

BIBLIOTHEK  
DER GRIECHISCHEN  
LITERATUR

HERAUSGEGEBEN VON  
WOLFGANG KINZIG UND MISCHA MEIER

BEGRÜNDET VON PETER WIRTH

BAND 86

EIN BAND DER  
ABTEILUNG KLASSISCHE PHILOGIE  
HERAUSGEGEBEN  
VON MISCHA MEIER



ANTON HIERSEMANN · STUTT GART  
2018

Die Tübinger Theosophie

Eingeleitet, übersetzt und kommentiert

von

Laura Carrara und Irmgard Männlein-Robert

Unter Mitwirkung von Vincent Clausing-Lage, Anne-Loren  
Engelbach, Christine Rüth, Oliver Schelske, Fabian Schulz

Mit einem Beitrag von Helmut Seng



ANTON HIERSEMANN · STUTT GART  
2018



www.hiersemann.de

ISBN 978-3-7772-1818-2

Printed in Germany © 2018 Anton Hiersemann KG, Stuttgart

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne schriftliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses urheberrechtlich geschützte Werk oder Teile daraus in einem fotomechanischen, audiovisuellen oder sonstigen Verfahren zu vervielfältigen und zu verbreiten. Diese Genehmigungspflicht gilt ausdrücklich auch für die Speicherung, Verarbeitung, Wiedergabe und Verbreitung mittels Datenverarbeitungsanlagen und elektronischer Kommunikationssysteme.

Dieses Buch ist auf holzfreiem, säurefreiem und alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Satz und Druck: Laupp & Göbel GmbH, Gomaringen  
Einband: LD Buch GmbH, Heppenheim

## Inhalt

Vorwort .....	VII
Einleitung	
1. Die <i>Theosophia</i> und die <i>Tübinger Theosophie</i> Von Irmgard Männlein-Robert .....	1
2. Textüberlieferung der <i>Tübinger Theosophie</i> Von Laura Carrara .....	32
Die <i>Tübinger Theosophie</i>	
Deutsche Übersetzung und Kommentar .....	61
Theologische Orakel in Kaiserzeit und Spätantike Von Helmut Seng .....	263
Bibliographie .....	303
Stellenregister .....	333
Namensregister .....	355

und sich stets auf einen überaus ergiebigen Austausch mit uns eingelassen. Prof. Dr. Helmut Seng (Frankfurt) hat sich auf unsere Anfrage hin mit großem Engagement der Abfassung eines Beitrags zum antiken Orakelwesen gewidmet, der in diesem Band auf den Kommentarteil folgt: An beide ergeht unser aufrichtiger Dank. In Tübingen hat uns Saskia Schomber als studentische Hilfskraft bei der Korrektur und Ergänzung der Erstfassungen und dann bei der Finalisierung der Druckfahnen und der Indizes sehr flexibel, hochkompetent und mit gutgelaunter Tatkraft unterstützt, weshalb ihr an dieser Stelle großer Dank ausgesprochen sei.

Tübingen, im Juni 2018  
Die Herausgeberinnen

## 1. Die *Theosophia* und die *Tübinger Theosophie*

Irmgard Männlein-Robert

Die *Tübinger Theosophie* ist ein eigenwilliger Text aus der Spätantike, der als Exzerpt aus byzantinischer Zeit überliefert wurde und dessen weltweit einzige, vollständig erhaltene Abschrift heute in der Tübinger Universitätsbibliothek verwahrt wird (Signatur Mb 27). Es handelt sich dabei um das handschriftliche Exemplar einer Abschrift des Bernhard Haus aus dem Jahre 1580, die dieser in Durlach für seinen Lehrer Martin Crusius aus einem Sammelcodex kopierte, der sich vorher in der Bibliothek des Tübinger Gräzisten und Gelehrten Johannes Reuchlin befunden hatte. Die Vorlage der Abschrift des Haus war, mitsamt weiteren spätantiken Texten, die zeittypische theologische Themen behandelten, in der Zeit des Basler Konzils 1437 vom Dominikanerbischof Johannes von Ragusa von Konstantinopel nach Basel mitgebracht worden und gelangte von dort in den Besitz Johannes Reuchlins. Die Spätrenaissance-Abschrift von Bernhard Haus ist heute in einen Sammelcodex zusammen mit weiteren Abschriften aus einem anderen Reuchlin-Kodex eingebunden und wird im Nachlass des berühmten Tübinger Gräzisten und Latinisten Martin Crusius in der Tübinger Universitätsbibliothek aufbewahrt.<sup>1</sup> Die Benennung dieses Textes als *›Tübinger‹ Theosophie* ist modern und bezieht sich auf dessen modernen Aufbewahrungsort. Die noch maßgebliche wissenschaftliche Textausgabe ist von Hartmut Erbse erstellt worden.<sup>2</sup> Bernhard Haus hatte in seiner Abschrift diesen Text mit dem Titel *Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν* (*Orakelsprüche der griechischen Götter*) versehen. Allerdings lässt sich dieser Titel bereits für die (jetzt verlorene) Sammelhandschrift *Codex Argentoratensis gr. IX* nachweisen, so dass er entweder der Untertitel des ersten Buches des ursprünglichen Werkes war oder diese Formulierung aus dem Eingang der Schrift (*TüTh* § 1 Z. 6) bereits dem byzantinischen Exzerptor als Überschrift aussagekräftig zu sein schien.<sup>3</sup> Tatsächlich lautete aber der Titel zumindest des ersten, am aus-

<sup>1</sup> Zur genauen Rekonstruktion der Textgeschichte und Überlieferung siehe den zweiten Teil der Einleitung in diesem Band (von Laura Carrara) sowie Carrara/Männlein-Robert 2017.

<sup>2</sup> Erbse 1995. Wenn nicht anders angegeben, beziehen sich die Textverweise auf diese Ausgabe. Die Unterteilung der *Tübinger Theosophie* in 91 Paragraphen geht auf ihren Erstherausgeber Karl Buresch (Buresch 1889) zurück.

<sup>3</sup> Siehe zur Titelproblematik Carrara [2018a] sowie die Einleitung, 2.1.1 und 2.2.

führlichsten exzerptierten Buches des ursprünglich vier Bände umfassenden Textes Θεοσοφία (*Theosophia*), wie der Exzerptor gleich im Eingang des Prooimions vermerkt (*TüTh* § 1 Z. 1–2; s. u.). Wir verwenden im Folgenden den Titel *Theosophia* der Einfachheit halber und der aktuellen *communis opinio* entsprechend für den gesamten, ursprünglich vierbändigen Text, die Bezeichnung *Tübinger Theosophie* dagegen für das in Abschrift in Tübingen verwahrte Exzerpt desselben.

## 1.1 Das Prooimion oder: Was das Exzerpt über den Urtext (und sich selbst) verrät

### 1.1.1 Die *Theosophia*: ein anonymen Verfasser und ein anonymen Exzerptor

Das Prooimion der *Tübinger Theosophie* umfasst die Paragraphen 1–11:<sup>4</sup> Ein unbekannter Sprecher verweist auf »den, der das Buch verfasst hat« und gibt somit seinen Text als Exzerpt eines anonymen Vorlagentextes zu erkennen. Der Exzerptor spricht also über den Verfasser seiner Vorlagentexte. Über die Gründe, warum der Exzerptor den Namen des Verfassers unterdrückt haben sollte, können wir nur spekulieren. Sicher hingegen ist der überlieferte Titel des Buches: Denn der Exzerptor sagt klar, dass der Verfasser diesem Buch ein eigenes Prooimion vorangestellt, ihm zudem den Titel *Theosophia* verliehen und es dadurch von den vorangehenden sieben Büchern eines *Über den rechten Glauben* (Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως) betitelten Werkes abgesetzt habe. Es handelt sich also bei der *Theosophia* entweder nur um das eigentlich achte Buch einer größeren Abhandlung, das nun aber als erstes Buch mit eigenem Titel gezählt wird (Buch 8 = Buch 1: *Theosophia*), oder um den Titel der gesamten, ursprünglich vierbändigen Appendix zur Schrift *Über den rechten Glauben*. In jedem Fall wollte der Verfasser durch den eigenen Titel (*Theosophia*) die besondere Bedeutung und Wichtigkeit gerade dieses Teiles herausstreichen und wohl auch aus diesem Grund beginnt der Exzerptor gerade hier, die ihm wichtig erscheinenden Passagen und Anliegen der *Theosophia* zusammenzustellen.

<sup>4</sup> Eine abweichende Gruppierung der Paragraphen hat Saffrey 1988, 14–15 (bei ihm umfasst das Prooimion nur die Paragraphen 1 bis 7); siehe dazu auch Suárez de la Torre 2003, 132. Allgemein und resümierend zur Verteilung der Exzerpt-Paragraphen auf die Bücher des Originalwerks siehe Carrara [2018a].

### 1.1.2 Anliegen und Methode der *Theosophia*

Ebenfalls gleich im Eingang macht der Exzerptor deutlich, dass es dem Verfasser der *Theosophia* darum gegangen sei, die Übereinstimmung zwischen den Orakelsprüchen der griechischen Götter und den griechischen wie ägyptischen sogenannten »Theologien« (die hier wohl der Etymologie nach im wahrsten Sinne des Wortes als »Göttersprüche« aufzufassen sind) sowie der Orakelsprüche der Sibyllen mit der Heiligen Schrift, genauer: deren identisches Anliegen (σκοπός/»skopós«), aufzuzeigen (*TüTh* § 1). Die hier gewählte griechische Terminologie von »skopós« (»Anliegen, Ziel, Intention, Bedeutung, Sinn«)<sup>5</sup> verweist auf eine gewisse Affinität des Verfassers (wie des Exzerptors) zum spätantiken neuplatonischen Milieu: Denn nicht zuletzt aus den Kommentarschriften des v. a. im Athen des späten 5. Jahrhunderts n. Chr. wirkenden platonischen Philosophen Proklos<sup>6</sup> und seiner zahlreichen Schüler bis hin zu den späteren paganen wie christlichen Platonikern, die seiner Schule verpflichtet waren (z. B. Damaskios, Ps.-Dionysios Areopagita), wird das exegetische Anliegen deutlich, in den philosophischen Dialogen Platons die eine wahre Intention Platons aufzufinden und herauszustellen.<sup>7</sup> Das war deshalb nötig, weil Platons eigene philosophische Meinung in seinen überlieferten Texten, v. a. seinen Dialogen, nicht unmissverständlich oder eindeutig formuliert wird, sondern vielmehr mehrere Gesprächspartner in einem Dialog miteinander diskutieren. Deshalb wurde Platon von Kritikern ein problematischer Pluralismus an Lehrmeinungen, also »Polydoxie«, vorgeworfen, der bereits früh aus (mittel-)platonischen Reihen lediglich als »Polyphonie« einer letztlich freilich homogenen Lehre (weg-)erklärt wurde.<sup>8</sup> Während einige mittelplatonische Philosophen durchaus noch Widersprüche innerhalb der philosophischen Überzeugungen Platons identifizierten (z. B. Longin, Origenes),<sup>9</sup> waren die neuplatonischen Philosophen – beson-

<sup>5</sup> Siehe LSJ s. v. und Lampe s. v.

<sup>6</sup> Siehe dazu jetzt d'Hoine/Martijn 2016; grundlegend immer noch Festugière 1963/1977.

<sup>7</sup> Z. B. Proklos, *In Platonis Parmenidem* 1, 630, 21–25; dazu auch Radke 2006, 280–281 und 151–154.

<sup>8</sup> Areios Didymos? Zitat von Eudoros (?) bei Stobaios, *Eclogae* 2, 7, 4a, 31 Wachsmuth; vgl. ebd. 2, 7, 3 f, 18 Wachsmuth: Πλάτων πολύφωνος ὢν, οὐχ ὡς τινες οἴονται πολύδοξος (»Platon ist [nur] vielstimmig, vertritt nicht, wie einige Leute meinen, viele [scil. divergierende] Lehren«).

<sup>9</sup> Dazu z. B. Männlein-Robert 2001, 478–483.



ders prominent ist hier Proklos<sup>10</sup> – intensiv darum bemüht, anhand einer bestimmten Exegese-strategie, der des εἰς σκοπός / ›heis skopós‹, anhand von Platons Schriften deren philosophische Stimmigkeit – innerhalb derselben Schrift sowie innerhalb des gesamten platonischen Œuvres – nachzuweisen.

Es handelt sich also bei der hermeneutischen Methode, die Stimmigkeit eines Textes im Abgleich mit anderen Texten aufzuzeigen, um eine im Mittelplatonismus wurzelnde, dann in der neuplatonischen Schule in Athen intensiv geübte Textstrategie, die gleichsam als apologetischer Vorgriff gegen zu erwartende Kritik zum Einsatz kommt. Wenn der Verfasser (wie auch der Exzerptor) der *Theosophia* einen identischen ›skopós‹ in den hellenischen und ägyptischen – also paganen – Orakeln und Theologien sowie in der – christlichen – heiligen Schrift erkennt<sup>11</sup> und das anhand zahlreicher Beispiele zu dokumentieren sucht – darauf verweist auch die Wendung ›zusammenstimmen‹ (συνάδειν / synádein) in *TüTh* § 1 Z. 9 –, dürfen wir das m. E. als Verweis darauf deuten, dass diese Meinung nicht alle Zeitgenossen teilten, dass also eine solche, harmonisierende Exegese-tendenz mit Blick auf pagane Orakel für zeitgenössische spätantike resp. byzantinische Autoren christlicher theologischer Schriften keinesfalls selbstverständlich und etabliert war. Der christliche Verfasser der *Theosophia* stellt also gleich im Eingang seines Buches die von ihm erkannte, letztlich identische Wahrheit göttlich inspirierter Offenbarungstexte unterschiedlicher Provenienz heraus und bedient sich damit einer in platonischen Kreisen seit geraumer Zeit etablierten Exegese-technik. Er erweist sich damit als philosophisch, genauer: platonisch gebildeter, offener Geist, der aus übergeordnetem theologischen Interesse den Wert und die Bedeutung der paganen Orakelsprüche und Weisheitssentenzen würdigt und diese somit der Überlieferung und dem kulturellen Gedächtnis erhält. Zugleich zeigt sich in dieser Konzeption seiner *Theosophia* eine direkte Form der Leserlenkung, indem er, im Prooimion noch allgemein, in der Erläuterung der Orakel und Sentenzen im eigentlichen Text dann konkret, potenzielle Kritik an den paganen theologischen Texten durch deren postulierte Kongruenz mit der Heiligen Schrift im eigentlichen Anliegen von

<sup>10</sup> Siehe z. B. Proklos, *In Platonis Rempublicam commentarii* 1, 6, 1–4; *Theologia Platonica* 2, 22; 3, 11.

<sup>11</sup> Zur Relevanz des σκοπός in der christlichen Hermeneutik siehe Pépin 1988, 759. Siehe auch Young 1997, z. B. 21–45.

vorneherein aufhebt. Die hier greifbare Exegese-technik erweist sich zugleich als Sinnbild der Geisteshaltung des Verfassers der *Theosophia*.

### 1.1.3 Aufbau, Datierung und Entstehungsort

Im Folgenden (*TüTh* § 2) gibt der Exzerptor eine geraffte Übersicht über die nach Buch 8 (= 1) in der *Theosophia* folgenden beiden Bücher 9–10 (= 2–3), in denen es wie in Buch 1 ebenfalls um Orakelsprüche<sup>12</sup> und Theologien geht, sowie über Buch 11 (= 4) mit Sentenzen<sup>13</sup> des frommen Königs Hystaspes.<sup>14</sup> Tatsächlich werden im Exzerpt noch Textstücke aus den ursprünglichen Büchern 9–11 (= 2–4) erkennbar. Aus dem Buch 10 seiner Vorlage (= Buch 3) wählt der Exzerptor einige Sibyllen-Orakel aus, die er mit eigenen Interpretationen ausstattet (*TüTh* §§ 75–83). Ein größerer Passus dieser Sibyllen-Orakel aus Buch 10 findet sich unabhängig von der *Tübinger Theosophie* überliefert;<sup>15</sup> er ist heute in der Ausgabe von Hartmut Erbse als *Theosophia Sibyllarum* mit abgedruckt.<sup>16</sup> Abgerundet werde das gesamte Werk, so der Exzerptor, durch eine komprimierte Zeittafel, ein *Chronikon*, das von Adam bis auf Zenons Zeit reiche. Dieses *Chronikon* ist ebenso wenig wie die Sprüche des weisen Persers Hystaspes im Exzerpt enthalten. Da der Verfasser der *Theosophia* seine historische Zeittafel von den Anfängen der Menschheit beginnend bei Kaiser Zenon enden ließ (*TüTh* § 2), der von 474–491 n. Chr. regierte, können wir schlussfolgern, dass er selbst vermutlich noch ein Zeitgenosse Zenons gewesen ist. Der *terminus post quem* für die Datierung der originalen Schrift *Über den rechten Glauben* resp. der *Theosophia* ist also bei Kaiser Zenon anzusetzen, so dass wir sie vermutlich in die letzten Jahrzehnte oder Jahre des ausgehenden 5. Jahrhundert n. Chr. datieren dürfen. Mit diesem chronologischen Ansatz stimmt der doppelte Befund überein, dass der

<sup>12</sup> Vorausgesetzt ist hier die Ergänzung τῶν χρησμοῦς durch Buresch 1889, 95, siehe dazu *TüTh* § 1 Lemma (die Orakelsprüche).

<sup>13</sup> Nicht, wie oft behauptet (z. B. bei Suárez de la Torre 2003, 132), Orakeln, siehe dazu richtig Beatrice 1999, 361–363 und Lemma *Hystaspes* in *TüTh* § 2.

<sup>14</sup> Zu Hystaspes siehe Bidez/Cumont 1938 I, 214–222. Zu einer unter seinem Namen umlaufenden kaiserzeitlichen apokalyptischen Schrift siehe den Kommentar zu *TüTh* § 2 Lemma *Hystaspes*.

<sup>15</sup> Siehe Mras 1906; Erbse 1941, 28–52 und die Einleitung, 2.3.

<sup>16</sup> Erbse 1995, 57–90. Für eine Synopse über die hier zitierten Sibyllen-Orakel und deren parallele resp. separate Überlieferung siehe Monaca 2016a, 288–289; siehe auch die Einleitung, 2.3.

›neueste‹ im Exzerpt zitierte Autor der Neuplatoniker Syrianos ist (*TüTh* § 50), welcher in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts wirkte, während der etwas spätere Proklos (412–485) und seine Schriften völlig abwesend sind (siehe zu beiden chronologischen *termini* auch unten, 1.3).

Ein weiteres textimmanentes Indiz für diese Datierung und zugleich auch für die Lokalisierung der *Theosophia* liegt darin, dass der Verfasser offenbar unmissverständlich klar gemacht hatte, dass nach 6000 Jahren das Ende der Welt kommen werde (*TüTh* § 2). Denn basierend auf der christlichen Lehre von der Welterschöpfung durch Gott in sechs Tagen (Gen 1) und darauf, dass für Gott tausend Jahre wie ein Tag seien (vgl. Ps 89 [90], 4), errechnet er, dass Christi Geburt auf die Mitte des letzten Welttages zu datieren sei. Somit habe die Welt von Christi Geburt an (im Jahr 5500 dieser Rechnung) noch 500 Jahre bis zu ihrem Untergang, der somit mit Ablauf der Herrschaft des Kaisers Zenon und den Beginn der Herrschaft seines Nachfolgers Anastasios (491–518), also für die Zeit um 500 erwartet wurde.<sup>17</sup> Greifbar wird hier also eine auch vom Exzerptor für bedeutsam gehaltene, da wörtlich zitierte (φησίν, *TüTh* § 3 Z. 1), chiliastische Überzeugung des *Theosophia*-Verfassers, der viele der christlichen Zeitgenossen anhängen. Man lebte in steter Erwartung des nahenden Weltendes und interpretierte vor allem häufige Naturkatastrophen entsprechend.<sup>18</sup> Da sich entsprechende chiliastische Überzeugungen auf Seiten der Christen wohl besonders häufig in der Zeit um 500 n. Chr. in Konstantinopel abzeichnen, erscheinen nicht nur die Zeit um 500, sondern auch, wie vielleicht der Verweis auf den oströmischen Kaiser Zenon impliziert, dessen Regierungssitz Konstantinopel als Entstehungsraum für die *Theosophia* ernsthafter in Betracht zu kommen als bisher gedacht. Ein weiteres mögliches Indiz sei in diesem Kontext genannt, das ebenfalls auf Konstantinopel, wenn nicht als Entstehungsort der *Theosophia*, dann doch mindestens als der des Exzerptes verweisen könnte:

Es handelt sich dabei um die in § 19 der *Tübinger Theosophie* überlieferte Orakel-Episode im Kontext der legendären Gründung Byzantions durch

Byzas: Dessen Konkurrent Haimos überlegt, ob er die neugegründete Stadt Byzantion überfallen und besiegen solle und fragt in dieser Sache über einen Diener bei Apollon an, ob er Byzas besiegen werde. Apollon verneint das implizit in einem Orakelspruch (»*Phoibos trug dir nicht auf, mit einem besseren Mann zu kämpfen: Über jenen legte Gott selbst seine Hand, vor dem sogar die Erde erzittert und der weite Himmel da oben, das Meer und die Sonne und der dunstige Abgrund selbst*«). Aufschlussreich ist nun der dem Orakeltext folgende Kommentarteil (*TüTh* § 20), da sich hier eine Formulierung in der ersten Person, ein Ich-Sprecher, findet:

Das also sagte Apollon. Ich aber bestaune die von oben kommende Umsicht des Gottes bezüglich Byzantions, und wie es ihm immer eigen ist, dank seines Vorherwissens, das er besitzt, diejenigen mit Wohltaten zu antizipieren, die ihn verehren werden. Da die Zukunft ihm klar vor Augen stand und er um sie wusste, als ob sie bereits da wäre, und genau erkannt hatte, dass die künftigen Einwohner eben dieser Stadt ihn eifrig verehren würden, ließ er nicht zu, dass sie durch ihn [*scil.* Haimos] ein Übel erlitten.

Der Ich-Sprecher dieses Kommentars dürfte vermutlich der Exzerptor, weniger der Verfasser der *Theosophia*, sein. Für den Exzerptor spricht, dass es eine andere Stelle gibt, in der sich vermutlich eben dieser im Anschluss an einen aus dem Original übernommenen Passus in der ersten Person äußert: Denn in *TüTh* § 83 (S. 54, 686–688 Erbse) stimmt ein Ich-Sprecher, der sich – und das ist in unserem Kontext wichtig – vom Verfasser der *Theosophia* ausdrücklich absetzt, diesem explizit zu (in der Angabe des Lösungswortes eines Orakel-Rätsels: οὗτος ὁ τῆς Θεοσοφίας συγγραφεὺς τὸ Ἰησοῦς ὄνομα παρατίθεται εἰς τὴν τοῦ ζητουμένου λύσιν, καὶ ὡς οἶμαι, τοῦτο ἀσφαλῶς).<sup>19</sup> Weniger wahrscheinlich, aber nicht ganz auszuschließen ist, dass es sich beim Ich-Sprecher in *TüTh* § 20 um den Verfasser der *Theosophia* handelt.<sup>20</sup> Dies würde die unmissverständliche Würdigung der Vorsehungsgabe des Gottes Apollon nahelegen, welche zunächst eher der toleranten Geisteshaltung des Theosophen als der des Exzerptors entsprechen dürfte, dessen Paraphrasen der Orakel im Exzerpt eine strikte christliche Einstellung gegenüber der

<sup>17</sup> Siehe dazu auch Suárez de la Torre 2003, 132.

<sup>18</sup> Dazu siehe den Kommentar zu *TüTh* § 3 Lemma *in der Mitte des Tages* sowie v. a. Meier 2003, 11–22 und 64–94 (v. a. 72 zur *Tübinger Theosophie*), mit weiterer Literatur. Zur judenfeindlichen Tendenz der Chiliasten resp. Millenaristen, aus deren Milieu der Verfasser der *Theosophie* zu stammen scheint, siehe seine in einem wohl echten Orakel formulierten, hier aber im Kontext gezielt platzierten Ressentiments gegen Juden in *TüTh* § 52, dazu Tommasi Moreschini 2013, 205.

<sup>19</sup> »Dieser, der Verfasser der *Theosophia*, schlägt den Namen ›Jesus‹ als Lösung des Rätsels vor, und dies ist, wie ich glaube, sicher.« Siehe zu den Sibyllen-Rätseln auch die Einleitung, 2.3.

<sup>20</sup> So Busine 2005, 420–421.



theosophischen Verwertbarkeit der paganen Texte erkennen lassen (z. B. *TüTh* § 29, S. 21, 258–261 Erbse). Ein weiteres Indiz für den Exzerptor als Sprecher ist überdies der Umstand, dass die einzige weitere, also die dritte ›Ich-Rede‹ im Text der *Tübinger Theosophie* – außerhalb der Figurenrede in Orakeln, Episodennarrativen und Sentenzen – an prominenter Stelle, im Prooimion, vom Exzerptor als wörtliches Zitat aus dem ursprünglichen *Theosophia*-Text, also als *verba* des Verfassers selbst, markiert wird (*TüTh* § 6: ἐν ἐμαυτῷ γάρ, φησίν, γενόμενος ... ἐνενόησα ..., s. u.). Wenn er den *Theosophia*-Verfasser selbst, in der ersten Person, sprechen lässt, dann markiert der Exzerptor das deutlich durch ›φησίν‹ als Zitat. Wir dürfen somit davon ausgehen, dass es sich bei der Anerkennung von Apollons Weitblick und Wissen um die Zukunft in § 20 der *Tübinger Theosophie* vermutlich eher um die Worte des Exzerptors handelt: Diesem zufolge war die Frömmigkeit der künftigen Einwohner von Byzanz für Apollon ein wesentliches Movens bei seinem dem Haimos erteilten Orakelspruch und seinem damit verbundenen Schutz dieser Stadt. Der Sprecher, also wohl der Exzerptor, formuliert ein eigenes Kompliment für die (aus der zeitlichen Perspektive des zitierten Orakels späteren, für den Sprecher freilich eher zeitgenössischen) Einwohner von Byzanz aufgrund von deren Frömmigkeit. Das kommt einer bedeutsamen *captatio benevolentiae* an diese gleich, weist sie womöglich sogar als intendiertes Publikum dieses Textes aus. Bei der Wendung οἱ τὴν ταύτην πόλιν οἰκίσοντες (›die künftigen Bewohner dieser Stadt hier‹, *TüTh* § 20, S. 14, 182 Erbse) handelt es sich klar um einen deiktischen Verweis des Ich-Sprechers, der, wie der Kontext der unmittelbar vorausgehenden Gründungserzählung von Byzanz mitsamt dem Apollon-Orakel klar macht, sich eindeutig auf die unmittelbar zuvor genannte Stadt Byzanz beziehen muss. Demnach befindet sich der Exzerptor der *Theosophia* bei der Abfassung seines Exzerptes in eben ›dieser Stadt‹, also Byzanz resp. Konstantinopel.<sup>21</sup>

Dass zumindest das Exzerpt der *Theosophia* (wenn nicht dieses Werk selbst) seine Wurzeln in Konstantinopel haben dürfte, erhärten einige weitere Indizien. Seit Karl Neumann, der die Abschrift des *Theosophia*-Exzerptes von Bernhard Haus in Tübingen entdeckt hatte (siehe dazu die Einleitung, 2.1), als *terminus post quem* für das Exzerpt das Konzil ›in Trullo‹ vermutet

<sup>21</sup> Anders Tissi [2018], 220: »Il riferimento a ›questa città‹ (...) non testimonia tanto l'origine costantinopolitana del compilatore né la voce dell'epitomatore, quanto la derivazione del testo dai *Patria* della ›Nuova Roma‹ e il riferimento alla città testè menzionata.«

hatte, das 691–692 im Palast Justinians II. in Konstantinopel abgehalten worden war, etablierte sich dieses Datum als *communis opinio*. Neumann berief sich dafür auf einige apokryphe Schriften, welche bereits vom *Theosophia*-Verfasser erwähnt werden und deren Titel der Exzerptor in seinen Text aufnimmt (*TüTh* § 4): ein gewisses *Testament des Herrn*, *Konstitutionen der heiligen Apostel* und eine *Geburt* sowie eine *Himmelfahrt unserer unbefleckten Herrin*. Es handelt sich dabei um religiöse Schriften,<sup>22</sup> die v. a. theologische und praktische Anweisungen für die christlichen Gläubigen formulieren. Wenn der Exzerptor mit Formulierungen wie τῆς ἀχράντου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου (›unserer unbefleckten Herrin, der Gottesgebälerin‹, *TüTh* § 4, S. 3, 35 Erbse) oder τῆς ὑπερενδόξου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου (›unserer hochberühmten Herrin, der Gottesgebälerin‹, *TüTh* § 53, S. 35, 446 Erbse) den originalen Wortlaut des *Theosophia*-Verfassers wiedergibt, dann lässt sich dieser im spätantiken Streit um Rolle und Wesens Marias und die Göttlichkeit Jesu (resp. im ganzen Streit um Arianische Positionen) auf die Seite derer rechnen, welche sie, wie Kyrill von Alexandria, als ›theotókos‹ (›Gottesgebälerin‹), und nicht nur als ›christotókos‹ (›Christusgebälerin‹) ansehen, wie das z. B. der Patriarch von Konstantinopel Nestorius tat.<sup>23</sup> Hier wird dezidiert das mariologische Interesse und in einigen Orakelerklärungen auch die seit dem Konzil von Ephesos (431 n. Chr.) dominierende Position greifbar, wonach Maria als Mensch jedoch die Mutter eines Gottes, Jesus, sei.<sup>24</sup> Der *Theosophia*-Verfasser vertritt also die seit 431 als orthodox geltende, antinestorianische Position. Ob die Zuordnung der hier genannten *Constitutiones apostolorum* zu den apokryphen Schriften des Christentums tatsächlich auf das Trullanum zurückgehen muss, wird neuerdings bezweifelt.<sup>25</sup> Vermutlich muss (mit Carrara) der Zeitraum der Entstehung des Exzerptes wohl weiter als bisher gedacht werden; tatsächlich kennt erst der byzantinische Gelehrte und Platoniker Maximus Planudes in den 1270/80er Jahren dieses Exzerpt und zitiert daraus.<sup>26</sup> In jedem Fall ist

<sup>22</sup> Siehe im Kommentar zu *TüTh* § 4 die genauen Titel und Werkbeschreibungen.

<sup>23</sup> Ausführlicher zu diesen theologischen Grundsatzdebatten siehe *TüTh* 4 Lemma *Gottesgebälerin*.

<sup>24</sup> Ausführlicher zur Theotokos-Kontroverse siehe *TüTh* 4 Lemma *Gottesgebälerin* und dazu Redies 1988; Plank 2008; zur Position des Theosophen Sardella 1985, 548.

<sup>25</sup> Dazu siehe Carrara [2018a].

<sup>26</sup> Dazu siehe Gallavotti 1989 und die Einleitung, 2.2.

es von nicht zu unterschätzender Bedeutung, dass das *Theosophia*-Exzerpt, also die spätere *Tübinger Theosophie*, im Konstantinopel des 13. Jahrhunderts (noch) verfügbar und zudem von so erheblichem Interesse ist, dass ein Gelehrter wie Planudes damit arbeitet. Der Zeitraum der möglichen Anfertigung des Exzerptes erweitert sich somit auf die ausgehenden Jahre des 6. Jahrhunderts bis in die 1270/80er Jahre und als Entstehungsort auch des Exzerptes erscheint vor dem skizzierten Hintergrund die damals mit einer reichen Bibliothek<sup>27</sup> ausgestattete Metropole Konstantinopel einmal mehr zumindest plausibel zu sein. Freilich findet sich bislang in der Forschungsliteratur häufig die Vermutung von Pier Franco Beatrice,<sup>28</sup> der nicht nur Alexandria als Entstehungsort, sondern sogar konkret Severus von Antiochia als Verfasser der *Theosophia* zu erweisen sucht.<sup>29</sup> Einwände gegen seine nur teilweise plausiblen Vermutungen formulierten bereits Alpi und Le Boulluec<sup>30</sup> und auch die Herausgeberinnen des vorliegenden Bandes halten diese Diskussion für nicht abgeschlossen. Vielmehr sei an dieser Stelle ein weiteres, mit Blick auf den Überlieferungskontext des byzantinischen Exzerptes der spätantiken *Theosophia* wichtiges Argument hinzugefügt: Es handelt sich dabei um das Faktum, dass das *Theosophia*-Exzerpt zusammen mit zahlreichen Handschriften derselben theologischen Tendenz, etwa dem – thematisch und theologisch ebenfalls mariologisch entsprechend positionierten – zweiten Brief des Kyrill von Alexandria an Nestorius (*Epistula Cyrilli ad Nestorium*) oder der Schrift *Ad Jovianum Imp. de orthodoxa fide* des streitbaren griechischen Kirchenvaters Athanasius, im Jahre 1437 von Johannes von Ragusa von Konstantinopel nach Basel mitgebracht wurde. Damit ist ein weiteres Indiz dafür gegeben, dass es sich bei der *Theosophia* um einen in Konstantinopel wurzelnden Text handelt, der dort im ausgehen-

<sup>27</sup> Siehe zur ebenso städtischen wie kaiserlichen Bibliothek in der Stoa Basilike ausführlicher Schlang-Schöningh 1995, 101–107. Zu Bibliotheken in Byzanz und der dort vorhandenen Literatur siehe außerdem Krumbacher <sup>2</sup>1897, 503–515 (insb. 508 zur Rolle der *bibliothèque* des Photios oder Enzyklopädien wie der Suda bei der Rekonstruktion byzantinischer Literaturbestände).

<sup>28</sup> Beatrice 2001, xlii–l, rezipiert von Suárez de la Torre 2003, 131–132; Graf 2010, 64.

<sup>29</sup> Bereits Brinkmann 1896, insb. 276 spekuliert über den Autor und fand ihn in Aristokritos. Die *Theosophia* von Aristokritos (falls sie überhaupt existierte) ist aber nicht mit unserer identisch, siehe dazu von Fritz 1934, 2248, 2252–2253; Erbse 1941, 1 Anm. 1; Erbse 1995, xiv Anm. 7; Beatrice 2001, xxxiii–xxxiv.

<sup>30</sup> Alpi / Le Boulluec 2004, insb. 298–303 (von F. Alpi).

den 5. Jahrhundert entstand, in byzantinischer Zeit exzerpiert, mit der Zeit vergessen, in 13. Jahrhundert durch Planudes rezipiert und erst 1437 (durch Zufall erneut wiederentdeckt) nach Europa (und zwar nach Basel) gebracht wurde (siehe dazu die Einleitung, 2.1, 2.2).

#### 1.1.4 Titel und Gattung oder: Was ist ›Theosophie‹?

Der vom Verfasser gewählte Titel *Theosophia* ist erklärungsbedürftig und bereitet offenbar bereits dem Exzerptor der Schrift einiges Kopfzerbrechen. Der Exzerptor spielt anhand der Etymologie von θεο-σοφία/›theo-sophia‹ drei semantische Möglichkeiten durch, die diesen Titel erklären könnten (*TüTh* § 5): Die erste ist, dass der Verfasser selbst »von Gott weise gemacht« (παρὰ θεοῦ σοφισθεῖς) worden sei; als zweite Möglichkeit führt er an, dass »die Schriften selbst« (also die Orakel und Sentenzen) »über die Weisheit Gottes belehren« (αὐτὰ τὰ γεγραμμένα περὶ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας διδάσκει) und als dritte und besonders plausible semantische Möglichkeit führt er an, »dass von Gott her auch die Hellenen ihre Weisheit hätten« (ἢ μᾶλλον διὰ τὸ ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς Ἑλληνας σοφισθῆναι).

Es handelt sich demnach grundsätzlich bei ›Theosophie‹ um Wissen, das durch (einen) Gott oder durch göttliche Texte inspiriert ist, also um Weisheit göttlicher Provenienz resp. Offenbarungswissen.<sup>31</sup> Dass die zuletzt genannte Erklärungsvariante diejenige ist, die der Exzerptor für die plausibelste hält, wird dadurch bestätigt, dass er diese im unmittelbar anschließenden Paragraphen seines Exzerptes (*TüTh* § 6) durch ein wörtliches Zitat aus dem originalen Text bekräftigt (ὡς αὐτὸς ἐν προοίμιῳ λέγει, »wie er selbst im Prooimion sagt«, *TüTh* § 5, S. 3, 40–41 Erbse; auch *TüTh* § 6, S. 3, 42 Erbse φησί), in dem der Verfasser der *Theosophia* in der ersten Person und über sich selbst spricht.<sup>32</sup> Dieser beschreibt dort (*TüTh* § 6) seine offenbar häufige intellektuelle Versenkung in die Theosophie der Griechen und Barbaren:

<sup>31</sup> Vgl. Frenschkowski <sup>4</sup>2005, 349, der für den Neuplatonismus ab Porphyrios und (in adverbialer Formulierung) für Kirchenväter seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. (z. B. Clemens) von ›Theosophia‹ als »Gotteseckentnis mit weisheitlichen, mystischen, spekulativ-metaphysischen und initiatorisch-mysterienhaften Zügen« spricht.

<sup>32</sup> Sardella 1985, 552–553.



In mich selbst versunken bin ich nämlich, sagt er [*scil.* der Verfasser], schon oft der reichen Fülle der Theosophie inne geworden, da sie wie aus einer nicht versiegenden Quelle hervorkam und dabei die Erkenntnis bereits sowohl zu den Hellenen wie auch zu den Barbaren ableitete, ohne einem der Völker die Rettung zu weiden. Denn »kein Gott ist Menschen übel gesinnt«, sagt Platon. Und die Weisheit sagt: »Du aber schonst alle, weil alles dein ist, lebensliebender Herr, und dein unvergänglicher Geist ist in allen.«

Der Habitus des *Theosophie*-Verfassers ist der tief religiöse der mystischen Selbstversenkung. Er erfährt seine Inspiration aus Schriften, die göttliche Weisheit kolportieren, und zwar ungeachtet deren Provenienz. Er legitimiert seine Strategie, nicht-christliche und christliche ›Theosophie‹ zusammenzudenken und – natürlich im christlichen Sinne – zu interpretieren, indem er sich mit einem Zitat auf den Philosophen Platon und das biblische Buch *Sapientia* beruft. Eben diese beiden Autoritäten, der große, noch in der Kaiserzeit so wirkmächtige hellenische Philosoph Platon (resp. hier sein Dialog *Theaitet*) und die Bibel (hier das alttestamentliche *Buch der Weisheit*) beschreiben treffend die platonisch-jüdischen Koordinaten des intellektuellen Feldes, in dem sich der christliche Verfasser mit seiner *Theosophia* bewegt. Dabei wird deutlich, dass der Verfasser nicht nur Platon-affin ist, sondern mit dem mystischen Habitus der Selbstversenkung auf den berühmten Eingang von Plotins *Enneades* 4, 8(6), 1 anspielt (πολλάκις ἐγχειρόμενος εἰς ἑμαυτόν . . . , »Oft, wenn ich in mir selbst erwache . . .«). Damit verortet er sich selbst im philosophischen Feld des spätantiken Neuplatonismus<sup>33</sup> und stilisiert sich, vielleicht sogar in Anlehnung an Plotin, als – natürlich christlichen – Mystiker, allerdings als einen, der klar durch entsprechende Texte göttlich inspiriert wird. Außerdem ist bemerkenswert, dass der Verfasser, soweit wir das anhand des Exzerptes noch sehen können, bei seiner Auswahl, Präsentation und Erklärung der Orakel in der Rolle eines Kommunikators, vielleicht sogar Priesters, schlüpft, der die – von Göttern kommenden – Orakeltexte an die Rezipienten resp. Leser seiner Schrift vermittelt und erklärt. Der Verfasser der *Theosophia* inszeniert sich somit als inspirierter Vermittler und Exeget des Göttlichen, als – textuell inspiriertes – ›Sprachrohr‹ einer in jedem Falle göttlichen Weisheit. Der Habitus, der die Präsentation und auch Exegese eines

<sup>33</sup> Weitere neuplatonische (reale wie assoziative) Anklänge, begrifflich wie konzeptuell, finden sich z. B. in den Orakeln in *TüTh* §§ 13, 15, 27.

göttlichen oder Göttliches offenbarenden Textes zu einem gleichsam religiösen Ritual werden lässt, ist uns aus der gleichfalls spätantik-zeitgenössischen *Vita Procli* des Marinos sowie aus den exegetischen Texten des Proklos, also aus der athenischen neuplatonischen Schule, gut bekannt.<sup>34</sup> Die Affinität des Verfassers zur platonischen Philosophie und Religionsphilosophie wird (nach dem vorausgehenden autoritativen Verweis auf Platon und seine Plotin-*imitatio*) nicht zuletzt auch durch die Verwendung des Begriffs und Konzepts der ›Theosophie‹ erhärtet. Denn dieser lässt sich, soweit wir derzeit wissen, beim platonischen Philosophen Porphyrios, dem wohl bekanntesten Schüler Plotins, zum ersten Mal als Begriff sicher nachweisen.<sup>35</sup> Theosophie ist also ›Weisheit, die von Gott kommt‹: Das kann im Falle der hellenischen Orakel ein paganer Gott oder im Fall der Heiligen Schrift resp. christlicher Offenbarungstexte auch der christliche Gott sein. Dem Verfasser der *Theosophia*, der in vielerlei Hinsicht an den der platonisch-proklischen Theosophie verpflichteten Christen Ps.-Dionysios Areopagita erinnert,<sup>36</sup> ist es offensichtlich ein wichtiges Anliegen, die orakelnden hellenischen Götter letztlich als Sprachrohre und Verkündigungsmedien eines höheren, nämlich des von den Christen verehrten Gottes zu erweisen. Der Exzerptor hat die Bedeutung dieser programmatischen Selbstaussage des Verfassers der *Theosophia* erkannt und wohl auch aus diesem Grund wörtlich zitiert.

Der Titel dieses als Abhandlung (πραγματεία, *TüTh* § 5) definierten Werkes ist als solcher (dem jetzigen Forschungsstand nach, siehe aber dazu auch oben Anm. 29) für die Spätantike wohl ein Unikat, auch wenn der Text selbst sich aufgrund seiner Thematik in das seit alters etablierte Feld der religiösen Weisheitsliteratur einordnen lässt.<sup>37</sup> Singulär ist vor diesem Hintergrund freilich der – historisch wie systematisch – christlich perspektivierte Zuschnitt des Textes sowie die programmatische Selektion und die entsprechenden Erläuterungen der diversen Orakel, Episoden und Sentenzen.

<sup>34</sup> Erler 1987b.

<sup>35</sup> Zum Begriff θεοσοφία/θεόσοφος siehe Castelletti 2006, 212 mit Anm. 319. Siehe auch Porphyrios, fr. 351, 15 Smith σοφίας θεολόγου νοήματα; vgl. ebd. fr. 354, 4. Ferner auch Männlein-Robert 2017, 206 mit Anm. 164 und *TüTh* § 1 Lemma *Theosophie*.

<sup>36</sup> Vgl. etwa bei Ps.-Dionysios Areopagita, *De coelesti hierarchia* 2, 5 und 15, 2 (über Theosophen als von Gott inspirierte Interpreten), siehe ausführlicher Siémons 1988, 15–16.

<sup>37</sup> Dazu allgemein Rudolph/Köhlmoos/Collins 2003, zur ägyptischen Weisheitsliteratur siehe Assmann 1991 und zum Alten Testament Saur 2012.

## 1.1.5 Das Programm: ein Harmonisierungskonzept

In diesem Kontext ist der folgende, vom Exzerptor aus dem Original paraphrasierte<sup>38</sup> Passus (*TüTh* § 7) bemerkenswert. Dort geht es darum, dass man die Zeugnisse (μαρτυρίαί) der weisen Männer unter den Griechen über (den) Gott nicht wegwerfen/verwerfen (ἀποβάλλειν) oder ausschließen (ἀθετεῖν) dürfe, da deren Gedanken ja immer von Gott kämen. Wer deren Zeugnisse beseitigen wolle, beseitige auch Gott, welcher der Urheber des ihnen eingegebenen Wissens sei (vgl. die Formulierung ἐννοίας ἀνακινῶν, *TüTh* § 7, S. 4, 54 Erbse).

Noch in der verkürzten Wiedergabe des Exzerptors zeigt sich hier die tolerante und offene Programmatik des Verfassers, auch die paganen theosophischen Zeugnisse (konkret meint er hier sicherlich ›Texte‹) aufgrund ihrer göttlichen Provenienz zu legitimieren und zu integrieren. Bereits für den neuplatonischen Philosophen Syrianos ist eine (nicht erhaltene) Schrift mit dem Titel *Symphonia* bezeugt,<sup>39</sup> in der die orphische Offenbarung, die Schriften Platons und des Pythagoras ebenso wie chaldäische Schriften als *in theologicis* miteinander übereinstimmend und harmonisch dargestellt worden sein sollen – freilich dort, um sie als philosophisch tragfähige Schriften im neuplatonischen Gedankengebäude zu legitimieren.<sup>40</sup> Der Verfasser der *Theosophia* entwickelt mit seiner Schrift also eine entsprechende Textsorte, schreibt sich vielleicht sogar in eine bereits bestehende Tradition harmonisierender, ›symphonischer‹ philosophisch-theologischer Ausrichtung ein – freilich in dezidiert christlicher Perspektive. Diese lässt sich sogar noch weiter ausdifferenzieren: Wir dürfen nämlich vermuten, dass mit dem hier gewählten Begriff ἀποβάλλειν (›wegwerfen/verwerfen‹) konkret sogar auf Exkommunizierung und Ausschluss aus der Kirche angespielt wird, da dieser Terminus dafür einschlägig ist.<sup>41</sup> Der alte alexandrinische philologische Terminus ἀθετεῖν

(›ausschließen‹) geht in dieselbe Richtung, denn er bezeichnet die Tilgung in der Überlieferungsgeschichte (*damnatio memoriae*). ›Ἀθετεῖν‹ ist aber auch ein etablierter Terminus in spätantiken theologischen Texten und Konzilstexten, der den Ausschluss unkanonischer, unorthodoxer Schriften bezeichnet. Diese Bemerkungen verweisen darauf, dass der Text der *Theosophia* in einer Zeit entstanden ist (kurz vor oder um ca. 500 n. Chr., siehe oben 1.1.3), in der heftig nicht nur um dogmatische Grundsätze, sondern auch um die Tradierung und Kanonisierung von Schriften gerungen und diese argumentativ untermauert werden musste. Anhand der noch im Exzerpt erkennbaren Apologetik des *Theosophia*-Verfassers kann man folgern, dass er sich – offenbar gegen einen im ausgehenden 5. Jahrhundert zeittypischen Trend – für den theologisch-philosophischen (theosophischen) Wert auch nicht-christlicher Zeugnisse einsetzt.<sup>42</sup> Indem er dabei die paganen theosophischen Zeugnisse auf (*scil.* den christlichen) Gott zurückführt und somit deren Würdigung und Tradierung auch aus christlicher Perspektive rechtfertigt, erweist sich seine Argumentationsstrategie als ausgesprochen intelligent. Vor dem Hintergrund der seit dem frühem Christentum geführten Diskussion, inwiefern und ob überhaupt pagane Bildung (und damit auch pagane Texte) eine Rolle für die christliche Erziehung und Bildung spielen sollten und dürften,<sup>43</sup> ist die der paganen Bildungstradition aufgeschlossene Haltung des christlichen *Theosophia*-Verfassers sehr beachtenswert, zumal er in seine Schrift nicht nur Sentenzen oder kleine Episoden weiser Hellenen aufnimmt, sondern – und das gilt es hervorzuheben – nicht zuletzt zahlreiche pagane Orakel zitiert und erläutert. Das ist deshalb so bemerkenswert, weil Orakelbefragungen in nicht-christlichen Kreisen bis in die Spätantike hinein zwar etabliert waren,<sup>44</sup> die Anhänger des Christentums seit der Kaiserzeit jedoch derartige

<sup>38</sup> Hier wird der Exzerptcharakter (wie auch im Folgenden sehr häufig) mit ›ὅτι‹ klar markiert.

<sup>39</sup> Zu dieser in der Enzyklopädie *Suda* (σ 1662 s. v. Συριανός, IV p. 479, 1–2 Adler) bezeugten Schrift Syrianos' siehe Luna 2016, 698–699 und *TüTh* § 50 Lemma *Syrianos* ... in seinen Schriften.

<sup>40</sup> Siehe dazu ausführlicher Saffrey/Westerink 1968, 138 (Anm. 2 zu S. 25); Hadot 1987, insb. 33–34.

<sup>41</sup> Siehe Lampe s. v. ἀποβάλλω B: Irenäus, *Epistula ad Victorem* bei Eusebios, *Historia ecclesiastica* 5, 24, 15, dort auch weitere Belege aus Konzilsakten.

<sup>42</sup> Die Gefahr der Ausübung paganer religiöser Rituale ist auch aus der in etwa zeitgenössischen *Vita Procli* des Marinos bekannt, dort z. B. Kap. 29 und Kap. 36.

<sup>43</sup> Dazu siehe den Kommentar zu *TüTh* § 7 Lemma *verwirft* und die dort zitierte Literatur; einleitend auch Suárez de la Torre 2003, 129.

<sup>44</sup> Die Christen lehnten wohl zum größten Teil Orakel als Stätten wie Orakelbefragung als religiöse Praxis der alten Volksfrömmigkeit ab, praktizierten sie freilich lange noch selbst: Siehe z. B. beim Kirchenhistoriker Sozomenos, der eine Orakelbefragung des Licinius aus dem Jahr 323 überliefert (*Historia ecclesiastica* 1, 7, 3), oder einen vom Anfang des 5. Jahrhunderts n. Chr. erhaltenen Papyrus aus Oxyrhynchos, der überliefert, dass ein Christ ganz nach dem Modus der alten Orakelbefragungen fragt, »ob es dein (*scil.* Gottes) Wille ist, dass ich nach Chiut reise?« (*P. Oxy.* 925), dazu Marksches 2012, 108.



religiöse Praktiken in der Mehrheit zumindest offiziell strikt ablehnten. Wir wissen von einigen, v. a. fragmentarisch erhaltenen Orakelschriften aus der Spätantike,<sup>45</sup> wie etwa den *Chaldäischen Orakeln*<sup>46</sup> oder Porphyrios' *De philosophia ex oraculis haurienda* oder der (nicht genau datierbaren, aber wohl zeitnahen Schrift) *De oraculo Apollinis Clarii* des Cornelius Labeo,<sup>47</sup> die freilich dezidiert pagane Texte sind. 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 verworfen haben, wie z. B. Firmicus Maternus im 4. und ganz besonders der spätere Kirchenvater Aurelius Augustinus im 4./5. Jahrhundert.<sup>48</sup> Die Besonderheit der *Theosophia* liegt darin, dass deren 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. Sowohl der Verfasser der Schrift als auch der Exzerptor, deren Stimmen gerade in den auf die Orakel folgenden Kommentar- und Paraphrase-Passagen nicht immer genau voneinander zu unterscheiden sind, intendieren eine klare Leserlenkung im christlichen Sinne (z. B. *TüTh* § 12, wo der Logos klar als ›Sohn des Vaters‹ oder *TüTh* §§ 27–28, wo die im Orakel genannten Boten als ›Engel‹ erläutert werden).

Diese Möglichkeit einer christlichen Interpretation hellenischer Orakel liegt in deren meistens klar erkennbarer (neu-)platonischer Ausdrucksweise und Gedankenwelt begründet. Das wird ersichtlich, wenn der Verfasser etwa von der »Freigebigkeit« der Theosophie (τὸ ἄφθονον) spricht, die »wie aus einer Quelle« (ὡς ἐκ πηγῆς) Wissen auch zu den Hellenen und den Barbaren, also auch zu nicht-christlichen Ethnien, fließen lässt (*TüTh* § 6).<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Siehe ausführlich dazu den Beitrag von Helmut Seng in diesem Band.

<sup>46</sup> Vgl. die Edition von des Places 1971; siehe auch Seng 2016b, 19–40.

<sup>47</sup> Die gesammelten Testimonien und Fragmente dieser Schrift bei fr. 303–350 Smith. Zu C. Labeo siehe Mastandrea 1979; Graf 2010, 76–77.

<sup>48</sup> Firmicus Maternus forderte um 346–348 in seinem *Liber de errore profanarum religionum* die Kaiser Konstantin II. und Constantius II. auf, die letzten Stätten der Götzenverehrung notfalls mit Gewalt zu schließen. Augustinus widerspricht dem Manichäer Faustus, der Orakel und Ähnliches als Hilfsmittel bei der Christianisierung von Heiden verteidigt (Augustinus, *Contra Faustum* 13, 1; 13, 15, dazu Graf 2010, 76).

<sup>49</sup> Die ›Quelle‹ (πηγή) wird seit Platon, *Leges* 808d6 πηγῆν τοῦ φρονεῖν zur Bezeichnung des Ursprungs der Kenntnis bzw. des Denkens verwendet. Das Bild der Quelle ist seit Hesiod

Der christliche Verfasser der *Theosophia* wählt offenbar ganz gezielt gerade philosophisch anspruchsvolle Orakeltexte mit theologischem Gehalt aus. Er betrachtet die hier zusammengestellten Orakel als ›heilige Texte‹, da sie letztlich alle auf ein- und denselben – christlichen – Gott verweisen und will sie daher als grundsätzlich mit der Bibel übereinstimmend und damit als gleichwertig erweisen.<sup>50</sup>

Vor diesem Hintergrund werden die folgenden (*TüTh* §§ 8–11), im Exzerpt extrem verkürzten und auf den ersten Blick disparat anmutenden Bemerkungen einigermaßen verständlich. Es scheint dort zum einen um die grundsätzliche Vergleichbarkeit und sogar Gleichsetzung bestimmter Gottheiten in unterschiedlichen Kulturbereichen (hier konkret dem ägyptischen und dem griechischen) gegangen zu sein – unterschiedliche Namen für denselben Gott –, zum anderen um die Akzeptanz von ›älteren‹, also autoritativen Meinungen. Konkret sind hier ›die Alten‹ einmal die alten griechischen Dichter wie Homer oder Hesiod (*TüTh* § 9), das andere Mal wird die jüdische Theosophie resp. der Gesetzgeber Moses als der hellenischen vorgängig und somit autoritativer erkennbar (*TüTh* § 10): Auch Platon habe dies akzeptiert.<sup>51</sup> Die Namen für Gott mögen variieren, aber es handelt sich, so sinngemäß der Text, doch immer um kulturell bedingt unterschiedliche Bezeichnungen, Benennungen und Namen für denselben Gott.<sup>52</sup>

Somit zeichnet sich noch im Exzerpt der Tenor ab, grundsätzlich die Ähnlichkeit und innere Verwandtschaft zwischen der hellenischen und der jüdisch-christlichen Theosophie zu betonen, dabei aber klar den Primat der älteren jüdisch-christlichen herauszustreichen. Wie bereits vorher (*TüTh* § 6) werden hier noch einmal die Bibel (konkret: die Bücher Moses) und Platon als programmatische Leitfiguren des *Theosophia*-Verfassers deutlich, wobei allerdings Platon in die altjüdische Tradition des Moses gestellt und somit auch für Christen als akzeptable Autorität legitimiert wird. Bereits der hellenistische Jude Aristobulos, ein Ausleger der Thora, vertritt die Auffassung,

in der antiken griechischen Literatur als Verweis auf reiche Inspiration topisch, siehe etwa Kambylis 1965, 23–30; siehe auch *TüTh* § 6 Lemma *Quelle* mit den dortigen Verweisen.

<sup>50</sup> So Tissi 2016, 250.

<sup>51</sup> Zum hier greifbaren Aristobulos-Zitat siehe den Kommentar zur Stelle, *TüTh* § 10 Lemma »Denn es ... abgearbeitet«.

<sup>52</sup> Dazu siehe die in diesem und den folgenden Passus auffällig dichte Semantik von ›Name‹, ›Bezeichnung‹ etc.: z. B. *TüTh* § 8, Z. 59, 64, 66; § 9, 67–68 sowie v. a. die ab § 13 folgenden Anfragen an Apollon nach seinem Namen, seiner Bezeichnung, seinem Rang etc.



Platon sei Moses gefolgt<sup>53</sup> und bietet somit bereits ein frühes Zeugnis für die auch in der *Theosophie* greifbare Ansicht, Platon sei im Grunde einer älteren βάρβαρος σοφία (›barbaros sophia‹) verpflichtet. Die Griechen beschrieben die Weisheit alter Völker, wie etwa der Juden, Ägypter oder Inder traditionell als ›barbaros sophia‹,<sup>54</sup> da es sich um nicht-griechische Weisheit handelte. Der Begriff ›barbaros‹ ist also in Weisheitstexten und -kontexten nicht pejorativ verwendet, sondern beschreibt zunächst lediglich nicht-griechische Ethnien und deren durchaus respektable Weisheits- und Wissenstraditionen.<sup>55</sup> Solche Harmonisierungstendenzen intensivieren sich zum einen bei den christlichen Apologeten der Kaiserzeit, etwa bei Justin oder Clemens von Alexandria, die dieses Argument benutzen, um genuin pagane Wissenstraditionen (Dichter, Theologien, Orakel) im christlichen Kontext zu rechtfertigen. Zum anderen finden sie sich auch bei platonischen Philosophen: Denn nicht nur sinngemäß, sondern sogar ausgesprochen prägnant formuliert dies der Platoniker und Neupythagoreer Numenius aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. mit dem berühmten Diktum »Was ist Platon denn anderes als ein attisch sprechender Moses?« (fr. 8, 14 des Places τὶ γὰρ ἐστὶ Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων).<sup>56</sup> Platons und Moses' grundsätzliche Affinität wird dabei ebenso betont wie die zeitliche Priorität und damit auch die größere Anciennität und Vorrangstellung des Moses. Überhaupt wird man die in der *Tübinger Theosophie* noch erkennbare Haltung gegenüber den Juden als bemerkenswert offen, wie hier, oder wenn kritisch, als im Kontext entsprechend funktionalisiert charakterisieren dürfen (z. B. *TüTh* § 52).<sup>57</sup>

Indem nun der Verfasser der *Theosophia* eben diese Argumentationsstrategie für seine Orakel-Komposition benutzt, stellt er sich einmal mehr in

<sup>53</sup> Bei Clemens von Alexandria, *Stromateis* 1, 150, 1–5; siehe dazu Dörrie/Baltes 1990, 192–193 [Baustein 69.1] und 480–484 [Kommentar].

<sup>54</sup> Siehe dazu Denis 2000, 1063–1106 und v. a. Zeegers-Vander Vorst 1972. Zu dieser prominenten Denkfigur bei Kelsos siehe Sfameni Gasparro 2016b.

<sup>55</sup> Siehe dazu Whittaker 1967; Edwards 1990a; Boys-Stones 2001, 114–122; Burnyeat 2005, 143–169 und Männlein-Robert 2009, 351–352.

<sup>56</sup> Dazu umfassend Baltes 1999b, hier v. a. 132.

<sup>57</sup> In *TüTh* § 52 werden Juden als Fragesteller eines Orakels von Apollon heftig beschimpft, siehe den Kommentar zu Lemma *Als Juden*; allerdings lässt sich dieses Orakel auch allgemein menschlich auslegen, so dass die erkennbare Spitze gegen die Juden leicht aus dem vom Theosophen genutzten Vorlagentext stammen könnte. Gleichmaßen kommt eine durch den Exzerptor entstandene Kürzung des vielleicht gegebenen Kontexts in Frage.

platonische Tradition. Zugleich wird Platon damit freilich auch aus jüdisch-christlicher Perspektive geadelt und zu einer Moses vergleichbaren autoritativen Instanz erhoben, wenn man so will, sogar zu einer christlich funktionalisierten Projektionsfigur gemacht.<sup>58</sup> Freilich hat sich das alte Denkmuster der ›barbaros sophia‹ mittlerweile dahingehend verschoben,<sup>59</sup> dass nun – aus christlicher Sicht – Platon selbst als markante Trägerfigur derselben gilt. Platonische Philosophie, platonische Philosophen und deren Texte können, das wird aus der *Tübinger Theosophie* hier deutlich, somit aus christlicher Perspektive guten Gewissens zur Illustration, historischen Einbettung und Erklärung des hier vorgenommenen Themas – Theosophie – herangezogen werden. Allerdings bleibt, selbst wenn man den bereits skizzierten harmonisierenden Tenor und das der *Theosophia* zugrunde liegende integrative Konzept des Verfassers bedenkt, doch außerordentlich bemerkenswert, dass selbst noch der Exzerptor Porphyrios zitiert: Denn es finden sich in der *Tübinger Theosophie* ausdrücklich eine aus Porphyrios stammende Sentenz (*TüTh* § 65), eine Anekdote über ihn (*TüTh* § 85) und vor allem Orakelsprüche, die ausdrücklich als aus der Orakelschrift des Porphyrios stammend eingeführt werden (*TüTh* §§ 27–30). Das überrascht zunächst, da sowohl der Verfasser als auch der Exzerptor Christen sind und somit dem als Christenfeind kritisierten und wiederholt polemisch wiederlegten Platoniker Porphyrios eigentlich ablehnen gegenüberstehen müssten, ihn, so würden wir erwarten, zumindest als Quelle theosophischer Autorität oder als Weisen mit einem Diktum nicht zitieren würden. Bekanntlich hatte Porphyrios in seinem monumentalen, 15 Bücher umfassenden Werk *Contra Christianos* gegen die christlichen Bibeltex-te, gegen christliche Leitfiguren (v. a. Jesus) sowie gegen christliche Exegesemethoden kritisch aus philologischer wie platonisch-philosophischer Warte argumentiert, und war in der Spätantike zum Christenfeind *par excellence* avanciert. Eusebios von Caesarea, Methodios von Olympos, Apollinaris von Laodicea, Didymos

<sup>58</sup> Vgl. den wichtigen Aufsatz von Erler 2001, der aber nicht auf Platons Funktionalisierung in christlichen spätantiken Texten zu sprechen kommt.

<sup>59</sup> Vgl. das bei Baltes 1999b beschriebene Konzept der ›barbaros sophia‹, das zunächst nicht-griechische Wissens- und Offenbarungskulturen aus dem Osten und Ägypten beschreibt, die durch Platon integriert, aber wesentlich rationalisiert worden seien. In der *Tübinger Theosophie* erscheint nun die ›hellenische‹ Theosophie eines Platons als die großzügig integrierte.

der Blinde, Epiphanius von Salamis und viele andere verfassen Gegenschriften,<sup>60</sup> in denen sie (ironischerweise) originale Zitate aus dem ansonsten von christlichen Kaisern (zusammen mit Schriften des der Häresie beschuldigten Arius) programmatisch verbrannten und geächteten Werk des Porphyrios erhielten und überlieferten.<sup>61</sup> Indem nun sogar der notorische Christenfeind Porphyrios als Überlieferungsträger vom Verfasser der *Theosophia* genutzt wird, ist die Zitation der aus dessen Orakelschrift stammenden Orakel sowie die der ontologisch mit christlich-trinitarischen Konzepten analogisierbaren Porphyrios-Sentenz in der *Tübinger Theosophie* sicherlich zunächst der harmonisierenden Grundhaltung der *Theosophia* geschuldet, doch stellt deren dezidiert christliche Aus- und Umdeutung mit Blick auf Porphyrios auch eine programmatische Inanspruchnahme und Korrektur, vielleicht sogar einen Akt hermeneutischer Gewalt und gewollter Dominanz von christlicher Seite dar. In diesem Sinne stimmig erweist sich die polemische Anekdote über Porphyrios (*TüTh* § 85), die ihn unter Zuhilfenahme rhetorischer und polemischer Topoi als abgefallenen Christen denunziert, gleichwohl damit andeutet, dass eine gewisse Affinität des Porphyrios zum christlichen Glauben zumindest in dessen Jugend gegeben war.<sup>62</sup> So wird dessen Integration in das christlich dirigierte Konzert theosophischer Texte und Dokumente für skeptische spätantike Zeitgenossen besser motiviert.

### 1.1.6 Die *Theosophia* als Sammelwerk und Sammlung

Es handelt sich bei der ursprünglichen *Theosophia* um eine Sammlung von Orakelsprüchen, narrativen Episoden und Sentenzen aus ganz unterschiedlichen Kontexten: Es finden sich (zumindest teilweise) Orakelsprüche, die zugleich inschriftlich überliefert sind (z. B. *TüTh* §§ 53–54)<sup>63</sup> oder in griechisch- wie lateinischsprachigen Büchern, also literarischen Prätexten, aus der Kaiserzeit erhalten und somit parallel überliefert sind. Wie anhand des Exzerpts, der *Tübinger Theosophie*, selbst in der verkürzten Form noch zu sehen ist, bewirkt das neue Arrangement dieser – jetzt verkürzt eingeleiteten,

<sup>60</sup> Siehe dazu ausführlich Becker 2016, 17–20.

<sup>61</sup> Zuerst von Konstantin (bei Sokrates Scholastikos, *Historia ecclesiastica* 1, 9, 30–31), dann etwa auch unter Theodosius II. und Valentinian III. 448 n. Chr. (*Codex Iustinianus* 1, 1, 3).

<sup>62</sup> Ausführlicher dazu mit reicher Forschungsliteratur ist Becker 2016, 6–7.

<sup>63</sup> Siehe den Kommentar zu *TüTh* § 53 Lemma *eingehauen in einen großen Stein an der Seite des Tempels*.

textuell beschnittenen, interpolierten oder auch umgruppierten<sup>64</sup> – Zeugnisse nicht nur eine neue Kontextualisierung, sondern zugleich eine der Intention des Verfassers entsprechende theologisch-philosophische ›Resemantisierung‹ derselben Orakel.<sup>65</sup>

Welcher Mühe sich der Verfasser dabei unterzogen hat, lässt sich anhand eines vom Exzerptor wörtlich angeführten Zitats (vgl. φησίν) aus dem Original erahnen (*TüTh* § 11): Demnach habe Diodor von Sizilien 30 Jahre lang die Bibliotheken Europas und Asiens bereist, um seine Kenntnisse sorgfältig und korrekt zu erwerben. Nach der Lektüre der Alten habe er dann 40 Bücher (*scil.* seine Universalgeschichte) verfasst. Zunächst lässt sich der Verweis auf Diodor hier so erklären, dass der Verfasser der *Theosophia* diesen wie auch den vorausgehenden Altersbeweis, dass Moses älter als Platon sei, aus seiner Vorlage, nämlich aus Ps.-Justins Schrift *Cohortatio ad Graecos* (*Ad Graecos de vera religione*) 9, 3–4 (34, 28–35, 54 Marcovich) übernommen hat. Bereits Ps.-Justin zitiert nämlich, allerdings perspektivisch verzerrt, Diodor (*Bibliotheca* 1, 94–95, 1 u. 4) für die Priorität des Moses<sup>66</sup> und beschreibt diesen für ihn wichtigen Zeugen als skrupulösen und somit vertrauenswürdigen Gewährsmann. Im Exzerpt der *Tübinger Theosophie* findet sich nun allein der Passus über das große Engagement, die langjährige Mühe und Akribie des Sammelns und Lesens Diodors. Ungeachtet seiner Relevanz für das Moses-Argument, scheint dieser Autor jedoch noch in anderer Hinsicht für den Verfasser der *Theosophia* wichtig zu sein, was der Exzerptor vermutlich durch sein (im Kontext hier freilich disparat anmutendes) wörtliches Zitat zu markieren versucht: Denn die für Diodor beschriebene jahrzehntelange und auch räumlich weit ausgedehnte sorgfältige und skrupulöse Recherche in allen erdenklichen Bibliotheken ist ebenso wie dessen Lektüre und Studium ›der Alten‹ (τοὺς ἀρχαίους ἀναγνοὺς) mitsamt dem Resultat eines umfangreichen, großen Werkes leicht auf den Verfasser der *Theosophia* selbst, sein Tun und sein Selbstverständnis, zu übertragen und entsprechend metatextuell mitzulesen. Denn auch dieser macht sich

<sup>64</sup> Ausführlicher dazu ist Tissi 2016, insb. 249–250.

<sup>65</sup> So nach Nieto Ibáñez 2010; siehe jetzt auch Tommasi Moreschini 2013, 199–200.

<sup>66</sup> Siehe dazu den Kommentar zu *TüTh* § 11 Lemma *Diodorus Siculus ... zusammengestellt* sowie Riedweg 1994, 288–292. Für die intensive Wiederverwendung von Diodors *Bibliotheca* als Materialsammlung in frühchristlichen Schriften, begünstigt durch ihren stoischen und euhemeristischen Tenor, siehe Beatrice 1998.



ausführlich mit der bereits vorhandenen Tradition zu seinem Thema vertraut und beweist sorgfältiges Erkenntnisinteresse, so dass sich durch die Analogie zu Diodor noch im Exzerpt sowohl die Sammelmühe des Verfassers als auch die Zuverlässigkeit und Richtigkeit seiner traditionsbewussten Schrift abzeichnen. Die planvolle Auswahl der theosophischen Orakel, Anekdoten und Sentenzen, wie sie noch im überlieferten Exzerpt der *Theosophia* zu finden sind, setzt ohne Zweifel eine umfassende und sehr gute Bibliothek oder entsprechende Bibliotheksrecherchen des Verfassers voraus.<sup>67</sup>

Es findet sich in der *Tübinger Theosophie* ein weiterer Passus, der als analoge oder Schlüsselgeschichte zum Thema des Sammelns theologischer Texte und Orakel gelten kann: Es handelt sich dabei um eine narrative Episode über die Sibylle von Cumae, die aus Buch zehn der Schrift *Über den rechten Glauben* resp. Buch drei der *Theosophia* stammte und ins Exzerpt aufgenommen worden ist (*TüTh* §§ 76–77). Es geht um eine zur Zeit des römischen Königs Tarquinius Priscus spielende, also der römischen Frühzeit entstammende, berühmte Anekdote:<sup>68</sup> Die Sibylle aus Cumae kommt zu Tarquinius und bietet ihm neun Bücher ihrer eigenen Orakelsprüche zum Preis von 300 Philippi an. Sie wird despektierlich behandelt, der König ist nicht interessiert, so wirft sie drei dieser Bücher ins Feuer. Sie sucht den König erneut auf, und bietet ihm die verbliebenen sechs Bücher zum gleichen Preis an. Wieder findet sie kein Interesse und verbrennt weitere drei. Sie sucht ihn zum dritten Mal auf und macht das gleiche Angebot erneut. Jetzt beschäftigt sich der König mit den drei übrigen Büchern und gibt ihr voller Bewunderung 100 Philippi dafür. Er will nun auch die anderen sechs Bücher haben, aber die gibt es nicht mehr und zweimal sei solche Inspiration, so die Sibylle, nicht möglich. Sie verweist aber darauf, dass verschiedene Städte und Gemeinden sich das für sie passende daraus bereits ausgewählt hätten und dass der König aus diesen Selektionen eine Sammlung erstellen lassen solle – was der König tut und zudem noch die Orakel auch der anderen Sibyllen mitsammeln lässt. Soweit die Aitiologie oder Ursprungsgeschichte der Sibyllinischen Bücher, die in Rom auf dem Kapitol verwahrt wurden.<sup>69</sup>

<sup>67</sup> Saffrey 1988, 14.

<sup>68</sup> Sie ist ebenfalls überliefert bei Laktanz, *Divinae institutiones* 1, 6, 10–11 und in der *Theosophia Sibyllarum*: siehe ausführlicher und zu Details den Kommentar zu den zwei Paragraphen *TüTh* §§ 76–77 sowie die Einleitung, 2.3.

<sup>69</sup> Umfassender dazu ist Monaca 2005.

Mit Blick auf den Interpretationswert resp. den metatextuellen Wert für die ursprüngliche *Theosophia* ist von Bedeutung, dass die hier genannten göttlich inspirierten Texte zuerst keine, dann aber große Wertschätzung durch den Vertreter der politischen Macht erfahren. Zudem ist wichtig, dass hier Texte in einer Sammlung (συναγωγή) zusammengestellt und zentral verwahrt werden, die zum größten Teil nicht mehr in ihrem ursprünglichen, primären Kontext zu finden sind, sondern nach unterschiedlichen, bestimmten Kriterien in Auswahl an verschiedenen Orten erhalten geblieben waren. Im Zuge der Kom-Position der göttlich inspirierten Texte werden auch generisch verwandte religiöse Texte mitgesammelt und integriert. Werfen wir diese abstrahierten Beobachtungen mit Blick auf die *Theosophia* und das Tun ihres Verfassers aus, erweist sich diese narrative Episode als eine Art ›Schlüsseltext‹, der mit guten Gründen in der *Theosophia* gestanden hat (und mit ebenso guten Gründen vom Exzerptor derselben übernommen und sogar wörtlich zitiert wurde). Für die Sibyllenorakel-Sammlung auf dem Kapitol sowie für die *Theosophia* sind folgende Analogien zentral: 1) das Zusammensammeln von verstreuten Orakeln, die sowohl geographisch resp. räumlich verstreut waren als auch in unterschiedlichen Texten standen sowie 2) nur in bereits selektierter Form zusammengesammelt werden können (*TüTh* § 76, S. 52, 640 Erbse ἐξεληφέναι). Dazu kommt 3) der Aspekt, dass die zuerst nicht wertgeschätzten, missachteten Texte bei genauerem Hinsehen, wenn man sich damit beschäftigt, wertvoll werden, also ein gewisses Maß an Aufmerksamkeit, vielleicht sogar (Vor-)Bildung brauchen. Überdies werden 4) bei dieser Kompilation inspirierter Texte voll göttlicher Weisheit auch verwandte religiöse Texte mitgesammelt und integriert. Falls sich – das wäre 5) – in der Sibyllen-Anekdote in der (anfänglichen) verächtlichen Ignoranz des Königs eine Anspielung auf die aktuelle politische Situation des *Theosophia*-Verfassers finden sollte, dürften wir vielleicht schlussfolgern, dass dieser zunächst mit ähnlichen Widerständen auf der Seite des machthabenden Kaisers (das wäre dann wohl Zenon oder sein Nachfolger Anastasios?) zu tun hatte, der dann das integrative Sammelwerk unseres Verfassers aber unterstützt hätte – allerdings muss das Spekulation bleiben.

## 1.2 Die eigentlichen Orakel in der *Tübinger Theosophie*

Die §§ 12–54 umfassen im Exzerpt der *Tübinger Theosophie* ausschließlich Orakelsprüche, die in unterschiedlicher Ausführlichkeit situativ oder



mit Namen der Anfragenden eingeleitet werden. Auf den wörtlich zitierten Orakeltext selbst folgen in der Regel erläuternde Paraphrasen, die nicht immer eindeutig dem Verfasser oder dem Exzerptor zugeschrieben werden können. In jedem Fall ist die strikt christliche Perspektive der (verkürzten) Erläuterung sowie die definitiv christliche Semantisierung der sprachlich schwierigen Orakelsprüche unverkennbar. Abgesehen von der christlichen Leserlenkung in der Gesamtanlage der *Tübinger Theosophie* sowie in den Paraphrasen dürften freilich die sprachlich wie konzeptuell anspruchsvollen Orakeltexte im ausgehenden 5. Jahrhundert n. Chr. für das wohl anvisierte gebildete, aber nicht unbedingt philosophisch trainierte, christliche Publikum der *Theosophia* nur mit solchen Erläuterungen einigermaßen verständlich gewesen sein.<sup>70</sup>

Der prominenteste Orakel-Gott, dessen Orakel in der größten Dichte angeführt werden, ist mit Sicherheit Apollon (*TüTh* §§ 12–24, 26, 33, 35–39, 41–44, 52), aber auch die Orakelsprüche anderer Gottheiten, wie Sarapis (§ 25), Hermes (§§ 31–32), Artemis (§ 51) oder einer Sibylle (§§ 80, 81, 83) werden zitiert. Zudem finden sich in der *Tübinger Theosophie* explizit auch inschriftliche ägyptische (§§ 45–47, § 49) sowie orphische Orakel (§§ 55–57) und am Ende der zitierten Orakel im engeren Sinne werden sogar die Dekaloge des Moses (§§ 58–59) sinngemäß als Orakel resp. göttliche Offenbarung präsentiert. Mit Blick auf alle diese Orakelsprüche wird deutlich, dass es sich hier um eine planvoll vorgenommene, sehr selektive und programmatische Sammlung einer ganz bestimmten Art von Orakeln handelt. Denn vom ersten zitierten Orakel an (§ 12) zeigt sich, dass sich vor allem Apollon, aber auch die anderen Orakelgötter, auf entsprechende Anfragen hin ausschließlich über die ›richtige‹, natürlich die christliche, Religion (§ 16) und vor allem über ihre eigene – begrenzte – Macht und ihre – sehr beschränkten – Mög-

<sup>70</sup> Das war bereits im frühen 5. Jahrhundert der Fall, wie ein Zeugnis des Sozomenos beweist, siehe Sozomenos, *Historia ecclesiastica* 1, 1, 7 εἰ γὰρ καὶ Σίβυλλα καὶ χρησμοὶ τινες τῶν ἐπὶ τῷ Χριστῷ συμβεβηκότων τὸ μέλλον προεμήνυσαν, οὐ παρὰ τοῦτο δῆπου πᾶσιν Ἑλλήσιν δυσπιστίαν ἐγκαλεῖν ἔστιν. ὀλίγοι γάρ, οἱ παιδεῖα διαφέρειν ἐδόκουν, τὰς τοιαύτας ἤδεσαν προφητείας, ἐμμέτρους τε ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οὖσας καὶ σεμνοτέρας ἢ πρὸς δῆμον λέξεσι πεφρασμένας. (Dazu mit Übersetzung Graf 2010, 75: »Denn auch wenn die Sibylle und andere Orakel die Zukunft in Hinsicht auf Christi Anknunft voraussagten, muss man deswegen nicht allen Griechen Unglauben vorwerfen. Denn bloß wenige, die hochgebildet waren, verstanden diese Orakel, die zumeist in Versen verfasst waren und in einer Sprache, die weit über dem Niveau der Leute lag.«)

lichkeiten als Gott sowie über ihre untergeordnete hierarchische Stellung, etwa als vermittelndes Kommunikationsmedium zwischen den Menschen und dem höchsten Gott, äußern (§§ 13, 39, 42; vgl. auch § 25). Klar zeichnet sich in diesen Orakeln die – dann auch in den folgenden Paraphrasen akzentuierte – Linie ab, dass gerade Apollon, der pagane Orakelgott *par excellence*, durchgängig seine Inferiorität gegenüber einem (namenlosen) höheren himmlischen Gott artikuliert und die Fragesteller darauf aufmerksam macht, dass er lediglich als Bote, Sprachrohr oder Medium des einen Gottes auftritt.<sup>71</sup>

Die hier zitierten kaiserzeitlichen und spätantiken Orakel können vereinzelt außerhalb der *Tübinger Theosophie*, in epigraphischer (etwa aus Didyma oder Klaros)<sup>72</sup> oder sonstiger Parallelüberlieferung (wie etwa bei Laktanz oder in der Orakelschrift des Porphyrios, s. u.) nachgewiesen werden. Es dürfte sich ohnehin bei den allermeisten um – immer wieder neu arrangierte – letztlich literarische oder Buchorakel handeln, die in jedem Falle ungeachtet ihrer (ohnehin nicht nachweisbaren ›Echtheit‹) wertvolle Zeugnisse eines kaiserzeitlich-spätantiken theologischen Diskurses sind, in dem Orakel als göttliche Offenbarungstexte eine wichtige Rolle spielen. Dabei ist allein relevant, welches Orakel für welches Beweisziel wo und wie im Text platziert und entsprechend instrumentalisiert wird, und nicht die Frage, welches echt oder (von wem) fingiert ist.<sup>73</sup> Auffällig ist in den Orakeln der *Tübinger Theosophie* das eigenwillige und oft singuläre Sprachmaterial. Sie sind nämlich in eigenwillig archaisierender poetischer Kunstsprache abgefasst, die zunächst homerisch anmutet (und auch tatsächlich viele homerische Wörter aufweist), sind metrisch vielfach im heroischen Versmaß des Hexameters gestaltet und enthalten viele gesuchte Wortneubildungen, sog. *Hapax Legomena* (z. B. in *TüTh* § 13 λυγρογγέτις, αἰθεροδίνης, εἰλίγδην, μελεδηθμός).<sup>74</sup> Abgesehen davon, dass wir mit den Orakelsprüchen der *Tübinger Theosophie* Exempla für eine spezifische Orakel-›Koiné‹ haben, ist in diesen

<sup>71</sup> Einschlägig zu diesem Bereich ist Nieto Ibáñez 2010, das ich allerdings erst unmittelbar vor der Drucklegung dieses Bandes erhalten habe und somit nicht mehr hinreichend einarbeiten konnte.

<sup>72</sup> Zum besonderen Fall von *TüTh* § 12 s. u. und Graf 2010, 70–73; generell Parke 1985; spezieller Merkelbach/Stauber 1996, siehe außerdem Agosti 2011.

<sup>73</sup> So mit Graf 2010, insb. 74–75.

<sup>74</sup> Ausführlicher dazu ist Tommasi Moreschini 2013, 196–197. Mit Blick auf die spätantiken Orakel und deren Sprache in Klaros und Didyma vgl. Merkelbach/Stauber 1996, 3–4 sowie Agosti 2011 mit weiteren Literaturangaben.

Orakeln das starke platonisierende Kolorit in Sprache und Bildern besonders bemerkenswert. Dieses dürfte die Mitteilungen des jeweiligen Orakelgottes weiter verkompliziert und verrätselt haben.<sup>75</sup> In den Orakelsprüchen sind nämlich bilderreiche, philosophisch anmutende, meist platonisierende Begrifflichkeiten und Beschreibungen besonders häufig, welche das Wesen des höchsten, ihnen übergeordneten, einen Gottes schildern oder andeuten (*TüTh* §§ 12, 18, 21, 27, 42), oder aber dessen Namen<sup>76</sup> resp. seine Unsagbarkeit (§§ 38, 53, 56) thematisieren.<sup>77</sup> Dazu fügen sich stimmig die in diesen Orakelsprüchen immer wieder aufscheinenden Konzepte und Formulierungen, etwa in einschlägigen Adjektiven greifbar, die aus der sog. »negativen Theologie« stammen. Dort werden das Göttliche, der Gott, sein Wesen, sein Name, ausschließlich *ex negativo* über die sog. *via negativa* beschrieben und so über meist qualifizierende, asyndetisch gehäufte und negierte Adjektive beschrieben (z. B. *TüTh* § 13 v. 14 αὐτοφύης, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος; *TüTh* § 21 v. 1 ἀλόχευτος, ἀσώματος; *TüTh* § 27 v. 1 ἄρητος; *TüTh* § 46 v. 5 ἄρητον).<sup>78</sup> Allerdings zeichnet sich eine eher allgemeine Verwendung echter Philosopheme ab, etwa wenn das bei den Platonikern und in theurgischen Texten, v. a. den *Oracula Chaldaica* vielfach thematisierte<sup>79</sup> Aion-Feuer (*TüTh* § 13), das als bildhafte Konkretisierung des demiurgisch tätigen transzendenten Nous sowie zugleich als dessen Vermittler gilt, lediglich als

<sup>75</sup> Seng 2016a, hier v. a. 164–166 konstatiert diese Koiné v. a. für die Orakel der *Philosophia ex oraculis haurienda* des Porphyrios und die der *Tübinger Theosophie* und zeigt (ebd. 159) überdies, dass auch falsch angewandtes Vokabular aus den Chaldäischen Orakeln in der *TüTh* eingesetzt wird. Siehe auch Pricoco 1987, hier v. a. 18; Männlein-Robert [2018d].

<sup>76</sup> Vgl. z. B. *TüTh* § 38 v. 5: »Einer im ganzen Kosmos ist Gott – sie nennen ihn Zeus ...«, dazu Cornelius Labeo fr. 18 Mastandrea bei Macrobius, *Saturnalia* 1, 18, 19–21 (henotheistischer Vers): »Einer ist Zeus, einer Hades, einer Helios, einer Dionysos« (im Sinne von ein und derselbe), dazu Merkelbach/Stauber 1996, 45 mit Literatur.

<sup>77</sup> Manches hier erinnert stark an Ps.-Dionysios Areopagita, etwa *De divinis nominibus* 2, 2 (p. 125 Suchla); 7, 4 (p. 199 Suchla); vgl. auch Beatrice 2001, xxxvi.

<sup>78</sup> Zur negativen Theologie siehe Halfwassen<sup>2</sup> 2006, 265–405; Krahe 1976, 119–121; Calabi 2002; Hägg 2006, 260–268; Westerkamp 2006, 21; vgl. ferner auch Dehandschutter 2002.

<sup>79</sup> Indem Aion hier als »Glut« beschrieben wird, erweist sich dieses Orakel der entsprechenden Vorstellung aus den *Oracula Chaldaica* affin, in denen Aion ebenfalls als transzendente, noetische Entität erkennbar wird (dazu Majercik 1989, 14–16) und dadurch vom eher gestalthaften und konkret verehrten Gott Aion aus dem Osten abzusetzen ist (ebd. 16). Zu Aion als Gottheit für die Ewigkeit siehe Zepf 1927 und den Kommentar zu *TüTh* § 13 Lemma *Als Aion ... Gott selbst*.

»Feuer« (πῦρ) beschrieben wird. Die Integration orphischer Orakel (*TüTh* §§ 55–57) in die *Theosophia* bestätigt inhaltlich, konzeptuell und begrifflich die insgesamt platonisierende Gemengelage dieser Orakelselektion. Passend freilich zu den bereits im Prooimion (§ 4) beschriebenen Koordinaten der jüdischen, durch Moses und das Alte Testament gekennzeichneten (Theo-)Sophia und der Platonischen (Theo-)Sophia finden sich ganz am Ende der eigentlichen Orakelsektion (§§ 58–59) nun sogar die beiden Dekaloge des Moses (Ex 34, 13–14; Ex 20, 1–3) assoziativ evoziert, welche freilich die altjüdische Gottesoffenbarung und Theosophie eines Moses direkt an die christlich motivierte Erklärung des langen zitierten orphischen Orakels (*TüTh* § 56) anschließen. Moses wird somit ganz fließend und selbstverständlich als letzter hier genannter Verkünder der Weisheit und Wahrheit Gottes inszeniert – ein Kunstgriff, der nicht zufällig gewählt sein dürfte, sondern mit der bereits im Prooimion erkennbaren christlichen Leserlenkung konvergiert.

Insgesamt scheint sich die spätantike *Theosophia* zeittypisch auszurichten, da sich in der Kaiserzeit und der Spätantike, vor allem seit dem 2. und 3. Jahrhundert n. Chr., stimuliert durch das aufstrebende Christentum, immer mehr Orakel nachweisen lassen, in denen es darum geht, wer oder was »Gott« oder was sein Wesen ist (vgl. *TüTh* § 13), in denen auch die hierarchische Position einer Gottheit (v. a. Apollons) im Kosmos hinterfragt wird. Neu ist hier, dass die Rolle eines traditionellen paganen Orakelgottes mit Blick auf die neuen christlichen Gottheiten thematisiert wird. Diese neue, kaiserzeitlich-spätantike Sorte von größtenteils letztlich literarischen Orakeln weicht in ihrer thematischen wie stilistischen Typologie grundlegend von den jahrhundertlang üblichen und zum Teil auch weiter gepflegten Orakelanfragen der realen Lebenswelt ab, welche eher situativ bedingte, private Anliegen oder Fragen öffentlich-politischen Interesses formulierten. Orakel dieser Art werden daher seit Arthur Darby Nock meistens als »theologische Orakel« bezeichnet, auch wenn Nock seine Beobachtung zunächst nur für Orakel des 3. Jahrhunderts n. Chr. aus Klaros und Didyma formuliert hatte.<sup>80</sup>

<sup>80</sup> Nachdem Batiffol 1916, 193 »oracles professeurs de théologie« in die Forschungsliteratur eingeführt hatte, prägte Nock 1928 den mittlerweile etablierten Begriff »theologische Orakel« mit Blick auf Klaros und Didyma. Siehe auch Picard 1922, 715–717, der bereits sehr früh ebenfalls Beobachtungen zu »theologischen Orakeln« v. a. aus Klaros und Didyma machte, dazu Graf 2010, 63. Siehe dazu zuletzt Tommasi Moreschini 2013 und Seng 2016a, auch Sfameni Gasparro 2016b, 334–335.

In diesen ›theologischen Orakeln‹ finden sich nicht selten auch spezifischer christliche, in der Spätantike lange und heftig diskutierte Fragen (und Antworten), in denen etwa das Verhältnis des Gottessohnes zum Gottvater thematisiert wird (z. B. *TüTh* § 12 v. 4). Die theologischen Orakel der spätantiken *Theosophia* weisen freilich eine in mehrfacher Hinsicht bemerkenswerte Neu- oder Resemantisierung auf.<sup>81</sup> Diese kommt zum einen zustande durch das neue Arrangement disparater, aus unterschiedlichen Quellen, Regionen und Buchvorlagen gesammelter Orakeltexte im Kontext der *Theosophia*, überdies durch die flexible und kreative Kompositionstechnik mit orakulären Versatzstücken, etwa wenn sich in der *Tübinger Theosophie* Orakel (z. B. § 13 vv. 14–16) zugleich inschriftlich (hier: in einer erhaltenen Inschrift im lykischen Oinoanda) wie auch prätextuell (hier bereits bei Laktanz, *Divinae institutiones* 1, 7, 1) überliefert finden.<sup>82</sup> Die genannte Resemantisierung erfolgt zum anderen aber auch dadurch, dass etwa ursprünglich nicht-christliche Offenbarungen eines Gottes nun von christlicher Seite als theosophisch wertvoll vereinnahmt und entsprechend tendenziös erläutert werden (z. B. *TüTh* §§ 27–28). Der Verfasser oder auch der Exzerptor – das ist in dieser Frage nicht immer klar zu scheiden – scheint selbst vielleicht eine den zeitgenössischen Mono- oder Miaphysiten entsprechende oder nahe kommende Position zu vertreten, in jedem Fall darf er als Anhänger des christlichen Mono- oder Henotheismus gelten.<sup>83</sup> Und dennoch zeichnet sich mit Blick auf die Orakel-Passagen, aber auch mit Blick auf die vielen in den Episoden und Sentenzen ab § 60 genannten Philosophen, Weisen und Autoritäten, in der *Tübinger Theosophie* ein bemerkenswerter Pluralismus an Göttern resp. Stimmen mit überzeitlicher theosophischer Kompetenz ab. Im Sinne des bereits skizzierten erkennbaren Konzeptes einer integrativen Theosophie mit harmonisierender Tendenz (s. o.) scheint es dem Verfasser ein wichtiges Anliegen zu sein, die prinzipielle Vielstimmigkeit des Göttlichen zu illustrie-

<sup>81</sup> Siehe nach Nieto Ibáñez 2010, jetzt auch Tommasi Moreschini 2013, 199–200 und zuletzt Tissi 2016, 250.

<sup>82</sup> So auch Seng 2016a, 161. Ausführlicher zum Umgang mit Orakel-Versatzstücken vielleicht sogar durch den Verfasser der ursprünglichen *Theosophia* siehe Graf 2010, 72–73.

<sup>83</sup> Umfassend vor allem zur Diskussion um paganen Monotheismus siehe Sfameni Gasparro 2010a; Sfameni Gasparro 2010b; vgl. auch Tommasi Moreschini 2013, 196; Addey 2010, 151–152; Frede 2010; Suárez de la Torre 2003, 135–138. Grundlegend dazu immer noch die Beiträge in Athanassiadi/Frede 1999.

ren.<sup>84</sup> Er will zeigen, dass auch vor dem Hintergrund einer mittlerweile fast vollständig christianisierten Lebenswelt und Kultur – der des ausgehenden 5. Jahrhunderts n. Chr. – auch die traditionellen Gottheiten des paganen Pantheons ihre – freilich relative – theologische resp. theosophische Bedeutung haben. Diese Bedeutung liegt vor allem darin, dass diese Götter, allen voran Apollon, in ihren Orakelsprüchen sämtlich auf den christlichen Gott (vor-)verweisen, den sie fraglos als übergeordnet, ewig und allmächtig anerkennen. Der Sieg des Christentums wird gleichsam einstimmig von alten Göttern und deren Sprachrohren verkündet.

### 1.3 Anekdoten, Episoden und Sentenzen in der *Tübinger Theosophie*

Doch nicht nur Apollon, pagane Orakelgötter, der Christenkritiker Porphyrios oder Moses werden als Sprachrohre letztlich christlichen theosophischen Wissens benutzt, sondern auch eine ganze Anzahl weiterer bekannter weiser Männer, fast alle Philosophen, spielen im letzten Drittel der *Tübinger Theosophie* (§§ 60–91) eine maßgebliche Rolle. So finden sich nämlich mehrere Zitate und Anekdoten aus oder über Platon (§§ 60, 63; disparat bereits § 40), Orpheus (§ 61), Sokrates (§ 62), Porphyrios (§ 65), Iamblich aus Chalkis (§ 66), Heraklit aus Ephesos (§§ 67–69) sowie über Diogenes, den Kyniker (§ 70). Darauf folgen pointierte Episoden, die Dionysios von Sizilien (§§ 71–73), wieder Heraklit (§ 74), Sibylle(n) (§§ 75–77, §§ 80–81, § 83),<sup>85</sup> Pindar (§ 79), Simonides (§ 84) und Porphyrios (§ 85) entweder als Protagonisten haben oder als Quelle einer kleinen Narration angeben. Der im Exzerpt der *Tübinger Theosophie* bunte, da stark verkürzte katalogartig anmutende Reigen von letztlich sentenziösen kleinen Exempla für Wissen, Weisheit oder Theosophie wird abgeschlossen durch einschlägige Dichterzitate aus Euripides, Menander, Antisthenes und Timon von Phleius (*TüTh* §§ 86–91).

Insgesamt zeigt sich mit Blick auf das zunächst kaleidoskopartig anmutende Ende des Exzerptes einmal mehr die Vertrautheit des Verfassers mit der (neu-)platonischen Tradition und deren namhaften Repräsentanten, da

<sup>84</sup> Ausführlicher zum Pluralismus der ›Stimmen‹ in der *Tübinger Theosophie* siehe Männlein-Robert [2018d].

<sup>85</sup> Ausführlicher zu den Sibyllen-Orakeln siehe die Einleitung, 2.3.



nicht nur Platon selbst, sondern auch neuplatonische, an orphischen und theosophischen Sujets bekanntermaßen interessierte Philosophen genannt werden (§ 65 Amelios, Plotin) oder wie Porphyrios, Iamblich (man beachte ferner das Syrianos-Zitat bereits in § 50) als Künder oder Quellen göttlicher Weisheit und somit als ernstzunehmende theosophische Autoritäten zitiert und aufgelistet werden. Hier dominieren also platonische Philosophen des 3. und 4. Jahrhunderts: Der 437 n. Chr. verstorbene Syrianos ist der zuletzt genannte. Vielleicht waren dem Theosophen die einschlägigen Schriften des orphisch, theologisch wie theosophisch interessierten Neuplatonikers Proklos (412–485), der ziemlich genau ein Zeitgenosse von ihm gewesen sein dürfte, nicht zugänglich oder schlicht in seinen diversen vorgängigen Textsammlungen, aus denen er seine Exempla bezieht, noch nicht enthalten (was freilich auch auf die seit Marinos' *Vita Procli* bekannten Probleme der Christen mit Proklos zurückgehen könnte).<sup>86</sup> Dieses Manko kann freilich auch der nicht immer systematischen Exzerpierung geschuldet sein. Insgesamt erscheinen hier in der *Tübinger Theosophie* archaische Weise, wie der vorsokratische Philosoph Heraklit oder die frühklassischen Dichter Pindar und Simonides, ebenso wie die Sibylle(n) in bunter Folge zusammen mit den spätantiken Neuplatonikern. Die Anordnung der §§ 60–91 mutet wenig systematisch an; vermutlich ist dies auch der bei Exzerpten häufigen Ausdünnung der übernommenen Materialien gegen Ende geschuldet.<sup>87</sup> Trotz der starken Verknappung des Exzerpts bleiben einige wichtige Themen der *Theosophia* weiterhin erkennbar: So wird etwa für besonders wichtige, theologische bedeutsame Texte eine allegorische Verschlüsselung und Verrätselung unter Berufung auf Platon propagiert, womit natürlich die aus christlicher Sicht klärende Auslegung kryptisch anmutender theosophischer (Orakel-)Texte legitimiert werden kann (§ 63). Aber auch der ionische Philosoph Heraklit wird als Kritiker (natürlich paganer) religiöser Riten, wie blutiger Tieropfer oder der Verehrung von Götterbildern, funktionalisiert (§§ 68–69). Gerade die Lächerlichkeit von Götterbildern scheint ein dem Theosophen wichtiges Thema gewesen zu sein, da er nicht nur Heraklit, sondern auch den berühmten Dionysios von Sizilien als Akteur und Protagonisten einer ganzen Reihe von Episoden anführt, in denen der Unsinn solcher Riten geradezu karikiert wird (§§ 70–73). Aber auch die problematische Figur des Platonikers und

angeblich abtrünnig gewordenen Christen Porphyrios wird einmal mehr als philosophische Instanz kenntlich, wenn es um die (christliche) Ausdeutung der platonischen Prinzipienlehre geht, aber auch als ein Mann, der eine jüdische Frau geehelicht haben soll (§ 85) – was als eine Art Rückkehr zur mosaïschen und damit vorchristlichen, aber christlich akzeptierten theosophischen Tradition interpretiert werden könnte. Und dennoch bleibt erkennbar, dass wohl auch schon in der *Theosophia* eine ungeheure Vielzahl von namhaften Autoritäten, mythischen (Orpheus, Sibylle), vor allem aber historischen hellenischen Weisen, Dichtern und Denkern im weiteren Sinne regelrecht aufgehäuft wird und durch diese Akkumulierung theosophisch autoritativer Stimmen das grundständige Anliegen dieses Textes eindrucksvoll illustriert werden soll: Nämlich, eine der christlichen Philosophie und Theologie vorausgehende, wertvolle, den christlichen Gott immer schon prognostizierende und affirmierende Theosophie der Hellenen zu dokumentieren, die sich zeitgenössischen christlichen Vorstellungen gut amalgamieren lässt.

<sup>86</sup> Dazu siehe Hoffmann 2012.

<sup>87</sup> Siehe dazu Carrara [2018a].