 2008, S. 89–100) sowie von Theodosius I. bzw. Eugenius um 393/94 (OLBRICH 2004 (Anm. 7), S. 421f., 430) propagiert.

<sup>202</sup> Oben Anm. 39.

viel zitierten, durch Sidonius Apollinaris erwähnten anonymen Wandzeitung auch Spott gegenüber den von den Kaisern so beharrlich für sich reklamierten Paradieszeiten spürbar:

«Wer will die Goldenen Zeitalter Saturns zurück?  
Diese sind edelsteinbesetzt, doch von der Art des Nero.»<sup>203</sup>

Die Verse werden allgemein mit der zweiten Vizennalienfeier Constantins I. 326 in Rom in Zusammenhang gebracht. Offenbar wird auf den Kaiser als Verkünder eines neuen Goldenen Zeitalters angespielt. Gleichzeitig verspottet der anonyme Verfasser Constantin I., der eben seinen Sohn Crispus hatte hinrichten lassen und den Mord an seiner Frau Fausta mindestens nicht verhinderte, als «neuen Nero», und kritisiert ihn für die Einführung des Diadems, das als Symbol königlicher Willkürherrschaft galt<sup>204</sup>.

Doch egal ob die Adressaten nun mit Hoffnungen, Spott für neue Goldene Zeitalter oder mit Angst vor Untergang oder Apokalypse reagierten: Alles zeugt von der nachhaltigen Präsenz und einer akuten Relevanz von Weltärenkonzepten im öffentlichen Diskurs der Spätantike. Man muss das nicht für «rational» halten oder für «gesellschaftlich förderlich»; vielmehr dürften solche Ärenkonstruktionen sogar eines der destruktiven Elemente gebildet haben, die, um eine These M. Nilssons aufzugreifen, den Fall Westroms zu einer Folge selbsterfüllender Prophezeiungen werden liessen<sup>205</sup>. Deutlich wird aber die besondere Bedeutung der Zeit für die Kultur der Spätantike, was sich zu einem nennenswerten Teil aus ägyptischen Modellen heraus verstehen lässt. Vielleicht erklären diese Modelle auch eine Tendenz zur Vergöttlichung der Zeit, wie sie uns in innovativen Bildersuchungen des 4. Jh. entgegentritt? So in dem gelegentlich als Aion angesprochenen, exotischen Mischwesen aus Mensch und Löwe, dessen Beine von den – an die zyklische Zeit gemahnenden – Windungen einer Schlange umschlungen sind (*Abb. 17*)<sup>206</sup>. So wohl auch in einer Gruppe von Appliken des Sol oder des Sol-Sarapis, bei denen der Mittelstrahl des Strahlennimbus ebenfalls von einer Schlange umwunden ist (*Abb. 18*)<sup>207</sup>. Die sich windende Schlange in der Gestalt des Ouroboros war in Ägypten ein klassisches Symbol der zyklischen *neheh*-Zeit. Dessen ist sich Rom um das Jahr 400 noch bewusst, wie das Ouroboros-Bild im Panegyricus des Ägypters Claudian auf Stilicho zeigt<sup>208</sup>. Sollten solche Bilder tatsächlich eine in der Spätantike angelegte Vergottung der Zeit widerspiegeln, so konnten sie ihre Selbständigkeit gegenüber dem aufstrebenden Christentum nicht behaupten. Das Mittelalter und die frühe Neuzeit sollten im Rahmen eschatologischer

<sup>203</sup> *Saturni aurea saecla quis requirat. Sunt haec gemmea, sed Neroniana.* Sidon. *epist.* 5,8,2.

<sup>204</sup> Nero galt als Verwandtenmörder. Vgl. etwa OLBRICH 2015 (Anm. 25), S. 202.

<sup>205</sup> M. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion 2. Die Hellenistische und Römische Zeit, HdA V.2.2, (München 19884), 483f.

<sup>206</sup> H.-G. GUNDEL, Zodiakos. Tierkreisbilder im Altertum (Mainz 1992), S. 150, 269ff. (Nr. 217f.).

<sup>207</sup> Eine weitere Applik desselben Musters, allerdings mit dem bartlosen Sol: M. CLAUSS, Die alten Kulte, in: A. DEMANDT – J. ENGEMANN (Hrsg.), Konstantin der Große, Ausstellungskatalog Trier (Mainz 2007), S. 213, Abb. 4.

<sup>208</sup> Claud. *Stil.* 2,424ff.



*Abb. 17* Aion. Nach: H. G. GUNDEL, Zodiakos.  
Tierkreisbilder im Altertum (Mainz 1992), S. 270.



*Abb. 18* Aion / Serapis / Helios-Applik, um 360 n. Chr.  
Privatsammlung. Photo: M. Mages

Spekulationen Ärenvorstellungen wie z.B. den Chiliasmus weiterentwickeln, aber auch, transportiert durch die Kirchenväter, die zuerst in Ägypten begegnende Periode von 300 Jahren<sup>209</sup>. Wie Hermann Usener in seiner klassischen Studie zum Fest der Geburt Christi dessen Verwurzelung in der Antike gezeigt hat<sup>210</sup>, so wurzelt auch die Zeit Europas tief im Brunnen der Vergangenheit.

### Zusammenfassung

Eine Synopse zahlreicher spätantiker Quellen legt nahe, dass mehrere Kaiser des 4. Jh. systematisch auf zyklisch angelegte Zeit- bzw. Erneuerungskonzepte des überkommenen ägyptischen Königsdogmas zurückgriffen, um ihre jeweiligen Regierungen als erneuertes Goldenes Zeitalter zu propagieren. Gleichzeitig wurden so Alleinherrschaftsansprüche untermauert, die sich gegen potentielle kaiserliche Rivalen richteten. Eine zentrale Rolle spielten dabei Ären, die aus den legendären irdischen Königsperioden der Sonnengottheiten Re (365 Jahre) und Horus (300 Jahre) abgeleitet wurden. Die zu Grunde liegenden Vorstellungen scheinen den Kaisern in christlichem Gewand durch hochrangige ägyptische Kleriker vermittelt worden zu sein: Ägypter wie Hosios «von Cordoba» für Constantinus I., später gemeinsam mit Athanasius von Alexandria für Constans sowie schliesslich Johannes von Lycopolis für Theodosius I., sind jeweils als enge, zum Teil persönliche Berater dieser Kaiser belegt. Die Vermittlung von Elementen pharaonischer Zeit- und Königskonzepte durch christliche Kleriker ist möglicherweise mit dem Wandel ökonomischer Rahmenbedingungen Ägyptens erklärbar, der die Mitglieder der alten Tempelpriesterschichten zwang, alternative Unterhaltsmöglichkeiten zu suchen. Dabei dürfte sich der Eintritt in das Kultpersonal der am Nil stark aufstrebenden christlichen Religion besonders angeboten haben. Zudem hatte Constantinus I. die Schlacht an der Milvischen Brücke im Zeichen der Isis gewonnen, deren stadtömisch Tempelfest am Tage der Schlacht begann.

### Summary

A synopsis of numerous late antique sources suggests, that several 4 C emperors systematically recurred to cyclical concepts of time and renewal derived from the age-old Egyptian *koenigsdogma*, in order to canvass their respective reigns as the renewal of the mythical Golden Age. Concurrently, this underpinned claims to sole-rule directed against potential rival emperors. A central role in this was placed on eras deduced from the legendary periods of the earthly rule attributed to the sun-gods Re (365 years) and Horus (300 years), respectively. The underlying ideas seem to have been mediated, in Christian guise, to the emperors by high-ranking Egyptian clerics: Egyptians like Hosios «of Cordoba» for Constantine I, later on cooperating with Athanasios of Alexandria for Constans and, finally, John of Lycopolis for Theodosius I, are each of them known as close, and

<sup>209</sup> OLBRICH 2010 (Anm. 137).

<sup>210</sup> USENER 1889 (Anm. 56), S. 214, 266f.

even personal, consultants to these emperors. The mediation of core-elements of pharaonic conceptualizations of time and kingship through Christian clerics may ultimately be explicable by a change of Egypt's economic framework, forcing unemployed members of the old temple-elites to seek for alternative sources of subsistence. An enrolment among the cult-personnel of the Christian religion, especially thriving on the shores of the Nile, would, to educated former temple families, well have proved the choice of the time. Additionally, Constantine I had won the Battle of the Milvian Bridge in the sign of Isis (not: Christ), whose official urban temple-feast started on the day of the battle.

Konstantin Olbrich  
Wörnbrunner Strasse 2a  
D-82031 Grünwald  
[konstantin.olbrich@gmx.de](mailto:konstantin.olbrich@gmx.de)