

Hierarchie und Ritual

Zur philosophischen Spiritualität
in der Spätantike

Herausgegeben von

CHIARA O. TOMMASI

LUCIANA GABRIELA SOARES SANTOPRETE

HELMUT SENG

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg



49573

203325

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Alexander von Humboldt Stiftung
und der Università di Pisa.

ISBN 978-3-8253-6933-0

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt ins-
besondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2018 Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg
Imprimé en Allemagne · Printed in Germany
Druck: Memminger MedienCentrum, 87700 Memmingen

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlofrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier.

Den Verlag erreichen Sie im Internet unter:
www.winter-verlag.de

N 7834-7
Universität Tübingen
Philologisches Seminar
72074 Tübingen, Wilhelmstr. 36

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	7
Fabio Guidetti: Gerarchie visibili: la rappresentazione dell'ordine cosmico e sociale nell'arte e nel cerimoniale tardoromani	9
Andrei Timotin: Hiérarchies théologiques, hiérarchies physiques. Lectures médio-platoniciennes du <i>Timée</i>	43
Chiara Ombretta Tommasi: Mithras between Isis and Osiris in Apuleius' <i>Metamorphoses</i> : solar syncretism and ritual patterns towards a hierarchical ascent	65
Anna Van den Kerchove: Dieu, monde et l'humain. Les hiérarchies dans les écrits hermétiques	89
Giulia Sfameni Gasparro: Tra scrittura e rituale. Scrivere, dialogare, pregare: i tre aspetti dell'esperienza ermetica	111
Jean-Daniel Dubois: La ritualité de l'ascension de l'âme selon le traité copte <i>Zostrien</i>	141
Luciana Gabriela Soares Santoprete: L'Intellect, les intelligibles et l'ignorance : hiérarchie et polémique antignostique dans le <i>Traité 32</i> [V 5] 1 - 3, 2 de Plotin	157
Fabienne Jourdan: Une mystique de Numénius inspirant celle de Plotin ? Analyse du fragment 2 (des Places) du <i>Περὶ τὰ γαθοῦ</i>	195

2 Letteratura secondaria

- Alonso Venero, A.: «El evemerismo como motivo retórico en la literatura apologética cristiana.» *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 24 (2013) 91-116.
- Canivet, P.: *Histoire d'une entreprise apologetique au V^e siècle*. Paris 1957.
- Canivet, Théodoret → Theodoretus.
- Guinot, J.-N.: *Théodoret de Cyr exégète et théologien*. I: *Le dernier grand exégète de l'école d'Antioche au V^e siècle*. II: *Un théologien engagé dans le conflit nestorien (431-451)*. Paris 2012.
- Monaca, M.: «Conversando con Porfirio: note alla Θεραπευτική di Teodoro di Cirro.» In: Seng, H. - Soares Santoprete, L. G. - Tommasi, C. O. (ed.): *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*. Heidelberg 2016. 335-356. (Bibliotheca Chaldaica 6).
- Monaca, M.: «Tra ricchezza e povertà, libertà e responsabilità: la Provvidenza nella *Terapeutica* di Teodoro di Cirro.» In: *Povertà e ricchezza nel cristianesimo antico (I-V sec.)*. XLII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana. Roma 2016. 321-329. (Studia Ephemeridis Augustinianum 145).
- Monaca, M.: «La forza della vera religio e le "leggi dei pescatori".» In: *Lex et Religio*. XL Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 10-12 maggio 2012). Roma 2013. 447-459. (Studia Ephemeridis Augustinianum 135).
- Monaca, M.: «Tra Efeso e Calcedonia: annotazioni alla *Terapeutica* di Teodoro di Cirro.» In: *La Teologia dell'VIII secolo tra sviluppo e crisi*. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 9-11 maggio 2013). Roma 2014. 593-602. (Studia Ephemeridis Augustinianum 140).
- des Places, É.: «Le Platon de Théodoret. Les citations des *Lois* et de l'*Epinomis*.» *REG* 68 (1955) 171-184.
- des Places, É.: «Platonisme moyen et apologétique chrétienne au II^e siècle ap. J.-C. Numénius, Atticus, Justin.» *Studia Patristica* XV 1 (1984) 432-441.
- Rinaldi, G.: *Pagani e cristiani*. Roma 2016.
- Rinaldi, G.: *Cristianesimi nell'antichità*. Chieti - Roma 2010.
- Sfameni Gasparro, G.: *Agostino tra etica e religione*. Brescia 1999. (Letteratura Cristiana Antica, Studi 4).
- Sfameni Gasparro, G.: *Problemi di religione greca ed ellenistica. Dèi, dèmoni, uomini: tra antiche e nuove identità religiose*. Cosenza 2009. (Hiera 12).
- Sfameni Gasparro, G.: *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*. Brescia 2010. (Scienze e storia delle religioni 12).
- Sfameni Gasparro, G. - Magazzù, C. - Aloe, C.: *La coppia nei Padri*. Milano 1991.
- Siniossoglou, N.: *Plato and Theodoret. The Christian appropriation of Platonic philosophy and the Hellenic intellectual resistance*. Cambridge 2008.
- Smith, A.: «Porphyry and his School.» In: Gerson, L. P. (ed.): *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Cambridge 2010. 325-357.
- Toulouse, S.: «La théosophie de Porphyre et sa conception du sacrifice intérieur.» In: Georgoudi, S. - Koch Pietre, R. - Schmidt, F. (ed.): *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*. Turnhout 2005. 329-341. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études - Sciences Religieuses 124).

Irmgard Männlein-Robert

Stimmen des Göttlichen:
Die Orakeltexte der spätantiken *Tübinger Theosophie*
im christlichen (Kon-)Text

In diesem Beitrag geht es um Orakel, die in der auf Griechisch verfassten sog. *Tübinger Theosophie* überliefert sind. Es handelt sich dabei um einen gattungstypologisch singulären, in der Forschung lange¹ nicht berücksichtigten Text in Exzerptform, der von einem unbekanntem Verfasser aus dem späten 5. Jahrhundert n. Chr. stammt. Dieser referierte aus christlicher Sicht eine Vielzahl von kaiserzeitlichen und spätantiken Orakelsprüchen und weisen Sentenzen unterschiedlichster Provenienz (im vorliegenden Beitrag liegt das Hauptaugenmerk auf den Orakeln). Untersuchen möchte ich die im Exzerpt noch erkennbaren rhetorischen und kommunikativen Techniken dieses vielstimmigen Textes, mit denen nicht-christliche Orakel christlich interpretiert und evaluiert werden. Es wird zu diskutieren sein, ob die *Tübinger Theosophie* eine allgemeine ‚Rhetorik des Göttlichen‘, unabhängig vom theologischen Kontext, postuliert und inwiefern sich hier eine spezifisch textbasierte Interpretationskultur von Orakeln abzeichnet.

Kurz ein Wort zur Genese des Titels ‚*Tübinger Theosophie*‘: Dieser hat sich eingebürgert, weil sich das weltweit einzige Exemplar dieser Schrift in der Tübinger Universitätsbibliothek befindet. Es handelt sich dabei, genau genommen, um die Abschrift (ms. Tubingensis Mb 27) eines Manuskriptes, das 1436 von Konstantinopel in die Privatbibliothek des Gräzisten Johannes Reuchlin (1455-1522) nach Tübingen gelangte. Nach dessen Tod kam dieser Codex (Codex Argentoratensis graecus IX, 13./14. Jahrhundert) über Pforzheim und Durlach 1794 nach Straßburg, wo er am 24. 8. 1870 verbrannte. Allerdings wurde bereits im Jahre 1579/1580 von einem gewissen Bernhard Haus eine Abschrift erstellt, weil

¹ Cf. den verdienstvollen Beitrag und Überblick über das Forschungsinteresse an der *Tübinger Theosophie* sowie verwandten Texten bei Tommasi Moreschini, *Oracoli teologici* 191-208.

dieser im Auftrag seines Lehrers, des Tübinger Gräzisten Martin Crusius (1526-1607), einzelne Schriften aus diesem Codex abschreiben und nach Tübingen bringen sollte (eigentlich ging es Crusius um Iustinus Martyrs *Ad Diognetum*). Bernhard Haus schreibt aber zusätzlich zur genannten Iustin-Schrift noch die *ῥηρημοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν* („Orakelsprüche der griechischen Götter“) ab, die wir heute unter ihrem antiken Titel *Theosophie* kennen. Das Skript der Abschriften von Haus, darunter also auch die *Theosophie*, gelangte im Nachlass von Martin Crusius in die Tübinger Universitätsbibliothek, wo es jedoch jahrhundertlang in einen Sammelcodex eingebunden und vergessen war. Es war 1881 ein althistorischer Privatdozent namens Karl Johannes Neumann aus Halle, der die Abschriften von Bernhard Haus in Tübingen in der UB wiederentdeckte und der den Leipziger Privatdozenten Karl Buresch zu einer Orakel-Reise nach Kleinasien sowie zur Ausgabe der *Theosophie* ermutigte.² Diese wurde als Appendix zu Karl Bureschs Buch *Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums*. Leipzig 1889 (89-126) erstmals publiziert. Die nächsten Ausgaben erfolgten durch den Gräzisten Hartmut Erbse, der in seiner Dissertationsschrift von 1941 eine erste und 1995 dann eine zweite, wissenschaftliche und textkritisch verbesserte Ausgabe der dann als ‚*Tübinger Theosophie*‘ betitelten Schrift herausgab, welche die heute maßgebliche und auch in diesem Beitrag zitierte ist.³

Viele der in dieser Schrift zitierten antiken Orakel finden sich nur hier, einige sind auch bei anderen antiken Autoren (z. B. Lactanz oder Porphyrios) oder inschriftlich überliefert,⁴ so dass die *Tübinger Theo-*

² Cf. Neumann 284-287; ausführlicher dazu Saffrey, hier 2f. = 12f.

³ Erbse, *Fragmente* (1941) und Erbse, *Theosophorum* 1-56 (1995). Aktuell bereitet Lucia Maddalena Tissi einen umfangreichen italienischen Kommentar zur *Tübinger Theosophie* zum Druck vor, welcher der Verf. freundlicherweise in Manuskriptform zur Verfügung gestellt wurde. Eine Tübinger Arbeitsgruppe hat eine deutsche Übersetzung mit Kommentar und Einleitung erstellt (wissenschaftliche Leitung: I. Männlein-Robert und L. Carrara), die ebenfalls derzeit für die Drucklegung präpariert wird und 2018 erscheinen soll. Aus diesem Grund sind die Anmerkungen in diesem Beitrag auf das notwendige Minimum reduziert und für weiterreichende Erklärungen und Literaturangaben auf die beiden bald erscheinenden Kommentare verwiesen.

⁴ Das Orakel aus Theos. § 27 Erbse = I 24 Beatrice stammt aus dem 2. Buch von Porphyrios' Schrift *De philosophia ex oraculis haurienda* (fr. 325F Smith); die letzten drei Verse des Apollon-Orakels aus Klaros (Theos. § 13 Erbse = I 2 Beatrice) sind im Wortlaut fast identisch mit dem ersten Teil einer im lykischen Oinoanda gefundenen Inschrift; diese drei Verse sind jedoch zugleich bei Lact. inst. I 7, 1 überliefert. Zum Verhältnis dieser Zeugnisse zueinander cf. z. B. Robert 597-619; Mitchell 81-92; Zuntz 89-94.

sophie auch in quellenkritischer Hinsicht ein interessantes spätantikes Dokument darstellt.

Nähern wir uns der Frage nach der Vielstimmigkeit oder der ‚Rhetorik des Göttlichen‘ und betrachten zunächst die eigenwillige Textur der *Tübinger Theosophie*: Es handelt sich dabei um eine Epitome oder ein Exzerpt, also um einen Auszug aus einem längeren ursprünglichen Text. Das Exzerpt umfasst zum Teil wörtliche Zitate aus dem Original oder textnahe Anlehnungen, zum Teil Paraphrasen oder auch erklärende Kommentare, so dass insgesamt mehrere Stimmen – freilich nicht immer zweifelsfrei voneinander zu unterscheiden – hörbar werden. Im Eingang der *Tübinger Theosophie* hören wir zunächst die Stimme des Exzerptors, der die als *πραγματεία* (Theos. § 5 Erbse = Ἐπιτομή 5 Beatrice) bezeichnete Schrift eines uns namentlich nicht bekannten Autors im Eingang beschreibt und nach Hauptgesichtspunkten charakterisiert und zusammenfasst: Zuerst sagt er klar, dass das als ‚*Theosophie*‘ betitelte Werk das achte Buch eines größeren, insgesamt elf Bücher (mit abschließender Zeittafel, Chronikon) umfassenden, wohl apologetischen Werkes mit dem Titel *Über den rechten Glauben* (Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως) ist. Der Exzerptor bietet eine doppelte Zählung, wenn er dieses achte Buch zugleich als erstes der eigentlichen *Theosophie* bezeichnet und damit einen wohl auch thematischen Neuansatz innerhalb des umfassenden Gesamtwerks *Über den rechten Glauben* markiert. In diesem ersten *Theosophie*-Buch (= Buch 8) geht es, dem Exzerptor zufolge, dem Verfasser offensichtlich darum, eine programmatische Stellungnahme zu platzieren (Theos. § 1, 6-12 Erbse = Ἐπιτομή 1, 5-9 Beatrice):

δεικνὺς τοὺς τε χρησμοὺς τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν καὶ τὰς λεγομένας θεολογίας τῶν παρ' Ἑλλήσι καὶ Αἰγυπτίοις σοφῶν, ἔτι δὲ καὶ τῶν Σιβυλλῶν ἐκείνων τοῦς χρησμοὺς τῷ σκοπῷ τῆς θείας γραφῆς συνάδοντας καὶ ποτὲ μὲν τὸ πάντων αἰτίων καὶ πρωτοστατοῦν, ποτὲ δὲ τὴν ἐν μιᾷ θεότητι παναγίαν τριάδα δηλοῦντας.

Und dabei demonstriert er, dass die Orakelsprüche der hellenischen Götter und die sogenannten Theologien griechischer und ägyptischer Weiser, noch dazu auch ‚die Orakelsprüche‘ jener Sibyllen mit der Intention der göttlichen Schrift übereinstimmen und bald die Ursache von allem und das Erstrangige, bald die in einer einzigen Gottheit allheilige Dreiheit offenbaren.⁵

⁵ Anhand weiterer einführender Bemerkungen des Exzerptors (Theos. § 2 Erbse = Ἐπιτομή 2 Beatrice) lässt sich die *Theosophie* in etwa auf die Zeit kurz nach Kaiser Zenon datieren, so dass als Terminus *post quem* das letzte Regierungsjahr Zenons 491 n. Chr. gelten kann. Das Exzerpt datiert in byzantinische Zeit: Zur Datierung des Exzerptes verweist Tissi (Manuskript) 5, wie auch schon Neumann in einem bei

Gattungstypologisch stellt die *Tübinger Theosophie* eine Besonderheit dar, auch wenn wir natürlich ein gewisses Set an Orakelschriften und Theosophien aus Kaiserzeit und Spätantike kennen, wie etwa die *Chaldaeischen Orakel*⁶ oder Porphyrios' *De philosophia ex oraculis haurienda*,⁷ die freilich dezidiert pagane Texte sind. Die Besonderheit der *Tübinger Theosophie* liegt darin, dass die Orakel fast ausschließlich theologische Themen umfassen, zum anderen lassen sich diese von ihrem eigenen Wortlaut her nicht nur im Sinne der etablierten Religion der Hellenen, sondern durchaus auch christlich lesen und deuten – was der Verfasser der Schrift zielgerichtet unternimmt. Diese Möglichkeit einer christlichen Interpretation hellenischer Orakel liegt in der meistens klar erkennbaren (neu-)platonischen Ausdrucksweise und Gedankenwelt dieser Orakel begründet. Das wird daran ersichtlich, wenn der Verfasser etwa von der „Freigebigkeit“ der Theosophie (τὸ ἄφθονον) spricht, die „wie aus einer Quelle“ (ἐκ πηγῆς) Wissen auch zu den Hellenen und den Barbaren, also zu nicht-christlichen Ethne, fließen lässt (Theos. § 6 Erbse = Prooem. 1 Beatrice).⁸ Der christliche Verfasser dieser *Tübinger Theosophie* wählt offenbar ganz gezielt philosophisch anspruchsvolle Orakeltexte mit theologischem Gehalt aus. Er betrachtet die hier zusammengestellten Orakel als ‚heilige Texte‘, da sie aus dem Munde eines (paganen) Gottes kommen. Daher will der Verfasser der *Theosophie* die paganen Stimmen des Göttlichen als grundsätzlich übereinstimmend mit der Stimme der Bibel, also des Christengottes, erweisen. Dazu kommt, dass er diese Orakel als ‚Gottes-Beweise‘ (μαρτυρία) auffasst, die von ‚weisen Männern der Hellenen‘ stammen (Theos. § 7 Erbse = Prooem. 2 Beatrice):

Ὅτι οὐ δεῖ ἀποβάλλειν τὰς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν Ἑλλήνων περὶ τοῦ θεοῦ μαρτυρίας· ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἔστι τὸν θεὸν τοῖς ἀνθρώποις φαινόμενον διαλέγεσθαι, τὰς τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἐννοίας ἀνακινῶν ἐκείνας διδασκάλους τῶ πολλῷ ὄχλῳ παρέχεται. ὥστε ὅστις ἀθετεῖ τὰς τοιαύτας μαρτυρίας, ἀθετεῖ καὶ τὸν ἐπὶ ταύτας κινήσαντα.

Buresch 89-91 abgedruckten Brief (hier 89f.) und mit Bezug darauf Beatrice, „Traditions ...“ 110f., auf das sog. „In-trullo-Konzil“ in Konstantinopel 691/2 als *Terminus post quem*. Skeptischer ist Carrara (liegt der Verf. in Manuskriptform vor).

⁶ Cf. die Edition von des Places; cf. auch Seng, *Un livre sacré* 19-40.

⁷ Cf. die gesammelten Testimonien und Fragmente dieser Schrift fr. 303F - 350F Smith.

⁸ Die ‚Quelle‘ (πηγή) wird seit Platon, *Nomoi* 808 d 6 πηγὴν τοῦ φρονεῖν zur Bezeichnung des Ursprungs der Kenntnis bzw. des Denkens verwendet. Das Bild der Quelle wird seit Hesiod die ganze antike Literatur hindurch als Verweis auf reiche Inspiration topisch, cf. etwa Kambylis 23-30; cf. auch Theos. § 15 Erbse = I 4 Beatrice und Theos. § 25 Erbse = I 22 Beatrice zum Begriff der ‚Quelle‘.

[Er – sc. der Verfasser – sagt], dass man die Zeugnisse der griechischen Weisen über Gott nicht verwerfen dürfe; denn da es unmöglich ist, dass Gott den Menschen erscheint und mit ihnen spricht, schenkt er, indem er die Gedanken guter Männer anregt, jene der großen Menge als Lehrer. Wer auch immer deshalb solche Zeugnisse beseitigt, beseitigt auch den, der sie angeregt hat.

Im apologetischen Gestus formuliert er so das integrative Konzept einer ‚Rhetorik des Göttlichen‘, welche auch die nicht-christlichen Götter mit einschließt, gleichwohl aber den christlichen Schöpfergott sowie das trinitarische Modell als vorgängig und vorrangig erkennen lässt. Dabei überträgt der Christ, gleichsam in Umkehrung zu dem lange von den Hellenen selbst gepflegten Usus, das alte Konzept einer βάρβαρος σοφία nun auf die Hellenen selbst.

Da im Folgenden die Kommunikation mit dem Göttlichen näher betrachtet werden soll, müssen wir mit Blick auf die *Tübinger Theosophie* die eigenwillige ‚Vielstimmigkeit‘ dieses Textes analysieren und die daraus resultierenden (unterschiedlichen) kommunikativen und rhetorischen Strategien auswerten: Dabei sind klar vier (textuale) Schichten, man könnte freilich auch von Perspektiven oder ‚Stimmen‘ sprechen, zu identifizieren:

1) Die Stimme des Verfassers der *Theosophie* selbst. So beschreibt er, neben seiner im Eingang formulierten programmatischen Stellungnahme (Theos. § 1 Erbse = Ἐπιτομή 1 Beatrice, siehe oben), etwa seine offenbar häufige intellektuelle Versenkung in die Theosophie der Griechen und Barbaren (Theos. § 6 Erbse = Prooem. 1 Beatrice):

Ἐν ἑμαυτῷ γάρ, φησί, γενόμενος πολλάκις τῆς θεοσοφίας τὸ ἄφθονον ἐνενόησα, ὅτι ὡς ἐκ πηγῆς διαρκοῦς ὀχρετεύουσα τὴν γῶσιν καὶ εἰς Ἑλληνας ἦδη καὶ βαρβάρους προῆλθεν, οὐδενὶ γε τῶν ἐθνῶν τῆς σωτηρίας βασκαίνουσα. Ἐθεὸς γὰρ οὐδείς δύσνους ἀνθρώποις, φησὶν ὁ Πλάτων· καὶ ἡ Σοφία· φεῖδι δὲ πάντων, ὅτι πάντα σά ἐστι, δέσποτα φιλόψυχε, καὶ τὸ ἀφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν.’

In mich selbst versunken bin ich nämlich, sagt er, schon oft der reichen Fülle der Theosophie inne geworden, da sie wie aus einer nicht versiegenden Quelle hervorkam und dabei die Erkenntnis bereits zu den Hellenen wie auch zu den Barbaren ableitete, ohne einem Volk die Rettung zu weiden. „Denn kein Gott ist Menschen übel gesinnt“, wie Platon [Th. 151 d 1] sagt. Und die Weisheit [Sap. Sal. 11, 26 - 12, 1] sagt: „Du aber schonst alle, weil alles dein ist, lebensliebender Herr, und dein unvergänglicher Geist ist in allen.“

Durch die Nennung seiner Inspirationsquellen (Platon und *Sapientia*) wird deutlich, dass er sich offenbar in ‚göttliche‘ Texte versenkt und intensiv mit ihnen beschäftigt hat und daraus sein Wissen um das Göttliche bezieht (Theos. § 6 Erbse = Prooem. 1 Beatrice). Die hier zutage tretende Haltung des *Theosophie*-Verfassers ist ein tief religiöser, sogar mystischer Habitus mit dem er sich in Texte, in Schriften versenkt, welche göttliche Weisheit kolportieren, und zwar ungeachtet deren Provenienz. Zugleich demonstriert er, wie bereits hier⁹ die Anklänge an Platon und Plotin deutlich machen, seine Expertise in der (neu-)platonischen Philosophie (cf. den Eingang von Plotins *Ennade* IV 8 [6] *πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἐμᾶντόν*). Er präsentiert dann im Folgenden die allesamt von Göttern gegebenen Orakel. Dabei schlüpft er mit seiner Auswahl, Präsentation und Orakelerklärungen in die Rolle eines mit Gott wie mit Mensch zugleich kommunizierenden Priesters, der hier im Kontext freilich als (planvoll agierender!) Exeget erscheint. Somit wird der Verfasser mit seinem eigenen Theosophie-Buch selbst als – textuell inspiriertes – ‚Sprachrohr‘ der göttlichen Weisheit kenntlich resp. er selbst stilisiert sich so. Der Habitus, der die Präsentation und auch Exegese eines göttlichen oder Göttlichen offenbarenden Textes als gleichsam religiöses Ritual auffasst, ist uns aus der gleichfalls spätantikenzeitgenössischen *Vita Procli* des Marinos sowie aus den exegetischen Texten des Proklos, also aus der Athenischen neuplatonischen Schule gut bekannt.¹⁰

2) Nicht immer klar von der Stimme des Verfassers zu trennen ist die des Exzerptors: Vermutlich eher dem Exzerptor zuzuschreiben sind die letztlich etymologisch operierenden Erklärungsversuche, den Titel *Theosophie* herzuleiten (Theos. § 5 Erbse = Ἐπιτομή 5 Beatrice):

Θεοσοφία δὲ τὸ βιβλίον ἐπέγραψεν, ἢ ὅτι παρὰ θεοῦ σοφισθεὶς ἠδυνήθη τὴν πραγματείαν ἐκθεῖναι ταύτην, ἢ ὅτι αὐτὰ τὰ γεγραμμένα περὶ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας διδάσκει, ἢ μᾶλλον διὰ τὸ ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς Ἕλληνας σοφισθῆναι, ὡς αὐτὸς ἐν προοίμῳ λέγει.

‚THEOSOPHIE‘ hat er das Buch nun betitelt, entweder weil er – von Gott weise gemacht – jene Abhandlung herausgeben konnte, oder weil die Schriften selbst über die Weisheit Gottes belehren oder vielmehr, weil von Gott her auch die Griechen ihre Weisheit hätten, wie er selbst im Prooemium sagt.

⁹ Weitere neuplatonische (reale wie assoziative) Anklänge, begrifflich wie konzeptuell, finden sich z. B. in den Orakeln in Theos. § 13.15.27 Erbse = I 2.4.24 Beatrice.

¹⁰ Cf. Erler 179-217.

Die erste Vermutung ist die, dass der Verfasser selbst ‚von Gott weise gemacht‘ (παρὰ Θεοῦ σοφισθεὶς) worden sei; als zweiter möglicher Grund wird angeführt, dass ‚die Schriften selbst (also die Orakel und Sentenzen) über die Weisheit Gottes belehren‘ (αὐτὰ τὰ γεγραμμένα περὶ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας διδάσκει), als dritter und besonders plausibler Grund wird angeführt, ‚dass von Gott her auch die Hellenen ihre Weisheit hätten‘ (ἢ μᾶλλον διὰ τὸ ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς Ἕλληνας σοφισθῆναι, Theos. § 5 Erbse = Ἐπιτομή 5 Beatrice). Mit der Gesamttendenz der ganzen im Exzerpt noch erkennbaren Schrift stimmt vor allem die zuletzt genannte Variante überein, die auch durch das im anschließenden Paragraphen (Theos. § 6 Erbse = Prooem. 1 Beatrice) folgende direkte Zitat bestätigt wird.¹¹

Auch in den erklärenden Paraphrasen, die vielfach auf die Orakeltexte folgen und in denen die Stimmen des Verfassers und des Exzerptors kaum voneinander zu trennen sind, wird die christliche Leserlenkung deutlich (z. B. Theos. § 12 Erbse = I 1 Beatrice: Logos: Sohn des Vaters; § 27f. Erbse = I 24f. Beatrice: Boten als Engel etc.). Die christliche Semantisierung von Begriffen, zudem die intensiven Verweise auf die Heilige Schrift lassen die kommunikative Strategie des Verfassers erkennen, die Adaptabilität dieser paganen ‚heiligen‘ Stimmen und göttlichen Texte für die jetzt herrschende christliche Religion und Theologie glaubhaft zu machen. Diese, auch vom Exzerptor übernommene und mitgetragene Strategie ist deshalb so bemerkenswert, als Orakelbefragungen in nicht-christlichen Kreisen bis in die Spätantike hinein etabliert waren, die Anhänger des Christentums seit der Kaiserzeit jedoch derartige religiöse Praktiken in der Mehrheit zumindest offiziell ablehnten. Spätestens seit der Orakelschrift des Platonikers und Christenkritikers Porphyrios dürften zumindest etliche unter den zeitgenössischen Christen die Orakelbefragung als genuin nicht-christliche religiöse Praktik verstanden und abgelehnt haben (z. B. Firmicus Maternus), auch wenn sich deren Praxis der Orakelbefragung noch bis in die Spätantike nachweisen lässt.¹²

¹¹ Sardella 552f.

¹² Firmicus Maternus forderte um 346-348 n. Chr. in seinem *Liber de errore profanarum religionum* die Kaiser Constantin II. und Constantius II. auf, die letzten Stätten der Götzenverehrung notfalls mit Gewalt zu schließen. Die Christen lehnten wohl zum größten Teil Orakel als Stätten wie Orakelbefragung als religiöse Praxis der alten, abgelehnten Volksfrömmigkeit ab, praktizierten freilich lange noch selbst. Cf. z. B. beim Kirchenhistoriker Sozomenos, der eine Orakelbefragung des Licinius aus dem Jahr 323 überliefert (Hist. eccl. I 7, 17) oder einen vom Anfang des 5. Jahrhunderts n. Chr. erhaltenen Papyrus aus Oxyrhynchos, der überliefert, dass ein Christ

3) Die dritte identifizierbare Textschicht oder -stimme ist die Kommunikation der Fragesteller mit den Orakelgöttern resp. deren konkrete Anfragen. Die Anliegen der Fragesteller bilden ein breites philosophisch-theologisches Interessenspektrum ab: So geht es etwa um die Hierarchie, in der ein Orakelgott, meistens Apollon, steht, welche Möglichkeiten und Macht er hat (Theos. § 13.39.42 Erbse = I 2.36.38 Beatrice; cf. § 25 Erbse = I 22 Beatrice), es geht darum, wie der Orakelgott sein Wesen beschreibt (Theos. § 12.18.21.27.42 Erbse = I 1.15.18.24.38 Beatrice), es geht um seinen Namen¹³ resp. seine Unsagbarkeit (Theos. § 38.53.56 Erbse = I 35.54; II 3 Beatrice),¹⁴ um die künftig dominierende Religion (Theos. § 16 Erbse, cf. I 5 Beatrice), um den richtigen Modus der Gottesverehrung (Theos. § 33 Erbse = I 30 Beatrice), um das Schicksal der Seele nach dem Tod (Theos. § 37 Erbse = I 34 Beatrice) etc. Dieses Set an Fragen ist zum einen wohl der Selektionsstrategie des Verfassers zuzuschreiben, zum anderen bildet das aber wohl auch ein spezifisches Frageinteresse der spätantiken Zeitgenossen ab. Denn zumindest für das Apollon-Orakel im kleinasiatischen Klaros sind Anfragen mit theologischen Interessen ebenso wie die platonisierenden Antworten der Priester erst seit dem 3. Jahrhundert n. Chr. greifbar. Vermutlich bildet sich in den zitierten spätantiken Orakeln, stimuliert durch das sich ausbreitende Christentum, ein zeittypisches Interesse an theologischen Modellen mit einer göttlichen Macht in Spitzenposition ab (etwa zum ‚Theos Hypsistos‘; über Henotheismus, Monotheismus und Miaphysitismus).¹⁵

4) Die vierte Stimmen-Ebene im Text stellen die Orakelgötter der *Theosophie* mitsamt ihrer Rhetorik selbst dar: Orakelgötter sind vor allem Apollon,¹⁶ aber auch Sarapis (Theos. § 25 Erbse = I 22 Beatrice), Hermes (Theos. § 31 Erbse = I 28 Beatrice: Hermes Logios; Theos. § 32

ganz nach dem Modus der alten Orakelbefragungen fragt, „ob es dein (sc. Gottes) Wille ist, dass ich nach Chiut reise?“ (POxy 925), dazu Marksches 108.

¹³ Cf. z. B. Theos. § 38 Erbse = I 35 Beatrice („Einer im ganzen Kosmos ist Gott – sie nennen ihn Zeus...“), dazu Cornelius Labeo (um 300 n. Chr.), fr. 18 Mastandrea bei Macrobius, Sat. I 18, 19-21 (henotheistischer Vers): „Einer ist Zeus, einer Hades, einer Helios, einer Dionysos“ (im Sinne von ein und derselbe), dazu Merkelbach - Stauber 45 mit Literatur.

¹⁴ Manches hier erinnert stark an Ps.-Dionysios Areopagites, etwa De div. nom. II 2 p. 125; VII 4 p. 199 Suchla). So mit Tissi (Manuskript) 26; cf. auch Beatrice, Theosophia xxxvi.

¹⁵ Cf. Mitchell 81-148; umfassend vor allem Sfameni Gasparro.

¹⁶ Apollon ist der Orakelgott in Theos. § 12-24.26.33.35-39.41-44.52 Erbse = I 1-4 und im Wortlaut abweichend 5f.15-21.23.30.32-40.53 Beatrice.

Erbse = I 29 Beatrice) oder Artemis (Theos. § 51 Erbse = I 52 Beatrice) oder Sibylle (Theos. § 83 Erbse, cf. III 17 Beatrice); in der *Tübinger Theosophie* werden jedoch explizit auch inschriftliche Orakel zitiert (Theos. § 45-47.49 Erbse = I 41-43.45 Beatrice: alle aus Ägypten), dann kommen ab Theos. § 40 Erbse = II 7 Beatrice (Platon; Theos. § 50 Erbse = I 51 Beatrice: Syrian) weise (vor allem pagane) Männer, Philosophen, mythische und historische Figuren als Kündler göttlicher Weisheiten ins Spiel (z. B. Theos. § 50 Erbse = I 51 Beatrice: Syrian; Theos. § 55 Erbse = II 2 Beatrice: Orpheus; Theos. § 63 Erbse = II 11 Beatrice: Platon).¹⁷ Dieser Pluralismus an Göttern und weiteren Sprechern soll m. E. zeigen, dass das Göttliche resp. der eine Gott viele Stimmen hat. Die Kommunikation der Orakelgötter, allen voran Apollons, mit den Fragestellern ist in den zitierten Orakeln der *Theosophie* recht eigenwillig: Sie antworten meistens ausführlich und sehr ‚philosophisch‘ auf die gestellten Fragen.¹⁸ Dazu kommt noch etwas anderes: Wie gerade gezeigt (siehe oben) stehen die paraphrasierenden Erklärungen zu den Orakeln im Dienste einer christlichen Semantisierung und Exegese dieser Orakel. Diese Erläuterungen können nun überdies auch als Verständnishilfen gelesen werden, da die sprachlich wie konzeptuell anspruchsvollen Orakeltexte im ausgehenden 5. Jahrhundert n. Chr. für das anvisierte christliche Publikum¹⁹ der *Theosophie* nicht mehr ohne Weiteres für jeden Leser verständlich gewesen sein dürften. Die spätantiken Orakelpriester (etwa in Didyma und Klaros) bedienten sich einer altertümlichen, archaisierenden Kunstsprache, eines nie so gesprochenen Kunstdialekts, vielfach im Hexameter, Hapax Legomena (λιγυφεγγέτις, αἰθεροδίνης, εἰλίγδην, μελεδηθμός):²⁰ Deutlich sichtbar wird hier die gewollte Alterität vom üblichen Sprachstil der Menschen, die aus einer eigenwilligen Melange genrebedingter, archaischer oder archaisierender Patina mit philosophischem oder philosophisch anmutendem Vokabular besteht. Vermutlich ist von einer nicht strikt orthodox platonischen Orakel-Koiné für die spätantiken Orakel auszugehen,²¹ die auch stoische

¹⁷ Cf. hierzu auch Busine.

¹⁸ Cf. etwa Batiffol 193, der von „oracles professeurs de théologie“ spricht.

¹⁹ M. E. ist in Theos. § 20 Erbse = I 17 Beatrice der *Tübinger Theosophie* mit dem deiktischen τὴν πόλιν ταύτην (im Kontext einer Byzanz-Episode) ein Verweis auf Publikum in Byzanz gegeben. Dazu mehr im bald erscheinenden Kommentar mit Einleitung.

²⁰ Mit Blick auf die spätantiken Orakel und deren Sprache in Klaros und Didyma cf. Merkelbach - Stauber 3f. sowie Agosti mit weiteren Literaturangaben.

²¹ So mit Seng, „Theologische Orakel ...“ 165f. Eine für platonisch gebildete Orakelpriester übliche Ausdrucks- und Beschreibungsweise etwa für das mehrfach ange-

Einsprengsel aufweist. Kurz: Es handelt sich hier m. E. um die *Inszenierung* einer göttlichen Rhetorik im engeren Sinne durch die Orakelpriester, welche der Verfasser der *Tübinger Theosophie* aufnimmt und fortsetzt (siehe unten).

Die Auswahl der Orakel, wie sie im überlieferten Exzerpt der *Theosophie* zu finden sind, setzt nicht nur eine umfassende und sehr gute Bibliothek des Verfassers voraus,²² sondern ist zugleich in höchstem Maße selektiv und ausgesprochen programmatisch, da die zitierten Orakelgötter klar die *Begrenzung* ihrer Macht und ihrer Möglichkeiten kundtun. Sie betonen allesamt ihre Einbettung in eine göttliche Hierarchie, in der sie nicht oben stehen, sondern nur als Vermittler und interagierende Medien fungieren. Die Orakelgötter, allen voran Apollon, äußern sich somit ausgesprochen selbstreflexiv und positionieren sich selbst als ‚vermittelnde‘ Instanz, als Sprachrohr einer größeren göttlichen Macht (siehe z. B. Boten als ‚Engel‘, Theos. § 13.34 Erbse = I 2.31 Beatrice).²³ Der Orakelgott erweist sich somit nur noch als ἐρμηνεύς, als Dolmetscher, der die Kommunikation zwischen dem höchsten Gott und dem menschlichen Fragesteller herstellt, der aber, und das ist neu, nicht mehr in eigener Sache, sondern nur noch als Stimme und Sprachrohr eines höheren Göttlichen agiert.²⁴

Abschließend sei ein Fazit gezogen: Wie ist es nun um eine ‚Rhetorik des Göttlichen‘ / ‚die Stimmen des Göttlichen‘ in der *Tübinger Theosophie* bestellt?

fragte ‚Wesen‘ des Göttlichen ist die sog. negative Theologie, bei der das Göttliche über die *via negativa* beschrieben wird (Theos. § 21, 1 Erbse = I 18, 1 Beatrice: ἀλόγευτος, ἀσώματος, Theos. § 27, 1 Erbse = I 24, 1 Beatrice: ἄρητος etc.). Über die Verwendung einer sprachlichen Koiné hinaus scheinen auch ganze Verse als Versatzstücke zu dienen: siehe oben zu § 13 Erbse = I 2 Beatrice, zur Inschrift von Oinoanda und zu Lact. inst. I 7, 1 (dort wird deutlich, dass diese drei Verse der Anfang eines Orakels aus Klaros gewesen sein müssen). In der *Theosophie* stehen diese Verse aber am Ende, so dass man eine identische Textfassung für beide ausschließen kann. Man darf die Schlussfolgerung ziehen, dass diese drei Verse von den Priestern im Orakel zu Klaros mehrfach (3x) unabhängig voneinander, gleichsam als Versatzstücke, verwendet worden sind.

²² Saffrey 14.

²³ Zu Engeln und Dämonen als Mittlern zwischen Göttern und Menschen cf. Iamblich, *De mysteriis* II 6; dazu Zintzen 316 und Stenger 330f.

²⁴ Ward-Perkins 190 verweist auf ein Kunstwerk in der Kyrenaika, das zeigt, wie Kastalia (als Orakel von Delphi) zwischen den vier Strömen der Welt liegt und zugleich die Wahrhaftigkeit der – inzwischen unumstrittenen – christlichen Welt proklamiert, i. e.: Das alte pagane Orakel wird christlich.

Der Verfasser demonstriert anhand seiner planvollen Selektion von Orakeltexten sowie anhand seiner Exegesen, dass die pagane ‚Rhetorik des Göttlichen‘ nicht nur als ‚christliche Rhetorik des Göttlichen‘ gelesen werden kann, sondern muss: Denn die paganen Orakelgötter, allen voran Apollon, weisen ja selbst auf ein größeres, höheres Göttliches hin, das natürlich als der christliche Gottvater resp. seine Manifestation im Sohn resp. Logos zu begreifen sei. Bemerkenswert ist dabei, dass die paganen Orakelgötter in der christlichen Gesamtdeutung nicht eliminiert oder dämonisiert werden, sondern vielmehr in einen größeren Zusammenhang – als Manifestationsformen der Weisheit Gottes – eingebettet sind, dass sich also ein integratives Konzept des *Theosophie*-Verfassers abzeichnet, das der Exzerptor programmatisch mitträgt. Die alte, zum Zeitpunkt der Abfassung der *Theosophie* wohl weitgehend überwundene Religion der Hellenen, die längst in den neuplatonischen Schulen Alexandrias und vor allem Athens in ein umfassendes philosophisches System der Weltdeutung und der platonisch motivierten Lebensführung amalgamiert worden war, wird also vom christlichen Verfasser der *Theosophie* für die eigenen Zwecke adaptiert, transponiert und für christliche Kreise akzeptabel gemacht. Er präsentiert somit eine im Grund von jeher christliche ‚Rhetorik des Göttlichen‘, die freilich auch in nicht-christlichen Texten und Kontexten vernehmlich sei. Sein Verdienst liegt darin, diese paganen göttlichen Stimmen und Texte als Belege in eigener Sache in dieser Schrift vereinigt und ausgewertet zu haben. Zugleich übernimmt der Verfasser gleichsam die Rolle der früheren paganen Orakelpriester, die eine ‚Rhetorik des Göttlichen‘ inszenieren, indem sie philosophisch verbrämte theologische Orakelsprüche präsentieren. Wie freilich die hellenischen Orakelgötter sich selbst nur mehr als Vermittler im Dienste eines höchsten Göttlichen begreifen, so tut das auch der Verfasser der *Theosophie*, wenn er sich selbst in mystischem Gestus als göttlich inspiriert und zugleich in der Mittlerrolle begreift. Denn indem er die alte, göttliche Weisheit der Hellenen, die sich eben auch in philosophischen Orakelsprüchen äußerte, als übereinstimmend mit der christlichen Philosophie aufzeigt, erweist er sich selbst als kommunikatives Bindeglied. Dabei inszeniert er seinen *Theosophie*-Text im Sinne einer von jeher homogenen und harmonischen ‚Rhetorik des Göttlichen‘ im priesterähnlichen Gestus. Wesentlich und bedeutsam ist also die aus der Vermittlerrolle resultierende kommunikative Strategie des *Theosophie*-Verfassers, mit der er diese spätantiken Orakeltexte als Dokumente einer zeitlosen oder besser: *überzeitlichen* Rhetorik des Göttlichen vor Zerstörung oder Vergessen bewahrt und für Christen akzeptabel präsentiert.

Literaturverzeichnis

1 Ausgaben, Kommentare, Übersetzungen

Oracula Chaldaica

Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens. Texte établi et traduit par É. des Places. Paris 1971. Deuxième tirage revu et corrigé 1989. Troisième tirage revu et corrigé par A.-P. Segonds 1996.

Orakel von Klaros

Merkelbach, R. - Stauber, J.: „Die Orakel des Apollon von Klaros.“ *Epigraphica Anatolica* 27 (1996) 1-54. [= Merkelbach, R.; *Philologica. Ausgewählte Kleine Schriften*. Herausgegeben von W. Blümel, H. Engelmann, B. Kramer, J. Kramer, C. E. Römer. Stuttgart – Leipzig 1997. 155-218].

Porphyrios

Fragmenta

Porphyrii philosophi fragmenta edidit A. Smith. *Fragmenta Arabica D.* Wasserstein interpretante. Stuttgart – Leipzig 1993.

Theosophia

Fragmente griechischer Theosophien. Herausgegeben und quellenkritisch untersucht von H. Erbse. Hamburg 1941. (Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft 4).

Theosophorum Graecorum *Fragmenta*. Iterum recensuit H. Erbse. Stuttgart – Leipzig 1995.

Anonymi Monophysitae *Theosophia*. An attempt at reconstruction by P. F. Beatrice. Leiden – Boston – Köln 2001. (VChr Suppl. 56).

Tissi, L. M.: *Commento agli oracoli 1-54 Erbse della Teosofia di Tubinga*. Dottorato di Ricerca in Filologia Greca e Latina, Università degli studi Firenze. Firenze 2014. [Manuskript].

2 Sekundärliteratur

Agosti, G.: „Annotazioni per uno studio letterario degli *Oracoli Caldaici*.“ In: Bottari, F. - Casarsa, L. - Cristante, L. - Fernandelli, L. (ed.): *Dignum laude virum. Studi di cultura classica e musica offerti a Franco Serpa*. Trieste 2011. 3-25.

Batiffol, P.: „Oracula hellenica.“ *Revue Biblique* 25 (1916) 177-199.

Beatrice, P. F.: „Traditions apocryphes dans la Théosophie de Tübingen.“ *Apocrypha* 7 (1996) 109-122.

Beatrice, *Theosophia* → *Theosophia*.

Buresch, K.: *Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums. Nebst einem Anhang, das Anecdoton XPHEMOI TΩN EAAHNIKΩN ΘEΩN enthaltend*. Leipzig 1889.

Busine, A.: „Les Sept Sages prophètes du christianisme. Tradition gnomique et littérature théosophique.“ In: Seng - Sfameni Gasparro (ed.) 257-279.

Carrara, L.: „Excerpts from (Christianized) Pagan Wisdom: the Tübingen Theosophy.“ (Vortrag Universität Libre de Bruxelles, 6. September 2016).

Erbse, *Fragmente* → *Theosophia*.

Erbse, *Theosophorum* → *Theosophia*.

Erler, M.: „Interpretieren als Gottesdienst. Proklos' Hymnen vor dem Hintergrund seines Kratylos-Kommentares.“ In: Boss, G. - Seel, G. (ed.): *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel (juin 1985)*. Zürich 1987. 179-217.

Kambylis, A.: *Die Dichterweihe und ihre Symbolik. Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius*. Heidelberg 1965.

Markschies, C.: *Das antike Christentum*. München 2012.

Merkelbach - Stauber → *Orakel von Klaros*.

Mitchell, S.: „The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians.“ In: Athanassiadi, P. - Frede, M. (ed.): *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford 1999. 81-148.

Neumann, K. J.: „Ueber eine den Brief an Diognet enthaltende Tübinger Handschrift Pseudo-Justin's.“ *ZKG* 4 (1881) 284-287.

Robert, L.: „Un oracle gravé à Oinoanda.“ *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 1971. 597-619. [= Robert, L.: *Opera minora selecta*. V Amsterdam 1989. 617-639.

Saffrey, H. D.: „Connaissance et inconnissance de dieu: Porphyre et la Theosophie de Tübingen.“ In: Duffy, J. - Peradotto, J. (ed.): *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies presented to Leendert G. Westerink at 75*. Buffalo (N. Y.) 1988. 1-20. [= Saffrey, H. D.: *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*. Paris 1990. 11-30. (Histoire des doctrines de l'Antiquité Classique 14)].

Sardella, T.: „Oracolo pagano e rivelazione cristiana nella *Teosofia* di Tubinga.“ In: Giuffrida, C. - Mazza, M. (ed.): *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*. II Roma 1985. 545-573.

Sfameni Gasparro, G.: *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*. Brescia 2010.

Seng, H.: *Un livre sacré de l'Antiquité tardive: les Oracles Chaldaïques*. Turnhout 2016. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences Religieuses 170).

Seng, H.: „Theologische Orakel zwischen Metaphysik und Ritual.“ In: Seng - Sfameni Gasparro (ed.) 145-170.

Seng, H. - Sfameni Gasparro, G. (ed.): *Theologische Orakel in der Spätantike*. Heidelberg 2016. 145-170. (Bibliotheca Chaldaica 5).

Stenger, J.: *Hellenische Identität in der Spätantike. Pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit*. Berlin – New York 2009.

Tommasi, C. O.: „La nozione di 'Oracoli teologici' nella recente considerazione critica (con una postilla landolfiana).“ *ASR* 6 (2013) 191-208.

Ward-Perkins, J. B.: „A New Group of Sixth Century Mosaic from Cyrenaica.“ *Rivista di archeologia cristiana* 34 (1958) 183-192.

- Zintzen, C.: „Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in Jamblichs *De Mysteriis*.“
In: Blume, H. D. - Mann, F. (ed.): *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*. Münster 1983. 312-328.
- Zuntz, G.: *Griechische philosophische Hymnen*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von H. Cancik und L. Käppel. Tübingen 2005. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 35).

Caterina Schiariti

No Name and Every Name.

Ralph Cudworth e la religione egizia.

Fra influenze neoplatoniche e polemiche contemporanee

Io sono tutto ciò che è stato, che è e che sarà,
e nessun mortale mai sollevò il mio peplo.

È nelle parole incise sulla statua di Iside a Sais che la trattazione cudworthiana della religione degli antichi Egizi appare esser condensata ed al contempo trova il suo intero significato. La citazione del testo plutarco, che dà il via alle conclusioni di un paragrafo (il XVIII del Capitolo IV)¹ centrale per l'intero *True Intellectual System of the Universe (TIS)*, sembra, in effetti, racchiudere in sé l'intera analisi unendosi ai due testi platonici, tratti dal *Cratilo*² e dal *Timeo*,³ concernenti la figura di Athena e la sua identificazione con l'egizia Neith scelti per nulla a caso dall'autore per aprire l'esposizione della tematica oggetto del presente lavoro. Si trattava di citazioni tese a chiarire, sin da principio, i punti essenziali della teoria riguardante il problema della "vera natura" della religione egizia: da un lato il legame profondo fra di essa e la religione greca, configurantesi come rapporto di diretta dipendenza di questa nei confronti della prima,⁴ dall'altro la manifesta presa di posizione a favore di una lettura delle fonti che desse ragione della convinzione cudworthiana riguardo la conoscenza, da parte degli antichi Egizi, di un *Unico Supremo Nume*, al di là e nonostante il *multiforme politeismo e la loro idolatria*.

¹ Plut., *De Is et Os*. 354 C (Cudworth 341). Tutte le indicazioni relative al *TIS* fanno riferimento all'edizione originale del testo comparsa nel 1678.

² *Cratyl.* 407 a 8 - c 2 (Cudworth 309).

³ *Tim.* 21 e 1-7 (Cudworth 309).

⁴ Rapporto che l'autore non cessa mai di ricordare, e che qui porta all'attenzione attraverso l'analisi dei due passi platonici chiamati ad esplicitare le affermazioni erodotee, Erodoto II 170-175.