

## PLATON ODER CHRYSIPP: ZUR INSPIRATIONSTHEORIE IN PLUTARCHS SCHRIFT 'DE PYTHIAE ORACULIS'

Jens Holzhausen hat sich kürzlich in einem Aufsatz<sup>1</sup> mit der ὄργανον-Theorie auseinandergesetzt, deren sich Plutarch in seiner Schrift 'Über die Orakel der Pythia' zur Trennung des Orakelgottes von der Verantwortlichkeit für die äußere Form der delphischen Sprüche bedient. Er kommt dabei erstens zu dem Ergebnis, diese Theorie finde nicht nur in De Pyth. or. 20. 404 A – 23. 406 B, sondern auch im Rest von Theons Rede (24. 406 B – Ende, 30. 409 D), die den eigentlichen Hauptteil der Schrift darstellt, Anwendung. Zweitens ist er der Auffassung, sie sei ganz von platonischen Vorstellungen abzuleiten; die Kausalitätstheorie Chrysipps, in der ich das Vorbild zu sehen vorgeschlagen habe<sup>2</sup>, sei fernzuhalten. Letztere These bildet den Kern von Holzhausens Ausführungen und soll auch hier im Mittelpunkt stehen. Zunächst allerdings ist zu erörtern, wie weit sich die Geltung der ὄργανον-Theorie in der Rede des Theon erstreckt, wobei auch damit zusammenhängende kompositorische Fragen in den Blick zu nehmen sind.

\*

Holzhausen<sup>3</sup> läßt der zutreffenden Feststellung, daß ab Kapitel 24 das Problem von einer anderen Seite betrachtet werde als zuvor, die Behauptung folgen, daß „die verschiedenen Gesichtspunkte [...] je für sich ihre Gültigkeit (behalten), auch wenn Plutarch es unterläßt, seinem Leser deutlich zu machen, in welcher Weise sie logisch miteinander zu verbinden wären“, und weiter: „Plutarch entwickelt einen assoziativen Darstellungsstil, der an vollkommener logischer Kohärenz nicht interessiert ist.“ Das wird unserem Schriftsteller kaum gerecht. Es ist wohl wahr, daß er sich hin und wieder in einem Beispiel vergreift und sich so in einen Exkurs zu verirren droht: So geschieht es 8. 397 F – 398 A und 27. 408 A–B<sup>4</sup>. Die Hauptsache aber

<sup>1</sup> Jens Holzhausen, Zur Inspirationslehre Plutarchs in *De Pythiae oraculis*, in: *Philologus* 137, 1993, 72–91 (im folgenden 'Holzhausen').

<sup>2</sup> Plutarchs Schrift *De Pythiae oraculis*. Text, Einleitung und Kommentar, Stuttgart 1990 (im folgenden 'Komm.'), 25–51.

<sup>3</sup> S. 77.

<sup>4</sup> Vgl. den Komm. S. 173 unten und 412 ff.

ist, daß die wesentlichen Gedanken Plutarchs in dieser Schrift, die schließlich eine Streitschrift ist<sup>5</sup>, doch zu vollständiger logischer Kohärenz arrangiert sind<sup>6</sup>. Logische Inkohärenz zwischen der Lösung, die 20. 404 A – 23. 406 B entwickelt wird, und derjenigen, die im Sammeln möglicher Gründe besteht, die den Gott selbst bewogen haben könnten, in älterer Zeit den Vers und in jüngerer die Prosa zu bevorzugen (Kap. 24 ff.), könnte nur dann bestehen, wenn das Ziel der Schrift sich darin erschöpfte, zu zeigen, warum die Orakel früher versifiziert waren und es zur Zeit des Autors nicht mehr sind. Hält man sich aber vor Augen, daß das letzte Beweisziel die Widerlegung des Schlusses von diesem Wandel auf ein Erlöschen der Inspiration bildet (vgl. 17. 402 B–C), so wird klar, daß sich die Theorie der Kapitel 20–23 und die der Kapitel 24 ff. zu diesem Ziel als gleichberechtigte Hypothesen verhalten, von denen jede für sich genommen ausreicht, um den Angriff des gottlosen Gegners abzuweisen<sup>7</sup>. Dieses logische Verhältnis drückt sich denn auch im Gebrauch der Partikelfolge οὐ μὴν ἀλλά 24. 406 B und in der Wendung καὶ τὸ τοῦ θεοῦ καὶ τῆς προνοίας σκοποῦντες aus<sup>8</sup>. Insofern ist tatsächlich die 20. 404 A – 23. 406 B ausgeführte Theorie, d.h. die ὄργανον-Theorie, nicht die einzige und definitive Stellungnahme Plutarchs zum Thema, und es würde erheblich stören, wenn sie, wie von Holzhausen angenommen, über diesen Abschnitt hinaus auf den Rest von Theons Rede übergreifen würde<sup>9</sup>.

Daß man dies nicht in Kauf zu nehmen braucht, zeigt ein Durchgang durch die von Holzhausen ins Feld geführten Stellen.

24. 406 D steht bisher in den Ausgaben: ἐπήγετο μᾶλλον (sc. ὁ θεὸς τὴν τιμωμένην μοῦσαν) ἐγείρων τὰς ποιητικὰς < καὶ > ἀσπαζόμενος φύσεις, αὐτὸς τε φαντασίας ἐνεδίδου καὶ συνεξώρμα τὸ σοβαρὸν καὶ λόγιον ὡς ἀρμόττον καὶ θαυμαζόμενον. Holzhausen möchte ohne die von Vulcobius herrührende Ergänzung des καὶ auskommen<sup>10</sup>. Er übersetzt: „Er zog [...] die Musenkunst an sich, indem er poetische Naturen – solche bevorzugte er – erweckte (inspirierte).“ Selbst wenn man dies gelten ließe, könnte nur das erste Glied (ἐγείρων τὰς ποιητικὰς ἀσπαζόμενος φύσεις) einen schwachen Schatten der ὄργανον-Theorie bewahren,

<sup>5</sup> Komm. S. 70–72.

<sup>6</sup> Siehe Komm. S. 22–24. Zu modifizieren ist dort allerdings die Anschauung vom Übergang von Teil 3 zu Teil 4 zwischen Kap. 27 und Kap. 28. Der Einschnitt ist ein Kap. später anzusetzen (s. unten).

<sup>7</sup> Vgl. Komm. S. 23; 69 f.; 316 f.; 318; 379; 417 (letzteres zu modifizieren im Hinblick auf den verfehlten Ansatz des letzten Abschnittes zwischen Kap. 27 und Kap. 28; s. vorige Anm.).

<sup>8</sup> Vgl. Komm. zur Stelle.

<sup>9</sup> Gegen die Annahme, die ὄργανον-Theorie werde ab Kap. 24 „entwertet“, wendet sich Holzhausen S. 77. Argumente dafür, daß der Autor diese Theorie nur zu einem begrenzten Beweisziel einführt und sie von Kap. 24 an nur noch als eine Hypothese unter mehreren gelten läßt und auch darauf verzichtet hat, sie zu einer vollständigen „Inspirationslehre“ auszubauen, was in dieser Schrift nur hätte stören können, sind Komm. S. 67–72 aufgeführt.

<sup>10</sup> Holzhausen S. 78 Anm. 18.

und auch dies nur, wenn man es ganz isoliert betrachtet. Immerhin würde sich der Gott der vorgegebenen Talente bedienen. Allerdings bliebe der in 20–23 entscheidende Gedanke der Beschränkung des göttlichen Wirkens durch seine Instrumente unbeachtet. Indes spätestens im folgenden Glied wird klar, daß der Gott selbst mehr oder weniger direkt Einfluß auf die poetische Produktion nimmt (συνεξώρμα τὸ σοβαρὸν καὶ λόγιον ὡς ἀρμόττον καὶ θαυμαζόμενον). Dann aber spielen die ὄργανον-Verhältnisse gar keine Rolle mehr und kann jeder Gedanke an sie nur stören. Hinzu kommt, daß die der Interpretation zugrundeliegende sprachliche Auffassung des Satzes nicht aufgeht. 'Bevorzugen' ist eine mehr als freie Wiedergabe des Wortes ἀσπάζεσθαι<sup>11</sup>, und die Deutung von ἐγείρων als Bezeichnung des Inspirationsvorgangs selbst, die den Faden darstellt, an dem die Verbindung dieser Stelle zur ὄργανον-Theorie allenfalls hängen könnte, scheitert am Fehlen einer Parallele<sup>12</sup>. Und auch die als gedankliche Similien herangezogenen Stellen erfüllen den

<sup>11</sup> Der Komm. zur Stelle könnte S. 383 unten den Verdacht nahelegen, auch dort sei diese Wortbedeutung zugrundegelegt. Das ist nicht der Fall, vielmehr lag der dortigen Interpretation wie der weiter unten noch zu entwickelnden neuen Deutung die Wortbedeutung 'bei sich begrüßen' zugrunde. Daß der Gott die poetisch talentierten Pythien bevorzuge, schien sich mir aus der Sache zu ergeben. Dies aber ist nun, wie die Ausführungen weiter unten im Text ergeben werden, hinfällig.

Zur Stützung der von Holzhausen vorgeschlagenen Übersetzung untauglich ist Plut. *praec. ger. reip.* 3. 799 C: (ὁ Ἀθηναίων δῆμος) τῶν λόγων τοὺς παιγνιώδεις καὶ γελοίους ἀσπάζεται καὶ προτιμᾷ. Das 'Vorziehen' liegt ganz in προτιμᾷ, und auch bei diesem kommt eine Alternative im vollen Sinne nicht in den Blick.

<sup>12</sup> Vgl. jedoch die Belege für die Bedeutung 'einer latenten Anlage zur Aktualisierung verhelfen' im Komm. zur Stelle.

Eingeschaltet sei hier eine kurze Besprechung einzelner Stellen, die in Holzhausens Aufsatz nebenher kritisch oder exegetisch behandelt werden.

Gegen Holzhausens Vorschlag, 24. 406 D ἡ χρεῖα nach Analogie seiner Wiedergabe des Wortes 24. 406 B („Umgang mit dem Wort“) aufzufassen (S. 78 Anm. 17; 404 D ist Fehlzitat), was ja wohl auf die Annahme der Bedeutung 'Gebrauch, Verwendung' hinausläuft, spricht das Fehlen eines Genetivattributes, das auch nicht plausibel hinzugedacht werden kann. Soll indes aus dem 'Umgang' der 'Brauch' oder die 'Gewohnheit' werden, müßte dafür erst eine Parallele beigebracht werden (vgl. Komm. zur Stelle).

Ebenfalls am Sprachgebrauch scheitert der Versuch (Holzhausen S. 20), 25. 407 A das überlieferte ἀνάγοντας durch Annahme der Bedeutung 'Gottheit, Gott' für θεϊότης („sie führten das Zweideutige und Gedrechelte zurück [...] auf einen tieferen und verborgenen Sinn der Gottheit“) zu retten (vgl. Komm. S. 180 f.).

Weniger eindeutig ist die Lage 26. 407 D, wo Holzhausen S. 79 Anm. 23 das überlieferte ἀπεχθεῖα halten und zu ἀκούοντας ziehen möchte: „dadurch, daß sie voller Abneigung [...] hören mußten“. Aber schon die Verwendung des Dativs an sich nimmt sich recht kühn aus. Was unter den Belegen bei K.-G. I 435 unserer Stelle noch am nächsten kommt, ist Thuc. II 85, 3: ὀργῆ ... ἀπέστελλον. Immerhin jedoch ist hier die ὀργή schon vorhanden; der Dativ ἀπεχθεῖα jedoch wäre proleptisch aufzufassen. Selbst dann jedoch, wenn man μετὰ ἀπεχθείας vor sich hätte, wäre das kaum der richtige Ausdruck für das, was im Augenblick des Hörens in den Bösewichtern vorgeht. Liest man εἰς ἀπέχθειαν, bezieht sich das Wort auf die fürderhin von ihnen dem Orakel gegenüber eingenommene Haltung. Dann paßt es.

angestrebten Zweck nicht. *De Pyth. or.* 21, 404 E (δείκνυσι ... καὶ ἀναφαίνει τὰς αὐτοῦ νοήσεις) weist gar keine Ähnlichkeit auf. 23, 405 F (ἐνυπάρχουσαν [sc. δύναμιν Ἔρω] κινεῖ καὶ ἀναθερμαίνει λαυθάνουσαν καὶ ἀργοῦσαν) ist insofern vergleichbar, als eine latente Anlage zur Manifestation gebracht wird. Ähnlich ist es auch 24, 406 D, aber das entwicklungsfähige Talent ist eben das poetische, nicht das mantische (ἐγείρων τὰς ποιητικὰς φύσεις, keineswegs τὰς μαντικὰς φύσεις), wie auch 23, 405 F nicht.

Das geht also nicht auf. Auch die im Komm. vorgeschlagene Interpretation allerdings kann nicht befriedigen. Sie läßt den Gedanken sich nicht hinreichend organisch aus dem zuvor Ausgeführten entwickeln und rückt gleichzeitig die Formulierung in größere Nähe zur ὄργανον-Theorie der Kapitel 20–23, als nötig und erlaubt ist. Die Funktion des Artikels τὰς dürfte eine andere sein als bei Holzhausen und im Komm. angenommen: αἱ ποιητικαὶ ... φύσεις sind nicht die poetischen Talente im Gegensatz zu ihren prosaisch veranlagten Zeitgenossen, sondern die poetisch talentierten Frauen, die dem Gott, wie sich aus der Schilderung Plutarchs zu Beginn von Kap. 24 ohne weiteres ergibt, in seinen Pythien zur Verfügung stehen, ohne daß er nach ihnen eigens auf die Suche gehen müßte. Diese Talente nun, die ohne sein besonderes Zutun in den Dienst seines Orakels gelangten, ermutigte er und hieß sie freundlich bei sich willkommen. Akzeptiert man diese Interpretation, dann sind alle Anklänge an Kap. 20–23 verbannt. Der Gott nimmt auf die Form der Orakelsprüche nicht mehr durch die Wahl der Pythien Einfluß. Die Form seines Einwirkens wird

S. 79 mit Anm. 26 plädiert Holzhausen dafür, 26, 407 E das überlieferte προσέχοντας zu halten. „Das Orakel wird verbreitet, da es andernfalls seine Wirkung verfehlen würde, und die Tyrannen und Feinde hören es auch, aber sie erkennen nicht den gemeinten Sinn, weil es, oberflächlich gesehen, nichts für sie Unangenehmes enthält. Allein die Anfragenden grübeln über das Gesagte weiter nach ...“. Die Publikation eines in Delphi erteilten Orakels ist nicht der Normalfall (ganz anders verhält es sich etwa bei Sibyllenorakeln) und liegt grundsätzlich im Ermessen des Befragenden. Dennoch ist offenkundig entweder die eher unrealistische Situation vorausgesetzt, daß sich der Besitzer des Orakelspruches in die Karten sehen lassen muß, oder angenommen, daß τύραννοι oder πολέμοι selbst das Orakel befragen und zu ihrem eigenen Schaden den Interessenten, denen eigentlich die Gunst des Gottes gilt, Einblick in ihren Bescheid gewähren (vgl. Komm. S. 14 Anm. 1). Im zweiten Fall ist die Vorstellung, daß nur diejenigen, die den Spruch des Gottes vom ursprünglichen Empfänger gezeit bekommen, sich der Exegese mit hinreichender Intensität widmen, ganz und gar abwegig, im ersten immerhin reichlich implausibel; wenn die πολέμοι sich schon die Mühe machen, den Spruch zur Kenntnis zu nehmen, haben sie keinen Grund, sich mit seiner Interpretation weniger Mühe zu geben als der Empfänger selbst (vgl. Komm. zur Stelle). Vielleicht ist es angesichts der in dem ganzen Passus manifesten Flüchtigkeit nicht unmöglich, eine solche Unstimmigkeit hinzunehmen; indes ist die dann sich ergebende Vorstellung auch innerhalb der verquer ausgedachten Situation noch besonders anstößig, und die Suche nach der Verbesserung liegt nahe. Parallelen für den in der Ausgabe angenommenen Gebrauch von προσήκοντας sammelt A. Debrunner, *MusHelv* 1, 1944, 38.

in der Fortsetzung καὶ συνεξώρμα τὸ σοβαρὸν καὶ λόγιον ὡς ἀρμόττον καὶ θαυμαζόμενον kurz charakterisiert. Die Einflußnahme, mit der er seinerseits die ohnehin vorhandene Tendenz zu poetischer Produktion fördert, ist offenbar eine direkte und vom Medium unbeeinträchtigte<sup>13</sup>, ganz wie 24. 406 E–F und 26. 407 D–F die volle Verantwortung des Gottes für die äußere Form der Orakelsprüche hervorgehoben wird<sup>14</sup>. Daß dabei Form und nähere Umstände der Einflußnahme besonders an den beiden zuletzt erwähnten Stellen etwas undeutlich bleiben, darf nicht wundernehmen. Wie in Kap. 20–23<sup>15</sup> geht es nur um die abstrakte Verteilung der Urheberschaft, und so könnten nähere Ausführungen hier wie dort nur stören. Hinzu kommt, daß die Zurückführung der Form auf göttlichen Einfluß die Übernahme einer gegnerischen Prämisse bedeutet, die eigens zu erläutern vom Autor gewiß zu viel verlangt wäre.

Zu fragen bleibt, was aus dem Partizip ἀσπαζόμενος werden soll, und damit verbunden ist auch die Frage, ob sich auf die Ergänzung des καὶ verzichten läßt. Daß sich mit der hier vertretenen Deutung des Satzes eine Interpretation, die in dem ἀσπάζεσθαι ein 'Begrüßen' im Sinne von 'einstellen' sieht, nicht verträglich ist, ist klar. Eine Möglichkeit besteht darin, die Bedeutung 'an etwas Freude finden' anzunehmen, wie wir sie etwa Plut. *Cic.* 2, 3 finden: Die φιλόσοφος φύσις muß ἀσπάζεσθαι πᾶν μάθημα καὶ μηδὲν λόγου μηδὲ παιδείας ἀτιμάζειν γένος. Ähnlich gebraucht zu sein scheint das Wort in der Lukull-Vita (16,3): Ein vermeintlicher Überläufer ist ins Lager gekommen, und Lukull ἄσμενος ἐδέξατο ... καὶ ταχὺ πειρώμενος ἠσπάζετο τὴν τ' ἀγγίνοιαν αὐτοῦ καὶ τὸ λιπαρές. Etwas anders scheint *praec. ger. reip.* 3. 799 C gemeint zu sein: (ὁ Ἀθηναίων δῆμος) τῶν λόγων τοὺς παιγνιδῆεις καὶ γελοίους ἀσπάζεται καὶ προτιμᾷ; hier paßt wohl am besten die Übersetzung 'schätzen, lieben'. *Lucull.* 42, 3 (φιλοσοφίαν δὲ πᾶσαν μὲν ἠσπάζετο καὶ πρὸς πᾶσαν εὐμενῆς ἦν καὶ οἰκεῖος, ἴδιον δὲ τῆς Ἀκαδημείας ἐξ ἀρχῆς ἔρωτα καὶ ζῆλον ἔσχευ) ist etwas zurückhaltender; es scheint etwa 'zu schätzen wissen' gemeint zu sein. Glatte Bedeutungsunterschiede lassen sich kaum fassen; es handelt sich immer um Nuancen von 'sich an etwas freuen'. Vielleicht bietet sich folgende Deutung unserer Stelle an: Der Gott zog die Muse, die allgemein in Ehren stand, an sich heran, indem er die poetischen Talente aktivierte und sich an ihnen freute, und er gab ihnen nicht nur die φαντασῖαι ein, sondern regte gleichzeitig auch noch das σοβαρὸν καὶ λόγιον an. Versteht man den nach Vulcobius gestalteten Text so, liegt in der Reihenfolge der Partizipien keine Schwierigkeit mehr<sup>16</sup>. Ein Text ohne καὶ ergäbe mit der Unterordnung des dann kausal aufzufas-

<sup>13</sup> In συνεξώρμα steckt sicherlich nicht, daß er nur im Verein mit der Pythia das σοβαρὸν καὶ λόγιον zur Entfaltung bringt, sondern daß er neben dem φαντασῖας ἐνδιδόναι auch noch das ἐξορμᾶν besorgt.

<sup>14</sup> Vgl. Komm. S. 22 f.

<sup>15</sup> Dazu Komm. S. 68 ff.

<sup>16</sup> In dieser Reihenfolge hatte ein erheblicher Anstoß für die ältere Interpretation gelegen; vgl. Komm. zur Stelle.

senden ἀσπαζόμενος unter ἐγείρων einen plausiblen Sinn. Indes fragt sich, ob diese Unterordnung stilistisch akzeptabel wäre. Unter den Belegen, die K.-G. Bd. II, S. 104 für das Nebeneinander zweier nicht gleichgeordneter Partizipien beibringen, findet sich nichts wirklich Vergleichbares, und eine genaue Parallele aus den Schriften Plutarchs selbst sähe man – auch unter dem Gesichtspunkt, wie leicht ein καί immer verlorengehen kann, besonders aber dann, wenn es zwischen gleichlautenden Silben steht (ποιητικὰς <καί> ἀσπαζόμενος) – lieber erst beigebracht, bevor man zur Überlieferung zurückkehrt.

Eine weitere Spur der ὄργανον-Theorie erblickt Holzhausen in 26. 407 E (ἀφανίζειν μὲν οὐκ ἤθελε – τὸ ἀντίτυπον αὐτοῦ καὶ σκληρόν)<sup>17</sup>, womit wiederum 30. 409 C–D zusammenhängen soll<sup>18</sup>. Der alles entscheidende Unterschied zwischen 26. 407 E und der ὄργανον-Theorie liegt jedoch klar auf der Hand: Diese trennt den Gott von der Verantwortung für den Vers, die Stelle im 26. Kapitel aber läßt Apollon die Versifikation herbeiführen. Es gibt hier keine ὄργανα und keine durch den Mechanismus bedingten Transmissionsverluste. Die einzige Verbindung zu Kap. 20–23 besteht darin, daß Plutarch auch 21. 404 D einen Vergleich aus dem Bereich der Optik gewählt hat. Das hat er gewiß auch 30. 409 C–D getan, und das dort verwendete Bild ist dem im 26. Kapitel sogar viel näher als dem im 21. Kapitel. Aber auch hier geht es wieder um etwas Neues: Die Frage, auf wen die poetische Form zurückgehen könnte, ist längst erledigt. Zur Krönung der recht schwungvoll gehaltenen *peroratio*, die auf weitere Erörterung theologischer Fragen, die sich ohnehin einer endgültigen Antwort entziehen, verzichtet und die Torheit gegnerischer Einwände unter Verweis auf den andauernden äußeren Erfolg Delphis zur Evidenz bringen möchte, bedarf es nur noch des Verdikts über die *imbecillitas humani generis*, die sich kindischerweise von der Würze poetischer Schmuckmittel nicht zu trennen vermag und so zu fatalen Fehlschlüssen über Gott und Religion geführt wird. Die poetische Form kommt einem menschlichen Bedürfnis entgegen, nicht einmal einem besonders respektablen – mehr will der Autor nicht sagen.

Keinerlei Verbindung zur Theorie der Kap. 20–23 hat auch 29. 409 B–C<sup>19</sup>. Die dem Gott als dem Hauptverursacher der Blüte Delphis gegenüber bescheiden in die zweite Reihe gestellten Personen sind nicht als seine mehr oder minder unvollkommenen Werkzeuge bei der Förderung des Orakels gesehen. Vielmehr haben sie sich durch Priestertätigkeit, Förderung von Bauvorhaben oder ähnliches Verdienste um den äußeren Glanz Delphis erworben<sup>20</sup>. All diesen Bemühungen aber wäre kein Er-

<sup>17</sup> S. 79 mit Anm. 24.

<sup>18</sup> S. 80 mit Anm. 30.

<sup>19</sup> Die Verbindung zieht Holzhausen S. 80.

<sup>20</sup> S. 80 empfiehlt Holzhausen, 29. 409 B–C in dem καθηγεμόν den römischen Kaiser zu sehen. Derselben Frage hat inzwischen Simon Swain einen ganzen Aufsatz gewidmet (Plutarch, Hadrian, and Delphi, in: *Historia* 40, 1991, S. 318–330), in dem er in umsichtiger Weise unter vollständiger Ausschöpfung der Quellen das Verhältnis des Problems zu Chronologie von Leben und Werk des Autors erörtert und im Hinblick auf die Lücke im Text zu dem Schluß kommt, es müsse Plutarch, also der Autor selbst, gemeint sein. Beide halten das

folg beschieden gewesen, wenn nicht das intakt geblieben wäre, um dessentwillen die Menschen schließlich das Orakel besuchen: die Inspiration durch die Gottheit. Diese Funktion Apollons ist nicht in Abhängigkeit von menschlicher Mitarbeit be-

gegen die Identität des καθηγμών mit dem Weltbeherrscher ins Feld geführte Argument, Plutarch habe schwerlich den Kaiser in einer Formulierung erwähnt, die ihn dem Gott von Delphi gegenüber herabsetze, für unzureichend (bei Swain S. 324). Plutarch stehe der Vergöttlichung hellenistischer Herrscher skeptisch gegenüber und schweige über die postume Apotheose römischer Kaiser. Wie stark man den Einfluß solcher persönlicher Überzeugungen auf die Formulierung eines Kompliments einzuschätzen hat, bleibe dahingestellt. Es geht ja nicht eigentlich um die Frage, ob "Plutarch would [...] have pictured a living emperor as an object of cult" (diese Vorstellung lehnt Swain S. 324 ab). Unter diesem Gesichtspunkt liegen die Verhältnisse an unserer Stelle nicht viel anders als bei der von Swain S. 325 Anm. 32 zitierten und als unvergleichbar betrachteten Inschrift, die die durch Plutarch als Epimeleten aufgestellte Hadrianstatue schmückte und immerhin die Vorgänger als θεοί gelten läßt (Syll.<sup>3</sup> 829 a). Literarischem Kompliment und Ehreninschrift ist die Äußerlichkeit des Zweckes gemein. Dennoch ist einzuräumen, daß es sich auf der Inschrift um postum Konsekrierte handelt (immerhin zitiert Swain S. 325 Anm. 33 selbst inschriftliche Belege dafür, daß die Delpher in einer verhältnismäßig späten Phase der Herrschaft Hadrians den Kaiser in offiziellen Schreiben wie einen Gott anredeten); außerdem wäre der Affront, der mit der Fortlassung der Titel auf der Weihinschrift verbunden wäre, natürlich viel gravierender als der in *De Pyth. or.* gegebenenfalls in Kauf zu nehmende. Aber selbst wenn wir von diesem Aspekt absehen, bleibt erstens eine Erwähnung des Kaisers in einem Satz, der die begrenzte Bedeutung der äußeren menschlichen Fürsorge für das Heiligtum gegenüber der Inspiration des Orakels selbst durch Apollon hervorhebt, und zweitens geriete der Herr der Welt in eine Reihe mit drei Lokalgrößen, von denen er durch τὸν καθηγμῶνα – ἐκφροντίζοντα καὶ παρασκευάζοντα gewiß abgehoben würde, doch keineswegs in eine andere Klasse versetzt wäre. (Wenn Theon, was ich, anders als Holzhausen S. 80 Anm. 28 behauptet, nicht annehme [auch Swain S. 236 f. spricht sich entschieden für einen Theon aus Fleisch und Blut aus], keine historische Gestalt wäre, würde das kaum etwas ändern: Den Weltherrscher mit einer Fiktion auf eine Stufe zu stellen wäre kein Beispiel formvollendeter Höflichkeit.) Wie die Delpher mit Hadrian im offiziellen Verkehr sprachen, zeigen die Inschriften. Soll man wirklich, ohne daß uns irgend etwas zu der Identifikation nötigte, annehmen, daß Plutarch demselben Herrscher durch seinen Theon ein derart kollegial gefärbtes Kompliment machen ließ?

Swains Entscheidung für die Identität des καθηγμών mit dem Autor selbst (S. 326–328) beruht letztlich allein auf dem Bedenken, Plutarch, dessen Einsatz für das Gedeihen Delphis unzweifelhaft erheblich gewesen sei, dürfe an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben. Diese Voraussetzung scheint mir einfach nicht zuzutreffen. Warum sollte der Schriftsteller nicht die Gelegenheit ergreifen, einigen Kollegen ein schönes Kompliment zu machen und seine Wirkung durch die Zierde des bescheidenen Verschweigens seiner eigenen Verdienste zu steigern? Daß der historische Theon ihn hätte erwähnen müssen, ist eine andere Frage. Nun wäre die Nennung seines Namens neben Polykrates und Petraios unter den πρόθυμοι καὶ χρήσιμοι noch erträglich. Dieselbe Hervorhebung jedoch, die für Hadrian zu wenig wäre, dürfte für Plutarch zuviel sein. Die Unbescheidenheit, die dabei in Kauf zu nehmen wäre, ginge erheblich über das hinaus, was wir *De soll. an.* 7. 964 D finden (vgl. Komm. S. 20 f.), und von den Parallelen, die Swain S. 327 anführt, ist die eine (*QC* V 3, 3. 677 B) nur versehentlich hierhin gezogen (dort redet gar nicht Plutarch selbst), die andern

trachtet, allein der äußere Niederschlag des Ruhmes des Orakelgottes bedarf einer gewissen Fürsorge.

Von der These eines Fortwirkens der ὄργανον-Theorie nach Kap. 23 muß also abgesehen werden. Die Eigenständigkeit des mit Kap. 24 beginnenden Abschnittes und im übrigen auch der Schlußkapitel gegenüber Kap. 20–23 bleibt gewahrt. Auch ist nicht das ganze 27. Kapitel eine Abschweifung<sup>21</sup>. Keineswegs ist dort „der Aspekt der unterschiedlichen Form in Gegenwart und Vergangenheit [...] aus dem Blick geraten.“ Der mnemotechnische Vorteil der Versform ist nach Aussage des Autors für die Alten wichtiger gewesen als für seine Zeitgenossen, weil das Orakel damals noch wichtige und komplizierte Anweisungen zu geben hatte: ein weiterer Grund, der den Gott zum Verzicht auf die poetische Einkleidung bewogen haben könnte<sup>22</sup>.

In einem wichtigen Punkt allerdings muß ich Holzhausen recht geben. Die im Komm.<sup>23</sup> vertretene Abtrennung des Kap. 28 von dem Abschnitt 24–27 und der Versuch, das Kapitel zum Schluß (Kap. 29–30) zu ziehen, sind nicht zu halten. Der Neuansatz<sup>24</sup> Theons findet sich am Beginn von Kap. 29. Daß allerdings „der Gott

beiden bleiben erheblich hinter der Stelle aus *De soll. an.* zurück: *QC* I 2, 5. 617 F ist φιλόσοφος nicht so sehr Ehrentitel wie Berufsbezeichnung, und der Sinn ihrer Verwendung liegt in dem von Lamprias in halbem Ernst herausgestellten Kontrast zwischen dem in dieser Bezeichnung liegenden Anspruch auf ἀτυφία und den tatsächlich von Plutarch vertretenen Auffassungen (vgl. Teodorsson zur Stelle). *QC* V 2. 674 F – 675 B handelt es sich um ein Stück harmloser Bildungseitelkeit, die die meisten Teilnehmer dieser gelehrten Tischunterhaltungen dann und wann an den Tag legen; so wird der Leser hier kaum Anstoß genommen haben.

Gegen die im Komm. S. 21 vertretene Auffassung, man habe sich in der Lücke den Namen irgendeines Mannes verloren zu denken, der sich zu dieser Zeit um das äußere Wohl des Heiligtums besonders verdient gemacht habe, wendet Brian Hillyard, *CR* 106, 1992, 437, ein, die Wendung τὸν καθηγμένον – ἐκφροντίζοντα καὶ παρασκευάζοντα und die mit ihr verbundene Verzögerung der Nennung des Namens mache es unwahrscheinlich, daß es sich um einen “nobody” handele. Daß der Mann in Delphi bedeutend gewesen sein muß, ist klar. Ein *argumentum ex silentio* allerdings ist bedenklich, weil niemand sagen kann, ob uns der Name auf Inschriften oder in Texten Plutarchs nicht durchaus begegnet. Allerdings dürfen wir bei dem Stand unserer Überlieferung nicht erwarten, daß uns das relative Gewicht der einzelnen Personen aus den Steinen und literarischen Zeugnissen so deutlich entgegentritt, wie das manchmal, keineswegs immer, im Athen des 4. Jhds. der Fall ist. Mir scheint, daß die ‘nobody’-These immer noch die geringsten Schwierigkeiten aufwirft.

<sup>21</sup> So Holzhausen S. 78 und 79. Nur in der zweiten Hälfte des Kapitels (27.408 A–B) läuft der Gedanke etwas aus dem Ruder (s. oben S. 233 mit Anm. 4).

<sup>22</sup> Vgl. Komm. S. 402.

<sup>23</sup> S. 24; 417; 423 f.

<sup>24</sup> Der Ausdruck ‘Neuansatz’ soll nichts dagegen besagen, daß Plutarch durch seine Stilisierung für einen gleitenden Übergang gesorgt hat.

[...] in seiner πρόνοια auch im dritten Teil [gemeint sind die Kap. 24 ff.] durch die Pythia (wirkt)<sup>25</sup>, kann nach dem oben Gesagten die im Komm.<sup>26</sup> aufgeworfene Schwierigkeit, daß 28. 408 C–D plötzlich wieder die Pythia, nicht mehr, wie Kap. 24–27, der Gott Urheber von Poesie und Prosa sein solle, nicht beseitigen. Vielmehr dürfte es sich überhaupt um ein Scheinproblem handeln. Der Passus nämlich scheint auch eine Deutung zuzulassen, die sich mit der Betrachtungsweise der Kap. 24–27 in Einklang bringen läßt: Von vornherein wäre alles in Ordnung, wenn Plutarch lediglich gesagt hätte, da der Gott nun einmal alles eher als ein φιλότιμος σοφιστής sei, verzichte er eben auf den Vers. Eindrucksvoller allerdings ist der Kontrast zwischen dem φιλότιμος σοφιστής und der schlichten Pythia. Dabei aber kann mit ὅταν δ' ἐκεῖ κατέλθῃ καὶ γένηται παρὰ τῷ θεῷ im Gegensatz zu καὶ καθ' αὐτὴν μὲν der inspirierte Zustand gemeint und somit die Abneigung gegen κενὴ δόξα und die Geringschätzung des Urteils der Mitmenschen ohne weiteres vom Gott hervorgerufen sein. Eine weitere erwägenswerte Möglichkeit besteht darin, daß, ohne daß an den Enthusiasmos gedacht wäre, indem die Pythia auf ihre Annäherung an das Göttliche auf die angegebene Weise reagiert, das Entscheidende und eigentlich Selbstverständliche einfach impliziert ist, daß nämlich die Gottheit sich nicht wie ein φιλότιμος σοφιστής geriert. Den Vorzug verdient wohl die erste Interpretation: Der Gedanke, daß die Annäherung an die Gottheit die Pythia dazu bringt, ihre γενναϊότης in besonderem Maße zu bewähren, ist vielleicht doch etwas zu schlicht, und die Deutung des Ausdrucks als Bezeichnung für den Inspirationsvorgang wird nahegelegt durch 17. 402 B und 22. 405 C sowie die im Komm. zu beiden Stellen<sup>27</sup> verzeichneten Belege, die die Begeisterung der Pythia durch Herabsteigen ins χρηστήριον bzw. durch die Annäherung an die Inspirationsquelle angedeutet zeigen. Wie man sich hier auch entscheidet, jedenfalls bringen beide Deutungen bedeutende Vorteile gegenüber der im Komm. zur Stelle vertretenen Interpretation. Erstens darf sich die Funktion der Ausführungen über die schlichten Verhältnisse der Zeit Plutarchs (Kap. 28) wieder ganz in der Ausmalung des Kontrastes zu den schwierigen Bedingungen älterer Zeiten in Kap. 26 und 27 erschöpfen<sup>28</sup>. Ein angenehmer Nebeneffekt ist, daß der gegenseitige Bezug von τοῖς μὲν οὖν τότε (27. 407 F) und τὰ δὲ νῦν πράγματα καθεστῶτα ungestört bleibt. Die im Komm.<sup>29</sup> geäußerte Auffassung, Kap. 28 stelle eine Art Auftakt zu den Überlegungen in Kap. 29 dar und 29. 408 E liege ein Rückbezug auf 28. 408 C vor, ist dagegen problematisch. In Kap. 28 hält sich die Ablehnung des Prunks ganz im Ästhetisch – Moralischen, im 29. Kapitel ist die Kürze allein unter dem Gesichtspunkt gesehen,

<sup>25</sup> Holzhausen S. 79 Anm. 27.

<sup>26</sup> S. 423 f.

<sup>27</sup> S. 307 und 365.

<sup>28</sup> Kap. 27 allein reicht als Gegenstück zu Kap. 28 nicht aus, und daß Plutarch den in Kap. 28 breit ausgeführten Kontrast bereits im Schlußsatz von Kap. 26 knapp andeutet, dürfte nicht wirklich stören.

<sup>29</sup> S. 418.

daß sie es dem Kritiker leichter macht, Irrtum und Unkenntnis, so sie denn einfließen, aufzudecken. Diese Kombination muß also aufgegeben werden. Überdies hebt Kap. 28 den Zusammenhang zwischen kurzem und klarem Ausdruck und den Verhältnissen der Gegenwart hervor. Diese Verbindung aber wird in Kap. 29 fallengelassen<sup>30</sup>. Zweitens dürfte das in Kap. 28 Ausgeführte unter das 29. 408 D abgelehnte *αἰτίας πλάσσειν* fallen. Drittens und vor allem beruht der Gedankengang der Kap. 29–30 ganz auf der Resignation über die Undurchsichtigkeit des göttlichen Waltens, der gegenüber sich der fromme und vernünftige Mensch im Bewußtsein seiner Begrenzung auf das in der Welt selbst Offensichtliche zurückzieht. Da muß es, zieht man Kap. 28 zur *peroratio*, stören, wenn nun doch wieder die Pythia für die Form der Sprüche verantwortlich gemacht wird<sup>31</sup>. Der Schlußteil muß gegenüber den beiden im Voraufgehenden durchgeführten Lösungsversuchen neutral bleiben.

\*

Kommen wir nun zur Herleitung der *ὄργανον*-Theorie. Daß sich der professionelle akademische Philosoph seine Anregungen aus dem platonischen Bereich geholt hat, liegt an sich nahe, und die Beweislast liegt wohl, zumal angesichts der immer wieder einfließenden platonisierenden Wendungen, bei dem, der, wie ich es versucht habe, die vorgetragene Theorie als Anleihe aus dem Fundus der konkurrierenden stoischen Schule interpretiert<sup>32</sup>. Dennoch scheint es, daß Holzhausens Herleitung fallengelassen werden muß.

Zunächst seien die Einwände gegen die Herleitung von stoischen Kausalitätsvorstellungen geprüft. Eine Hauptschwierigkeit sieht Holzhausen<sup>33</sup> darin, daß die Stoa in der *συγκατάθεσις* ein „positives Element“ sehe. Die ganze Theorie diene in erster Linie dazu, die Verantwortung des Menschen für sein Tun herauszustellen. Bei Plutarch dagegen sei von einer positiv aufgefaßten Unabhängigkeit der Pythia keine Rede, vielmehr gehe es allein um die Beschränkungen, die die Eigenschaften der Pythia dem Erscheinen der göttlichen Gedanken in der Welt auferlegten. Ebenso sei bei dem Vergleich der Reaktion des Menschen auf äußere Reize mit den Folgen, die es nach sich zieht, wenn man einem Zylinder oder einem Kegel einen Impuls gibt, allein die Disposition des reagierenden Individuums bzw. der Einfluß der respektiven Form der genannten Rollkörper das „gedankliche Ziel“ der Stoiker. Bei Plutarch dagegen diene der Rollkörpervergleich (*De Pyth. or.* 21. 404 F) allein der Erläuterung der Beschränkung der Möglichkeiten des Gottes durch das Instrument,

<sup>30</sup> Vgl. Komm. S. 438.

<sup>31</sup> Das ist im Komm. S. 424 nicht angemessen gewürdigt.

<sup>32</sup> Zur Haltung Plutarchs gegenüber dem Stoizismus s. D. Babut, *Plutarque et le stoicisme*, Paris 1969.

<sup>33</sup> S. 82.

dessen er sich bedient, die Pythia. Plutarch habe ein von den Stoikern in die philosophische Diskussion eingeführtes Bild „entscheidend verändert“, so daß eine Ableitung seiner Theorie aus dem Kreis jener Vorstellungen unmöglich sei<sup>34</sup>.

Hiergegen ist zunächst einzuwenden, daß die einschlägige Kausalitätstheorie ursächliche Zusammenhänge überhaupt erklären möchte, also erheblich über den eng umschriebenen Zweck einer Erklärung des Verhältnisses hinausgeht, welches zwischen äußeren Ursachen und der Reaktion des Individuums auf sie obwaltet<sup>35</sup>. Das verkürzt den Weg, den Plutarch bei ihrer 'Übertragung' auf die delphischen Verhältnisse zurückzulegen hat, nicht unerheblich. Zweitens und vor allem legen die Zeugnisse für jene Theorie immer wieder besonderes Gewicht gerade auf die Beschränkung der Wirksamkeit des αἴτιον προκαταρκτικόν. Dies zeigt sich besonders eindrucksvoll schon bei dem Hauptzeugnis, Cic. fat. 41: *Chrysippus autem, cum et necessitatem improbaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. „Causarum enim“, inquit, „aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae. Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus: causis perfectis et principalibus, sed: causis adiuvantibus [antecedentibus] et proximis.“* Zu dem letzten Glied könnte man sich geradezu ein *solum* gesetzt denken. Vgl. auch Cic. top. 59: *alia ... praecursionem quandam adhibent ad efficiendum et quaedam adferunt per se adiuvantia, etsi non necessaria.* Plutarch selbst schreibt *De Stoic. rep.* 47. 1055 F, die *Heimarmene* sei nach stoischer Vorstellung οὐκ αὐτοτελής ... αἰτία, ἀλλὰ προκαταρκτικὴ μόνον. Die von Holzhausen ins Feld geführte Differenz, die von vornherein allenfalls darin hätte liegen können, daß die Stoa die eine Seite der Medaille, Plutarch die andere hervorgehoben hätte, besteht also gar nicht.

Holzhausens zweiter Einwand geht dahin, daß Plutarch sein Sprachrohr Theon die ὄργανον-Theorie als „Zusammenfassung der [korrekten und wünschenswerten – Zusatz d. Verf.] δόξαι περὶ τοῦ θεοῦ“ vortragen lasse, was nahelege, „in der ὄργανον-Theorie den Kern der Antwort Theons auf das Orakel-Problem zu sehen.“<sup>36</sup>.

Dieses Problem wird man zweckmäßigerweise nach zwei Gesichtspunkten analysieren. Erstens beruht die Auffassung der Theorie als des Kerns der δόξαι περὶ τοῦ θεοῦ auf einer zweifelhaften Interpretation des Plutarch-Passus, zweitens muß genau gefaßt werden, was wir eigentlich unter der ὄργανον-Theorie verstehen wollen und was wir als von außen hinzugefügt bezeichnen wollen, sei es nun stoischer oder platonischer Herkunft.

<sup>34</sup> Holzhausen S. 82 f.

<sup>35</sup> Verf., Philosophische und medizinische Ursachensystematik und der stoische Determinismus, in: *Prometheus* 15, 1989, 209–239, und 16, 1990, 5–26 und 136–154 (im folgenden 'Determinismus'), dort S. 10 f.

<sup>36</sup> Holzhausen S. 83.

Zum ersten: Den Teilsatz *μόνον ἀν<αμαρτήτους> καὶ καθαρὰς περὶ τοῦ θεοῦ δόξας ἔχωμεν καὶ μὴ νομίζωμεν αὐτὸν ἐκεῖνον εἶναι τὸν τὰ ἔπη συντιθέντα [πρότερον] καὶ [νῦν] ὑποβάλλοντα τῇ Πυθίᾳ τοὺς χρησμούς, ὡς περ ἐκ προσωπειῶν φθεγγόμενον* (20. 404 B) paraphrasiert Holzhausen<sup>37</sup> mit „man müsse nur die richtige Gotteslehre (*δόξα περὶ τοῦ θεοῦ*) kennen und auf das Orakelproblem anwenden“. Eine solche Wiedergabe legt es natürlich nahe, in der in den folgenden Zeilen entwickelten *ὄργανον*-Theorie „eine kurze Zusammenfassung der *δόξα περὶ τοῦ θεοῦ*“ zu sehen, die dann auf das Verhältnis zwischen dem Gott und der Pythia übertragen würden<sup>38</sup>, und daraus zu schließen, daß in der *ὄργανον*-Theorie „der Kern der Antwort Theons auf das Orakelproblem“ liege<sup>39</sup>. Indes dürfte die erwogene Interpretation die Stelle erheblich überlasten. Alles spricht dafür, das *καὶ* vor *μὴ νομίζωμεν* exegetisch aufzufassen und sich nichts weiter als die Vorstellung des unmittelbaren Sprechens des Gottes aus der Pythia als eine unreine Auffassung des Gottes bezeichnet zu denken. Gemeint sein dürfte lediglich 'laßt uns dem Gott nichts unterschieben!', und das kappt alle Verbindungen der Rede von den *δόξαι περὶ τοῦ θεοῦ* zu den folgenden Ausführungen und läßt diesen Ausdruck gleich wieder im Bewußtsein des Lesers versinken.

Zum zweiten: Holzhausens Vorgehen bei der Analyse der Bedeutung der *ὄργανον*-Theorie für Plutarchs Beweisziel unterscheidet sich von dem meinigen in einer wichtigen Hinsicht nicht. Wir sind uns einig darin, daß die uns erstmals im *Großen Alkibiades* entgegentretende Formulierung vom Körper als Werkzeug der Seele auch in ihrer Erweiterung zu einem dreistufigen Bau durch Hinzufügung des *ὄργανον*-Verhältnisses Gott – Seele für sich genommen „den [...] entscheidenden Gesichtspunkt, der darin besteht, daß das *ὄργανον* die Absichten des Benutzers nicht rein zur Ausprägung bringt, nicht erklären“ kann<sup>40</sup>. Der Kern der vom Autor verwendeten Theorie muß also gewissermaßen durch die *ὄργανον*-Formulierung maskiert sein. Wenn dies aber so ist, wird es schwierig, in den Ausführungen über das *ὄργανον* ein Kondensat plutarchischer *δόξαι περὶ τοῦ θεοῦ* zu sehen. Dabei ist der Satz *ὄργάνου δ' ἀρετῆ* etc. (21. 404 B/C) nach Holzhausen<sup>41</sup> der erste, in dem der platonisch-kosmologische Kern fühlbar werde. Indes auch nach der 'stoischen Interpretation' kommt der Autor hier zum ersten Mal auf das für das Beweisziel entscheidende Kausalitätsverhältnis zu sprechen. Holzhausens Deutung ist also im Hinblick auf die Erwähnung der *καθαρά περὶ θεοῦ δόξα* in 20. 404 B auch dann nicht im Vorteil, wenn man sich seine Interpretation jener Stelle zu eigen macht. Entscheidender ist, daß der Gott nur an einer einzigen Stelle erwähnt wird, allein damit überhaupt die Anwendbarkeit der eigentlich von allen theologischen Akzenten freien Theorie deutlich wird. Sonst ist 21. 404 B/C nur in abstracto vom Ver-

<sup>37</sup> Holzhausen S. 73.

<sup>38</sup> Holzhausen S. 73.

<sup>39</sup> Holzhausen S. 83.

<sup>40</sup> Holzhausen S. 84.

<sup>41</sup> Holzhausen S. 85 f.

hältnis von δημιουργός, ὄργανον und ἔργον die Rede. Eine Analyse, nach der Theon zunächst seine καθαράι περὶ τοῦ θεοῦ δόξαι kurz zusammenfasse, um sie dann auf das Verhältnis Gott – Pythia – Orakelspruch anzuwenden, trifft also nicht das Richtige<sup>42</sup>.

Dennoch ist der Versuch, die unter der Oberfläche des Werkzeug-Gedankens verborgene Theorie aus platonisch-kosmologischen Vorstellungen abzuleiten, an sich berechtigt, und diesem Unternehmen wollen wir uns nun zuwenden. Der platonische Hintergrund soll sich an drei Stellen verraten:

1) Erstens sei in dem Vergleich des Einflusses eines ὄργανον auf das ἔργον mit dem Einfluß formbarer Materialien auf das aus ihnen gearbeitete Produkt (*De Pyth.*

<sup>42</sup> Holzhausen (S. 73 mit Anm. 7) lehnt die im Komm. S. 340 f. vertretene Auffassung ab, ἄν τις ... μᾶλλον διαπορήσειε (20. 404 A) heiße etwa 'wird man um so energischer die Frage aufwerfen', und es sei gemeint, daß man dem Gegner des Orakels, wenn man ihm schon das völlige Schwenden der Orakelpoesie in der Gegenwart konzidiere, die Schwierigkeiten vorhalten könne, die sich für ihn aus dem unbestreitbaren Befund ergäben, daß Prosa und Poesie einst nebeneinander existierten. Dadurch nämlich sei seinem Schluß vom Ende des Verses auf das Erlöschen der Inspiration die Grundlage entzogen. Holzhausen kehrt zurück zur Deutung des μᾶλλον διαπορήσειε als 'wird es (für mich, den Verteidiger des Orakels) schwieriger'. Mein Komm. erweckt den Eindruck, diese Deutung scheitere bereits daran, daß Theon nicht seine, sondern des Gegners Schwierigkeiten zur Sprache bringen müsse. Das trifft, wie Holzhausen bemerkt hat, nicht zu. In der zitierten Wendung könnte ein vorläufiges Zugeständnis liegen, dem erst in ἔστι δ' οὐθέτερον, ὃ καὶ, παράλογον die Behauptung der eigenen Position folgte. Auch so jedoch geht diese Interpretation nicht auf. Das Nebeneinander von Vers und Prosa in alten Zeiten mag ein Gegenstand interessanter Betrachtungen sein, aber daß Einförmigkeit in der Gegenwart, also ein an den Haaren herbeigezogener Kontrast zwischen Einheit und Vielfalt, die Erklärungsbedürftigkeit dieses Nebeneinanders steigern, ist ein unerträglich platter Gedanke. Zweitens ist nicht einzusehen, warum Theon sich das ursprünglich zur Erschütterung der gegnerischen Position eingeführte Faktum des flexiblen Verfahrens der παλαιοί plötzlich zum Nachteil anrechnen lassen sollte. Drittens: Holzhausen schreibt, durch das Zugeständnis werde die Aporie Theons vergrößert, da sich „ein möglicher Ausweg [...] als nicht überzeugungskräftig erwiesen“ habe. Hier wird also zunächst das Sonderproblem des Verfahrens alter Zeit beiseite gelassen; offenbar soll nach dieser Deutung das καὶ vor περὶ τῶν παλαιῶν dieses Problem als eines unter mehreren kennzeichnen („auch im Hinblick auf einen Zustand in der Vergangenheit, ...“). Dann aber kann keine Rede davon sein, daß Theons Schwierigkeiten wachsen. Niemand schreibt: „Wenn dieser Ausweg versperrt ist, ist es schlimmer für mich als wenn er sich als tauglich erwiesen hätte, aber ...“; vielmehr könnte es allenfalls heißen „...“, dann kann ich die bestehenbleibende Schwierigkeit auch anders lösen.“ Und auch das geht wohl noch zu weit, denn die Schwächung der gegnerischen Position durch den Nachweis der Zustände der Vergangenheit bleibt ja unberührt. Jedenfalls ist μᾶλλον bei Holzhausens Deutung fehl am Platze. Im Rahmen der im Komm. gegebenen Deutung ist das καὶ dadurch gerechtfertigt, daß der Verteidiger des Orakels seinem Gegner auch an diesem Punkt Schwierigkeiten zu machen imstande ist. Es handelt sich um einen Trumpf, den er unabhängig davon, wie man sich zu dem etwas verwaisten Versorakel stellt, das kurz zuvor als zeitgenössisches Erzeugnis zitiert wurde, ausspielen kann.

or. 21. 404 C) platonische Kosmologie verarbeitet, vermehrt um Beigaben, wie sie uns auch in Plutarchs Schrift über Isis und Osiris (53. 372 E – 373 B) entgegentreten<sup>43</sup>.

2) Das platonische Postulat der ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν in seiner vor allem bei Plutarch belegten Übertragung ins Kosmologische sei in der Definition der Aufgabe des ὄργανον *De Pyth. or.* 21. 404 B benutzt<sup>44</sup>.

3) Die uns aus Plutarchs Schriften *De Iside et Osiride* und *De animae procreatione in Timaeo* bekannte Theorie über die Rolle einer präkosmischen Urseele bei der Kosmogonie stehe hinter der Schilderung des Einflusses der Pythia auf den prophetischen Vorgang, mit der Plutarch seine Anwendung der ὄργανον-Theorie auf die delphischen Verhältnisse einleitet (*De Pyth. or.* 21. 404 E)<sup>45</sup>.

Schließlich soll die These von einer Übertragung platonisch-kosmologischer Vorstellungen eine Stütze finden in der Schlußpartie von Plutarchs Schrift *De defectu oraculorum* (46. 434 F ff.), wo Elemente aus demselben Bereich verarbeitet seien<sup>46</sup>.

Zu Punkt 1 gibt Holzhausen folgende Interpretation von *De Is. et Os.* 53. 372 E – 373 B: „Der sichtbare Kosmos entsteht, wenn die ungeordnete Materie durch die Aufnahme der göttlichen Ideen zu einer sinnvollen Ordnung gelangt. Nach Plutarchs Sicht der platonischen Lehre ist ‘das materielle Wesen ein Abbild des Seins und das werdende eine Nachahmung des Seienden’, εἰκὼν ἐστὶν οὐσίας ἢ ἐν ὕλῃ γένεσις καὶ μίμημα τοῦ ὄντος τὸ γινόμενον (*Is. et Os.* 53. 372 F). Osiris, der nach Plutarch die Ideen (τὸ νοητόν) repräsentiert, und Isis, die die ὕλη vertritt, zeugen Horos, den sichtbaren Kosmos, als Abbild des νοητόν. Horos ist aber einem Prozeß, in dem seine legitime Abstammung geklärt werden soll (δίκη νοθείας), ausgesetzt, weil er nicht so rein (καθαρός καὶ εἰλικρινής) wie sein Vater ist; denn dieser ist ‘Vernunft an sich, für sich bestehend, rein und frei von Einwirkungen von außen’, λόγος αὐτὸς καθ’ ἑαυτὸν ἀμιγῆς καὶ ἀπαθής. Hermes<sup>47</sup> gewinnt den Prozeß, weil er zeigen kann, daß ‘die materielle Natur sich nach dem Vorbild des Noetischen umgestaltet und den Kosmos entstehen läßt’, πρὸς τὸ νοητόν ἢ φύσις μετασχηματιζομένη τὸν κόσμον ἀποδίδωσιν ... ‘<sup>48</sup> Ich zitiere die Zusammenfassung wörtlich, um im folgenden durch Verweis auf die wichtigsten Stellen im Text der Isis-Schrift zeigen zu können, daß diese Wiedergabe die Nähe zu dem in *De Pyth. or.* 21. 404 C Ausgeführten erheblich größer erscheinen läßt, als sie es eigentlich ist.

Zunächst aber muß festgestellt werden, daß diese Theorie für den Kern der von Plutarchs Theon vorgetragenen „Inspirationslehre“ keinesfalls das Vorbild abgeben

<sup>43</sup> Holzhausen S. 84 f. und 86 f.

<sup>44</sup> Holzhausen S. 85 f.

<sup>45</sup> Holzhausen S. 87–90.

<sup>46</sup> Holzhausen S. 86 f.

<sup>47</sup> Horos muß es wohl heißen.

<sup>48</sup> Holzhausen S. 84 f.

kann. Denn was könnte in der Isis-Schrift dem ὄργανον entsprechen? Es ist wahr, daß ein solches Analogon auch in den zuerst angeführten Vergleichen für den von Plutarch gemeinten Zusammenhang (Wachs, Gold, Silber, Bronze) fehlt. Die dort genannten Materialien als ὄργανον aufzufassen fällt in der Tat schwer, woraus aber nur zu schließen ist, daß diese Beispiele wenig geeignet sind, den eigentlichen Sachverhalt zu illustrieren. Bei dem wie diese auch noch in Praeteritio stehenden Spiegelvergleich jedoch und vor allem bei dem im folgenden vollständig ausgeführten Vergleich mit dem Mond sind alle drei, δημιουργός, ὄργανον und ἔργον repräsentiert. Entweder also hat Plutarch es bezüglich der ersten Exempel an gedanklicher Schärfe fehlen lassen, oder er hat mit voller Absicht die nur mit starken Abstrichen adäquaten Vergleiche nur in der Praeteritio gebracht<sup>49</sup>, um dann gleich zu dem zu kommen, was seinen eigentlichen Zweck förderte. Vielleicht sollte durch die wie eine kleine Priamel vorgeschaltete Praeteritio das, was der Illustration des wirklich Gemeinten dienlich ist, um so schärfer hervortreten. Wie dem auch sei, jedenfalls ist das ὄργανον in der von Holzhausen angenommenen Vorlage nicht präfiguriert. Noch weniger findet sich etwas, was mit dem in Verbindung gebracht werden könnte, was die eigentliche Bedeutung des ὄργανον in der Orakelschrift ausmacht. Dort geht es darum, daß die Anwendung verschiedener ὄργανα verschiedene Produkte zeitigt. Dieser „funktionale Kern“ der ganzen Theorie, der sich aus der stoischen Ursachenlehre so glatt und unmittelbar ableiten läßt, bleibt bei der platonisch-kosmologischen Herleitung ganz ohne Vorbild.

Indes, und damit kommen wir auf die oben ausführlich zitierte Paraphrase des Kapitels aus der Isis-Schrift zurück, auch die *De Pyth. or.* 21. 404 C angedeuteten Vergleiche selbst sind von dem, was wir in *De Is. et Os.* lesen, schwerlich abzuleiten. Das Verbindungsglied zwischen beiden Werken nämlich soll darin bestehen, daß „auch die Hyle [...] einen Anteil [hat] an dem entstandenen Produkt, so daß der geistige Anteil (τὸ νοητόν) in ihm nicht rein zur Ausprägung kommt. Im Werk nimmt die Idee die materielle Natur an (ἀναπίπλασθαι) und verliert so ihre ursprüngliche Reinheit [*De Pyth. or.* 404 C]“<sup>50</sup>. In dem einschlägigen Kapitel von *De Is. et Os.* aber ist nicht der einschränkende Einfluß der ὕλη selbst auf die Ausprägung des νοητόν in ihr akzentuiert (obwohl er 373 B in οὐκ ὦν καθαρὸς οὐδ' εἰλικρινής ..., ἀλλὰ νενοθευμένος τῇ ὕλῃ διὰ τὸ σωματικόν aufscheint), sondern im Gegenteil ihre natürliche Affinität zum Intelligiblen und ihr Streben nach ihm (372 E–F: ἔχει δὲ σύμφυτον ἔρωτα τοῦ πρώτου καὶ κυριωτάτου πάντων, ὃ τὰ γαθῶ ταῦτόν ἐστι, κάκεινο ποθεῖ καὶ διώκει· τὴν δ' ἐκ τοῦ κακοῦ φεύγει καὶ διωθεται μοῖραν, ἀμφοῖν μὲν οὐσα χώρα καὶ ὕλη, ῥέπουσα δ' αἰεὶ πρὸς τὸ βέλτιον. 373 B: πρὸς τὸ νοητόν ἢ φύσις μετασχηματιζομένη τὸν κόσμον

<sup>49</sup> Der Umstand, daß der letzte in der Praeteritio stehende Vergleich sehr wohl paßt, steht diesem Urteil nicht entgegen. Diesen hätte Plutarch weiter ausführen können, die Materialvergleiche nur unter Inkaufnahme erheblicher Unschärfen.

<sup>50</sup> Holzhausen S. 85. Zum Wortgebrauch vgl. noch Kassel – Austin zu Strato fr. 1, 50 und Theognet. fr. 1, 2.

ἀποδίδωσιν). Was die dauerhafte Perfektion des Kosmos verhindert, ist vielmehr das nach Plutarch im ägyptischen Mythos durch Typhon vertretene negative Prinzip (φθορὰ καὶ μεταβολή und τὸ ἄτακτον καὶ ταραχῶδες 373 A), dessen Verhältnis zur ὕλη nicht präzisiert wird, was für die Vergleichbarkeit mit der Orakelschrift gewiß nicht unwichtig ist. Von noch größerer Bedeutung aber ist es, daß die Beeinträchtigung des reinen Erscheinens des νοητόν im Kosmos nicht als aus einem einmaligen Akt resultierender Zustand, sondern als Prozeß verstanden wird. Es besteht ein dynamisches Gleichgewicht zwischen der positiven und der negativen Kraft. Das hat zur Folge, daß gerade der Wachstvergleich in 373 B<sup>51</sup> entscheidend anders gewendet ist als der in *De Pyth. or.* 21. 404 C. In der delphischen Schrift scheint der Autor den Einfluß des Materials auf die äußere, sinnlich erfahrbare Erscheinung der fertigen Prägung im Auge zu haben, in *De Iside et Osiride* geht es allein um die Haltbarkeit der einmal geprägten Form: ἄς δ' ἀπ' αὐτοῦ (nämlich vom νοητόν) τὸ αἰσθητικὸν καὶ σωματικὸν εἰκόνας ἐκμάττεται καὶ λόγους καὶ εἶδη καὶ ὁμοιότητος ἀναλαμβάνει, καθάπερ ἐν κηρῷ σφραγίδες οὐκ αἰεὶ διαμένουσιν, ἀλλὰ καταλαμβάνει τὸ ἄτακτον αὐτὰς καὶ ταραχῶδες (373 A).

Holzhausen<sup>52</sup> zieht noch eine Stelle aus *De Is. et Os.* heran, an der ein Element jenes Materialienvergleichs, nämlich die Parallelisierung mit der Formung des Goldes, eine Entsprechung finde. 58. 374 E führt Plutarch zur Erläuterung der These, daß die ὕλη nicht vollkommen qualitätslos sei, ἔλαιον als ὕλη μύρου und χρυσός als ὕλη ἀγάλματος an. Die mangelhafte Eignung dieser Vorstellung als Vorbild der eigentlichen Inspirationstheorie Theons dürfte klar zutage liegen, eine Verbindung zu ihr wird von Holzhausen auch nicht behauptet. Immerhin steht sie den in der Praeteritio *De Pyth. or.* 21. 404 C erwähnten Vergleichen näher als der oben besprochene Wachstvergleich. Allerdings findet sich das in *De Pyth. or.* Wesentliche hier gerade nicht, daß nämlich die Materie nach Maßgabe ihrer eigenen Beschaffenheit dem Produkt spezifische Qualitäten beigibt (ἀφ' ἑαυτῆς διαφορὰν προστίθησιν). Alles, worauf es ankommt, ist der Umstand, daß das Material bereits vor seiner Gestaltung Qualitäten besaß. Sein Einfluß auf das Erzeugnis bleibt in der Isis-Schrift im Vergleich unberücksichtigt und kann auch der Sache nach keine Rolle spielen.

Womit wir es zu tun haben, ist, daß Plutarch Sachverhalte aus dem Bereich der sinnlichen Erfahrung heranzieht, die zur Veranschaulichung durchaus verschiedener abstrakterer Zusammenhänge verwendbar sind. Man wird das wiederholte Auftauchen solcher Vergleiche in verschiedenen Zusammenhängen auf die didaktische Praxis des philosophischen Lehrers und Schriftstellers zurückführen dürfen, der gewiß aus einem erheblichen Fundus schöpfte, der auch seinen Kollegen zu Gebote stand<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Herangezogen bei Holzhausen S. 84 Anm. 41.

<sup>52</sup> S. 84 Anm. 41.

<sup>53</sup> Zum Beleg sei an einigen Beispielen gezeigt, wieviele verschiedene Zusammenhänge

Kommen wir zu Holzhausens zweitem Punkt: Er nimmt an, daß das von Plutarch an anderer Stelle ins Kosmologische gewendete, ursprünglich ethisch gerichtete Postulat der ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν (darin liegt nach Plat. Theaet. 176 b der Weg zur ἀρετή) hinter der allgemeinen Definition der Aufgabe eines ὄργανον *De Pyth. or.* 21. 404 B stehe, und erblickt darin einen zusätzlichen Beweis für die Abstammung der Orakeltheorie von der platonischen Kosmologie. Die für die Übertragung der Forderung nach ὁμοίωσις θεῶ ins Kosmologische in erster Linie wichtigen Stellen sind Plut. *De sera num. vind.* 5. 550 D (πάντων καλῶν ὁ θεὸς ἑαυτὸν ἐν μέσῳ παράδειγμα θέμενος τὴν ἀνθρωπίνην ἀρετὴν, ἐξομοίωσιν οὖσαν ἀμωσγέπως πρὸς αὐτόν, ἐνδίδωσι τοῖς ἐπεσθαί θεῶ δυναμένοις, καὶ γὰρ ἡ πάντων φύσις ἀτακτος οὖσα ταύτην ἔσχε τὴν ἀρχὴν τοῦ μεταβαλεῖν καὶ γενέσθαι κόσμος, ὁμοιότητι καὶ μεθέξει τινὶ τῆς περὶ τὸ θεῖον ιδέας καὶ ἀρετῆς) und *De an. procr. in Tim.* 5. 1014 B (man solle annehmen τὴν ... οὐσίαν καὶ ὕλην, ἐξ ἧς γέγονεν<sup>54</sup>, οὐ γενομένην ἀλλ' ὑποκειμένην αἰεὶ τῷ δημιουργῷ εἰς διάθεσιν καὶ τάξιν αὐτὴν καὶ πρὸς αὐτὸν ἐξομοίωσιν ὡς δυνατόν ἦν ἐμπαρασχεῖν). Diese Vorstellung soll ihren Widerschein finden in dem Teilsatz ὄργανου δ' ἀρετῆ μάλιστα μίμεισθαι τὸ χρώμενον ἢ πέφυκε δυνάμει (21. 404 B)<sup>55</sup>. Diese Gegenüberstellung ist aus mehreren Gründen unangebracht. Erstens findet sich in ἡ πέφυκε δυνάμει kein Anklang an das platonische κατὰ τὸ δυνατόν. ἡ πέφυκε δυνάμει bringt das für den Gedanken überragend wichtige 'nach der ihm eigenen Wirkungsweise'<sup>56</sup> herein; das 'nach Möglichkeit' ist durch μάλιστα vertreten<sup>57</sup>. Zweitens ist der Gedanke, daß die Pythia durch Steigerung ihrer ἀρετή sich dem Gott ähnlicher macht, selbst dann, wenn man ihn modifiziert und sich lediglich vorstellt, daß sie ihm von Fall zu Fall mehr oder weniger ähnlich sein kann, dem Zusammenhang fremd und wäre dem Beweisziel Theons ganz und gar nicht dienlich. Drittens würde der Gedanke sich nicht einmal direkt an die Pythia heften, sondern träte in

ein κηρός-Vergleich erläutern kann:

Platon geht es *Tim.* 50 a–c um die Veranschaulichung eines trotz vielfacher immer neuer Formung unveränderten Substrates. *SVF* I 88 handelt es sich um ein qualitätsloses Substrat. Kleanthes vergleicht die vom Menschen aufgenommenen φαντασίαι mit Siegelabdrücken in Wachs (*SVF* II 88). Bei Arist. *De gen. an.* I 21. p. 729 b 17 sq. heißt es: ἐκ τοῦ κηροῦ καὶ τοῦ εἴδους ἡ σφαῖρα. Plotin schließlich charakterisiert *IV* 9 (8) 4, 19 f. das Verhältnis der vielen Einzelseelen zu der einen Seele, deren εἶδωλα sie sind, mit: οἷον εἰ ἐκ δακτυλίου ἐνὸς πολλοὶ κηροὶ τὸν αὐτὸν τύπον ἐκμαζάμενοι φέροιν.

<sup>54</sup> Sc. ὁ κόσμος.

<sup>55</sup> In den drei unterstrichenen Wörtern bzw. Wendungen konkretisiert sich nach Holzhausen S. 85 Anm. 46 der platonische Einfluß.

<sup>56</sup> Vgl. *De Pyth. or.* 7. 397 B (ὡς ἐκάστη πέφυκε τῶν προφητίδων); 21. 404 F (ὡς πέφυκε – bis); 22. 405 A (χρώμενον ... ἐκάστῳ καθ' ἣν ἔχει τέχνην ἢ δυνάμιν); 23. 406 B (χρήται τῇ ὑποκειμένη δυνάμει καὶ κινεῖ τῶν δεξαμένων ἕκαστον καθ' ὃ πέφυκεν).

<sup>57</sup> Vgl. Komm. zur Stelle.

der ganz allgemein gehaltenen und abstrakten Betrachtung des Sinnes und Zweckes eines ὄργανον auf. Die Vorstellung aber, daß ein Werkzeug sich dem Benutzer ähnlich machen soll, ist offenkundig abwegig. Die μίμησις ist in *De Pyth. or.* anders aufgefaßt als bei der vom Menschen geforderten ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν. Nicht wird das Werkzeug seinem Benutzer ähnlich, sondern das Produkt der Zielvorstellung dessen, der mit ihm arbeitet, und es ist nicht einmal ein Mehr oder Weniger an Qualität, das im Vordergrund steht. Danach aber kann die Gemeinsamkeit, daß das Wort ἀρετή sowohl bei Platon als auch in *De Pyth. or.* auftaucht, nur eine rein äußerliche sein<sup>58</sup>.

Kommen wir zu Holzhausens drittem Punkt: Er versucht, die Verarbeitung einer Besonderheit der Plutarchischen Kosmologie in *De Pythiae oraculis* (21. 404 E) nachzuweisen, die darin besteht, daß der Autor sich die Materie bereits vor dem formenden Eingreifen der Gottheit, also gewissermaßen im Urzustand, sozusa-

<sup>58</sup> Den Gedanken der Angleichung des Werkzeugs an seinen Benutzer, der dem Zusammenhang so fremd ist, trägt Holzhausen S. 74 Anm. 11 dadurch erst in den Text herein, daß er 21. 404 D statt mit Wuensch κατόπτρῳ δ' wieder nach Wyttenbach ἡλίῳ δ' ergänzen möchte. Dem Einwand, dies scheitere an der Wiederholung παρ' ἡλίου im nächsten Satz, sucht er mit der Hypothese zu begegnen, an der zweiten Stelle habe Plutarch παρ' αὐτοῦ geschrieben und dies sei erst nach dem Ausfall von ἡλίῳ an der ersten Stelle durch das Substantiv verdrängt worden. Daß Wuenschs Vorschlag schon unter methodischem Gesichtspunkt den Vorzug verdient, ist klar. Indes auch der Gedankengang spricht entschieden für ihn. Holzhausen interpretiert: „Der Mond ist wie die Sonne kugelrund, gleicht ihr [...] in seiner ἰδέα und erfüllt damit die Forderung der μίμησις.“ Die zugrundeliegende Auffassung der μίμησις ist bereits oben kritisiert. Gänzlich abwegig aber ist es, sich den Zweck des ὄργανον Mond, der in der Beleuchtung der Erde liegt, durch die Formenähnlichkeit von Sonne und Mond gefördert zu denken. Hier würde eine runde oder quadratische Scheibe ihren Zweck mindestens ebensogut erfüllen; das beste ὄργανον gäbe ein konvexer Spiegel ab. Die Vorstellung, daß der Mond einem Spiegel ἰδέαν ἔοικεν, ist im Komm. zur Stelle durch *De facie in orbe lunae* 3. 921 A belegt, wo es heißt, daß der Vollmond ein Spiegel von besonderer ὁμαλότης und σιελπνότης sei. Ferner muß nicht unbedingt mit einem eigenen Wort ausgedrückt sein, wem gegenüber der Mond als ὄργανον 'gehorsam' ist. Wenn es so wäre, müßte man Wuenschs Text in der Tat so verstehen, daß der Mond einem Spiegel als Werkzeug diene, was offenkundig absurd wäre. Nachdem aber über eine lange Strecke von ὄργανα dauernd die Rede war und in der Praeferitio von der Reflexion durch Spiegel gesprochen wurde, außerdem durch das erste Wort des neuen Satzes der Mond sogleich in einen analogen Zusammenhang gerückt wird, kann man ruhig bis zum nächsten Satz warten, bis man die besondere Bedeutung des εὐπειθέστερον durchschaut, und sich einstweilen hinzudenken, daß es um die Reflexion des Sonnenlichtes geht. Einzuräumen ist, daß die Behauptung, es gebe kein εὐπειθέστερον ὄργανον als den Mond, legt man sie auf die Goldwaage, nicht Stich hält. Aber es kommt doch vor allem auf den rhetorischen Effekt an: Nicht einmal der Mond, der doch, wie wir alle aus der Erfahrung wissen, seiner Aufgabe ganz gut gerecht wird, kommt umhin, als Werkzeug Einfluß auf das Produkt zu nehmen. Vielleicht ist es nicht überflüssig, einmal die Gegenprobe zu machen: Wyttenbachs Text, nach dem kein ὄργανον der Sonne besser folgt als der Mond, kann, legt man denselben Maßstab sachlicher Stichhaltigkeit an die für sich genommene Aussage an, als Einladung zu einer gewiß ziemlich unfruchtbaren Suche nach anderen, weniger adäquaten ὄργανα der Sonne verstanden werden.

gen vorläufig beseelt denkt (*De an. procr. in Tim.* 5. 1014 C<sup>59</sup>). An der einschlägigen Stelle in der Orakelschrift, die ich zunächst in der Fassung hierhersetze, die den textlich schwierigen Passus durch Cruces kennzeichnet, heißt es: δεικνυσι μὲν γὰρ [sc. ὁ θεός] καὶ ἀναφαίνει τὰς αὐτοῦ νοήσεις, μεμιγμένας δὲ δείκνυσι διὰ σώματος θνητοῦ καὶ ψυχῆς <ἀνθρωπίνης> ἡσυχίαν ἄγειν μὴ δυναμένης μηδὲ τῷ κινουντι παρέχειν ἑαυτὴν ἀκίνητον ἐξ αὐτῆς καὶ καθεστῶσαν, ἀλλ' ὥσπερ ἐν σάλῳ †ψαύουσαν αὐτὴν καὶ συμπλεκομένην τοῖς ἐν αὐτῇ κινήμασι καὶ πάθεσιν ἐπιταραττοῦσης†. Die Übertragung der erwähnten kosmologischen Theorie soll darin bestehen, daß Plutarch „die Seele der Pythia, die sich ihrem Wesen nach in Unruhe und Erschütterung (ἐν σάλῳ) befindet und in ihrem Eingebundensein in den Körper weiteren Affekten unterliegt, die Verwirrung stiften (πάθη ἐπιταραττοντα), mit dem präkosmischen Seelenprinzip gleichsetzt, das in seiner Unordnung einen eigenen Anteil in dem göttlichen Gestaltungsprozeß beansprucht“<sup>60</sup>. Um diese Kombination zu ermöglichen, versucht es Holzhausen<sup>61</sup> an der oben ausgeschrieben Stelle mit ὥσπερ ἐν σάλῳ †ψαυ† (richtiger wohl {ψαυ}) οἶσαν αὐτὴν καὶ συμπλεκομένην τοῖς ἐν αὐτῇ κινήμασι καὶ πάθεσιν ἐπιταραττοῦσιν, erwägt, die überschüssige Buchstabenfolge ψαυ als Rest einer verderbten Glosse ψυχῆν zu erklären, und übersetzt: „Die Seele der Pythia befindet sich selbst in Unruhe und ist verflochten mit den von ihr ausgehenden und auf sie einstürmenden Bewegungen, die sie noch zusätzlich in Verwirrung bringen.“ Diese Textgestaltung hat ihre Schwierigkeiten: Die Deutung des ψαυ ist so kompliziert und so weit hergeholt, daß sie zur Belastung für diesen Vorschlag werden muß. Der postulierte Vorgang ist immerhin dreischrittig (Randglosse – Versetzung in den Text – Korruptel); warum jemand die angenommene Notiz hätte für nötig halten sollen, ist schwer zu sehen (worum soll es denn gehen, wenn nicht um die ψυχῆ?), und aus ψυχῆν wird nicht alle Tage ψαυ. Schlimmer ist folgendes: Nach Holzhausen soll die Funktion des αὐτὴν darin bestehen, die Unterscheidung zu verdeutlichen zwischen einer der Seele als solcher zukommenden Grundbewegung (die mit einem σάλος verglichen ist) und den, bedingt durch das Dasein im Körper, in der Seele zusätzlich entstehenden Bewegungen („Plutarch unterscheidet also die Seele an sich [...], die entsprechend ihrem Wesen als Seele immer in Bewegung ist, von ihrem empirischen Zustand im Körper, der durch zusätzliche κινήσεις und πάθη charakterisiert ist“)<sup>62</sup>. Davon findet sich nichts im Text. Der Zusammenhang ist ein ganz anderer und verlangt eine Unterscheidung zweier κινήσεις (vgl. auch

<sup>59</sup> Holzhausen zieht S. 88 auch *De Is. et Os.* 58. 374 E hierher und wendet sich dabei in Anm. 58 gegen die Interpretation der Isis-Schrift durch Werner Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, AbhMainz, Wiesbaden 1983, S. 33. Darauf kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht eingegangen werden, und für unseren Zweck genügt der Beleg aus der einen Schrift.

<sup>60</sup> Holzhausen S. 90.

<sup>61</sup> S. 75 Anm. 12.

<sup>62</sup> Holzhausen S. 75 Anm. 12.

ἀκίνητον ἐξ ἑαυτῆς), der göttlichen und der der Pythien-Seele, wie sie wenige Zeilen weiter unten sogar ausgeführt ist. Die von Holzhausen postulierte darüber hinausgehende Differenzierung würde nur stören und wäre überdies durch ὡσπερ ἐν σάλφῳ οὖσαν αὐτὴν καὶ συμπλεκομένην τοῖς ἐν αὐτῇ κινήμασι καὶ πάθεισιν ἐπιταράττουσι ganz unzureichend ausgedrückt. Man würde doch wenigstens ein μὲν – δέ erwarten, und was allein schon entschieden gegen diese Interpretation spricht, ist der Umstand, daß das eine Glied der vermeintlichen Gegenüberstellung durch ὡσπερ als Vergleichsglied gekennzeichnet ist. Zu συμπλεκομένην ... ἐπιταράττουσιν kann es deshalb nicht das Gegenstück abgeben: Das καὶ vor συμπλεκομένην kann nur exegetisch aufgefaßt werden. Daß das Präverb in ἐπιταράττεσθαι nicht unbedingt 'zusätzlich' bedeuten muß, belegen LSJ s.v. durch Soran. *gyn.* I 38, 6.

Das Dasein der Seele im Körper scheint in unserer Schrift nur ein einziges Mal kurz auf, in der Wendung διὰ σώματος θνητοῦ καὶ ψυχῆς <ἀνθρωπίνης> (21. 404 E), um danach (man sehe nur 21. 404 F – 405 A sowie das ganze 23. Kapitel) wieder vollkommen aus dem Gesichtskreis des Autors zu verschwinden. Diesen Gesichtspunkt darf man zur Herstellung einer Verbindung zwischen der Theorie aus *De an. procr. in Tim.* und *De Pyth. or.* nicht heranziehen. Die an ihrer Stelle an sich einigermaßen entbehrliche Erwähnung des Körpers wird dem Platoniker Plutarch, dem das σῶμα σῆμα und alles, was daran hängt, sicher stets präsent war, ein wohlfeiles Mittel gewesen sein, die Verlorenheit der Pythia-Seele für ihre vermeintliche Aufgabe, die verlustlose Vermittlung göttlicher Gedanken, besonders hervorzuheben. Insofern dürfte ihr eher rhetorische als philosophische Bedeutung zukommen.

Sehen wir nun einmal von dieser Stelle ab und prüfen wir das Verhältnis jener Theorie zu der in *De Pyth. or.* vorgetragenen „Inspirationslehre“ als ganzer, so liegt zunächst eine offenkundige Differenz darin, daß die Timaios-Interpretation die Beseelung der Materie betont, während es in der Orakelschrift gar nicht in den Blick kommen kann, ob der Körper der Pythia so oder so reagiert, weil er die ψυχή in sich trägt, sondern vielmehr lediglich die Leistung der ψυχή als durch ihr Dasein im Körper beeinflußt dargestellt wird<sup>63</sup>.

Ein weiterer wichtiger Unterschied zwischen jener Theorie und dem, was in *De Pyth. or.* vorgetragen wird, liegt darin, daß „im Unterschied zu dieser 'Urseele' [...] die Pythia bereits über λόγος (verfügt)“, wie Holzhausen<sup>64</sup> selbst einräumt, aber in seiner Bedeutung doch vielleicht unterschätzt. Der Einfluß, den die Prophetin übt, ist 405 A ganz intellektuell gefaßt, Affekte spielen keine Rolle. In Kapitel 23 entscheidet sowohl das persönliche sowie historisch bedingte Talent als auch,

<sup>63</sup> Holzhausen (S. 87 f.) sieht merkwürdigerweise eine Bestätigung der von ihm postulierten Analogie zwischen der Timaios-Interpretation und der Orakelschrift darin, daß es in *De Pyth. or.* nicht um die κινήσεις des Körpers, sondern um die der Seele der Pythia geht.

<sup>64</sup> S. 90. Zu der 'Urseele' vgl. *De an. procr. in Tim.* 6. 1014 E und 9. 1016 C sowie Plat. *quaest.* 4. 1003 A, daneben *De an. procr. in Tim.* 5. 1014 B.

in zweiter Linie und durch ersteres bedingt, die Neigung. Die κινήματα καὶ πάθη (21. 404 E) und insbesondere der zweite Bestandteil, die πάθη, können demgegenüber kaum viel Gewicht beanspruchen und dürften, faßt man sie als abgeschliffene Redensart auf, nicht unterbewertet sein. Was der Autor in den Blick nimmt, ist der Intellekt der Prophetin, und dieser ist, abgesehen von 21. 404 E, nicht einmal in Kontrast oder irgendein anderes Verhältnis gesetzt zu den irrationalen Bestandteilen ihrer Seele, die in dem erörterten Zusammenhang einfach keine Rolle spielen.

Die zwischen der Eigenbewegung der Prophetenseele, die die reine Ausprägung der göttlichen Absichten konterkariert, und der 'Urseele', die sich gegen den ordnenden göttlichen Einfluß zur Wehr setzt (*De an. procr. in Tim.* 6. 1015 A und 7. 1015 D), gebildete Analogie ist dünn. Die ψυχή der Timaios-Interpretation wird nicht nur nicht als Werkzeug bezeichnet, sondern kann aus zwei Gründen, anders als die Pythia unserer Orakelschrift, gar nicht als solches aufgefaßt werden.

Erstens ist die Ur-ψυχή mit der ὕλη, wie hervorgehoben wird (*De an. procr. in Tim.* 5. 1014 B), verwachsen und lediglich begrifflich von ihr zu scheiden.

Zweitens liegt in *De an. procr. in Tim.* alles Gewicht auf der Hervorbringung der Weltseele aus der Ur-ψυχή durch Beruhigung ihrer πάθη und ihrer ταραχή, mit der die Erschaffung der materiellen Welt untrennbar und unmittelbar verbunden ist (*De an. procr. in Tim.* 7. 1015 E; vgl. 5. 1014 C; 9. 1016 C und 1017 B). Die Seele erfährt also eine qualitative Veränderung, durch die ihre störenden Tendenzen zumindest vorübergehend in die Schranken gewiesen werden. Die Einmischung der ψυχή in die göttliche Tätigkeit wiederum wird nicht als verfremdende Übertragung wie in *De Pyth. or.*, sondern als trotzig Gegenwehr des Seelenprinzips gekennzeichnet. Der delphische Gott aber ist ja gerade weit davon entfernt, die Prophetin, die sich ihrerseits gar nicht widersetzlich zeigt und willig im Rahmen ihrer Möglichkeiten ihr Bestes tut, bezwingen zu wollen und einen verändernden Einfluß auf ihre ψυχή nehmen zu wollen, sondern findet sich mit ihren Eigenheiten ab: ὁ ... μαντικὸς ἐνθουσιασμός und damit natürlich der inspirierende Gott χρῆται τῇ ὑποκειμένη δυνάμει καὶ κινεῖ τῶν δεξαμένων ἕκαστον καθ' ὃ πέφυκεν (*De Pyth. or.* 23. 406 B). Holzhausens Formulierung von dem „Seelenprinzip [...], das in seiner Unordnung einen eigenen Anteil in dem göttlichen Gestaltungsprozeß beansprucht“<sup>65</sup>, sollte vielleicht modifiziert werden: das Seelenprinzip der Schrift *De an. procr. in Tim.* ist widerstrebendes Objekt des göttlichen Wirkens. Dann aber bleibt von der Analogie wenig übrig.

Die Differenzen dürften so gewichtig sein, daß auch unter diesen Gesichtspunkten eine Verbindung zu Plutarchs kosmologischen Vorstellungen nicht gezogen werden kann.

Auch ein Vergleich mit dem Schluß der Schrift *De defectu oraculorum* (46. 434 F ff.), wie ihn Holzhausen<sup>66</sup> unternimmt, kann die Herleitung aus der pla-

<sup>65</sup> S. 90.

<sup>66</sup> S. 86 f.

tonischen Kosmologie schwerlich stützen. Auslöser der herangezogenen Ausführungen ist der Einwand, durch die zuvor entwickelte Theorie über den mantischen Prozeß, die sich ganz auf physikalische Phänomene konzentrierte, laufe man Gefahr, den inspirierenden Gott von seinem angestammten Posten zu vertreiben. Dem begegnet Lamprias durch eine Ursachendifferenzierung, die er direkt und ausdrücklich dem Platonischen Phaidon (97 b ff.) entnimmt. Man hat sich nicht nur mit den innerweltlichen Ursachen (φυσικὰ αἰτίαι- der Platonische Sokrates läßt diese nur als notwendige Bedingungen gelten, vgl. auch *De def. or.* 47. 436 A–B), sondern auch mit den göttlichen Ursachen zu beschäftigen. Das eine schließt das andere nicht aus. Der Gott, bei dem das δι' ὧν<sup>67</sup> und das ὑφ' οὗ liegt, bedient sich der materiellen Dinge, die den Rang der Dinge δι' ὧν und ἐξ ὧν einnehmen. Damit berühren wir natürlich die Platonische Kosmologie<sup>68</sup>. Allerdings haben wir es mit deutlich anderen Aspekten dieser Kosmologie zu tun als dem, mit dem sich die von Holzhausen sonst herangezogenen Stellen aus *De Is. et Os.* oder in *De an. procr. in Tim.* beschäftigen, und so ist, abgesehen davon, daß die Verwendung dieses Vorbildes in *De def. or.* angesichts der verschiedenen Ausrichtung beider Schriften<sup>69</sup> von vornherein ein prekäres Argument abgibt, allein dieser Umstand sicherlich keine Stütze für die platonische Herleitung der Theorie in *De Pyth. or.*<sup>70</sup>. Die in jenem Schlußpassus der Schrift *De def. or.* entwickelte Orakelerklärung an sich aber hat mit der aus *De Pyth. or.* nichts gemein. Im Mittelpunkt steht, daß der Gott sich des natürlich gedachten Pneumas bedient, um den ἐνθουσιασμός der Pythia herbeizuführen. Soweit die Ursachenverhältnisse an sich betrachtet werden, stehen die in weiterem Sinne gefaßten Ursachen, ohne sich zu stören, nebeneinander. Erst als es darum geht, die speziellen Fragen des Ammonios (s. 46. 434 F ff.) zu beantworten, der einen Widerspruch zwischen einer materialistischen Auffassung des Enthusiasmus und den Vorkehrungen konstatierte, die die Delpher treffen, um die Pythia nicht im falschen Augenblick ins Manteion zu führen, werden die irdischen

<sup>67</sup> Überliefert ist 48. 436 E δι' οὗ, aber das ist neben δι' ὧν, was schließlich für eine andere Klasse von Ursachen stehen soll, unerträglich.

<sup>68</sup> Vgl. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. II 1, Leipzig<sup>5</sup> 1922, S. 766 Anm. 1, wo einschlägige Stellen aus dem Timaios nachgewiesen sind.

Bei dem von Holzhausen S. 87 hervorgehobenen Satz aus *De def. or.* 48. 436 E–F (οὐ γὰρ ἄθεον ποιούμεν οὐδ' ἄλογον τὴν μαντικὴν, ὕλην μὲν αὐτῆ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου τὸ δ' ἐνθουσιαστικὸν πνεῦμα καὶ τὴν ἀναθυμίασιν οἷον ὄργανον [ἦ] πληκτρον ἀποδιδόντες) sollte man Kosmologisches fernhalten. Auch ein Philosoph muß von 'Rohmaterial' reden dürfen, ohne gleich an die Urgründe der Welt denken zu müssen.

<sup>69</sup> Vgl. Komm. S. 62 ff.

<sup>70</sup> Auch der von Holzhausen S. 86 herausgehobene Satz aus *De def. or.* 47. 435 F – 436 A (τῷ μὲν θεῷ τὴν ἀρχὴν ἀποδιδούς τῶν κατὰ λόγον ἐχόντων, οὐκ ἀποστερῶν δὲ τὴν ὕλην τῶν ἀναγκαίων πρὸς τὸ γιγνόμενον αἰτιῶν, ἀλλὰ συνορῶν ὅτι τῆδε τη καὶ τὸ πᾶν αἰσθητὸν διακεκοσμημένον οὐ καθαρὸν οὐδ' ἀμιγές ἐστίν, ἀλλὰ τῆς ὕλης συμπλεκόμενης τῷ λόγῳ λαμβάνει τὴν γένεσιν) berührt sich mit dem in *De Is. et Os.* und *De an. procr. in Tim.* Ausgeführten nur im Generellen.

Ingredienzien des Vorgangs zum Stolperstein. Indes, es wird zwar gesagt, daß das Pneuma manchmal stärker und manchmal schwächer sei. Daß aber der Gott dadurch in seinen Absichten behindert werde, bleibt unerwähnt, und der ganze Punkt wird aus dem Bedenken, er könne gar zu sehr ins Spekulative und Umstrittene führen, sogleich wieder beiseitegesetzt. Bei der Betrachtung der günstigen oder ungünstigen Disposition der Pythia wiederum steht ganz im Vordergrund, daß es für die Frau schädlich wäre, sie im falschen Moment dem Pneuma auszusetzen. Daß Apoll an solchen Tagen seiner Kundschaft nicht helfen kann, spielt keine Rolle. Das alles erkennt Holzhausen im Grunde an, aber die Formulierung, die er an den Schluß dieses Abschnitts setzt, beruht auf der unzulässigen Kombination der dem Phaidon entnommenen Theorie mit der Kosmologie der Isis-Schrift und der Timaios-Interpretation. Plutarch weist *De def. or.* 48. 436 D–E nicht sosehr „darauf hin, daß das platonische Modell von zwei Seiten zu betrachten ist“<sup>71</sup>, als vielmehr darauf, daß es zwei Gesichtspunkte vereint, die bei den Vorgängern isoliert und für das Ganze ausgegeben waren. Es ist wahr, daß es „den Anteil des Göttlichen an dem entstandenen Werk (beweist)“ und daß dies in *De def. or.* im Vordergrund steht. Daß es aber „eine Erklärung dafür (bietet), warum dem Gott Grenzen gesetzt sind und das Werk hinter dem Göttlichen zurückbleibt“<sup>72</sup>, also dem Beweiszweck der Schrift *De Pyth. or.* dienlich sein könne, muß bestritten werden. Die „Ursachenlehre“ des Phaidon hat damit nichts zu tun.

Die Herleitung der „Inspirationstheorie“ Plutarchs aus Platon überzeugt daher in keinem Punkt. Was bleibt, ist das gelegentliche Aufscheinen Platonischer Wendungen und Denkgewohnheiten, und wenn dies auch nicht selten auftritt, so berührt es doch niemals den Kern der Theorie.

Ich möchte die Gelegenheit wahrnehmen, einige besonders störende Druckfehler und Irrtümer in meiner Dissertation an dieser Stelle zu korrigieren:

Im Literaturverzeichnis fehlen drei Titel und ihre Abkürzungen:

Benseler: G. Benseler, *De hiatu in oratoribus atticis et historicis graecis libri duo*, Freiberg 1841.

Flashar: H. Flashar, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, Berlin 1966.

Russell: D.A. Russell, *Plutarch*, London 1973.

S. 24 Mitte: In der vierten Zeile des Abschnitts „2)“ ist „zwangsläufig“ durch „zwanglos“ zu ersetzen.

S. 25 vor Anm. 1: Gemeint war nicht „der Übergang vom 28. zum 29. Kapitel“, sondern der vom 27. zum 28. Kapitel; der zugrundeliegende Ansatz des Einschnittes in Theons Rede ist oben revidiert.

S. 38 Mitte: Zu dem ersten längeren griech. Zitat fehlt die Stellenangabe. Es muß heißen: „*De def. or.* 9. 414 E wird ...“.

S. 93: Im Text ist 16. 401 E (S. 93, Z. 16) die im Kommentar zur Stelle empfohlene

<sup>71</sup> Holzhausen S. 87.

<sup>72</sup> Holzhausen S. 87.

Konjekturen *παρῶν* statt des stehengebliebenen *παρὰ* aufzunehmen und entsprechend im Apparat „-θῆναι Reiske : -δοῦναι E“ nachzutragen.

S. 107: In dem kursiv gesetzten Absatz über den Gedankengang in Kap. 1 ist in der dritten Zeile entsprechend den Ausführungen des ersten Lemmas „spätabends“ zu tilgen und statt dessen eine Zeile weiter oben vor „an der Führung“ ein „tags zuvor“ einzufügen.

S. 118: Das fett gesetzte Lemma muß lauten: (2. 395 B–C) τὸ μὲν γὰρ <τόν> Κορίνθιον – παρασχέιν, <ἄτοπον>.

S. 126: In dem dritten fett gesetzten Lemma muß ὑφ' durch ὑπ' ersetzt und die Reihenfolge von λεγομένην und αἰτίαν vertauscht werden.

S. 137 Mitte: „Denkmal für einen Q. Statius Sarapio“.

S. 153, Z. 6: Zwischen „– diphthongs“ und „akzeptierte“ ist „mit den Artikelformen ὁ und ἡ“ einzufügen.

S. 293 oben: Streiche: ‚,mit Vatersnamen‘; setze ‚,nach dem Vater‘.

S. 294, Z. 3: Streiche „Sarapion“; setze „Theon“.

S. 302, zweites Lemma, vorletzte Zeile des ersten Abschnitts: Streiche Ἐπετριεῖς; setze Μυρτιναῖος.

S. 331 unten: zwischen „das Verb“ und „stets von Männern“ ist διαπράττεσθαι ausgefallen.

S. 371: Im zweiten fett gesetzten Lemma muß es statt φιλολόγους natürlich φιλοσόφους heißen.

S. 375 oben: Im fett gesetzten Lemma muß das vorletzte Wort μελιγάρουας lauten. Drei Zeilen weiter unten muß das erste Wort die Form μελιγάρουας haben.

S. 377 Mitte: Das erwogene μόνας ist grammatisch unmöglich.

S. 391: Im ersten fett gesetzten Lemma muß das letzte Wort ἄγοντας lauten. Analog sind auch in der ersten Zeile des folgenden Absatzes die Nominative in Akkusative zu korrigieren.

S. 424 unten: Zu Beginn der Erläuterung von τρισχιλίων ἐτῶν fehlt die Angabe, daß Flacelière in seinen Editionen von 1962 und 1974 χιλίων schreibt.

An zwei Stellen ist eine Behandlung der Hiatt-Frage stehengeblieben, wie sie sich aus der nicht ganz zureichenden Übersicht bei K. Ziegler, RE s.v. Plutarchos Nr. 2, Bd. XXII 1 (1951) Sp. 636–962, dort Sp. 933 f., ergibt. S. 299 ist die von Leonicus vorgeschlagene Änderung des 16. 401 F überlieferten ἄγαν in ἄγασθαι wegen des entstehenden Hiats ἄγασθαι, οἶον abgelehnt. In Wirklichkeit ist der Hiatt nach der Endung -σθαι bei Plutarch statthaft (vgl. S. 314). S. 372 wird die Legitimität eines sich aus der Änderung von γιγνομένων in γιγνόμενοι vor οἴκτου 23. 405 E ergebenden Hiats bestritten. Indes gestattet sich unser Autor den Hiatt in der Pause zwischen Satzgliedern durchaus (vgl. S. 111 und 321). Unter diese Fälle sollte man auch den erwogenen Partizipialausdruck ἐν ... πάθει γιγνόμενοι mit dem als erläuternde Apposition fungierenden gen. abs. οἴκτου τινὸς ὑπορρύντος καὶ χάριτος προσπεσοῦσης ziehen dürfen. Für die Gestaltung des Textes hat keine der beiden Richtigeinstellungen eine entscheidende Bedeutung.