

DE GRUYTER

*Ursula Bittrich*

# TRAUM – MANTIK – ALLEGORIE

DIE ›HIEROI LOGOI‹ DES AELIUS ARISTIDES IM  
WEITEREN KONTEXT DER GRIECHISCH-RÖMISCHEN  
TRAUMLITERATUR

*m* MILLENNIUM-STUDIEN

DE  
—  
G

Ursula Bittrich

**Traum – Mantik – Allegorie**

# **Millennium-Studien**

zu Kultur und Geschichte  
des ersten Jahrtausends n. Chr.

# **Millennium Studies**

in the culture and history  
of the first millennium C.E.

---

Herausgegeben von / Edited by  
Wolfram Brandes, Alexander Demandt,  
Helmut Krasser, Hartmut Leppin,  
Peter von Möllendorff, Karla Pollmann

## **Band 61**

Ursula Bittrich

# Traum – Mantik – Allegorie

---

Die *Hieroi Logoi* des Aelius Aristides im weiteren Kontext  
der griechisch-römischen Traumliteratur

DE GRUYTER

Diese Publikation wurde im Rahmen des Fördervorhabens 16TOA021 – *Reihentransformation für die Altertumswissenschaften („Millennium-Studien“)* mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung im Open Access bereitgestellt. Das Fördervorhaben wird in Kooperation mit dem DFG-geförderten *Fachinformationsdienst Altertumswissenschaften – Propylaeum* an der Bayerischen Staatsbibliothek durchgeführt.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

ISBN 978-3-11-045574-8  
e-ISBN (PDF) 978-3-11-045739-1  
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-045645-5  
ISSN 1862-1139

#### **Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

#### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

© 2017 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston  
Druck und Bindung: Hubert und Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

♻ Gedruckt auf säurefreiem Papier  
Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

## Vorwort

Das vorliegende Buch entstand zunächst an der Justus Liebig Universität in Gießen, wo es als ein Projekt im Rahmen des Sonderforschungsbereichs ‚Erinnerungskulturen‘ in seinen Grundzügen entworfen wurde. Für ihre großzügige Förderung danke ich besonders der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die mein Vorhaben nicht nur in Gießen unterstützte, sondern mir auch eine Reihe von Forschungsaufenthalten an der Ohio State University in Columbus/Ohio, an der Harvard University in Cambridge/Mass. sowie an der Aristoteles Universität Thessaloniki ermöglichte.

Für die Anregung der Arbeit, kompetente fachliche Betreuung und unermüdelichen Beistand in Rat und Tat danke ich vor allem Herrn Professor Peter von Möllendorff. Gerne erinnere ich mich an wissenschaftliche Diskussionen mit Christa Frateantonio, Anja Klöckner, Ulrike Egelhaaf-Gaiser sowie mit meinen Gießener Kollegen Mario Baumann, Katrin Pavlidis u. a. im Rahmen unserer zahlreichen Gräzistik-Treffen. Für hilfreiche Gespräche und bibliographische Anregungen geht mein Dank ferner an Herrn Professor Fritz Graf, meinen Gastgeber an der Ohio State University, sowie an die Teilnehmer einer ‚reading group‘ zur Lektüre von Texten zu Traum und Traumdeutung, unter ihnen besonders Ilinca Tanaseanu-Döbler, Michael Swartz und Laura Marshall. Roderick Saxey hat freundlicherweise einige meiner englischsprachigen Texte durchgesehen. Wertvolle Hinweise auf weiterführende Literatur verdanke ich Giulia Sfameni Gasparro, Chiara O. Tommasi, Philippe Soulier, Nicolas Wiater sowie dem anonymen Gutachter meines Typoskriptes beim Verlag *de Gruyter*. Für hilfreiche Anmerkungen zu meiner Arbeit bin ich Frau Professor Christine Harrauer und Herrn Professor Helmut Krasser zu Dank verpflichtet.

Danken möchte ich nicht zuletzt auch meinen Gastgebern an der Harvard University sowie der Aristoteles Universität Thessaloniki, ganz besonders aber allen Mitgliedern meiner Familie für ihre Unterstützung, ihre Geduld und ihren Zuspruch.



# Inhalt

- 1 **Einleitung — 1**
- 2 **Einführendes zur Verwurzelung des Traumes in der Mantik und zum Phänomen der ἐπίκρυψις in Träumen — 7**
- 3 **Mantik durch Träume – Theoretisches und Literarisches — 17**
  - 3.1 Die Grundlagen bei Platon und Aristoteles — 17
  - 3.2 Lebensdauerprophezeiungen und ihre Durchbrechung bei Aelius Aristides — 31
  - 3.3 Traumantik im Vollzug – die Philumene-Episode (*HL V*, 18–25) — 65
  - 3.4 Der Träumende als Prophet und Visionär – Traumantik und ihre Voraussetzungen von Pindar bis Synesios von Kyrene — 92
  - 3.5 Traumantik als Künderin des Unabwendbaren – Der Traum der Agaue bei Nonnos — 129
  - 3.6 Die Ekstase der Seele in Träumen als Antizipation ihrer Himmelsreise nach dem Tode – eschatologische Traumerlebnisse und Visionen bei Platon, Plutarch und Cicero — 135
- 4 **Die Deutungsbedürftigkeit mantischer Träume – ἐπίκρυψις als ein typisches Merkmal göttlicher Sprache — 159**
  - 4.1 Die ängstliche Bildersprache des Traumes bei Platon, Aristoteles und Philo von Alexandrien — 159
  - 4.2 Verrätselung und Paideia – die philologischen Träume bei Artemidor — 168
  - 4.3 Der Titel der *Hieroi Logoi* des Aelius Aristides und seine Implikationen für den allegorisierenden Stil dieses Werkes — 178
  - 4.4 Der kodierende Stil der *Hieroi Logoi*, dargelegt am Beispiel des Odysseus-Motivs — 188
  - 4.5 Der ‚Beschneidungstraum‘ in *HL III*, 46–48 – drei Bedeutungsebenen eines Traumbildes — 212
  - 4.6 „Die wilde und die edle Olive“ – ein Schaustück allegorischen Sprechens in Träumen bei Nonnos von Panopolis — 217

**5 Die Rückbindung von Schriften zu Traum und Traumdeutung an die Sphäre des Göttlichen und ihre Folgen für den in ihnen verwendeten Erzählstil — 225**

5.1 Inspiriertes Schreiben als Weihgeschenk – der Traum als Lehrmeister der Rhetorik bei Aelius Aristides und Synesios von Kyrene — **226**

5.2 Die Bildwelt des Traumes als poetische Herausforderung – die Kunst der Traumdarstellung bei Aelius Aristides — **242**

5.2.1 Die *Hieroi Logoi* als Exemplifizierung einiger theoretischer Betrachtungen bei Synesios — **242**

5.2.2 Das Traumbild der Leiter als religiöses Symbol und Leitmotiv mit abbildender Funktion — **246**

5.2.3 Das Paradoxe als erzählerische und religiöse Kategorie der *Hieroi Logoi* — **258**

5.2.4 Wogen des körperlichen Befindens, Seesturm und Flußbad – die Wassermetaphorik in den *Hieroi Logoi* — **261**

**6 Der Traum als Ort der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Göttlichen – zerstörerische Konfrontation bei Nonnos versus Identifikationsmystik bei Aristides — 267**

6.1 Träume als Spiegel von destruktiven Gott-Mensch-Begegnungen in Nonnos' *Dionysiaka* – die Episoden um Semele und Aura — **267**

6.2 Der Rhetor und sein Gott – Heilsindividualismus in den *Hieroi Logoi* vor dem Hintergrund des religiös-literarischen Typus der *μόνος-μόνω*-Begegnung — **276**

**7 Conclusio — 287**

**Literaturverzeichnis — 307**

**Index — 329**

# 1 Einleitung

Die hohe Bedeutung, die dem Traum in der Antike zukommt, erklärt sich zuallererst durch den Charakter des Numinosen, den man nächtlichen Offenbarungen beilegte. Mit der existentiellen Daseinsunsicherheit, die den Menschen in einer frühen Phase des religiösen Bewußtseins charakterisiert, geht der insbesondere in Entscheidungssituationen oder undurchschaubaren Lebenslagen akute Wunsch nach Kontaktaufnahme mit den höheren Mächten einher. Als ein Medium, in dem sich Göttliches manifestieren und zumindest Teileinblicke in die Zukunft gewähren konnte, galt gerade auch der Traum. Aufgrund seiner Nähe zum Orakel und der für ihn charakteristischen Bilderflut eignet dem Traum ein nahezu unerschöpfliches Bedeutungspotential, dessen man sich in der Antike, wie sowohl die erhaltenen Zeugnisse oneirokritischer Literatur als auch der Anspielungsreichtum zahlloser literarischer Traumschilderungen zeigen, durchaus bewußt war.

Diese Studie setzt es sich zum Ziel, die Phänomene des Traumes und der Traumantik anhand von einschlägigen Texten und Textpassagen aus dem 4. Jh. v. Chr. bis hin zum 5. Jh. n. Chr. möglichst umfassend zu beleuchten, wobei der Schwerpunkt auf dem 2. Jh. n. Chr., und hier wiederum auf den *Hieroi Logoi* des Aelius Aristides, liegt. Neben grundlegenden traumtheoretischen Aussagen sollen auch der Sonderbereich des oneirokritischen Handbuchs sowie ausgewählte literarische Traumschilderungen behandelt werden. Die Untersuchung von Träumen zur Diagnostizierung von somatischen Krankheiten, wie sie beispielsweise von dem Autor der hippokratischen Schrift *De victu* und dem Verfasser der dem Galen zugeschriebenen Abhandlung *De dignotione ex insomniis* praktiziert wurde,<sup>1</sup> wird angesichts der für diese Studie kennzeichnenden Ausrichtung auf literatur- und religionswissenschaftliche Fragestellungen weitgehend unberücksichtigt bleiben, ebenso die Verwendung von Träumen in den Schriften von Historikern und Biographen, die ja in geschichts- und politikwissenschaftlich geprägten Abhandlungen verschiedentlich bereits zum Gegenstand mehr oder weniger ausführlicher Betrachtungen erhoben worden ist.<sup>2</sup>

Was nun die Phänomene von Traum und Traumdeutung in der Antike jenseits einer im engeren Sinne medizinischen oder auch historischen Perspektivierung

---

<sup>1</sup> Zur [ps.]-galenischen Schrift *De dignotione* siehe einerseits HULSKAMP (2008, 200–204), der sie als die ausführliche Fassung einer kurzen Passage aus dem Kommentar des Galen zu Hippokrates' *Epidemien* I betrachtet, andererseits BOUDON-MILLOT (2009) und DEMUTH 1972, 71–72, laut deren Auffassung es sich hier um eine Kompilation verschiedener Textpassagen handelt; wobei DEMUTH die Herkunft dieser Passagen auf verschiedene, freilich zum Teil verloren gegangene Werke Galens, beschränken will, BOUDON-MILLOT hingegen auch die Schriften anderer Autoren als mögliche Quellen einräumt.

<sup>2</sup> Siehe z. B. WEBER 1999, 2000; ENGSTER 2010.

angeht, so gibt es in diesem Bereich zwar bereits eine stattliche Anzahl von Monographien, nicht zuletzt auch zum Traum in der Spätantike, sowie eine recht umfangreiche Spezialliteratur zu den einschlägigen Autoren, doch fehlt bisher eine Zusammenschau, in der theoretische Überlegungen zur Natur und Auslegung von Träumen einerseits und literarische Traumschilderungen andererseits derart aufeinander bezogen werden, daß die in oneirokritischen Texten vorgestellten Deutungsmethoden für die Auslegung der oft kunstreich kodierten literarischen Traumerzählungen verwendet werden.<sup>3</sup> Dagegen kann es dem in dieser Studie durchweg verfolgten synthetischen Ansatz nicht genügen, die herangezogenen Texte, wenngleich von verschiedenster Provenienz, in Form einer bloßen Materialsammlung zum Thema Traumantik vorzulegen.<sup>4</sup> Vielmehr soll durch das Nebeneinanderstellen und Vergleichen einschlägiger Quellen gezeigt werden, wie die Autoren im Dialog und in Auseinandersetzung mit Zeitgenossen und Vorgängern in Traumtheorie und Traumschilderung ihren je eigenen Zugang entwerfen und dabei zugleich als Wegmarken einer Entwicklung betrachtet werden können, die in der sogenannten Zweiten Sophistik einen Gipfelpunkt erreicht, reizt doch das in dieser Epoche kultivierte Ideal einer umfassenden Paideia dazu an, das den Träumen eigene Potential an gelehrten Anspielungen voll auszuschöpfen.<sup>5</sup>

---

**3** Zu Träumen in den homerischen Epen s. KESSELS 1978; in der antiken Dichtung bis hin zu Lucans *Bellum Civile* s. WALDE 2001 B; zu Onirologie und Oneirokritik mit einem Schwerpunkt auf Platon, allerdings unter Ausklammerung aristotelischer Traumtheorie s. VAN LIESHOUT 1980; zu einer Geschichte der griechischen Traumtheorie und Traumdeutung s. VINAGRE LOBO 2011; zu einer Geschichte des Traums in der griechisch-römischen Antike, mit einem Schwerpunkt auf Traumschilderung sowie theoretischen Überlegungen zum Traum von Empedokles bis hin zu Synesios von Kyrene s. HARRIS 2009; für eine ähnlich umfassende Gesamtdarstellung, unter Einbezug des Themenbereichs der kultischen Inkubation, s. GUIDORIZZI 2013; zu Träumen in der Spätantike COX MILLER 1994 sowie DEL CORNO 1978; zur Inkubation (a) im allgemeinen s. DEUBNER 1899; HAMILTON 1906; RENBERG 2006, 2010 (b); GUIDORIZZI 2013, 163–184; in Asklepios-Heiligtümern: EDELSTEIN 1945; HART 2000; RENBERG 2006–7; für eine gemeinsame Behandlung von theoretischen Texten und Traumschilderungen, allerdings mit einem stark psychoanalytisch geprägten Ansatz, s. COX MILLER 1994. Erste Schritte in Richtung auf den in dieser Studie vertretenen Ansatz unternimmt WALDE 2001 A, indem sie im Zuge ihrer Untersuchungen zu Aelius Aristides auf den Seiten 79–80 einige der von Aristides selbst verwendeten Deutungsmethoden mit gängigen Formen der Hermeneutik aus dem Umfeld der antiken Traumdeutungstradition vergleicht.

**4** Laut SFAMENI GASPARRO 1999, 380, ist die Beschränkung auf das rein positivistische Vorgehen einer der größten Mängel der Traumantikforschung: „La scarsa attenzione prestata alla mantica onirica è un riflesso dell’ impostazione metodica della ricerca, rivolta all’ analisi delle forme verbali del discorso divinatorio piuttosto che ai suoi contenuti e alle finalità perseguite.“

**5** Zur Abwesenheit solcher synthetisch vergleichender Verknüpfungen bei VAN LIESHOUT s. KESSELS 1985, 165: „What he often fails to do – and this is an additional disadvantage of his method – is to make an attempt at establishing connections between, or developments of, the theoretical remarks on dreams.“

In vier Hauptteilen werden uns insbesondere die folgenden Themenkreise beschäftigen:

1. Die Verflochtenheit des Traumes mit der Mantik,
2. Das Phänomen der Verrätselung in Träumen,
3. Die Rückbindung von Schriften zu Traum und Traumdeutung an die Sphäre des Göttlichen und ihre Folgen für den in ihnen verwendeten Erzählstil,
4. Der Traum als Ort der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Göttlichen sowie seine Rolle als Spiegel unterschiedlicher religiöser Grundvorstellungen.

In unserem ersten Hauptteil wird es darum gehen, die historische Entwicklung der Verankerung des Traumes in der Mantik nachzuzeichnen: Eine Untersuchung grundlegender Anschauungen zur Traumantik bei Platon und Aristoteles ist der Ausgangspunkt für einige Ausführungen über das für prophetische Träume typische Element der Lebensdauerpropheteiungen, das ausgehend vom Traum des Sokrates von seinem herannahenden Tod über die Hektorweissagung in Aristoteles' *fr.* 12 a bis hin zu dem bei Aristides besonders stark herausgearbeiteten Kontrast zwischen einer vom Schicksal verhängten begrenzten Lebensdauer und der lebensverlängernden Kraft der Heilgottheiten Asklepios und Sarapis beleuchtet werden soll. Es folgen Betrachtungen über den Träumenden als Propheten bei Philo von Alexandrien, Tertullian, Augustinus und Synesios von Kyrene, sowie über Traumantik als Kunderin des Unabwendbaren bei Nonnos. In einer vergleichenden Zusammenschau werden ferner der Timarch-Mythos aus Plutarchs Dialog *De genio Socratis* und das *Somnium Scipionis* aus Ciceros *De re publica*, unter Hinzuziehung der *Commentarii in Somnium Scipionis* des Macrobius sowie der Vision des pamphyliischen Wiedergängers Er in Platons *Politeia*, interpretiert.

Die Deutungsbedürftigkeit von Träumen ist der Gegenstand des zweiten Hauptteils, in dem eine grundlegende Untersuchung zur ängstlichen Bildersprache des Traumes bei Platon, Aristoteles und Philo von Alexandrien überleitet zu einem Exkurs über Verrätselung von Träumen zum Zwecke der Demonstration von Paideia in der Zweiten Sophistik. Dabei liegt der Schwerpunkt auf den *Hieroi Logoi* des Aelius Aristides, einer in den Jahren 170/171 n. Chr. verfaßten Sammlung von Traumaufzeichnungen aus dem Umfeld der kultischen Verehrung von Heilgöttern, insbesondere der des Asklepios.<sup>6</sup> Um einen angemessenen Zugang zu der an Bildern und literarischen Anspielungen reichen Sprache dieses Werks finden zu können, wird zunächst eine Einführung in die Deutungskasustik der nur wenig später als die *Hieroi Logoi*, in den letzten beiden Jahrzehnten des 2. Jh. n. Chr. entstandenen *Oneirokritika* des Artemidor von Daldis gegeben:<sup>7</sup> Es wird dargelegt, daß der Autor, dem es laut seinen eigenen Angaben ganz ausdrücklich nur um die Klasse der sog.

<sup>6</sup> Zum Entstehungsdatum der *Hieroi Logoi* s. BEHR 1981, 425.

<sup>7</sup> Zur Datierung der *Oneirokritika* des Artemidor von Daldis s. KRAUSS-KAISER 1965, 14.

‚allegorischen Träume‘, ὄνειροι ἀλληγορικοί, geht, ein ausgeklügeltes Deutungssystem für die Interpretation von einzelnen Traumbildern entwickelt, bei dem symbolische Elemente aus Brauchtum und religiösem Ritus ebenso Berücksichtigung finden wie allgemein bekannte Mythen oder auch klassisch gewordene literarische Motive und Gemeinplätze. Verglichen mit diesem am Allgemeinwissen einer breiten Mittelschicht orientierten Vorgehen wird der Stil des Aristides als ein kompliziert verrätseltes Schreiben charakterisiert, welches auf die Kenntnisse eines kleinen Kreises von fein gebildeten, das Ideal des *παιδευμένος κατ' ἐξοχήν* verkörpernden Lesern abgestimmt ist. Zur Veranschaulichung des allusiven und an intertextuellen Verknüpfungen reichen Stiles der *Hieroi Logoi* wird das Odysseus-Motiv in seiner kreativen Umformung und Anverwandlung durch den Autor herausgegriffen. Dabei wird sich zeigen, daß den expliziten Hinweisen auf den homerischen Helden implizite, durch bestimmte Signalworte gekennzeichnete Anspielungen zur Seite treten.

Nach einer kleinen Abschweifung über Ausläufer einer solchen Tradition der in Träume gekleideten Homerreminiszenz noch bei Nonnos wird in unserem dritten Hauptteil die Rückbindung von Schriften zu Traum und Traumdeutung an die Sphäre des Göttlichen und ihre Auswirkung auf den in ihnen verwendeten Erzählstil im Mittelpunkt der Betrachtung stehen. Wenn man soweit geht, dem Traum als einem Ort übermenschlicher Epiphanien und Eingebungen einen ebenso hohen Wert einzuräumen wie der Welt des Wachens, dann ist für diejenigen, die ihre nächtlichen Traumvisionen in eine literarische Form zu bringen suchen, der Weg geebnet für eine Selbststilisierung zum Gefäß und Instrument göttlicher Inspiration. Ein solcher ins Extreme zugespitzte Umgang mit Träumen und die damit verbundene Angleichung an prophetisches Schreiben ist, wie sich zeigen wird, nicht nur für die *Hieroi Logoi* des Aelius Aristides zu verzeichnen, sondern auch für den im Jahre 404 verfaßten Traktat *De insomniis* des Synesios von Kyrene, der – wie wir sehen werden – trotz des beachtlichen zeitlichen Abstandes sehr stark im Bannkreis des von Aristides gesetzten Exempels steht.<sup>8</sup> Die bei beiden Autoren greifbare Eigenheit, inspiriertes Schreiben als ein literarisches Weihgeschenk hinzustellen, wird mit einem Seitenblick auf entsprechende Kultbräuche in Heilgottempeln analysiert. Eine natürliche Begleiterscheinung der ungewöhnlich hohen Bewertung von Träumen ist der Versuch, ihre bisweilen bizarren Bilderfolgen mit geradezu dokumentarischer Akribie wiederzugeben. Die hieraus hervorgehende und namentlich bei Aristides als besonders eigenwillig sich abzeichnende ‚Poetik des Traumes‘ soll im Rahmen von Betrachtungen zu dem in den *Hieroi Logoi* verwendeten Erzählstil untersucht werden.

---

<sup>8</sup> Zur Datierung der Abhandlung *De insomniis* des Synesios von Kyrene auf das Jahr 404 n. Chr. s. ROQUES 1989, 423.

Abschließend wenden wir uns im vierten Hauptteil den Träumen als einem Medium der Begegnung mit dem Göttlichen zu. Dabei gelten Aristides und Nonnos als einander entgegengesetzte Pole, insofern als sich hier eine beglückende Erfahrung von Identifikationsmystik einerseits und eine Reihe von bedrohlich-zerstörerischen Begegnungen mit dem Göttlichen andererseits als Manifestationen zweier grundverschiedener religiöser Konzepte unversöhnlich gegenüberstehen.



## 2 Einführendes zur Verwurzelung des Traumes in der Mantik und zum Phänomen der ἐπίκρυψις in Träumen

Von den vier uns beschäftigenden Themenkreisen sind insbesondere die ersten beiden, d. h. die Verflochtenheit des Traumes mit der Mantik sowie das Phänomen seiner Verrätselung, von so grundlegender Bedeutung für einen angemessenen Umgang mit dem Traum in der griechisch-römischen Antike, daß wir ihnen an dieser Stelle bereits einige einleitende Bemerkungen widmen wollen:

Wer nach der Beziehung fragt, in welcher Traum und Mantik in der Antike zueinander standen, sieht sich zuallererst mit einem weithin verbreiteten Glauben an sein zukunftsweisendes Potential konfrontiert. Die prophetische Kraft von Träumen spielt nicht nur in den traumtheoretischen Äußerungen Platons eine wichtige Rolle, sie wird von Aristoteles sogar zum Hauptgegenstand einer in ihrem Grundtenor freilich eher skeptischen Schrift, der Abhandlung *De divinatione per somnum*, erhoben. Während die Epikureer die Existenz vorausschauender Träume grundsätzlich leugnen,<sup>9</sup> gehen die Stoiker dagegen so weit, daß sie die Traumdeutung eindeutig dem Bereich der Mantik zuschlagen, wenn beispielsweise Chrysipp einer Schrift über die Mantik ein Traktat über die Traumdeutung als einem ihrer Sonderbereiche unmittelbar nachfolgen läßt oder Antipater von Tarsos oneirokritische Fragen im Rahmen eines Werkes *περὶ μαντικῆς* behandelt.<sup>10</sup> Stoisch ist bekanntlich auch die Aufteilung der Mantik in *naturalis* und *artificiosa divinatio*, wobei der Bereich der Traummantik der ersten Variante zugeordnet wurde.<sup>11</sup> Ganz in diesem Sinne subsumiert Auguste BOUCHÉ-LECLERCQ in seinem 1879 in Paris erschienenen Pionierwerk *Histoire de la divination dans l'antiquité* die Phänomene der Traummantik und des göttlich inspirierten Sehens dem Teilbereich der ‚Divination intuitive‘, die er im Gegensatz zur ‚Divination inductive‘, der auf äußerliche

---

<sup>9</sup> Siehe z. B. Cic. *Div.* II, 6, 15.

<sup>10</sup> Cf. DEL CORNO 1969, XI; für eine Sammlung von Fragmenten weiterer Autoren, die Fragen der Traumdeutung im Rahmen von Traktaten zur Mantik abhandeln, s. DEL CORNO 1969, 156–196; zur Eigenheit insbesondere der Stoiker, die Traumdeutung als einen Teilbereich der Mantik zu betrachten, s. ferner auch Stob. II, 7, 11 (innerhalb eines Abschnitts über die Abgrenzung des σπουδαῖος vom φαῦλος gemäß Zenon und seiner Schule): μαντικῆς εἶδος τὸ ὄνειροκριτικόν.

<sup>11</sup> Zur Aufteilung der Mantik in *naturalis* und *artificiosa divinatio* s. Cic. *Div.* I, 6, 12; II, 11, 26; zur Traumdeutung als einem Teilbereich der *artificiosa divinatio* s. Cic. *Div.* I, 6, 12: *Quae est autem gens [...] quae non [...] aut somniorum aut vaticinationum (haec enim duo naturalia putantur), praedictione moveatur?*

Zeichen angewiesenen Mantik, unmittelbar auf dem Gebiet der menschlichen Sprache und Vorstellung ansiedelt.<sup>12</sup>

Die traditionelle Einteilung der Mantik in *naturalis* und *artificiosa divinatio* ist freilich nicht so blockhaft, wie sie auf den ersten Blick scheinen könnte. Wie sehr die Phänomene dieser beiden Subklassen miteinander verwoben sind, zeigt besonders eindrücklich eine Aussage Artemidors, die eine Parallelisierung von Traumsymbolen mit Zeichen der *artificiosa divinatio* nahe legt: In *Oneirokritika* III, 28 verweist er den interessierten Leser, der mehr über ein bestimmtes Traumdetail erfahren will, auf eine Abhandlung *περὶ τεράτων καὶ σημείων*, die dem mythischen Seher Melampus zugeschrieben wird. Es sei nämlich davon auszugehen, daß „das Geschehen am Tage sich in keiner Weise von den Traumvorgängen unterscheide“ (οὐδὲν διαφέρειν ... τὰ μεθ' ἡμέραν γινόμενα τῶν ὄναρ δοκούντων γίνεσθαι). Zur Bestätigung beruft sich Artemidor auf seine eigene Praxis: τῆς γὰρ αὐτῆς τετύχηκε προρρήσεως, ὡς πολλάκις ἡμῖν ἔδοξε διὰ πείρας – „denn es kommt ihnen dieselbe Voraussage zu, wie mir oft durch Erfahrung klar wurde.“

Unter den vielerlei Verknüpfungen zwischen dem Traum und anderen, ebenfalls dem Bereich der Mantik zugehörigen Phänomenen scheint die Verbindung zum Orakel als besonders eng empfunden worden zu sein, da man sich hier wie dort mit einer ängstlichen Sprachbildlichkeit konfrontiert sah, die nur durch einen kundigen Interpreten entschlüsselt werden konnte.<sup>13</sup> So wird in den *Oneirokritika* des Artemidor die mythische erste Seherin von Delphi, Phemonoe, gleich zweimal als Autorität für die Deutung von bestimmten Traumsymbolen zitiert,<sup>14</sup> und wenn es in Platons *Timaios* heißt, daß die Träume von traummantisch Inspirierten in der Regel der Auslegung durch professionelle Deuter bedurften, so läßt sich aus Plutarchs *De defectu oraculorum* (438 B) die gleiche Aufgabenteilung auch für das Orakelwesen entnehmen.<sup>15</sup>

Die Nähe zum Orakel kennzeichnet namentlich jene Träume, die im Rahmen von Inkubation empfangen wurden: Hierbei gaben sich nach intensiver Vorbe-

<sup>12</sup> BOUCHE-LECLERCQ 1879, 273–276; s. bes. 17: „Pour obvier aux méprises et aux incertitudes provenant de la confusion entre les signes et les phénomènes naturels, ainsi que de l'altération des signes par des instruments imparfaits, il fallait mettre l'âme directement en rapport avec les dieux, et, pour prévenir les erreurs d'interprétation, il fallait substituer au langage symbolique le langage humain. Tel fut le rôle de la divination intuitive ou subjective.“

<sup>13</sup> Zur Verbindung von Traum und Orakel vgl. die Bemerkungen BAUMGARTENS 1998, 16 über das Traumorakel als einen weitverbreiteten Divinationstypus, der bereits für die Sumerer und Assyrer nachweisbar ist.

<sup>14</sup> Cf. Artem. *Oneirokr.* II, 9; IV, 2.

<sup>15</sup> Vgl. Plat. *Ti.* 72 B: οὓς μάντιες αὐτοὺς ὀνομάζουσιν τινες, τὸ πᾶν ἠγνοηκότες, ὅτι τῆς δι' αἰνιγμῶν οὔτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί, καὶ οὔτι μάντιες, προφήται δὲ μαντευομένων δικαιοτάτα ὀνομάθουσιντ' ἄν – mit Plut. *De defect.* 438 B: [...], ὥστε φυγεῖν μὴ μόνον τοὺς θεοπρόπους ἀλλὰ καὶ τὸν προφήτην Νίκανδρον καὶ τοὺς παρόντας τῶν ὀσίων.

reitung durch Fasten und rituelle Reinigung in erster Linie Kranke, aber auch von philosophischen Fragen Umgetriebene zum Tempelschlaf in die Heiligtümer des Asklepios, Sarapis oder Trophonios, um im Traum einerseits Heilanweisungen, andererseits aber auch philosophische Aufklärung zu erhalten. Die Praxis der Iatromantik, der Weissagung aus Träumen zu medizinischen Zwecken, erlebte insbesondere in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches im 1. und 2. Jh. n. Chr. eine Renaissance, nicht zuletzt auch unter dem Einfluß des Isis- und Sarapiskultes, in dem die Traumdeutung nachweislich eine bedeutende Stellung einnahm.<sup>16</sup> Die Hochkonjunktur der medizinisch verwertbaren Traumdeutung erstreckte sich auf alle Gesellschaftsschichten, und so war es auch unter Intellektuellen ein durchaus populärer Brauch, sich zu Heilungszwecken in ein Asklepios-Heiligtum zu begeben, nicht nur, um dort im Rahmen von ritueller Inkubation Heilträume zu erhalten, sondern auch – wie man wohl annehmen darf – zu gelehrter Konversation über Literarisches und die Künste.<sup>17</sup> Der mysische Redner Aelius Aristides aus Hadrianutherai bei Smyrna, der sich selbst ab Sommer 145 während einer über zwei Jahre sich erstreckenden sogenannten *kathedra*-Phase im Asklepieion von Pergamon aufhielt und auch im Anschluß daran immer wieder die Stätten der Heilgötter Asklepios und Sarapis aufsuchte, erwähnt in seinen *Hieroi Logoi*, die aus Erinnerungen an diese Zeit sich speisen, eine beachtliche Zahl von illustren Mitinkubanten, unter ihnen den Senator L. Sedatus Theophilus, der ihn dazu ermutigte, seine rhetorischen Übungen trotz Krankheit wieder aufzunehmen.<sup>18</sup> Auch Galen berichtet über sich selbst, er sei ein Verehrer des Asklepios gewesen, wobei man aus der von ihm verwendeten Bezeichnung *θεραπευτής*, wohl mit Recht, auf einen Kultverein von sogenannten *Therapeutai* des Asklepios geschlossen hat.<sup>19</sup> Ein wichtiger Gesprächsgegenstand der Inkubanten waren sicherlich ihre nicht immer leicht zu deutenden Träume.<sup>20</sup> Autoren wie Aelius Aristides und Lukian haben die Tätigkeit des Asklepios als ein Erteilen von Orakelsprüchen charakteri-

---

**16** Zur Praxis der Traumdeutung in den Serapeen von Memphis und Kanopos sowie im Isis-Tempel von Kerkeosiris s. DUNAND 1973 (I), 170; zu inschriftlich bezeugten Traumdeutern im Zusammenhang mit dem Sarapis-Kult auf Delos s. MERKELBACH 1995, 211.

**17** Siehe dazu die bei Arist. *Hieroi Logoi* (im weiteren Verlauf dieser Studie mit dem Kürzel *HL* bezeichnet) IV, 16–18 wiedergegebene Unterhaltung über rhetorische Aktivitäten.

**18** Zur *kathedra*-Phase des Aelius Aristides s. BEHR 1968, 26; für eine Aufzählung bekannter Mitinkubanten und Freunde des Aristides s. BEHR 1968, 47–49; zu Sedatus s. Arist. *HL* II, 48; IV, 16. 43.

**19** Cf. Galen, *De libr. propr.* XIX 19.1 K (=142, 20 Boudon-Millot); einen Kultverein von Asklepios-Therapeuten nimmt auch OHLEMUTZ 1940, 170 an; dagegen skeptisch NICOSIA 1980. Vgl. auch unten, S. 278, Anm. 857.

**20** Cf. Arist. *Hieroi Logoi* IV, 16, 17, wo sich Aristides und sein Mitinkubant Sedatus über ihre Träume austauschen.

siert.<sup>21</sup> Das ist umso weniger erstaunlich, wenn man sich vor Augen führt, daß Asklepios ursprünglich in Kultgemeinschaft mit seinem Vater Apollon verehrt wurde, dessen doppelte Funktion als Heil- und Orakelgott wohl am treffendsten durch das aischyleische Epithet ἱατρομάντις wiedergegeben wird.<sup>22</sup> Die Verwendung von Ausdrücken wie χρηματίζειν und χρησιμωδεῖν zur Kennzeichnung der Traumoffenbarungen des Asklepios legt es nahe, in der Erscheinung des Heiltraums eine Sonderform des Orakeltraums, des sogenannten χρηματισμός, zu sehen. Ausgehend von einer Definition innerhalb der Traumklassifizierung des Macrobius in seinen *Commentarii in Somnium Scipionis* hat man diesen Typus als einen „orakelhaften Traum“ beschrieben, „bei dem eine Autoritätsperson erscheint und unverhüllt (*aperte*) angibt, was geschehen soll.“<sup>23</sup> Gegen eine verallgemeinernde Übertragung dieser Definition auf Träume aus dem Bereich der rituellen Inkubation spricht freilich die Tatsache, daß Artemidor, der in seinen *Oneirokritika* zwei Klassen von Träumen unterscheidet, nämlich das unbedeutende, da lediglich die Eindrücke des Tages verarbeitende ἐνύπνιον einerseits und den allegorisch verschlüsselten ὄνειρος andererseits, den χρηματισμός zusammen mit der Vision (ὄραμα) eben jener letzteren Klasse zuordnet.<sup>24</sup>

Der Klassifizierung läßt sich entnehmen, daß laut Artemidor nicht nur dem ‚orakelhaften Traum‘, eben dem χρηματισμός, ein verrätselndes Potential eignet, sondern auch der Vision; und wir werden im weiteren Verlauf dieser Studie noch sehen, daß solche Visionen wie die des pamphyllischen Wiedergängers Er in Platons *Politeia* oder die des Pythagoreers Timarch von Chaironeia in Plutarchs *De genio Socratis* nicht etwa unmittelbar verständlich, sondern überaus reich an Bildern sind, deren Deutungsbedürftigkeit schon allein daraus erhellt, daß den Schauenden Teilerläuterungen von einem (halb)-göttlichen Gegenüber, hier von einer sich selbst der Gruppe der Dämonen zurechnenden Stimme, dort von der Moira Lachesis gegeben werden.<sup>25</sup> Gegenstand der Offenbarungen sind beide Male kosmische und

21 Cf. Arist. *Hieroi Logoi* II, 7: ἐνταῦθα πρῶτον ὁ σωτὴρ χρηματίζειν ἤρξατο; Lukian, *Deorum Concilium* 16: χρησιμωδεῖν. Zu Asklepios als einem Erteiler von Orakelsprüchen vgl. auch ISRAELOWICH 2012, 153–165.

22 Zur Kultgemeinschaft mit Apollo Maleatas in Tricca s. EDELSTEIN 1945 (II), 99; zur engen Beziehung zwischen Asklepios und Apollo in Epidaurus s. FARNELL 1907 (IV), 239; zum Epithet ἱατρομάντις A. *Supp.* 263.

23 Cf. MANUWALD 1994, 17, der sich auf Macrobius *Comm.* I, 3, 8 bezieht: *et est oraculum quidem cum in somnis parens vel alia sancta gravisve persona seu sacerdos vel etiam deus aperte eventurum quid aut non eventurum, faciendum vitandumque denuntiat.*

24 Cf. Artem. *Oneirokr.* I, 2 (S. 6, Z. 13–17 Pack): ἔπεται δὲ τούτοις τῶ μὲν ἐνυπνίῳ τῶ ἀσημάντῳ τὸ φάντασμα, [...], τῶ δὲ ὄνειρῳ ὄραμα τε καὶ χρηματισμός.

25 Zu den Erläuterungen der sich selbst der Gruppe der Dämonen zurechnenden Stimme im Timarch-Mythos s. weiter unten, S. 146–149, 157. Vgl. auch BROCK 2003, 253: „Die dichte Bilderwelt, die Symbolik und die allegorische Sprache der Visionsliteratur benötigen oft einen deutenden Mittler, manchmal unterhält sich der Seher direkt mit Gott, oder die Interpretation wird dem Leser

die Seele betreffende *arcana*, die hier gerade nicht im Schlaf, sondern, im Falle des Er, in Gestalt einer Nahtoderfahrung, dagegen im Falle des Timarch in einem Zustand zwischen Schlafen und Wachen empfangen werden. Dem Muster einer mit Erklärungen versehenen Ein-Sicht in die Geheimnisse des Kosmos und der menschlichen Seele folgt allerdings auch der ganz eindeutig in den Schlaf verlegte Traum des Scipio in Ciceros *De re publica*, woraus sich entnehmen läßt, daß in der griechisch-römischen Antike keineswegs klar zwischen Visionen im Wachzustand einerseits und im Schlaf empfangenen Träumen andererseits unterschieden wurde.<sup>26</sup> Vielmehr gibt es, wie wir später noch im einzelnen darlegen werden, in Aufbau und Inhalt der, sei es nun im Wachen oder Schlafen, geschauten ‚Gesichte‘ so augenscheinliche Parallelen, daß wir es für unangebracht halten, den Begriff ‚Vision‘ lediglich für Offenbarungen im Wachzustand zu verwenden. Stattdessen werden wir, dem Vorschlag HANSONS folgend, insbesondere bei der Interpretation von solchen Traumerzählungen, in denen es um die Offenbarung von Verborgennem geht<sup>27</sup> – ein Typus, der namentlich in den *Hieroi Logoi* des Aelius Aristides immer wieder begegnet – in Übertragung des griechischen Begriffspaares ὄψις ὄνειρατος entweder den Terminus ‚Traumvision‘ verwenden oder auch lediglich von Vision sprechen,<sup>28</sup> letzteres natürlich nur dann, wenn vorher deutlich herausgestellt

---

überlassen.“ Bestritten wird die Deutungsbedürftigkeit von Visionen allerdings von WEBER, 2000, 33–34, der trotz der erwähnten Tradition der in Visionsschilderungen eingestreuten Teilerklärungen eines (halb)-göttlichen Gegenübers von der „kaum berücksichtigte[n] Tatsache“ spricht, „daß Visionen in der Regel auch in der Antike keine Deutung erfahren (mußten), sondern sich als unmittelbare Erscheinung eines Gottes meist selbst erklärten bzw. aus dem Kontext evident waren.“

**26** Cf. HANSON 1980, 1409: „The rather rigid modern distinction between the terms dream (a sleeping phenomenon) and vision (a waking phenomenon) is not paralleled in antiquity.“

**27** Zu Visionen als Offenbarungen von ‚Verborgennem‘ im deutschen Sprachgebrauch vgl. die folgende, einer Biographie des Mystikers Heinrich Seuse entstammende Bemerkung (BIHLMAYER 1907, 22): „Do in den selben ziten hat er gar vil vision künftiger und verborgenr dingen ...“

**28** Zum Terminus ὄψις ὄνειρατος/ὄνειρου und seiner Verwendung bei solchen Autoren wie Herodot, Josephus, Pausanias und nicht zuletzt auch Aelius Aristides siehe unten, S. 37, Anm. 124. Zum Einschluß des Traumes in die größere Gruppe der Visionen vgl. ferner auch die von Emanuel Swedenborg (TAFEL 1848, 707–708) im Rahmen von Erklärungen zur Leitervision des Jakob in *Gen* 32, 2–3 vorgenommene Auflistung verschiedener Arten von *visiones* nach den Bewußtseinsstufen, in denen sie empfangen werden, wobei an letzter Stelle der Traum als eine *visio* aufgeführt wird, bei der das Tagesbewußtsein und die sinnliche Wahrnehmung gänzlich ausgeschaltet sind. Zur Tatsache, daß auch im aktuellen deutschen Sprachgebrauch der Zustand, in dem eine Vision empfangen wird, keineswegs, wie WEBER 2000, S. 31–32 es will, ausschließlich als der eines wachen Bewußtseins vorgestellt wird, s. SCHULZ/BASLER VI, 217–218, die die Vision zunächst einmal, insbesondere im Umfeld des christlich religiösen Bereichs, als ein „auf der Einwirkung übernatürlicher (z. B. göttlicher / dämonischer) Kräfte auf den Menschen beruhendes inneres Gesicht von sinnlich nicht Wahrnehmbarem“ definieren und ihr dann als einem Oberbegriff neben anderen Produkten der bildprozessierenden menschlichen Phantasie auch das Traumbild unterordnen.

wurde, daß es sich um eine Schau handelt, die ihrem Empfänger entweder im Schlaf oder in einem Zustand zwischen Schlafen und Wachen zuteil wurde.

Zurückkehrend zum Thema der allegorischen Verrätselung innerhalb der Klasse der ‚Orakelträume‘ (χρηματισμοί), der sich nicht wenige Traumoffenbarungen des Asklepios zuordnen lassen, wäre noch anzumerken, daß Artemidor an anderer Stelle göttliche Visionen, die in Erfüllung der Bitte eines Träumers nach Lösung seiner Probleme, also auch hier wiederum in einem Zusammenhang von Inkubation, empfangen werden – sogenannte ‚Problemträume‘ (μεριμνητικά) –, ausdrücklich von der Gruppe der bedeutungslosen ἐνύπνια absetzt und ihnen damit *implicite* ebenfalls einen symbolhaften Charakter zugesteht.<sup>29</sup> Um so merkwürdiger nimmt sich vor diesem Hintergrund das Kapitel IV, 22 aus, in dem Artemidor eine Invektive gegen Inkubanten, welche die von ihnen im Traum empfangenen einfachen Heilanweisungen im Zuge ihrer Niederschrift symbolisch aufladen und künstlich verrätseln, mit den Worten abschließt: τὰς δὲ συνταγὰς τῶν θεῶν ἦτοι ἀπλᾶς καὶ οὐδὲν ἐχούσας αἰνίγματα εὐρήσεις – „Doch du wirst feststellen, daß die Heilanweisungen der Götter schlicht sind und nichts Rätselhaftes enthalten.“ Unmittelbar vorher hatte er, freilich ohne dessen Namen zu nennen, einen Berichterstatter aus dem Umfeld der Iatromantik wegen des abstoßenden Erfindungsreichtums angegriffen, mit dem dieser medizinische Vorschriften im Rahmen eines ausführlichen Traktats beschrieben habe.<sup>30</sup> Artemidors Absicht ist hier also eine stark polemische, und man sollte sich hüten, die bei dieser Gelegenheit vorgebrachte Bemerkung über die Schlichtheit tempelmedizinischer Träume, die ja, wie wir gesehen haben, im Gegensatz zu seinen früheren Aussagen steht, für bare Münze zu nehmen.<sup>31</sup> Der eigentliche Grund für dieses ‚Herunterspielen‘ des symbolischen Gehalts von Träumen aus dem Umfeld der medizinischen Inkubation dürfte wohl eher darin liegen, daß die Iatromantik mit ihrer sakralen Prägung, einschließlich dem für die Deutung der Heilträume zuständigen Tempelpersonal, für Artemidor, einen kommerziell tätigen, profanen Traumdeuter, eine ernstzunehmende Konkurrenz darstellte.<sup>32</sup> Daß im Rahmen des Asklepios-Kults die Fähigkeit,

<sup>29</sup> Cf. Artem. *Oneyrokr.* I, 6.

<sup>30</sup> Cf. Artem. *Oneyrokr.* IV, 22 (S. 256, Z. 20 Pack). Der anonyme Inkubationsschriftsteller wird durch die von Otto Weinreich vorgenommene Emendation κάσης (anstelle der überlieferten Lesart κάσις) immerhin zu einem ‚Zeitgenossen‘ (siehe dazu BEHR 1968, 188, Anm. 48). Cazzaniga konjiziert ἴσα εἰς – eine Konjektur, die von DEL CORNO 1975, 337, Anm. 26 übernommen wird und den Beifall von VINAGRE LOBO 2011, 277 u. 281 findet. Ob nun Zeitgenosse oder nicht, die Identität des hier mit Absicht nicht Genannten muß wohl, wie VINAGRE LOBO 2011, 285 richtig bemerkt, im Dunkeln bleiben: „Las pruebas no son suficientes para poderle asignar una personalidad conocida.“

<sup>31</sup> Vgl. auch die gänzlich andere Aussage Artemidors in IV, 71, laut der die Äußerungen von Göttern in der Regel verschlüsselt seien. Dazu ausführlicher unten, S. 177.

<sup>32</sup> Cf. DEL CORNO 1975, 326 (mit Bezug auf Artem. *Oneyrokr.* IV, 22): „Artemidoro, la cui concezione tecnica e laica dell’oniromantica vedeva in queste pratiche di tipo magico e affidate a sacerdoti una

Träume zu deuten, durchaus gefragt war, läßt sich einem Passus in Plautus, *Curculio* II, 1, 247–267 entnehmen, der auf den Brauch hindeutet, für einen von Asklepios empfangenen Traum mit unklarer Bedeutung einen Interpreten heranzuziehen. Auch Artemidor selbst zeigt in seinen Schilderungen von medizinischen Träumen, daß er sich, entgegen seinen polemischen Aussagen in IV, 22, des Potentials göttlicher Heilanweisungen im Hinblick auf Verrätselung durch solche Phänomene wie Wortspiel und Homonymie sehr wohl bewußt ist. Betrachten wir dazu einen Traumbericht, in dem Artemidor eine Heilanweisung des Asklepios einschließlich einer recht spitzfindigen Auslegung beschreibt (V, 89): „Einem Magenkranken streckte Asklepios die fünf Finger seiner Hand hin mit der Aufforderung, sie zu essen. Der Patient aß fünf Datteln und genas. Erklärung: Die schönsten Früchte unter den Datteln nannte man δάκτυλοι.“<sup>33</sup> Hier haben wir es also gerade nicht mit jenem chirurgisch versierten, direkt eingreifenden göttlichen Arzt zu tun, als der Asklepios bspw. in den inschriftlich bezeugten Wunderheilungen in Epidauros aus dem 4. Jh. v. Chr. auftritt, sondern mit einem Erteiler von immerhin nicht ganz leicht zu enträtselnden Heilanweisungen. Die Erklärung nimmt in diesem Fall vom Phänomen der Homonymie ihren Ausgang. Damit wird sie zu einem anschaulichen Beispiel für Artemidors Definition der Traumdeutung im zweiten Buch seiner *Oneirokritika*:

... οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ὄνειροκρισία ἢ ὁμοίων παράθεσις.

Artemidor, *Oneirokritika* II, 25

„Traumdeutung ist nichts anderes als das Nebeneinanderstellen von Ähnlichkeiten.“

Die Bedeutung von Traumbildern mittels assoziativer Tätigkeit aufzuspüren, ist also die eigentliche Aufgabe eines Traumdeuters, und das durchaus auch im Bereich von medizinischer Inkubation, wobei, wie man richtig festgestellt hat, die hier ange-

---

pericolosa concorrenza, polemizza aspramente e diffusamente contro di esse nel luogo sopra citato.“ Zu professionellen Deutern im Umfeld von Heilgottempeln s. oben S. 9, Anm. 16. Siehe ferner auch HARRIS-MCCOY 2012, 534 über die polemische Absicht, mit der Artemidor im weiteren Verlauf des Kapitels IV, 22 die in seinen Augen verkünstelnde allegorische Überfrachtung medizinischer Traumberichte kritisiert: „This section is a satirical tour de force in which A. makes his rivals look like fools and charlatans while showing his utter ability to beat them at their own game.“

**33** Für eine Zusammenstellung weiterer mittels Wortspiel verrätselnder medizinischer Träume bei Artemidor s. OBERHELMAN 1987, 55. Die von VINAGRE LOBO 2011, 184 geäußerte Behauptung, die Traumanweisungen des Asklepios seien im Gegensatz zu denen des Sarapis grundsätzlich frei von Symbolik, läßt sich angesichts der Beispiele aus Artemidor und Plautus nicht aufrecht erhalten.

wandte Symbolik von vergleichsweise unkomplizierter und für einen geschulten Traumdeuter leicht zu durchschauender Natur ist.<sup>34</sup>

Da wir es im Verlauf dieser Studie mit zahlreichen Traumschilderungen zu tun haben werden, deren allegorische Befrachtung über die soeben skizzierte schlichte Symbolik tempelmedizinischer Träume weit hinausgeht, scheint es an dieser Stelle nicht unangebracht, einen Seitenblick auf Überlegungen zur Allegorie in antiker und moderner Literaturwissenschaft zu werfen. Greift man auf die seit Quintilian in der Rhetorik etablierte Beschreibung der Allegorie als einer „fortgesetzten Metapher“ (*metaphora continuata*) zurück, so liegt es nahe, die Metapher in ihrer Eigenschaft als Bestandteil der Allegorie mit dem einzelnen Bilddetail eines Traumes in Verbindung zu setzen.<sup>35</sup> Aristoteles, der freilich den Begriff der Allegorie selbst noch nicht erwähnt,<sup>36</sup> bietet in *Poetik* 22, 1459 a 7–8 eine Definition der Metapher, die der ὁμοίου-παράθεσις-Formel Artemidors sehr nahe kommt: πολὺ δὲ μέγιστον τὸ μεταφορικὸν εἶναι. μόνον γὰρ τοῦτο οὔτε παρ’ ἄλλου ἐστὶ λαβεῖν εὐφυνίας τε σημείον ἐστὶ. τὸ γὰρ εὖ μεταφέρειν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἐστίν. – „Bei weitem das Größte ist das Metaphorische. Denn dieses allein kann man nicht von einem anderen über-nehmen, und es ist ein Zeichen von natürlicher Begabung. Metaphern treffend zu gebrauchen bedeutet nämlich nachzudenken über das Ähnliche.“ Die Metapher transportiert also ebenso wie ein bildliches Traumdetail etwas anderes, mit dem es durch Ähnlichkeit verbunden ist. Die bildliche Chiffre und das durch sie Angezeigte wird in der modernen Linguistik seit dem Erscheinen von Ivor RICHARDS bahnbrechender Studie *The Philosophy of Rhetoric* von 1936 üblicherweise als *vehicle* und *tenor* beschrieben.<sup>37</sup> An anderer Stelle definiert Aristoteles die Metapher als „das Heranziehen eines anderen Begriffs“ (ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορά) und legt damit den Gedanken nahe, es gehe dabei um nichts anderes als die Ersetzung eines Begriffs durch einen anderen.<sup>38</sup> Der Gedanke der Substitution, der in der Diskussion um das Wesen der Metapher lange das Feld behauptete, wurde im 20. Jahrhundert durch die ‚interaction theory‘ in Frage gestellt.<sup>39</sup> Nach dieser in Ansätzen bereits von RICHARDS entworfenen und daraufhin von Max BLACK weiterentwickelten Theorie liegt die eigentliche Dynamik der

<sup>34</sup> Cf. DOWNIE 2013 A, 71–72: „When the language is not patently clear, the symbolism used is of the most elementary sort. For the gods may couch their prescriptions in punning wordplay, but behind this thin disguise lie ordinary remedies, ...“

<sup>35</sup> Cf. Quint. *Inst. Or.* II, 46, 7–8.

<sup>36</sup> Die ältere, z. B. bei Plat. *R.* 378 A–D gebrauchte Bezeichnung für einen „untergelegten“ Sinn war ὑπόνοια. Der Begriff ἀλληγορία ist erstmals bei Cic. *Orator* 27 und *ad Attic.* II, 20 nachweisbar.

<sup>37</sup> Cf. RICHARDS 1936, 96, auf den sich ASPER 1997, 14, Anm. 17 im Hinblick auf die von ihm durchgängig verwendeten Begriffe *tenor* und *vehicle* beruft. Vgl. dazu seine methodischen Bemerkungen auf den Seiten 14–18.

<sup>38</sup> Cf. Aristoteles, *Poetik* 21, 1457 b 6.

<sup>39</sup> Siehe bes. BLACK 1962, 31–37.

Metapher in einem Wechselspiel zwischen *tenor* und *vehicle*.<sup>40</sup> Statt sich in bloßer Denotation zu erschöpfen, setzt die Metapher eine Konnotation in Gang, indem das Bildhafte des *vehicle* den transportierten Begriff bedeutungserweiternd entgrenzt und dadurch zu seiner Amplifizierung und Emphase beiträgt.

Während bei der Metapher *tenor* und *vehicle* eng miteinander verwoben sind, ist für die Allegorie das kennzeichnend, was Gerhard KURZ treffend einen „Bedeutungssprung“ genannt hat.<sup>41</sup> Damit einher geht der mit der Allegorie verbundene *duplex sensus*: Hinter dem explizit Gesagten oder Geschriebenen verbirgt sich eine zweite, implizite Bedeutungsebene, die nicht ohne weiteres wahrgenommen werden kann und manchmal sogar gänzlich unerkannt bleibt, da der Literalsinn der Oberflächenerzählung weitgehend in sich schlüssig ist. KURZ charakterisiert die Allegorie als eine Form des indirekten Kommunizierens, die an den Rezipienten bestimmte Erwartungen stellt: „Als direkt-indirekter Sprechakt verlangt auch die Allegorie ein stabiles und von Autor und Leser geteiltes oder erinnerbares stillschweigendes Wissen. Dieses muß ersetzen, was explizit nicht angegeben wird.“<sup>42</sup> Im Lichte des oben über die Allegorie als *metaphora continuata* Gesagten ist dabei folgendes festzuhalten: Während die Metapher als ein einzelner abweichender, meist bildlicher Begriff in einem gegebenen Kontext unmittelbar auffällt, ist der Sachverhalt bei der Allegorie gerade umgekehrt: Eine Abfolge von Bildern, die sich zu einer im großen und ganzen sinnvollen Erzählung zusammenfügen, wird nicht selten durch ein einzelnes, irgendwie auffälliges Signalwort durchbrochen, das über den unmittelbar sichtbaren Zusammenhang hinaus auf eine zweite, verborgene Ebene weist. Das beste Beispiel hierfür ist die bekannte „Staatsschiff“-Elegie des Alkaios: Im Rahmen der Oberflächenschilderung eines Seesturms sticht das aus dem Kontext gänzlich heraus fallende, da klar politisch besetzte Wort *στάσις* unmittelbar ins Auge und signalisiert dem Leser, daß die Beschreibung des von Winden gebeutelten Schiffes auch als ein Bild für den vom Bürgerkrieg zerrütteten Staat verstanden werden kann.<sup>43</sup>

Was von der Allegorie als Trope in der Literaturwissenschaft gilt, trifft *mutatis mutandis* auch auf allegorische Träume im Artemidorschen Sinne zu. So wird zur Deutung von Träumen, die aus einer Abfolge von mehreren Bildern bestehen, den in Artemidors Terminologie sogenannten *ποικίλοι ὄνειροι*, in *Oneirokritika* III, 66 folgende Anweisung gegeben: *τοῦτον δὴ τὸν τρόπον καὶ ἐπὶ πάντων τῶν ποικίλων ὄνειρων χρῆ ποιῆσθαι τὰς κρίσεις συνάγοντα καὶ ποιῶντα καθ' ἕκαστον τῶν κεφαλαίων σῶμα ἔν.* Die Dechiffrierung einzelner Bilddetails und das Zusammen-

<sup>40</sup> Cf. RICHARDS 1936, 100; BLACK 1955, 291–292 sowie BLACK 1962, 37. Zu Max BLACKS ‚interaction theory‘ vgl. ASPER 1997, 17, Anm. 31.

<sup>41</sup> Cf. KURZ 1982, 36.

<sup>42</sup> Cf. KURZ 2004, 39.

<sup>43</sup> Cf. Alkaios, *PLF*, fr. 326 (L.-P.), dort bes. die Z.1: ἀσυννέτημι τῶν ἀνέμων *στάσιν*.

fügen der auf diese Weise gewonnenen Bedeutungsfragmente zu einem schlüssigen Ganzen entspricht dabei ziemlich genau dem Vorgang, der bei der literarischen Allegorese zur Anwendung kommt: Hier wie dort geht es um eine auf längere Strecken durchgeführte Übertragung von Zeichen, um so eine zweite Bedeutungsebene aufzeigen zu können. Traumdeutung und Allegorese lassen sich also beide unter das gemeinsame Dach der Semiotik gruppieren.<sup>44</sup> Im Unterschied zu allegorischer Literaturlauslegung ist freilich bei der Deutung von Träumen, insbesondere wenn sie zum Zweck der Mantik durchgeführt wird, eine „wenn“-„dann“-Relation im Spiel.<sup>45</sup> Dabei ist es gleichgültig, ob ein Traum zur Erstellung einer medizinischen Diagnose oder zur Voraussage eines künftigen Ereignisses verwendet wird. Wenn es beispielsweise in Hippokrates, *περί διαίτης* IV, 90 heißt, die Erde von Wasser oder vom Meer überschwemmt zu sehen, sei ein Signal für Krankheit, so wird dabei ebenso sehr das logische Denkmuster einer Implikation  $p \supset q$  verwendet, wie wenn Artemidor, *Oneirokr.* II, 27 schmutziges Wasser, das in ein Haus fließt, als Omen für einen Brand deutet.<sup>46</sup> Im ersten Fall liegt eine Gleich- bzw. Nachzeitigkeit von  $p$  vor, im zweiten Fall dessen Vorzeitigkeit. Diese zeitliche Versetztheit ist bei der literarischen Allegorese nichtig, ebenso allerdings auch bei Träumen, die auf allgemeingültige und daher zeitlose Gegebenheiten verweisen.

Zeichenhaftigkeit und die Einbindung in den Bereich der Mantik sind also, wie in Ansätzen gezeigt werden konnte, typische Kennzeichen des Traumes in der Antike.

---

**44** Zum semiotischen Charakter von Traumbildern s. PETIT 2014, 177: „on peut donc voir la science des rêves comme une grammaire des signes envoyés pendant le sommeil du rêveur.“ Vgl. ferner auch die von HARRIS-MCCOY 2012, 39–40 angesichts der *Oneirokritika* des Artemidor angestellten Beobachtungen darüber, wie in diesem Werk Methoden der literarischen Allegorese und Techniken zur Deutung von Traumbildern ineinanderfließen.

**45** Cf. MANETTI 1993, XV, der sich auf die von Theon, einem der Dialogteilnehmer, vorgebrachte Interpretation des E in Plutarchs Dialog *De E apud Delphos* im Sinne von εἰ beruft.

**46** Cf. Hipp. *Vict.* IV, 90: κατακλυζομένην γῆν ἀπὸ ὕδατος ἢ θαλάσσης ὄρην νοῦσον σημαίνει, ὑγρασίας πολλῆς ἐνούσης ἐν τῷ σώματι; Artem. *Oneirokr.* II, 27: ... ὕδωρ εἰς οἰκίαν ῥέον θολερὸν μὲν ἐμπιπραμένην τὴν οἰκίαν ὄψεσθαι σημαίνει.

## 3 Mantik durch Träume – Theoretisches und Literarisches

### 3.1 Die Grundlagen bei Platon und Aristoteles

Angesichts der bereits aufgezeigten Zugehörigkeit des Traumes zur Mantik wird uns hier die Frage nach der potentiell göttlichen Herkunft von Träumen in platonischer beziehungsweise aristotelischer Traumtheorie beschäftigen. Der Vielfalt der in den platonischen Dialogen begegnenden Aussagen, nach denen Träume, je nach dem Grad der moralischen Reinheit ihrer Empfänger, einerseits durchaus dem Bereich des Göttlichen entstammen, andererseits aber auch mit einem hohen Täuschungspotential versehen sein können, wird der einheitliche Ansatz des Aristoteles gegenübergestellt, der Träume durchweg im Dämonischen verortet und zugleich damit eine grundsätzlich skeptische Haltung gegenüber ihrem potentiellen Wahrheitsgehalt an den Tag legt. Ein Vergleich der bei den beiden Denkern zu findenden Theoreme zum Entstehungsort traumantischer Visionen wird in eine Betrachtung über Sokrates einmünden, der als ein von seinem δαίμονιον geleiteter Mensch als lebendiges Beispiel für das Beziehen zukunftsorientierter Weisungen durch eine stetige Verbindung mit dem Bereich des Halbgöttlichen gelten kann. Eine Interpretation des von ihm im Kerker kurz vor seinem Ende empfangenen Traumes nehmen wir zum Anlaß für einen Exkurs über Lebensdauerprophetieungen, sei es in Form von nächtlichen Visionen zu der dem Träumenden selbst noch verbleibenden Lebensdauer, sei es als Prophetieungen über den Zeitpunkt des Ablebens anderer, die im Zuge einer in der Sterbestunde sich einstellenden *clairvoyance* geäußert werden.

Was also nun das ‚Dämonische‘ und die Mantik, die dem Traum so eng verschwisterten Bereiche, angeht, so nehmen sie, laut einem der Priesterin Diotima in den Mund gelegten *locus classicus* in *Symposion* 202 D – 203 A, zusammen mit Priesterkunst und Magie eine Mittelstellung zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre ein. Sie seien das Medium, durch das der Umgang (ὄμιλία) und die Kommunikation (διάλεκτος) zwischen Menschen und Göttern statfinde, ob nun im Schlafen oder Wachen. Einer, der hierin bewandert sei, werde daher als ein δαίμωνιος ἄνθρωπος bezeichnet. Ist demnach der Schlaf ein Zustand, innerhalb dessen dem Menschen die Möglichkeit gegeben wird, durch das Medium der Mantik Kontakt mit dem Göttlichen aufzunehmen, so läßt sich dieser Behauptung die Rückführung von Traumbildern auf einen göttlichen Ursprung in *Sophistes* 266 B – C an die Seite stellen: Im Gespräch über das Schaffen von Ähnlichkeiten und Abbildern am Beispiel von Träumen, Schatten und künstlich erzeugten Spiegelungen auf allen

Arten von glatten Oberflächen kommen Theaitetos und der Fremde darin überein, daß es sich hier nicht um „selbsterzeugte“ (αὐτοφυῆ) Erscheinungen handle, sondern um εἶδωλα, die ebenso wie die ihnen entsprechenden geschaffenen Realitäten göttlichen Ursprungs seien.<sup>47</sup> Da wo bei Platon Träume im Bereich des Göttlichen verortet werden, geht damit zugleich eine hohe Einschätzung ihres Wahrheitsgehalts einher. Seine eigenen Lehrmeinungen bezeichnet er im 8. Brief (an die Verwandten und Freunde Dions) – wie zur Garantie ihrer Wahrhaftigkeit – als ὄνειρατα θεῖα ἐπιστάντα ἐγρηγορόσιν.<sup>48</sup> In *Phaidon* 60 E – 61 C empfängt Sokrates im Traum eine Aufforderung zum Musizieren und Arbeiten, μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου, die dieser so ernst nimmt, daß er geradezu skrupulös darauf bedacht ist, die genaue Sinnrichtung dieser Anweisung durch verschiedene tastend versuchende Handlungsweisen herauszufinden. Dagegen müssen täuschende Träume, die auf einen göttlichen Urheber zurückgeführt werden, laut dieser Auffassung notwendig ein schlechtes Licht auf diesen werfen. So wird dann auch in *Politeia* II, 383 A die Empfehlung ausgesprochen, die homerische Episode vom οὐλος ὄνειρος, den Zeus Agamemnon geschickt haben soll, wegen des moralischen Zwielfichtes, in den sie den Göttervater rückt, beim Unterrichten der Wächter zu meiden. Neben diesen von Ehrfurcht vor dem Traum als einem Medium des Göttlichen getragenen Stellen trifft man bei Platon andererseits durchaus auch auf Äußerungen, aus denen das Bewußtsein ihres hohen Täuschungspotentials ersichtlich ist. So bezeichnet Sokrates im Gespräch mit dem jungen Theaitetos im gleichnamigen Dialog „trügerische Wahrnehmungen“, ψευδεῖς αἰσθήσεις, als typisch für Krankheit, Wahn und Traum und führt eben diese Phänomene zugleich als Beweismittel dafür an, daß die Meinung der Sophisten, dasjenige sei, was einem jeden schein, keineswegs richtig sein könne.<sup>49</sup> In einem weiteren Schritt werden die Zustände des Schlafens und Wachens auf eine Stufe gestellt insofern als der Mensch hier wie dort dazu neige, das, was ihm jeweils schein, für wahr zu halten.<sup>50</sup> Wir werden sehen, daß in dem hier zu verzeichnenden Ton auf Trug und Täuschung in Traumbildern die Wurzeln für die skeptische Beurteilung der Traum-φαντασία im Spätwerk des Aristoteles liegen. Bei Platon jedenfalls sind derart kritische Äußerungen hinsichtlich des Wahrheitsgehalts von Träumen eher selten anzutreffen. Ausführlich widmet er sich

47 Cf. Plat. *Sph.* 266 C 5–6: ΘΕΑΙ. Δύο γὰρ οὖν ἐστὶ ταῦτα θείας ἔργα ποιήσεως, αὐτὸ τε καὶ τὸ παρακολουθοῦν εἶδωλον ἐκάστῳ.

48 Cf. Plat. *Ep.* 8, 357 D. Vgl. dazu auch VAN LIESHHOUT 1980, 105, der als Beweis für das Postulat eines hohen Wahrheitsgehalts gottgesandter Träume bei Platon die gleichen Belegstellen anführt.

49 Cf. Plat. *Th.* 158 A. Siehe dazu ausführlich VEGLÉRI 1982, 55.

50 Cf. Plat. *Th.* 158 D: ... καὶ δὴ ἴσου ὄντος τοῦ χρόνου ὃν καθεύδομεν ᾧ ἐγρηγόραμεν, ἐν ἑκατέρῳ διαμάχεται ἡμῶν ἢ ψυχῆ τὰ αἰεὶ παρόντα δόγματα παντὸς μάλλον εἶναι ἀληθῆ, ...; s. ferner R. 476 C zur Abbild-Urbild-Verwechslung als charakteristisch für den Vorgang des Träumens: τὸ ὄνειρώπτεον ἄρα οὐ τόδε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ' ἐγρηγορῶς τὸ ὅμοιον τῷ μὴ ὅμοιον ἀλλ' αὐτὸ ἡγήται εἶναι ᾧ ἔοικεν;

dagegen der Frage, unter welchen Umständen und auf welche Weise Träume zu Trägern von prophetischen Botschaften werden können.

Ausgehend von seiner Lehre der dreigeteilten Seele eröffnen sich ihm zwei Wege eines Vorstoßens zur Wahrheit in Träumen. Der erste Weg, den wir den des ‚vernünftigen Träumens‘ nennen wollen, wird in *Politeia* IX 571 C – 572 C vorgestellt. Im Hintergrund steht die Frage nach „gesetzwidrige[n]“ (παράνομοι) Begierden, die sich – wie hier aus dem Mund des Sokrates zu vernehmen ist – gerade im Traum auf besonders hemmungslose Weise Bahn brechen, nämlich dann, wenn der begehrende Seelenteil, entfesselt durch übermäßiges Essen und Trinken vor dem Schlafengehen, die empfangenen Träume unumschränkt beherrscht. Wenn dagegen jemand am Abend den begehrenden Seelenteil in Schach hält, indem er ihm nicht zu viel, aber auch nicht zu wenig zuführt, und ebenso auch den zornmütigen Teil so weit besänftigt, daß er ohne Groll einschläft; wenn er dabei andererseits das λογιστικόν, den denkenden Seelenteil, in sich erweckt und ihn mit schönen Worten und Überlegungen speist, so hat das auch Auswirkungen auf seine Träume. Bei einem solchen Menschen, der mit sich selbst in Einklang gekommen ist und seine ganze Aufmerksamkeit auf eine mögliche Schau des Reinen und bisher noch nicht Gewußten richtet,<sup>51</sup> ist es durchaus möglich, daß er die Wahrheit berührt – τῆς ἀληθείας ... ἄπτεται.<sup>52</sup> Das Wissen, in das man, nach entsprechender seelischer Einstimmung, in einem „Wahrtraum“ Einblick zu gewinnen sucht, beschreibt Platon mit Worten, wie sie traditionell mit dem Beruf des Sehers in Verbindung gebracht wurden: ἢ τι τῶν γεγονότων ἢ τῶν ὄντων ἢ τῶν μελλόντων. Ganz ähnlich wird Kalchas in Homer, *Ilias* I, 70 nachgesagt, er wisse alle Dinge, die seien, sein würden und waren. Wenn es also gerade dieses Seherwissen ist, auf das die Darstellung der ‚Wahrträume‘ bei Platon anspielt, so werden sie dadurch ganz eindeutig im Bereich der Mantik angesiedelt.

Der zweite Weg, in dem die Traumentstehung vorwiegend an den begehrenden Seelenteil gekoppelt wird, findet sich im *Timaios*, wo 71 E 3 eigens betont wird, daß die Voraussetzung für mantische Eingebungen ein Zustand der Vernunftlosigkeit (ἄφροσύνη) ist. Bei diesem Erklärungsversuch wird die Entstehung von Traumbildern in die Leber verlegt, die laut dem mythischen Bericht in *Timaios* 71 A 7 – 71 B 1

51 Cf. Plat. R. 571 D 7 – E 1: Ὅταν δέ γε οἶμαι ὑγιεινῶς τις ἔχη αὐτὸς αὐτοῦ καὶ τὸ λογιστικὸν μὲν ἐγείρας ἑαυτοῦ καὶ ἐστιάσας λόγων καλῶν καὶ σκέψεων, εἰς σύννοιαν αὐτὸς αὐτῷ ἀφικόμενος ...; 572 A 1 – 3: ... ἀλλ’ ἐξ αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μόνον καθαρὸν σκοπεῖν καὶ ὀρέγεσθαι τοῦ καὶ αἰσθάνεσθαι ὃ μὴ οἶδεν ...; das mit τις bezeichnete Subjekt dieser Tätigkeiten kann doch wohl nur die auf der Schwelle zum Schlaf befindliche Person in ihrer Ganzheit sein, und nicht etwa, wie man behauptet hat, eine Art viertes Prinzip oder vierter Teil der Seele, der in der Lage ist, die anderen Teile wahlweise zu erwecken oder zu beruhigen, noch, wie VAN LIESHOUT 1980, 109 vorschlägt, „the waking ψυχῆ“. Vielmehr scheint Platon hier eine Art souveränes Ich anzunehmen, das die Seele lenken und kontrollieren kann; in diesem Sinne s. bereits KROHN 1876, 217.

52 Cf. Plat. R. 572 A 7–8.

durch göttliche Veranlassung in der Wohnstatt des ἐπιθυμητικόν angesiedelt ist.<sup>53</sup> Mit der naturalistischen Beschreibung der Lage des begehrenden Seelenteils zwischen φρένες (Zwerchfell) und ὄμφαλος, wo er – wie ein wildes Tier an die Krippe – an den Magen angebunden sei, geht die Betonung des von den Göttern absichtlich besonders groß gewählten Abstandes zum überlegenden Vermögen einher. In ihrer irrationalen, für die Vernunft in keiner Weise empfänglichen Umgebung nimmt die Leber eine Art Mittlerfunktion ein: Mit ihrer glatten und glänzenden Oberfläche reflektiert sie, einem Spiegel gleich, die vom Verstand ausgehende Kraft der Gedanken in Form von Bildern.<sup>54</sup> Diese können, in Entsprechung zu den zwar entgegengesetzten, aber doch beide in der Leber vorhandenen Eigenschaften der Bitternis und Süße sowohl bedrohlichen als auch beglückenden Charakter haben. Mit diesen Bemerkungen über die Leber als Reflektor der vom Verstand ausfließenden Kraft scheint Platon auf dem Boden der zu mantischen Zwecken praktizierten Eingeweideschau zu stehen, bei der insbesondere der Leber eine bedeutende Funktion zugeschrieben wurde, insofern man annahm, sie werde im Moment ihrer Beschau zur Trägerin göttlich oder seelisch gewirkter Zeichen.<sup>55</sup> Wenn es in 72 B 4 heißt, daß für die Auslegung der auf der Oberfläche der Leber empfangenen Bilder professionelle Deuter – προφήται μαντευομένων – zuständig seien, so läßt sich auch diese Aussage durchaus als eine Reminiszenz an die Praxis der Eingeweideschau, will sagen: die deutende Tätigkeit der *haruspices* verstehen. Der Mensch verfügt also laut *Timaios* mit seiner Leber über eine Art persönliches, körpereigenes μαντεῖον,<sup>56</sup> das dem begehrenden Seelenteil, wie zum Ersatz für dessen Ausschluß vom vernünftigen Denken, vielsagende Botschaften, allerdings in verrätselter Form, übermittelt.<sup>57</sup> Ebenso wie für die ‚vernünftigen Träume‘ der *Politeia* wird auch für diese irrationale Form mantischen Träumens die Möglichkeit in Anspruch genommen, die Wahrheit zumindest zu streifen.<sup>58</sup>

53 Cf. Plat. *Ti.* 71 A 7 – 71 B 1: ... τοῦτω δὴ θεὸς ἐπιβουλεύσας αὐτῷ [sc. τῷ ἐπιθυμητικῷ] τὴν ἥπατος ἰδέαν συνέστησε καὶ ἔθηκεν εἰς τὴν ἐκείνου κατοίκησιν ...

54 Zu dieser Form der Einwirkung des Verstandes auf die irrationalen Antriebe s. auch LORENZ 2006, 100–101.

55 Dazu näheres unten, S. 85–86.

56 Cf. Plat. *Ti.* 71 D 7 – 71 E 2: ... οὕτω δὴ κατορθοῦντες καὶ τὸ φαῦλον ἡμῶν, ἵνα ἀληθείας πη προσάπτοιτο, κατέστησαν ἐν τοῦτω τὸ μαντεῖον. Vgl. dazu auch den Vergleich der Leber mit dem Dreifuß der Pythia bei Philostr. *VA VIII*, 7, 15: τὸ ἦπαρ, ἐν ᾧ φασι τὸν τῆς αὐτῶν μαντικῆς εἶνα τρίποδα ...

57 Im Zusammenhang mit dieser Schilderung der Entstehung von Traumbildern anhand von Stichworten, die auf die Praxis der Eingeweideschau hindeuten, sei darauf hingewiesen, daß sich bereits für die Sumerer und Hettiter ein Brauch belegen läßt, demgemäß man, um die Richtigkeit der Deutung eines gegebenen Traumes zu gewährleisten, bisweilen noch zusätzlich die Eingeweide eines Opfertiers befragte. Vgl. dazu die Ausführungen bei MOUTON 2014, 386–387.

58 Cf. Plat. *Ti.* 71 D 7 – E 1: ... οὕτω δὴ κατορθοῦντες καὶ τὸ φαῦλον ἡμῶν, ἵνα ἀληθείας πη προσάπτοιτο ...

Den Angaben über die zwei verschiedenen Entstehungsorte traumantischer Visionen bei Platon steht bei Aristoteles die immer gleich bleibende Tendenz gegenüber, Träume ausschließlich im Irrationalen zu verorten.<sup>59</sup> In der *Eudemischen Ethik* VIII 2, 1248 a 1–40 entwickelt er ausgehend von einigen Bemerkungen über den Charakter des εὐτυχίης ein Modell für die Entstehung prophetischer Träume, das an die Verortung der ‚Träume der Leber‘ im Irrationalen in Platons *Timaios*-Passage erinnert. So seien diejenigen als εὐτυχεῖς zu bezeichnen, die erreichen, wonach sie streben, obwohl sie ohne Vernunft seien, und Überlegung nütze ihnen nichts. Denn sie trügen in sich ein Prinzip, das größer sei als Verstand und Überlegung, den *Enthousiasmos*.<sup>60</sup> Ähnlich verhalte es sich mit der spontanen Mantik, die auf göttliche Ergriffenheit ohne irgendeine Beteiligung des λόγος zurückzuführen sei. Im Hinblick auf Träume gesteht Aristoteles eine solche die Vernunft übersteigende ‚Treffsicherheit‘ insbesondere den Melancholikern zu (*EE* VIII 2, 1248 a 40 – b 1): διὸ οἱ μελαγχολικοὶ καὶ εὐθύνειροι. ἔοικε γὰρ ἡ ἀρχὴ ἀπολυομένου τοῦ λόγου ἰσχύειν μᾶλλον – „Daher haben die Melancholiker auch Träume, die geradewegs ins Richtige treffen. Es scheint nämlich, daß die Anfangskraft sich stärker auswirkt, wenn das Denken ausgeschaltet wird.“ Im gegebenen Zusammenhang ist mit der „Anfangskraft“ das Göttliche, τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον, gemeint.<sup>61</sup>

Ein von dieser Auffassung deutlich abweichender Grundtenor kennzeichnet dagegen die drei späten, den *Parva Naturalia* zugehörigen Traktate *De somno et vigilia*, *De insomniis* und *De divinatione per somnum* ab, wo psychobiologische Gesichtspunkte im Mittelpunkt der Betrachtung stehen.<sup>62</sup> Zwar gilt die Ausschaltung des urteilenden Vermögens auch hier noch als charakteristisch für den Traum. So wird das Träumen in *De insomniis* 459 a 21–22 als „eine Tätigkeit des wahrnehmenden Vermögens der Seele, insofern vorstellend“, definiert und zugleich damit von der Vernunft ausgeschlossen.<sup>63</sup> Hinzu kommt aber eine ausgeprägte Skepsis gegenüber dem Wahrheitsgehalt von Träumen, die mit einer deutlich artikulierten Distanzierung von der Annahme ihres göttlichen Ursprungs einhergeht. An deren Stelle tritt dagegen ein recht nüchternes, an Beobachtungen der Wahrnehmungs-

59 Für einen Abriss der aristotelischen Traumtheorie vgl. auch NÄF 2006, 59–62; HARRIS 2009, 162–164; VINAGRE LOBO 2011, 69–77; GUIDORIZZI 2013, 129–135, um nur einige zu nennen.

60 Cf. Arist. *EE* VIII 2, 1248 a 30: ... ὃ οἱ πάλαι ἔλεγον, εὐτυχεῖς καλοῦνται οἱ ἂν ὀρμήσωσι, κατορθοῦσιν ἄλογοι ὄντες, καὶ βουλευέσθαι οὐ συμφέρει αὐτοῖς. ἔχουσι γὰρ ἀρχὴν τοιαύτην ἢ κρείττων τοῦ νοῦ καὶ τῆς βουλευσεως (οἱ δὲ τὸν λόγον· τοῦτο δ' οὐκ ἔχουσι) καὶ ἐνθουσιασμόν, τοῦτο δ' οὐ δύναται. ἄλογοι γὰρ ὄντες ἐπιτυγχάνουσι ...

61 Cf. Arist. *EE* VIII 2, 1248 a 24–27: τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστὶ, τίς ἢ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δῆλον δὲ ὡς περ ἐν τῷ ὄλῳ θεός, [καὶ] κἀν ἐκείνῳ. κινεῖ γὰρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον.

62 Cf. GALLOP 1996, 5. Zu diesen drei Traktaten über Schlaf und Traum s. ferner die Kommentare von ROSS 1955, SIWEK 1963 und VAN DER EIJK 1991.

63 Cf. Arist. *Insomn.* 459 a 21–22: ... τοῦ αἰσθητικοῦ μὲν ἐστὶ τὸ ἐνυπνιάζειν, τούτου δ' ἢ φανταστικόν.

psychologie sich anlehnendes Erklärungsmodell: Ähnlich wie im Wachen Sinnesindrücke auch dann noch weiterwirken, wenn die entsprechenden *stimuli* nicht mehr vorhanden sind (als Beispiel führt Aristoteles die nach langem Schauen in die Sonne durch die fortdauernde Wirkung ihres intensiven Lichtes verursachte minutenlange Beeinträchtigung der Sehkraft an),<sup>64</sup> so sind auch die Traumbilder das Ergebnis von Schwingungen, κινήσεις, die im Schlaf, wenn die unmittelbare Wahrnehmung ausgeschaltet ist, die noch lebendigen Eindrücke des Tages in der φαντασία des Träumenden auf mehr oder weniger klare Weise abbilden. Dabei läßt dieser Verlust an Unmittelbarkeit und damit zugleich auch der Möglichkeit, die Wahrnehmung am Objekt zu verifizieren, φαντασία als etwas Schwebendes erscheinen, und so gibt dann auch Aristoteles in *De anima* III 3, 428 a 11 im Hinblick auf ihre Wahrhaftigkeit der Sinneswahrnehmung deutlich den Vorzug: εἴτα αἱ μὲν [sc. αἰσθήσεις] ἀληθεῖς αἰεὶ, αἱ δὲ φαντασίαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς. Eine solche Gradunterscheidung hat mit der platonischen Zwei-Welten-Lehre nichts mehr gemein, gesteht sie doch den unmittelbar sinnfälligen Dingen einen Wirklichkeitsgehalt zu, wie ein Platoniker ihn nur mit der Welt der Ideen verbinden würde.

Entsprechend dem starken Ton, den Aristoteles bei der Erklärung von φαντασία auf die mit φαίνεσθαι verknüpfte Konnotation des trügerischen Scheinens setzt,<sup>65</sup> fällt dann in *De divinatione per somnum* 463 b 12–15 auch seine Stellungnahme hinsichtlich des Ursprungs von Träumen aus: Ὅλως δὲ ἐπεὶ καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὄνειρώττει τινά, θεόπεμπτα μὲν οὐκ ἂν εἴη τὰ ἐνύπνια, οὐδὲ γέγονε τούτου χάριν. δαιμόνια μέντοι· ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία. – „Im großen ganzen aber, da auch von den anderen Lebewesen einige träumen, dürften die Träume wohl nicht gottgesandt sein, und sie entstehen auch nicht zu diesem Zweck. Sie sind freilich dämonisch. Die Natur ist nämlich dämonisch, aber nicht göttlich.“ Schließt Aristoteles hier den göttlichen Ursprung von Träumen ganz und gar aus, so räumt er doch immerhin ein, daß sie – ebenso wie die Natur – „dämonisch“ seien. Trotz seiner ausgeprägten Skepsis gegenüber dem Wahrheitsgehalt von Träumen befindet er sich mit seinen Überlegungen zu ihrem dämonischen Ursprung doch weitgehend im Einklang mit Platon.<sup>66</sup> Etwaige Besonderheiten in seiner Verwendung des Adjektivs δαιμόνιος lassen sich am ehesten mit einem Blick auf mögliche Parallelstellen aus dem *Corpus Aristotelicum* erfassen: Meist synonym mit θεῖον

<sup>64</sup> Cf. Arist. *Insomn.* 459 b 7–11.

<sup>65</sup> Zur Betonung des hohen Täuschungspotentials der Traum-φαντασία in den *Parva-Naturalia*-Traktaten s. besonders SCHOFIELD 1978.

<sup>66</sup> Zur Skepsis des Aristoteles gegenüber dem Wahrheitsgehalt von Träumen vgl. auch die Bemerkungen in *Protr. fr.* 101, 1–6: Διὰ δὴ τοῦτο καὶ τὸ καθεύδειν ἥδιστον μὲν, οὐχ αἰρετὸν δέ, κἂν ὑποθώμεθα πάσας τῷ καθεύδοντι παρούσας τὰς ἡδονάς, διότι τὰ μὲν καθ' ὕπνον φαντάσματα ψευδῆ, τὰ δ' ἐγρηγορόσιν ἀληθῆ. Διαφέρει γὰρ οὐδενὶ τῶν ἄλλων τὸ καθεύδειν καὶ τὸ ἐγρηγορέναι πλὴν τῷ τὴν ψυχὴν τότε μὲν πολλακίς ἀληθεύειν, καθεύδοντος δ' αἰεὶ διεψεῦσθαι· τὸ γὰρ τῶν ἐνύπνιων εἰδωλὸν ἐστὶ καὶ ψεῦδος ἅπαν.

gebraucht, wird das ‚Dämonische‘ einmal als θεοῦ ἔργον dem Göttlichen klar untergeordnet;<sup>67</sup> doch ist es wohl nicht diese Zweitrangigkeit gegenüber dem Göttlichen, die Aristoteles bei der Anwendung der Kategorie des ‚Dämonischen‘ auf Träume wichtig zu sein scheint, sondern vielmehr ganz allgemein dessen Eigenschaft als Bezeichnung für etwas, das außerhalb menschlicher Verfügungsgewalt liegt.<sup>68</sup> Ein solcher Gebrauch des Wortes liegt z. B. in *EN VI 7*, 1141 b 7 vor, wenn die Rede davon ist, die Weisen wüßten „dämonische Dinge“ (δαμόνια), sowie in *Physik B 4*, 196 b 6–7, wo doxographisch festgehalten wird, einige hielten das Schicksal für etwas Dämonisches und damit für etwas, das für die menschliche Denkkraft nicht durchschaubar sei.<sup>69</sup> Zu diesen beiden Beispielen tritt ergänzend die Ankündigung des Aristoteles in der allgemeinen Einleitung zu seinen drei Traktaten über Schlaf und Traum am Anfang von *De somno et vigilia* 453 b 22–24 hinzu: [sc. ἐπισκεπτέον] ... καὶ πότερον ἐνδέχεται τὰ μέλλοντα προορᾶν ἢ οὐκ ἐνδέχεται, καὶ τίνα τρόπον, εἰ ἐνδέχεται· καὶ πότερον τὰ μέλλοντα ὑπ’ ἀνθρώπου πράσσεισθαι μόνον, ἢ καὶ ὧν τὸ δαμόνιον ἔχει τὴν αἰτίαν καὶ φύσει γίγνεται ἢ ἀπὸ ταυτομάτου. – „Es muß auch untersucht werden, ob es möglich ist, die Zukunft vorauszusehen, oder nicht, und auf welche Weise, wenn es möglich ist; und ob nur das Zukünftige, das auf menschliche Handlungen zurückgeht oder auch, was das ‚Dämonische‘ als Ursache hat und entweder von Natur aus geschieht oder von selbst.“ Hier wird dem Menschen als Wirkursache das δαμόνιον gegenübergestellt, das sowohl die Natur als auch das Automatische in sich begreift. Dabei ist Natur für Aristoteles zwar etwas, das sich menschlichem Einfluß entzieht, aber keineswegs in geregelten Bahnen oder auch zwingenden Kausalketten verläuft.<sup>70</sup> Ebenso ‚dämonisch‘-unberechenbar wie die Natur ist auch der Traum, und es liegt durchaus nahe, anzunehmen, daß hier noch Konnotationen aus der Frühzeit griechischer Literatur mitschwingen. In den homerischen Epen jedenfalls erscheint das ‚Dämonische‘ als

**67** Siehe die Stellen bei BONITZ 1955, 164 s. v. δαμόνιος syn. θεῖος und *Rhetorik B 23*, 1398 a 15: τὸ δαμόνιον θεὸς ἢ θεοῦ ἔργον.

**68** Die Ansicht DETIENNES (1963, 45–46), die in *De div. p. somn.* erwähnte δαμόνια φύσις habe man sich als „la masse des âmes des morts“ vorzustellen, scheint abwegig, setzt diese Annahme doch die ganz und gar unaristotelische, namentlich bei Plutarch zu findende Gleichsetzung von körperlosen Seelen mit δαίμονες voraus; s. dazu unten, S. 166, Anm. 567.

**69** Vgl. EFFE 1970, 82, Anm. 41.

**70** Cf. SHARPLES 1983, 5, der mit Bezug auf *De gen. et corr.* 778 a 5 bemerkt, daß sich für Aristoteles die Frage des Determinismus noch gar nicht wirklich stellt: „Aristotle can assert that there are fresh beginnings (*archai*), not confined to human agency, without supposing that there is a deterministic causal nexus occasionally interrupted by undetermined events; he simply does not see the question in these terms.“

eine Manifestation supranormaler Kraft, die – ohne in den Konturen einer individuellen Gottheit greifbar zu sein – von außen in den Menschen einfällt.<sup>71</sup>

Die angekündigte Untersuchung der Frage nach der Existenz und dem Wesen von Träumen, die in die Zukunft weisen, wird in *De divinatione per somnum*, dem letzten der drei Traktate zu Schlaf und Traum, in die Tat umgesetzt. Dabei werden zunächst jene Traumbilder behandelt, die eine Handlung enthalten, welche zum Ausgangspunkt für deren Ausübung im Wachen genommen wird. Diesen als αἰτίαι, „Wirkursachen“, bezeichneten vorausschauenden Visionen werden solche Bilder zur Seite gestellt, die auf bereits bestehende oder drohende Krankheiten hindeuten, und damit die Qualität von σημεῖα, „Zeichen“ oder „Symptomen“, haben. Spielt Aristoteles mit dieser zweiten Variante auf den Bereich der medizinischen Diagnostik aus Träumen an, wie sie ausführlich beispielsweise in der hippokratischen Schrift *De victu* auseinandergesetzt wird,<sup>72</sup> so widmet er sich erst in einem dritten Schritt jenen Träumen, die in der Ankündigung in *De somno et vigilia* als Vorläufer von solchen zukünftigen Ereignissen vorgestellt wurden, die durch außermenschliche ‚dämonische‘ Kräfte verursacht werden. Das direkte Kausalverhältnis zwischen ankündigendem Traum und eintretender beziehungsweise bereits vorhandener Wirklichkeit, das Aristoteles im Falle von handlungsorientierten und medizinischen Träumen zugesteht, muß hier wegfallen, geht es doch um Ereignisse, deren Ursache nicht im Träumenden selbst liegen können, wie etwa eine Seeschlacht oder ganz allgemein Ereignisse, die in großer Entfernung stattfinden. Während in späteren Traumklassifizierungen wie etwa der des Artemidor das prophetische Potential all jener Visionen, welche die Grenzen des träumenden Individuums überschreiten, als selbstverständlich hingenommen wird,<sup>73</sup> ist in der aristotelischen Traumtheorie gemäß *De divinatione per somnum* die Übereinstimmung zwischen einem bedeutenden Geschichts- oder Naturereignis und der Vision eines Einzelnen zunächst einmal nicht mehr als ein σύμπτωμα, der akausale „Zusammenfall“ zweier Gegebenheiten A und B.<sup>74</sup> In einigen seltenen Fällen räumt

71 Cf. NILSSON 1941, 216–222, bes. 221; zu ähnlichen Erscheinungsformen des ‚Dämonischen‘ noch bei Euripides s. RIVIER 1958, 45–72, bes. 53; s. auch DETIENNE 1963, 28, der die fehlende Verankerung im Kult zum Anlaß nimmt, dem Begriff des δαίμων folgende Merkmale beizulegen: „le caractère flou, indéterminé et indéfini du signe δαίμων ...“

72 Zu diesem Bezug s. ausführlich VAN DER EIJK 1994, 271–72.

73 Cf. Artem. *Oneirokr.* I, 2, wo Artemidor persönliche (ἴδια) Träume und solche, die über die Grenzen des eigenen Ichs hinausgehen (ἀλλότρια, κοινά, δημόσια und κοσμικά), auf die gleiche Ebene stellt und sie alle gemeinsam der Klasse der allegorischen Träume mit prophetischer Bedeutung subsumiert.

74 Es scheint nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß C. G. Jungs Theorie von der ‚Synchronizität‘ als dem Phänomen eines akausalen Zusammenfalls innerer psychischer Vorgänge und sinngemäß auf sie bezogener objektiver Ereignisse eine auffallende Ähnlichkeit mit dem aristotelischen σύμπτωμα-Konzept aufweist (JUNG 1952, 34): „Das Synchronizitätsphänomen besteht also

Aristoteles allerdings auch die Möglichkeit von direkt präkognitiven Träumen ein, doch verortet er sie hier nicht etwa, wie in der *Eudemischen Ethik*, im Göttlichen, sondern bedient sich zu ihrer Erklärung einer leicht abgewandelten Variante des oben bereits erwähnten κίνησις-Modells, indem er sie einmal mehr auf Schwingungen zurückführt, deren Ursprung er nun allerdings in Gegenständen außerhalb des Träumenden lokalisiert. In expliziter Anlehnung an Demokrit, nach dessen Vorstellung Träume von εἶδωλα und ἀπόρροιαi hervorgerufen werden, die sich von Gegenständen oder Personen ablösen, um dann durch Poren in den Körper des Träumenden einzudringen,<sup>75</sup> läßt Aristoteles von den nämlichen Objekten Bewegungen ausgehen, die besonders in der Nacht, wenn die Luft weitgehend unbewegt ist, sich ungestört ihren Weg zum Träumenden bahnen können.<sup>76</sup> Eine gegenüber dem Wachzustand bedeutend gesteigerte Empfänglichkeit für solche Schwingungen kennzeichnet nach Aristoteles insbesondere die „Beliebigen“, τυχόντες, die – im Gegensatz zu den geistig Aktiven, deren Kapazitäten durch eigene Denktätigkeit hinreichend in Anspruch genommen sind – aufgrund der für sie charakteristischen inneren Leere sich leicht von äußerlichen Einflüssen ergreifen lassen, da sie ihnen nur wenig Eigenreflexion entgegenzusetzen haben.<sup>77</sup> Ähnliches trifft laut Aristoteles auch auf Melancholiker und Ekstatiker zu. Der Überschuß an schwarzer Galle – in der hippokrateischen Lehre von den vier Körpersäften ein krankhafter Befund<sup>78</sup> – ist in der aristotelischen Psychologie konstitutiv für einen außergewöhnlichen Charakter, der laut einer Bemerkung im ἀκρασία-Diskurs im 7. Buch der *Nikomachischen Ethik* unter Hintanstellung der Vernunft ausschließlich den Regungen der φαντασία folgt.<sup>79</sup> Im Hinblick auf Träume bescheinigt Aristoteles dann auch dem Melancholiker eine Art „irrationale

---

aus zwei Faktoren: 1. *Ein unbewusstes Bild kommt direkt (d. h. wörtlich) oder indirekt (symbolisiert oder angedeutet) zum Bewußtsein als Traum, Einfall oder Ahnung.* 2. *Mit diesem Inhalt koinzidiert ein objektiver Tatbestand.*“

75 Cf. Demokrit, VS 55 A 77 (Plut. *Quaest. conv.* VIII 10, 2 p. 735 A): ... τοῦτο δὴ τοῦτιδήμιον ὁ φησι Δ. „ἐγκαταβυσσοῦσθαι τὰ εἶδωλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα καὶ ποιεῖν τὰς κατὰ ὕπνον ὄψεις ἐπαναφερόμενα ...“; vgl. auch Demokrit, VS 55 B 166.

76 Cf. Arist. *Div.Somn.* 464 a 1 – 19; sogar die Bemerkungen zur Windstille als einem günstigen Faktor erweisen sich als abgeschaut von Demokrit (Plut. *Quaest. conv.* VIII 10, 2 p. 735 B): τοῦτο δὲ μάλιστα ποιεῖ δι' ἄερος λείου τῆς φορᾶς αὐτοῖς γινομένης ἀκωλύτου καὶ ταχείας.

77 Cf. Arist. *Div.Somn.* 464 a 22 – 25: οὕτω δ' εἰκὸς τοὺς τυχόντας προορᾶν· ἡ γὰρ διάνοια τῶν τοιούτων οὐ φροντιστικὴ, ἀλλ' ὥσπερ ἔρμος καὶ κενὴ πάντων, καὶ κινήσεια κατὰ τὸ κινεῖν ἄγεται. Vgl. auch Ps.-Arist. *Probl.* 957a6–8: οἱ τ' ἐν τῷ καθεύδειν ἐνυπνιαζόμενοι ἰσταμένης τῆς διανοίας, καὶ καθ' ὅσον ἡρεμεῖ, ὄνειράττουσιν.

78 Vgl. Hippokrates, *De nat. hum.* 4 über die schädliche Wirkung eines Ungleichgewichts im Hinblick auf die Körpersäfte.

79 Cf. Arist. *EN* VII 8, 1150 b 25–28: μάλιστα δ' οἱ ὄξεις καὶ μελαγχολικοὶ τὴν προπετῆ ἀκρασίαν εἰσὶν ἀκρατεῖς· οἱ μὲν γὰρ διὰ τὴν ταχυτῆτα οἱ δὲ διὰ τὴν σφοδρότητα οὐκ ἀναμένουσι τὸν λόγον, διὰ τὸ ἀκολουθητικοὶ εἶναι τῆ φαντασία.

Treffsicherheit“, die ihn auf ähnliche Weise charakterisiert wie in der *Eudemischen Ethik* den εὐτυχής.<sup>80</sup> Die Tatsache, daß von den ohnehin sehr zahlreichen nächtlichen Visionen der Melancholiker einige sich als wahr erweisen, ist für Aristoteles dem Glück beim Würfelspiel vergleichbar und tut damit der Behauptung eines akasalen Nebeneinanders von Traum und sinnverwandtem Ereignis nicht den geringsten Abbruch.<sup>81</sup> Nicht mehr ganz so zusammenhanglos erscheint freilich eine solche Koinzidenz, sobald die κίνησις-Theorie mit ins Spiel kommt, nach der ja, wie wir sahen, Schwingungen von einem äußerlichen *movens* in die Seele des Träumenden eindringen, die namentlich der Melancholiker aufgrund der ihm eigenen Heftigkeit (σφοδρότης) besonders intensiv in sich aufnimmt und in assoziativen Ketten unbeirrt weiterverfolgt.<sup>82</sup> Laut *De insomniis* 461 a 24 ist das Temperament des Melancholikers, ähnlich den zeitlich begrenzten Zuständen eines Fieberkranken oder Trunkenen, „von luftiger Art“ (πνευματώδης) und bringt viel Bewegung und Unruhe mit sich, was zuweilen auch zu verworrenen Träumen führen kann.<sup>83</sup> Dabei zeitigt das Wechselhafte ihrer Natur (τὸ μεταβλητικόν) ein abruptes Schwanken ihrer Vorstellungen in Übereinstimmung mit den sie bewegenden äußeren Reizen.<sup>84</sup> Eine Sonderstellung innerhalb der Gruppe der Melancholiker nehmen die Ekstatiker ein. In *Problemata* XXX, 1 wird die für sie charakteristische Fähigkeit zu Sehertum und Enthusiasmus mit einer im Übermaß vorhandenen und noch dazu heißen schwarzen Galle in Verbindung gesetzt.<sup>85</sup> Für die Ekstatiker trifft das über die Melancholiker Gesagte in extremer Form zu: Ihre körpereigenen Bewegungen stellen nicht nur keinerlei Hindernis für externe Impulse dar, sondern werden von

**80** Vgl. Arist. *Div.Somn.* 464 a 32–33: οἱ δὲ μελαγχολικοὶ διὰ τὸ σφοδρόν, ὡσπερ βάλλοντες πόρρωθεν, εὐστοχοὶ εἰσιν ... mit Arist. *EE* VIII, 2, 1248 a 40 – b 1: διὸ οἱ μελαγχολικοὶ καὶ εὐθύνοειροι. ἔοικε γὰρ ἡ ἀρχὴ ἀπολυομένου τοῦ λόγου ἰσχύειν μᾶλλον (s. dazu auch oben, S. 21).

**81** Cf. Arist. *Div.Somn.* 463 b 19–22: ... ἐπιτυχεῖς ὄντες ἐν τούτοις ὡσπερ ἔνιοι ἀρτιάζοντες· ὡσπερ γὰρ καὶ λέγεται „ἀν πολλὰ βάλλης, ἄλλοτ' ἄλλοιον βαλεῖς“, καὶ ἐπὶ τούτων τοῦτο συμβαίνει.

**82** Cf. Arist. *Insomn.* 461 a 21–23: ... ὅτε δὲ τεταραγμένοι φαίνονται αἱ ὄψεις καὶ τερατώδεις, καὶ οὐκ εἰρόμενα τὰ ἐνύπνια, οἷον τοῖς μελαγχολικοῖς ...; zur Heftigkeit s. Arist. *Div.Somn.* 464 b 4–5: ἔτι δὲ διὰ τὴν σφοδρότητα οὐκ ἐκκρούεται αὐτῶν ἡ κίνησις ὑφ' ἑτέρας κινήσεως; zu den assoziativen Ketten s. Arist. *Div.Somn.* 464 b 1–4: ὡσπερ γὰρ τὰ Φιλαίνιδος ποιήματα καὶ οἱ ἔμμανεῖς ἐχόμενα τοῦ ὁμοίου λέγουσι καὶ διανοοῦνται, οἷον Ἀφροδίτην φροδίτην, καὶ οὕτω συνείρουσιν εἰς τὸ πρόσω.

**83** Cf. Arist. *De insomn.* 461 a 23–25: πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα πάθη πνευματώδη ὄντα πολλὴν ποιεῖ κίνησιν καὶ παραχρῆν; vgl. auch Ps.-Arist. *Problemata* 953 b 23–24: ὁ τε δὴ χυμὸς καὶ ἡ κρᾶσις ἡ τῆς μελαίνης χολῆς πνευματικά ἐστίν. Zu den verworrenen Träumen der Melancholiker s. Arist. *Insomn.* 461 a 21–23: ... ὅτε δὲ τεταραγμένοι φαίνονται αἱ ὄψεις καὶ τερατώδεις, καὶ οὐκ εἰρόμενα τὰ ἐνύπνια, οἷον τοῖς μελαγχολικοῖς ...

**84** Cf. Arist. *Div.Somn.* 464 b 1.

**85** Cf. 954 a 32–37: ... ὅσοις δὲ λίαν πολλὴ καὶ θερμὴ [sc. ἡ κρᾶσις], μανικοὶ καὶ εὐφυεῖς καὶ ἐρωτικοὶ ... πολλοὶ δὲ καὶ διὰ τὸ ἐγγύς εἶναι τοῦ νοεροῦ τόπου τὴν θερμότητα ταύτην νοσήμασιν ἀλίσκονται μανικοῖς ἢ ἐνθουσιαστικοῖς, ὅθεν Σίβυλλα καὶ Βάκιδες καὶ οἱ ἔνθεοι γίνονται πάντες ...

diesen gänzlich aus dem Feld geschlagen.<sup>86</sup> Der auf solche Weise Affizierte trägt also die Züge eines rein passiven Mediums. Dabei werden die von ihm Besitz ergreifenden Einflüsse nur noch ganz vage als ξενικά bezeichnet.<sup>87</sup>

Trotz zunehmender Skepsis des Aristoteles im Umgang mit der Frage nach prophetischen Träumen läßt sich immerhin eine Konstante festhalten: Traumantik ist für ihn in allen Phasen seines Philosophierens ein Phänomen, bei dem die menschliche Seele von außen kommenden Einflüssen ausgesetzt ist, die nach einer wie auch immer gearteten Erklärung heischen. Mit ihrer Bezeichnung als „dämonisch“ in *De insomniis* befindet er sich jedenfalls ganz im Einklang mit Platon, der ja in *Symposion* 202 D – 203 A die Mantik mit dem „Dämonischen“ auf eine Stufe gestellt und diesen beiden Phänomenen die bedeutende Rolle einer vermittelnden Instanz zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre zugewiesen hatte.<sup>88</sup>

Ein lebendiges Beispiel dieser Verbindung der Mantik mit dem Bereich des Halbgöttlichen begegnet uns in der Person des Sokrates, den man mit gutem Recht als einen im Hinblick auf zukünftige Ereignisse von übermenschlicher Weisheit geleiteten δαμόνιος ἄνθρωπος bezeichnen kann. In den platonischen Dialogen offenbart er sich nicht nur als geleitet von den warnenden Eingebungen einer unter der Bezeichnung δαμόνιον bekannten halbgöttlichen inneren Stimme – eine Eigentümlichkeit, die Plutarch zum Anlaß für die Abfassung seines Dialogs *De genio Socratis* nahm –, sondern auch als Empfänger von Träumen, von denen wir den in *Phaidon* 60 E – 61 C beschriebenen, eine Aufforderung zu musischer Betätigung enthaltenden bereits erwähnt haben.<sup>89</sup> Ein weiterer Traum wird Sokrates im *Kriton*, 44 A–B, zuteil, als er im Kerker gelassen seinem Ende entgegenseht. Als Kriton sich am Morgen bei ihm einfindet, um ihm mitzuteilen, daß jenes Staatsschiff, nach dessen Rückkehr aus Delos sein Todesurteil zu erwarten sei, in Sunion gesichtet wurde, knüpft er daran zugleich die Erwartung von dessen Eintreffen noch am selbigen Tag und versucht ein letztes Mal, Sokrates zur Flucht nach Thessalien zu überreden.<sup>90</sup> Sokrates dagegen glaubt zu wissen, daß das Schiff erst am nächsten Tag zu erwarten sei, und beruft sich dabei auf seinen Traum:

<sup>86</sup> Cf. Arist. *Div.Somn.* 464 a 25–26: τοῦ δ' ἐνίου τῶν ἐκστατικῶν προορᾶν αἴτιον ὅτι αἱ οἰκεῖαι κινήσεις οὐκ ἐνοχλοῦσιν ἀλλ' ἀποραπίζονται.

<sup>87</sup> Cf. Arist. *Div.Somn.* 464 a 26: τῶν ξενικῶν οὖν μάλιστα αἰσθάνονται.

<sup>88</sup> Vgl. oben, S. 17.

<sup>89</sup> Siehe oben, S. 18.

<sup>90</sup> Zu dem Zeitraum der Überfahrt des Staatsschiffes nach Delos bis zu seiner Rückkehr nach Athen als einer Phase ritueller Reinheit, in der kein Todesurteil vollstreckt werden durfte, vgl. auch Pl. *Phd.* 58 A–B.

ἔδόκει τις μοι γυνή προσελθοῦσα καλή καὶ εὐειδής, λευκὰ ἱμάτια ἔχουσα, καλέσαι με καὶ εἰπεῖν· „ὦ Σώκρατες, Ἡματί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἴκοιο.“

Platon, *Kriton* 44 A–B

„Es schien mir, als käme eine schöne und wohlgestaltete Frau auf mich zu, mit weißen Kleidern angetan, die mich anrief und sagte: ‚O Sokrates, du könntest am dritten Tage die großschollige Phthia erreichen.‘“

Zunächst einmal ist hier die Rede vom „dritten Tag“, was die Überzeugung des Sokrates erklärt, daß die Ankunft des Staatsschiffes sich noch um einen weiteren Tag verzögern werde. Die Kombination der im Traum auftretenden weißgekleideten Frauengestalt mit einem Zitat aus Homers *Ilias* IX, 363 birgt in sich eine Spannung, wie sie der Situation des Eingekerkerten aufs genaueste entspricht: Die Gewandung der Frau scheint mir deutlich auf den Tod vorauszuweisen, allerdings weniger, wie man hat annehmen wollen, als ein Symbol für das Segel des zurückkehrenden Schiffes,<sup>91</sup> sondern vielmehr als eine Allegorie des Todes selbst, war es doch ein weithin etablierter Brauch, daß die Trauernden, ihrerseits schwarz gekleidet, einen Verstorbenen nach seiner Aufbahrung (πρόθεσις) im Zuge einer Prozession (ἐκφορά) in weißen Gewändern zum Ort seiner Bestattung trugen.<sup>92</sup> Dabei ist die „großschollige Phthia“ des Homerzitats, wie man bereits zu Recht bemerkt hat, wohl weniger als eine auf das Verb φθίω verweisende Metapher für ein bevorstehendes Ableben zu verstehen, sondern vielmehr, wie ein Blick auf den weiteren Zusammenhang bei Homer zeigt, als leise Andeutung einer möglichen Flucht.<sup>93</sup> Tatsächlich erwägt ja Achill in der Rede, der dieses Zitat entstammt, eine Rückkehr in seine Heimat als eine ernstzunehmende Alternative zu einem Wiedereintritt in das Schlachtgeschehen. Wenn also Phthia für ihn gerade nicht mit der Vorbereitung auf einen ruhmreichen Tod in Verbindung steht, sondern viel eher die Aussicht auf ein langes, wenn auch unscheinbares Leben symbolisiert, so gilt für das Zitat im Traum des Sokrates, der sich an einem ähnlichen Scheideweg wie Achill befindet, *mutatis mutandis* das Gleiche: Wenn es nämlich heißt, Sokrates könnte am

<sup>91</sup> In diesem Sinne TAYLOR 1937, 169.

<sup>92</sup> Zu πρόθεσις und ἐκφορά als zwei bedeutenden Bestandteilen des Totenrituals s. REHM 1994, 22–26; zur weißen Gewandung des Toten bei der ἐκφορά s. Artem. *Oneirokr.* II, 3: ἀνδρι δὲ νοσοῦντι λευκὰ ἔχειν ἱμάτια θάνατον προαγορεύει διὰ τὸ τοὺς ἀποθανόντας ἐν λευκοῖς ἐκφέρεσθαι, ... vgl. auch IV, 2: ὡς Ἀριστείδης ὁ νομικός καίτοι ἔθος ἔχων ἐν λευκοῖς προίεσθαι νοσῶν ἔδοξε λευκὰ φορεῖν ἱμάτια, καὶ οὐδὲν ἀπάνωτο τοῦ ἔθους· οὐ γὰρ εἰς μακρὰν ἀπέθανεν· ἦν γὰρ μείζον ἔθος τὸ ἐπεῖγον, καθ' ὃ οἱ νεκροὶ ἐν λευκοῖς ἐκφέρονται. Zur Aufbahrung in weißen oder roten Kleidern s. ferner PARKER 1983, 3–5; vgl. auch eine attische weißgrundige Lekythos des Sabouroff-Malers aus dem 5. Jh. v. Chr. (REHM 1994, 25, Fig. 8), die einen Aufgebahrten in weißer Kleidung zeigt.

<sup>93</sup> Zur Auffassung von Φθίη als einer Anspielung auf φθίω s. ADAM 1891, 27: “I feel sure that (rightly or wrongly) Socrates associated Φθίη with φθίω and φθίσις, ...”; dagegen kritisch KRAMER 1988, der die Erwähnung Phthias S. 196–97 als Andeutung einer möglichen Flucht verstanden wissen will.

dritten Tage nach der Stadt Phthia gelangen, die zudem noch in Thessalien, dem von Kriton vorgeschlagenen Fluchort, liegt, so wird damit eine von Sokrates unterschwellig immerhin erwogene Potentialität artikuliert, die freilich bei wachem Bewußtsein für ihn nicht in Frage kommt.<sup>94</sup> Dadurch, daß Platon den Gedanken an eine mögliche Flucht in den Traum verlegt, erweist er sich als feiner Psychologe, ist doch gerade die nächtliche Phantasie der Ort, in dem latent Vorhandenes am ehesten sich Bahn bricht. Ein weiterer Grund, auf einen Traum zurückzugreifen, ist die Tatsache, daß es hier um die von Sokrates noch zu erwartende Lebensdauer geht – eine Thematik, die in mantischen Träumen traditionell einen bedeutenden Platz einnimmt und die wir im folgenden etwas näher beleuchten wollen:

Wohl die frühesten Zeugnisse der Tradition von Lebensdauerprophezeiungen in Träumen der griechischen Literatur finden sich im 16. Gesang der *Ilias*, wo sowohl Hektor als auch Patroklos im Sterben das nahe Ende derer ankündigen, von deren Händen sie den Tod erlitten.<sup>95</sup> Diesen Weissagungen begegnen wir wieder im *fr.* 12 a des Aristoteles, das eindeutig dem frühen exoterischen Dialog *De philosophia* zuzurechnen ist.<sup>96</sup> Laut dem Referat des Sextus Empiricus führte Aristoteles dort menschlichen Gottesglauben einerseits auf die regelmäßigen Umläufe der Himmelskörper, andererseits aber auf die Erfahrungen der Seele zurück, wobei von den letzteren insbesondere die Traumantik exemplarisch herausgegriffen wird. „Wenn die Seele“, so heißt es bei Sextus, „im Schlaf auf sich selbst sich zurückzieht (καθ' αὐτὴν γένηται ἡ ψυχὴ), dann wird sie, sobald sie die ihr eigene Natur angenommen hat (τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν), zur Seherin und sagt die Zukunft voraus.“<sup>97</sup> Der Schlaf gilt allerdings nur als eine Vorstufe zur Todesstunde, in der die Seele sich endgültig vom Körper löst und damit ein noch größeres Potential von *clairvoyance* erwirbt. Zur Illustration dieser im späteren Denken des Aristoteles so nicht mehr anzutreffenden Vorstellung der abgetrennten Seele als Prophetin werden die vorausschauenden Äußerungen der homerischen Helden Patroklos und Hektor herangezogen.<sup>98</sup> Derartige Beweise von prophetischer Präkognition habe die Menschen, so das Referat des Sextus, auf etwas Göttliches schließen lassen, das der menschlichen Seele verwandt sei. Es ist die Frage, ob Aristoteles mit den hier vorgebrachten Ansichten lediglich eine *communis opinio* zur Traumantik wieder-

<sup>94</sup> Dieser Unterschied in der Haltung des schlafenden und wachenden Sokrates schließt es m. E. aus, den Potentialis mit KRAMER 1988, 196, als „raising a potential choice“ zu verstehen.

<sup>95</sup> Cf. Hom. *Il.* XVI, 851–854; XXII, 355–360.

<sup>96</sup> Zur Datierung von *De philosophia* auf das Jahr 347 v. Chr. s. EFFE 1970, 5.

<sup>97</sup> Cf. Arist. *fr.* 12 a: ὅταν γάρ, φησιν, ἐν τῷ ὑπνοῦν καθ' αὐτὴν γένηται ἡ ψυχὴ, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεται τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα.

<sup>98</sup> Zur Verwandtschaft dieses frühen psychologischen Konzepts mit Vorstellungen Platons, der Pythagoreer und der hippokratischen Schrift *De victu* 86 siehe VAN DER EIJK 1991, 90–91, n. 127. Zu der Vorstellung der Alten, daß die Todesstunde prophetische Einsichten mit sich bringt, siehe auch JANKO 1992, 420.

geben wollte.<sup>99</sup> Er hat schamanistische Erfahrungen jedenfalls durchaus ernst genommen, wie sein Interesse für die legendäre Gestalt des Hermotimos zeigt. In *Metaphysik* 984 b 20 erwähnt er den Klazomenier, der als sagenhafte Prä-Inkarnation des Pythagoras galt und für die zuweilen über mehrere Tage sich erstreckenden Wanderungen seiner Seele außerhalb des Körpers bekannt war, als ein Zeugnis für die Abtrennbarkeit des  $\psi\upsilon\chi\eta$ , und derselbe Hermotimos scheint es auch zu sein, von dem Aristoteles – laut dem arabischen Philosophen al-Kindi, bei dem allerdings lediglich anonym von einem „griechischen König“ die Rede ist – an anderer, freilich unklarer Stelle erzählt, er habe nach dem Durchleben einer Art Nahtoderfahrung, die sich über mehrere Tage erstreckte, einerseits von der Schau verschiedener Dinge der unsichtbaren Welt berichtet, die seiner Seele während ihrer Loslösung vom Körper zuteil geworden sei, andererseits aber neben bevorstehenden Naturkatastrophen wie Erdbeben und Überschwemmungen auch die genaue Lebensdauer seiner Bekannten vorausgesagt.<sup>100</sup> Doch nicht nur im Zusammenhang mit sagenhaften Figuren wie Patroklos und Hermotimos räumt Aristoteles die Möglichkeit traummantischer Prophezeiungen, besonders auch im Hinblick auf Fragen der Lebensdauer, ein. In *fr.* 1 des frühen Dialogs *Eudemos, De anima*, der ja von der Unsterblichkeit und Abtrennbarkeit der Seele handelte, wird berichtet, wie Eudemos, als er einmal so krank darniederlag, daß die Ärzte ihn schon aufgegeben hatten, im Traum ein Jüngling erschien, der ihm unter anderem voraussagte, er werde nach fünf Jahren heimkehren. Der Traum erfüllte sich laut dem Referat Ciceros dahingehend, daß Eudemos nach Ablauf der vorausgesagten Frist während einer Schlacht bei Syrakus umkam.<sup>101</sup>

Eine Lebensdauerprophezeiung im Stile der Hektorweissagung fand sich nach der Auskunft Ciceros in *De divinatione* I, 64 auch bei Poseidonios, der von einem gewissen Rhodios berichtet haben soll, er habe im Sterben geweissagt, in welcher Reihenfolge sechs seiner Altersgenossen ihm nachfolgen würden.<sup>102</sup>

<sup>99</sup> Cf. EFFE 1970, 88: „Die Erörterung der einschlägigen Stellen hat ergeben, daß Aristoteles die in *fr.* 12 a referierte ‚schamanistische‘ Konzeption der Traumantik nicht selbst vertreten hat; er trug nur einen Bericht über die Auffassungen der Alten vor, die er an Hand einiger Beispiele, welche Sextus zum Teil übergeht, erläuterte.“

<sup>100</sup> Zu Hermotimos als Reinkarnation des Pythagoras s. Diog. Laert. VIII, 4–5; zum Aristoteles-Zitat bei al-Kindi s. WALZER 1937; für die Zuweisung des Hermotimos-Beispiels an den Dialog *De philosophia* s. EFFE 1970, 87–88; s. dagegen WASZINK 1947, 143, der die Geschichte innerhalb der Unsterblichkeitserörterung des *Eudemos* als Beispiel für die Trennbarkeit der Seele platziert wissen will.

<sup>101</sup> Cf. Cic. *Div.* I, 53: *ei visum in quiete egregia facie iuvenem dicere fore ut per brevi conualesceret paucisque diebus interiturum Alexandrum tyrannum, ipsum autem Eudemum qui quennio post domum esse rediturum. [...] quinto autem anno exeunte cum esset spes ex illo somnio in Cyprum illum ex Sicilia esse rediturum, proeliantem eum ad Syracusas occidisse.*

<sup>102</sup> Cf. Cic. *Div.* I, 64: *Divinare autem morientes illo etiam exemplo confirmat Posidonius, quod adfert, Rhodium quendam morientem sex aequales nominasse et dixisse qui primus eorum qui secundus qui deinde deinceps moriturus esset.*

In fast schon toposartig verfestigter Form wird diese Tradition bis in die Zeit der Zweiten Sophistik weitertransportiert; doch während der Traumdeuter Artemidor, wie wir im folgenden sehen werden, sich hier weitgehend in vorgezeichneten Bahnen bewegt, gibt Aelius Aristides in seinen *Hieroi Logoi* der Thematik eine überraschende Wende, die es wert ist, in einem eigenen Abschnitt behandelt zu werden.

### 3.2 Lebensdauerprophezeiungen und ihre Durchbrechung bei Aelius Aristides

Um uns ein Bild von der Tradition der Lebensdauerprophezeiungen in Träumen im unmittelbaren zeitlichen Umfeld des Aristides zu verschaffen, wollen wir zunächst einen Blick auf zwei Traumerzählungen aus dem V. Buch der *Oneirokritika* des Artemidor werfen. In V, 30 ist von einer auf dem Krankenbett liegenden Frau die Rede, der im Traum geweissagt wurde, sie werde in sieben Monaten von „einem wunderschönen Knäblein“ (παιδάριον καλόν γε λίαν) entbunden werden. Der Traum erfüllte sich, indem die Frau nach sieben Monaten starb. Dabei entpuppte sich das Knäblein als Allegorie für den Tod, und tatsächlich tritt ja auch eine solche Figur, auf eine umgestürzte Fackel gestützt, in antiker Gräberplastik nicht selten als ein Todessymbol auf.<sup>103</sup> Während diese Vision entfernt an den Traum des Sokrates mit der in ihm auftretenden schönen Frauengestalt erinnert, skizziert ein anderer bereits in Ansätzen einen Zusammenhang, wie wir ihm in ähnlicher Form bei Aelius Aristides begegnen werden: In V, 26 wird ein Traum erzählt, in dem es jemandem so vorkam, als trage er den auf einem Erzplättchen eingegrabenen Namen des Sarapis wie ein Amulett um den Hals gebunden. Entsprechend den sieben Buchstaben des Namens dieser Gottheit, die hier im Einklang mit einer um das Kultbild des Sarapis von Alexandrien sich rankenden Legende mit Pluton gleichgesetzt wird,<sup>104</sup> starb dieser Mann nach sieben Tagen, und zwar infolge einer Krankheit an jenem Körperteil, um den er das Amulett zu tragen schien.

**103** Cf. Artem. *Oneirokr.* V, 30: τὸ δὲ καλὸν παιδάριον ἦν ὁ θάνατος, ὅστις αἰρετώτερος ἦν διὰ τὸ ἄπονον τοῦ νοσώδους καὶ ταλαιπώρου βίου; zur Darstellung des Todes in Gestalt eines auf eine umgestürzte Fackel gestützten Knaben s. LESSING 1769 [=UHLIG 1984], 24–25 mit Taf. I und öfters; sowie das Bild eines Todesgenius auf einem Relief-Sarkophag des Thermenmuseums in Rom (UHLIG 1984, 93); zu diesem Typus s. ferner CUMONT 1942, 409, der ihn als ‚Éros funéraire‘ identifizieren will.

**104** Siehe die bei Plutarch, *De Is. et Os.* 361 F – 362 A überlieferte Legende, nach der Ptolemaios Soter auf ein Traumgeheiß hin die Kolossalstatue des Pluton aus Sinope, ohne ihre wirkliche Identität zu kennen, nach Alexandrien bringen und sich von einigen seiner Berater, darunter Manetho, überzeugen ließ, es handle sich um Sarapis.

Wenn wir nun den Blick auf Aristides richten, werden wir feststellen, daß die für die bisher genannten Beispiele typische Abfolge von dem Empfang einer Lebensdauerprophese und ihrem tatsächlichen Eintreffen in zahlreichen Episoden der *Hieroi Logoi* ganz betont durchbrochen wird. Wir beginnen mit der Geschichte einer von Aristides selbst für seinen Erzieher Zosimos erwirkten Lebensverlängerung im ersten *Logos*, um uns dann dem für das Thema der Überwindung eines vom Schicksal verhängten Todes mit Hilfe von göttlicher Pronoia besonders einschlägigen zweiten *Logos* zuzuwenden. Besprochen werden die Episode von einem inszenierten Schiffbruch *en miniature*, nachdem Aristides dem Tode auf See entkommen konnte, die Vision von Asklepios als Loszuteiler und die Pockenerkrankungsepisode, in der Aristides schildert, wie seine von einer Athene-Epiphanie begleitete überraschende Genesung von einer Pockenepidemie zugleich die Durchbrechung einer viel früher an ihn ergangenen Lebensdauerprophese bedeutete. Religionswissenschaftlich befragt und auf ihren kultischen Hintergrund überprüft wird das Phänomen der Lebensverlängerung im Rahmen der Interpretation einer ganzen Reihe von Traumerzählungen des vierten *Logos*, unter ihnen die Ophiouchos-Vision, von der ausgehend die Frage nach der Bedeutung göttlicher *tutela* für die Lebensdauer eines gegebenen Individuums aufgeworfen und zugleich gezeigt wird, wie die der Ophiouchos-Vision benachbarten Traumerzählungen im Kultus wurzeln, indem sie auf die kultische Praxis verweisen, einen Initianden im Rahmen eines Einweihungsritus einer neuen Gestirnskonstellation zu unterstellen, womit in der Regel dann auch ein Wechsel in der göttlichen Patronage einhergeht. Im gleichen Themenkreis verbleibend, folgt in 3.3 eine ausführliche Interpretation der Philumene-Episode des fünften *Logos*. Der zu Beginn dieser Episode in den Blick rückende, mit dem Beinamen *Λυτήρ* versehene Erlöser-Gott entpuppt sich im Laufe unserer Untersuchungen als eine sonnenhafte Allgottheit, deren ursprüngliche Lokalisierung im ägyptischen Elephantine Aristides mittels Querverweisen auf entsprechende Stellen innerhalb der *Hieroi Logoi* selbst nahelegt.

Betrachten wir zunächst die Ereignisse um Zosimos, den Erzieher des Aristides, im ersten *Logos*. In *HL* I, 69 sehen wir Aristides gemeinsam mit ihm durch Mysien in Richtung Pergamon reisen, doch das gemeinsam begonnene Unternehmen endet mit einer Trennung, indem Aristides, von Hemmträumen festgehalten, mehrere Tage am gleichen Ort verweilt, während sein Erzieher wegen einer administrativen Angelegenheit sich zu einem der Landgüter seines Herrn begibt. Vor ihrer Wiedervereinigung werden beide von Krankheit befallen, so daß die Sorge eines jeden von ihnen um das Leben des anderen weit größer ist als die um das eigene Befinden.<sup>105</sup>

<sup>105</sup> Cf. *HL* I, 70: συνέβαινεν οὖν ἡμῖν πυνθανομένοις ὡς ἔχομεν ἑκάτεροι πολὺ μᾶλλον οἷς ἠκούομεν ἢ τοῖς αὐτῶ παροῦσιν ἑκάτερον βαρύνεσθαι. Vgl. dagegen das doch sehr einseitige Urteil FESTUGIÈRES (1954, 97): „One cannot be fond of him. He is incredibly vain, profoundly egotistical.“

Als Aristides in dieser für seinen Erzieher kritischen Situation Asklepios im Traum erscheint, berührt er ihm in einer Geste von ungewöhnlicher Vertraulichkeit dreimal bittflehend das Haupt, um eine Lebensverlängerung für den Moribunden zu erwirken.<sup>106</sup> Als Reaktion auf diese Hikesie, die an die Bittgänge des Herakles und Orpheus zugunsten der verstorbenen Heldinnen Alkestis und Eurydike erinnert,<sup>107</sup> hebt Asklepios zweimal ablehnend das Haupt. Erst beim dritten Mal gewährt er das Gewünschte, allerdings mit Worten, von denen es heißt, man dürfe sie wohl nicht ohne weiteres öffentlich mitteilen (ἐκφέρειν). So beschränkt sich Aristides auf die Wiedergabe der Aufforderung des Gottes an ihn, Zosimos zu beschützen: φύλαξον. Danach wird dem Erzieher tatsächlich noch eine Gnadenfrist von vier Monaten geschenkt, die er, wie Aristides berichtet, sehr wohl zu schätzen wußte, indem er „dem Gott für seine Fürsorge dankte und mir selbst für meinen Beistand“ – τῷ τε θεῷ χάριν ἔχων τῆς προνοίας καὶ τῆς διακονίας ἐμοί.<sup>108</sup> Die wohlthätigen Kräfte von göttlicher und menschlicher Seite fließen hier deutlich ineins zusammen. Eine solche doppelte Verursachung wird auch dann noch einmal angezeigt, wenn Aristides in seinem abschließenden Kommentar zu den Geschehnissen um Zosimos die Tätigkeit des Behütens, die Asklepios mit dem Aufruf φύλαξον eigentlich ihm selbst anvertraut hatte, in einer überraschenden Wende auf den Gott überträgt (I, 77): οὕτως ὅσον τε ἐπεβίω, χάρις ἦν τοῦ θεοῦ ὡς ἀληθῶς φυλάξαντος αὐτόν μοι, ... – „So war die Frist, die er noch zusätzlich lebte, eine Gnade des Gottes, der in der Tat ihn mir behütete.“ Die Tatsache, daß die wohlwollende Fürsorge des Asklepios hier als ein Akt göttlicher χάρις bezeichnet wird, darf vor dem Hintergrund des traditionellen griechischen Polytheismus, dem dieser Begriff noch gänzlich fremd war, als eine Besonderheit gelten. Die göttlich-menschliche Synergie bei der Bewahrung des Zosimos hat ihr Pendant in einer doppelten Ursache für sein schließliches Ableben: Nach der Version, die im ersten *Logos* vorgebracht wird, begibt sich Zosimos aus allzu gut gemeinter Hilfsbereitschaft bei widrigen Witterungsverhältnissen zu einem erkrankten Sklaven seines Herrn, und das gegen dessen ausdrückliche, auf eine Traumanweisung zurückgehende Aufforderung zum Bleiben. Unterwegs fällt er vom Wagen, kehrt zurück und bricht noch einmal auf, wobei er sich eine tödliche Krankheit zuzieht. Wenn es am Ende der Episode heißt, Zosimos sei in Entsprechung zu jener Traumvision gestorben, in der Aristides durch

---

Ähnlich einseitig und die Zuneigung des Aristides zu seinem Erzieher Zosimos offenbar übersehend, GUIDORIZZI 2013, 197: „Non potrà stupire, quindi, la totale assenza non solo di una dimensione erotica, in sogni che si indirizzano verso un oggetto amato (dato che egli non amava altri che se stesso) ma anche di una qualche manifestazione affettiva.“

**106** Zum Kontrast dieser Geste mit der bei Hikesien sonst üblichen Berührung des Knies der um Hilfe angegangenen Gottheit oder auch Person s. BOULANGER 1968, 201.

**107** Vgl. z. B. E. Alc. 851–53: εἶμι τῶν κάτω / Κόρης Ἄνακτος τ' εἰς ἀνηλίου δόμους / αἰτήσομαι τε καὶ πέποιθ' ἄξιν ἄνω / Ἄλκεστιν, ὥστε χερσὶν ἐνθεῖναι ξένου, ...

**108** Cf. HL I, 74.

Hikesie seine Lebensverlängerung zu erwirken suchte, so könnte ein aufmerksamer Leser sich dazu ermuntert fühlen, den doppelten Aufbruch des Zosimos als Parallele zu der zweimaligen Verweigerung der Hikesie des Aristides durch Asklepios anzusehen.<sup>109</sup> Daß hier eine lebenserhaltende Gnade durch den Willen des Geretteten, seinerseits Leben zu erhalten, wieder zunichte gemacht wird, ist eines von vielen *Paradoxa*, mit denen sich der Leser der *Hieroi Logoi* konfrontiert sieht. In einer für diese Schrift ebenfalls typischen Sprunghaftigkeit wird viel später, in *HL* III, 37, die das Göttliche betreffende Komponente der nämlichen Episode vorgeführt, als es nämlich in einer weiteren Begründung für den nach Ablauf der Vier-Monats-Frist dann doch eintretenden Tod des Zosimos heißt, er habe entgegen einem an ihn ergangenen Orakelspruch, er werde so lange leben, wie „die draußen auf dem Felde weidende Kuh lebt“ (ἡ βοῦς ἢ κατ’ ἄγρον ζῆ), Rindfleisch von einem Opfer angerührt.<sup>110</sup> Zusätzlich zu der Tatsache, daß hier das Fehlverhalten des Zosimos als Übertretung nicht nur eines menschlichen, sondern auch eines göttlichen Gebotes hingestellt wird, schafft Aristides mit seinem Rückverweis zugleich eine Verknüpfung der Zosimos-Episode mit den im dritten *Logos* geschilderten Ereignissen: In unmittelbarem Anschluß an den Nachtrag zum Tod seines Erziehers berichtet Aristides von einer Reihe von Erdbeben, die in den Jahren 149/50 n. Chr., als Albus Statthalter von Asien war, Lesbos nahezu ganz in Trümmer legten und Ephesos sowie Smyrna heimsuchten.<sup>111</sup> In diesem Zustand allgemeiner Verwirrung, wiederholter Bittprozessionen und der Abordnung von Gesandtschaften zu der Orakelstätte des klarischen Apolls erhält Aristides, der sich auf seinem Landgut bei Smyrna aufhält, vom Gott (gemeint ist wohl Asklepios) den Befehl, dem Ζεὺς Σωτήρ ein Rind zu opfern.<sup>112</sup> Zur Bekräftigung wird ihm im Traum, der ja, wie wir in der Einleitung gesehen haben, von den Stoikern als ein der natürlichen Mantik zugehöriges Medium angesehen wurde,<sup>113</sup> ein Zeichen aus dem Bereich der artifiziellen Mantik zuteil, als er – unschlüssig, ob er tatsächlich opfern soll, am Altar des Zeus stehend – einen leuchtenden Stern über den Markt hinziehen sieht.<sup>114</sup> Nach dem Bericht des Aristides kamen nach dem Opfervollzug wie durch ein Wunder alle Erdstöße zum Stillstand, und zwar, wie er mit einer deutlichen Reminiszenz an die

**109** Cf. *HL* I, 77: καὶ τὰ κατ’ ἀρχὰς ὑπὸ τοῦ θεοῦ δειχθέντα, ὅτε αὐτοῦ λαβόμενος τῆς κεφαλῆς ἰκέτευον, εἰς τοῦτο ἐτελεύτησεν.

**110** Cf. *HL* III, 37.

**111** Zu den Erdbeben in Kleinasien in den Jahren 142, 149, 161 und 177 s. BEHR 1968, 75–6 mit Anm. 50, sowie CAPELLE, *RE Suppl.* 4 (1924) Sp. 344–74, bes. Sp. 353 (zu den Erdbeben in Smyrna).

**112** Das gleiche Epitheton wird Zeus im *exordium* des *Hymnus an Zeus* beigegeben, den Aristides dem Göttervater als Dankopfer für die Rettung aus Seenot widmet (*or.* XLIII, 1 Keil): Ζεῦ βασιλεῦ τε καὶ σῶτερ.

**113** Siehe oben, S. 7 mit Anm. 11.

**114** Hier bestätigt sich die oben, S. 8 erwähnte Bemerkung Artemidors über die Gleichwertigkeit von Zeichen artifizieller Mantik aus der Wachwelt mit solchen, die im Traum empfangen werden.

Schilderung göttlich-menschlicher Synergie bei der Lebensverlängerung des Zosimos behauptet, „einerseits durch die Fürsorge und Kraft der Götter, andererseits durch unsere notwendige Dienstleistung“ – *προνοία μὲν καὶ δυνάμει τῶν θεῶν, διακονία δ' ἡμῶν ἀναγκαία*.<sup>115</sup> Damit wird nicht nur eine Verbindung zwischen dem hilfreichen Eingreifen des Aristides zugunsten des Zosimos einerseits und seiner Rettungsaktion im Dienste der Bürger von Smyrna und Pergamon andererseits geschaffen, die ja als philanthropische und mit der Aura des Thaumaturgischen versehene Akte ohnehin schon miteinander verwandt sind, sondern auch die göttliche Rückbindung der tatkräftigen Einsätze des Redners zum Wohle anderer in beiden Fällen noch einmal nachdrücklich betont. Dabei greift Aristides insbesondere anlässlich der Schilderung der Erdbeben-Episode eine Tradition auf, die auch in Philostrats etwa zeitgleicher Schrift über das *Leben des Apollonios von Tyana* greifbar ist, die des halbgöttlichen, mit Macht über die Naturgewalten ausgestatteten *θεῖος ἀνὴρ*.<sup>116</sup> In Anknüpfung an den Typus des wundertätigen Magiers, der bereits bei Herodot begegnet, wird der wandernde Weise, den seine Tyaner Mitbürger gar für den Sohn des in ihrer Stadt verehrten Zeus Asbameus hielten,<sup>117</sup> mit den Zügen eines, man könnte fast sagen, ‚paganen Heiligen‘ ausgestattet. So wird von ihm erzählt, daß er einmal, ähnlich wie Aristides, durch wohl ausgewählte Opfer die Anrainer des Hellesponts von lang andauernden Erdbeben zu erlösen vermochte, ein anderes Mal die Städte Smyrna und Ephesos von der Pest befreite, indem er einige Bürger dazu aufforderte, einen alten Bettler zu steinigen, der sich hinterher als ein Dämon und damit als die eigentliche Ursache allen Übels erwies.<sup>118</sup> Ähnliches weiß Diogenes Laertios I, 110 über den kretischen Wundertäter und Theologen Epimenides von Kreta zu berichten: Als in der 46. Olympiade, also im Zeitraum zwischen 596 und 593 v. Chr., die Stadt Athen von einer Pest heimgesucht wurde, wandte man sich hilfesuchend an Epimenides. Dieser soll ein schwarzes und ein weißes Schaf auf den Areopag geführt, den Tieren freien Lauf gelassen und sie

**115** Cf. *HL* III, 40. Vgl. die bis hin zu wörtlichen Reminiszenzen ähnliche Aussage in *HL* I, 74: *τῷ τε θεῷ χάριν ἔχων τῆς προνοίας καὶ τῆς διακονίας ἐμοί* (Hervorhebungen von mir).

**116** Zur Herrschaft des *θεῖος ἀνὴρ* über die Naturgewalten und Elemente – „fast durchwegs zum Heile der Menschen“, s. BIELER 1976, 103. Zur Selbststilisierung des Aristides nach dem Typus eines *θεῖος ἀνὴρ* vgl. auch PETSALIS-DIOMIDIS 2010, 10; 137–139, die auf S. 138, Anm. 78 zur gegebenen Thematik auf FOWDEN 1982 verweist.

**117** Cf. Philostr. *VA* I, 6.

**118** Cf. Hdt. VII, 191: ... *ἡμέρας δὴ ἐχείμαζε τρεῖς· τέλος δὲ ἔντομά τε ποιεῦντες καὶ καταειδόντες γόρησι οἱ Μάγοι τῷ ἀνέμῳ, πρὸς δὲ τούτοισι καὶ τῇ Θέτι καὶ τῆσι Νηρηίσι θύοντες ἔπαυσαν τετάρτη ἡμέρῃ. ἢ ἄλλως κως αὐτὸς ἐθέλων ἐκόπασε* – (Man achte auf die feine Ironie!). Zu Apollonios als Erlöser von Erdbeben und Pest s. Philostr. *VA* VI, 41; IV, 10 (vgl. dazu SCHIRREN 2005, 226). Siehe auch die etwas allgemeiner gefaßte Aussage in *VA* IV, 13: *πάντες οὖν, καὶ χειμῶνος καὶ πυρὸς καὶ τῶν χαλεπωτάτων κρείττων τὸν ἄνδρα ἡγούμενοι, ζυμεβαίνειν ἤθελον καὶ ἐδέοντο προσδοῦναι σφισι τῆς κοινωνίας τοῦ πλοῦ*. Vgl. ferner Marin. *Procl.* 28 über die Fähigkeit des Proklos, Regen zu bewirken und Erdbeben vorauszusehen.

dann den Gottheiten geopfert haben, auf deren Heiligtümer sie zuliefen. Durch diesen Akt der Sühne sei es ihm gelungen, die Pest, die man auf eine frevelhafte Handlung zurückführte, zum Stillstand zu bringen.<sup>119</sup> Die Tatsache, daß Aristides sich selbst nach dem in solchen Gestalten wie Apollonios von Tyana und Epimenides von Kreta beispielhaft verkörperten Typus eines göttlich bevollmächtigten Wundertäters stilisiert, verleiht ihm altruistische Züge – eine Tatsache, die man erst in jüngster Zeit gebührend hervorgehoben hat.<sup>120</sup>

Die Zosimos-Episode im ersten und die Erdbeben-Sequenz im dritten Buch der *Heiligen Berichte* legen sich ringförmig um den zweiten *Logos*, in dem, wie im folgenden zu zeigen sein wird, in unmittelbarer Anknüpfung an die Geschehnisse um Zosimos das Thema der Durchbrechung eines vom Schicksal verhängten Todes mit Hilfe von göttlicher Pronoia in immer neuen Variationen behandelt wird. So berichtet Aristides in *HL II*, 12–14 von einem Seesturm während der Überfahrt nach Smyrna, dem er nur mit knapper Not entkam. In einer nächtlichen Vision erscheint ihm daraufhin Asklepios, der ihm erklärt, es sei ihm vom Schicksal bestimmt gewesen, Schiffbruch zu erleiden, und daher müsse er am nächsten Morgen, gewissermaßen als Kompensation für seine Rettung und um das vom Schicksal Verhängte zumindest dem Schein nach zu erfüllen, im Hafen von Smyrna einen Nachen besteigen und einen Schiffbruch *en miniature* inszenieren, indem er sich aus dem schwankenden Boot werfe und sich daraufhin von einem Passanten retten lasse.<sup>121</sup> Eine ähnliche Struktur liegt auch der Episode in *HL II*, 26–27 zugrunde: Asklepios verkündet seinem Schützling, es sei notwendig, daß er in drei Tagen sterben werde. Es gebe aber einen Weg, das Verhängte zu verhindern: Er müsse „von seinem eigenen Leibe einen Teil abtrennen zur Rettung des ganzen. Doch sei das eine heikle Sache. Das wolle er mir denn auch erlassen. Dafür solle ich den Ring, den ich trug, vom Finger ziehen und dem Telesphoros weihen.“<sup>122</sup> Hier wie

**119** Es verdient, hervorgehoben zu werden, daß Epimenides bei Pl. *Lg.* I 642 D ausdrücklich als θεῖος ἀνὴρ bezeichnet wird: τῆδε γὰρ ἴσως ἀκήκοας, ὡς Ἐπιμενίδης γέγονεν ἀνὴρ θεῖος, ὃς ἦν ἡμῖν οἰκείος, ἐλθὼν δὲ πρὸ τῶν Περσικῶν δέκα ἔτεσιν πρότερον παρ’ ἡμῶν κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ μαντείαν θυσίας τε ἐθύσατό τινας, ἃς ὁ θεὸς ἀνεῖλεν, ...; vgl. Apollon. *Epist.* 48, wo die gleiche Bezeichnung auf Apollonios von Tyana angewandt wird.

**120** Cf. PETSALIS-DIOMIDIS 2010, 136–138.

**121** Cf. Arist. *HL II*, 13: καὶ φράζει δὴ τὸ πᾶν, ὡς εἰμαρμένον τε εἶη ναυαγῆσαι μοι καὶ τούτου ἄρα ἔνεκα καὶ ταῦτα συμβαίη· καὶ νῦν ἔτι δέοι ὑπὲρ ἀσφαλείας καὶ τοῦ παντάπασιν ἐκπλήσαι τὸ χρεῶν, ἐμβάντα εἰς λέμβον ἐν τῷ λιμένι οὕτω ποιῆσαι, ὡς τὸν μὲν λέμβον ἀνατραπήναι καὶ καταδύναι, αὐτὸν δὲ ἐξάραντός τινος ἐξενεχθῆναι πρὸς τὴν γῆν· ἐν γὰρ τούτῳ τελείσθαι τὰ ἀναγκαῖα.

**122** Cf. Arist. *HL II*, 27: δεῖν δὲ καὶ τοῦ σώματος αὐτοῦ παρατέμνειν ὑπὲρ σωτηρίας τοῦ παντός· ἀλλὰ γὰρ εἶναι τοῦτο ἐργῶδες, τοῦτο μὲν καὶ δὴ παριέναι μοι, ἀντὶ δὲ τούτου τὸν δακτύλιον ὃν ἐφόρουν περιελόμενον ἀναθεῖναι τῷ Τελεσφόρῳ, τὸ γὰρ αὐτὸ ποιεῖν ὡσπερ ἂν εἰ τὸν δάκτυλον αὐτὸν προεῖμην, ...

dort geht es also darum, das vom Schicksal Verhängte, das durch einen Eingriff göttlicher πρόνοια abgewendet wurde, zumindest symbolisch zu erfüllen.<sup>123</sup>

Mit Hilfe eines Satzes mit Scharnierfunktion leitet Aristides zu einer Vision über, die den hier zunächst einmal nur skizzierten Antagonismus zwischen Schicksal und πρόνοια noch weiter mit Leben füllt (*HL* II, 28): „Mit diesen Dingen stimmte überein und bezog sich auf dasselbe auch das, was sich zeitlich später ereignete und woraufhin ich den Wermut trank.“ Es folgen zwei Schilderungen eines Traumes, der, freilich mit kleinen, aber nicht unbedeutenden Abweichungen bezüglich seines Inhalts, in der gleichen Nacht Aristides selbst und dem Wärter des Asklepieions zu Pergamon, Philadelphos, zuteil wird. Man kann hier guten Gewissens von einer Vision sprechen: Zum einen kommt in beiden Beschreibungen des Traumes, den Aristides im Falle des Philadelphos ausdrücklich als ὄψις ὄνειρατος, „Traumgesicht“, bezeichnet, dem Element des Visuellen ein großes Gewicht zu, zum andern geht es in diesem Traum um die Zuteilung des Lebenslosen – eine Thematik, von der aus, wie wir sehen werden, sich eine Brücke zur Vision des pamphyliischen Kriegers Er in Platons *Politeia* schlagen läßt:<sup>124</sup> Der Redner befindet sich inmitten einer Menge von weißgekleideten Asklepios-Verehrern, gemäß dem Traum des Philadelphos im Theater der Tempelanlage, gemäß seinem eigenen Traum in der Vorhalle des Tempels, wo er den Gott in einer aretalogisierenden Rede als Loszuteiler, μοιρονόμος, bezeichnet, während er in der Vision des Philadelphos den Gott unter anderem dafür preist, daß er seinen Lebenslosen schon so oft eine überraschende Wende gegeben habe. An dieser Stelle wird als Beispiel für eine solche heilwendende Intervention die Vorschrift, Wermut mit Essig verdünnt zu trinken, erwähnt, doch scheint dieses bereits im Scharnier-Satz erwähnte pharmazeutische Detail hier eher nebensächlich. Es geht, wie ein Blick auf die Gesamtvision erweisen wird, um mehr als ein im rein Somatischen sich erschöpfendes Wohlergehen. Bemerkenswert ist zunächst die Tatsache, daß es sich hier um einen

**123** Zu einer weiteren derartigen ‚Ersatzhandlung‘ s. *HL* IV, 11, wo Asklepios Aristides im Traum die Anweisung erteilt, er solle anstelle seines Begräbnisses etwas weiße Erde auf sich schütten: ἔπειτα κελεύει ὁ θεὸς ὡς δεῖ ἀντὶ τοῦ κατορυχθῆναι ἐπαμήσασθαι τῆς λευκῆς γῆς, τὸν ἐν παλαιστραῖ δὲ τρόπον, ...

**124** Cf. Arist. *HL* II, 30: ἣν Φιλάδελφος τῶν νεωκόρων ἄτερος· τούτῳ γίνεταί τῆς αὐτῆς νυκτὸς ὄψις ὄνειρατος ἥπερ κάμοι, μικρὰ δὲ πως παρήλλαττεν. Vgl. ferner II, 35 (der Tempelwächter Asklepiakos zu Aristides über Philadelphos): εἶδε γὰρ νυκτὸς ὄψιν θαυμαστὴν σοὶ διαφέρουσαν· καὶ οὕτω διηγείτο μὲν ὁ Ἀσκληπιακὸς ἃ εἶδεν ὁ Φιλάδελφος. Zur Verwendung des griechischen Begriffs ὄψις als Bezeichnung für ein ‚Traumgesicht‘ in den *HL* s. ferner auch I, 8: ὄψις δὲ ὄνειρατος οὕτως ἴσχευεν, ... I, 76: τῆς γὰρ νυκτὸς τῆς παρελθούσης ἐγεγόνει μοι ὄψις ὄνειρατος τοιαύτη· III, 13: καὶ ἐμοὶ μὲν γε ἡ ὄψις αὕτη τῆς συνέχειας τῶν θυσιῶν ἤρξεν ... III, 47: ὥστε καὶ ὕστερον ὄψις μου γίνεταί παρὰ τῶν χθονίων θεῶν. V, 56 (zu Beginn der großen Athen-Vision): ἔχοντι δὲ οὕτω μοι γίνεταί ὄψις ὄνειράτων τοιάδε. Zur Verwendung des Begriffspaares ὄψις ὄνειρου/ὄνειρατος als Bezeichnung für Traumvisionen bei weiteren Autoren wie Herodot, Josephus und Pausanias s. HANSON 1980, 1408, mit Anm. 53.

Doppeltraum handelt, galt doch nach einer in der Antike weithin etablierten Auffassung ein Traum, wenn er von zwei Personen gleichzeitig empfangen wurde, als besonders beachtenswert, ja sogar gottgesandt.<sup>125</sup> In *HL* I, 66 berichtet Aristides davon, wie ihm selbst und seinem Erzieher Zosimos in derselben Nacht das gleiche Heilmittel für eine hartnäckige Geschwulst geoffenbart wurde. Die erfolgreiche Heilung durch das empfohlene Medikament führt dazu, daß die Ärzte, deren Methoden allesamt versagt hatten, „die wunderbare Fürsorge des Gottes“ anerkennen. Ein als *consimile praeceptum* bezeichneter Doppeltraum mit Schlüssel-funktion begegnet ferner in Apuleius' *Metamorphosen* XI, 27, wo Lucius seine Einweihung in die Mysterien des Osiris in einem Traum vorher sieht, der zur gleichen Zeit und in ähnlicher Form auch dem zuständigen Priester zuteil wird. Man kann also davon ausgehen, daß die Variante des Doppeltraums von Aristides ganz bewußt gewählt wurde, um die hier wiedergegebene Vision mit einer besonderen Emphase zu versehen. Ich habe an anderer Stelle schon darauf hingewiesen, daß der rednerische Auftritt des Aristides in einer Versammlung von Asklepios-Verehrern, für die das Tragen von weißen Kleidern durchaus typisch war, zunächst einmal nicht viel mehr als ein Nachklang von Erfahrungen aus der Welt des Wachens zu sein scheint.<sup>126</sup> Aufhorchen läßt allerdings die Bezeichnung des Asklepios als μοιρονόμος – Loszuteiler, d. h. „einen, der den Menschen ihre Schicksale zuteilt“: ὡς τὰς μοίρας τοῖς ἀνθρώποις διανέμονται. Hinzu kommt die Kennzeichnung der weißen Kleider mit dem seltenen Adjektiv λευχείμονες, das, wie ich ebenfalls bereits gezeigt habe, an die mit dem gleichen Epitheton versehenen Moiren Atropos, Klotho und Lachesis in der Vision des pamphyli-schen Kriegers Er

---

**125** Siehe dazu MERKELBACH 1988, 1988, 154, anläßlich des Doppeltraums der Zieheltern von Daphnis und Chloe: „Wenn zwei Personen zu gleicher Zeit dasselbe träumen, so ist dies nach Auffassung der Alten ein klarer Beweis dafür, daß dieser Traum gottgesandt ist.“ Vgl. ferner den Doppeltraum des Xerxes und seines Ratgebers Artabanos in *Hdt.* VII, 17 sowie Philostr. *VA* I, 23; *Apg* 9, 10; Livius VIII, 6, 9; für weitere Beispiele s. HANSON 1980, 1414, Anm. 80; ein Beispiel für die inhaltliche Übereinstimmung einer Wachvision mit einem Traum bietet P. Oxy. 1381 = TOTTI 1985, 15 beziehungsweise TOTTI-GEMÜND 1998 (vgl. dazu KYRIAZOPOULOS 1991, 53–62); zum Phänomen des Doppeltraums vgl. ferner HANSON 1980, 1414–1419, der das Phänomen als „paired dreams“ bezeichnet, sowie WIKENHAUSER 1948, 100, der Doppelträume beschreibt als „parallele Offenbarungen, die an zwei verschiedene Personen (Kreise) ergehen, aber zu ein und demselben Zweck zusammenwirken.“ Siehe ferner auch GUIDORIZZI 2013, der das Phänomen in seinem Kapitel „Sogni Doppi“ (101–114) allerdings um einiges weiter faßt, indem er darunter auch die „sogni materni“ (die Träume von Müttern über die Zukunft ihrer Kinder), die „visioni collettive“ (Visionen ähnlichen Inhalts, die einer ganzen Gruppe von Menschen zuteil werden) und jene Träume aus Epidauros miteinbezieht, bei denen ein chirurgischer Eingriff sich zugleich im Traum und in der Realität vollzieht.

**126** Cf. BITTRICH 2010, 128–29, mit Verweis auf ein Gedicht von Isyllos von Epidauros in EDELSTEIN 1945, test. 296, 19, wo es von Teilnehmern an einer Prozession zu Ehren von Apollon und Asklepios heißt, sie seien gekleidet εἴμασιν ἐν λευκοῖσι.

im zehnten Buch von Platons *Politeia* erinnert.<sup>127</sup> Das Ziehen einer Verbindungslinie liegt umso näher, als es in der groß angelegten Schau der den Kosmos und die Seele betreffenden *arcana*, die dem Pamphylier laut der Rahmenerzählung im Zuge einer Nahtoderfahrung zuteil wurde, ebenso wie bei Aristides um den Gedankenkomplex von Schicksal und der Übernahme von Lebenslosen geht: Als Teil einer ganzen Reihe von kosmologischen Offenbarungen sieht Er (Ἦρ) die drei Moiren, mit weißen Kleidern angetan, rings um die in ihrer Mitte kreisende Spindel der Notwendigkeit sitzen.<sup>128</sup> Wenig später schreiten die ohne Körper herumschwebenden Seelen, die sich offenbar in einem Stadium zwischen dem Verlassen ihrer sterblichen Hüllen und vor ihrer Wiedereinkörperung befinden, der Reihe nach zur Wahl ihrer Lebenslose. Daran anschließend hält die Moira Lachesis eine Rede und beschließt sie mit dem Fazit αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀναίτιος – „Die Schuld liegt beim Wählenden. Der Gott ist schuldlos.“<sup>129</sup> Während hier also ein starker Ton auf der Eigenverantwortung der ihre Lose empfangenden Seelen liegt, deutet die Bezeichnung μοιρονόμος in der Traumerzählung des Aristides eher auf die Vorstellung vom Menschen als dem passiven Empfänger eines ihm zugewiesenen Loses.

Ein ähnlicher Gedanke begegnet auch im sogenannten Timarch-Mythos, der Schilderung einer im Zuge von Inkubation empfangenen Vision aus dem Umfeld des Trophonios-Heiligtums von Lebadeia, die uns als der Erfahrungsbericht eines fiktiven Gewährsmannes, des jungen Sokrates-Schülers Timarchos aus dem Kreis um den Pythagoreer Simmias, in Plutarchs Dialog *De genio Socratis* gegenübertritt. Ebenso wie der platonische Er-Mythos kann er als Vorgänger-Text der Loszuteiler-Vision bei Aristides gelten, geht es doch auch hier wieder neben anderem um das Schicksal der körperfreien Seelen. Dabei ist es einmal mehr die Moira Lachesis, die über den Bereich des Werdens wacht, doch läßt die Art, in der Plutarch die Wiedereinkörperung der Seelen beschreibt, anders als der Er-Mythos aus Platons Staat auf die Vorstellung von einer weitgehenden Passivität des Menschen zum Zeitpunkt seiner Geburt schließen. So ist davon die Rede, daß die Seele zunächst als Ganzes Anteil an der Vernunft hat, dann allerdings, sobald sie in die Welt des Werdens herabsteigt, jener Teil von ihr, der mit dem Körper vermischt wird, sich in ein ἄλογον, ein „Unvernünftiges“, verwandelt.<sup>130</sup> Der andere Teil dagegen, der von der Vermischung nicht betroffen ist und außerhalb der Seele zu bleiben vermag,

**127** Vgl. Arist. *HL* II, 30: λευχειμονούντων, und 31: λευχείμονας, mit Plat. *R.* X, 617 C: ... θυγατέρας τῆς Ανάγκης, Μοίρας, λευχειμονούσας, ... Siehe dazu BITTRICH 2010, 128–29.

**128** Cf. Plat. *R.* X, 617 C: ἄλλας δὲ καθημένας περίξ δι' ἴσου τρεῖς, ἐν θρόνῳ ἐκάστην, θυγατέρας τῆς Ανάγκης, Μοίρας, λευχειμονούσας, στέμματα ἐπὶ τῶν κεφαλῶν ἔχούσας, Λάχεσιν τε καὶ Κλωθῶ καὶ Ἄτροπον, ὑμνεῖν πρὸς τὴν τῶν Σειρήνων ἁρμονίαν, Λάχεσιν μὲν τὰ γεγονότα, Κλωθῶ δὲ τὰ ὄντα, Ἄτροπον δὲ τὰ μέλλοντα.

**129** Cf. Plat. *Rep.* 617 E 5.

**130** Cf. Plut. *De gen.* 591 D 4–7: ψυχὴ πᾶσα νοῦ μετέσχευ, ἄλογος δὲ καὶ ἄνους οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ὅσον ἂν αὐτῆς σαρκὶ μιχθῆ καὶ πάθειν, ἀλλοιούμενον τρέπεται καθ' ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας εἰς τὸ ἄλογον.

wird im Timarch-Mythos – in expliziter Abgrenzung zu seiner sonst üblichen Bezeichnung als νοῦς – mit Verweis auf seine externe Stellung δαίμων genannt.<sup>131</sup> Demnach hat man also davon auszugehen, daß die Seelen im Zuge ihrer Einkörperung in ἄλογα ψυχὰι und die ihnen zugehörigen, aber außerhalb ihres Körpers befindlichen δαίμονες zerfallen.<sup>132</sup> In engem Zusammenhang mit diesen Ausführungen steht der Gedanke von der Erlösung des Menschen durch einen δαίμων zum Zeitpunkt seiner Geburt, dem wir uns weiter unten ausführlich zuwenden werden.<sup>133</sup> Nur soviel sei vorweggenommen, daß die menschliche Seele laut diesem Gedanken zum Zeitpunkt der Geburt eines Menschen einer als δαίμων bezeichneten Entität halbgöttlichen Charakters unterstellt wird, die ihr fortan als ein Lenker ihrer Geschicke voransteht; und derartige Vorstellungen schweben wohl auch Aristides vor, wenn er Asklepios als μοιρονόμος bezeichnet.

Nun begegnet aber der Gott in Gestalt des Loszuteilers nur in der zweiten, von Aristides selbst empfangenen Version des Traumes, bei der er bezeichnenderweise in der Vorhalle – ἐν τοῖς προπυλαίοις – des Asklepieions steht. Die weißgekleideten Mit-Inkubanten, in deren Mitte er sich befindet, sind versammelt „wie zu dem Zeitpunkt, an dem die Reinigung vonstatten geht“ – ὥσπερ ἡνίκα ἂν τὸ καθάρσιον γίγνηται. Die Version des Philadelphos scheint dagegen zeitlich versetzt zu sein, denn Aristides ist hier bereits in das Theater der Tempelanlage vorgedrungen und apostrophiert den Gott nicht mehr als Loszuteiler, sondern preist ihn dafür, daß er seinen „Lebenslosen oft eine Wendung gegeben habe“ – ὡς παρατρέψειέ μου τὰς μοίρας πολλαχῆ. Es liegt nahe – auch angesichts der in der zweiten Version des Traumes erwähnten Reinigung, die an die Vorbereitung einer Inkubation durch Bäder und Fasten erinnert – hier einen Vergleich mit den Stadien vor und nach dem Vollzug von rituellem Tempelschlaf zu ziehen, wobei freilich Aristides bei der Wiedergabe des Doppeltraums ein ὕστερον πρότερον anwendet, indem er das in der Version des Philadelphos beschriebene zweite Stadium zuerst Revue passieren läßt.

Was wäre dann aber mit den erwähnten Lebenslosen und der Möglichkeit, ihnen „eine Wendung zu geben“, eigentlich gemeint? Zur Beantwortung dieser Frage scheint es nicht unangebracht, einen Blick auf die zwar deutlich später als die *Hieroi Logoi* entstandene, aber möglicherweise lediglich als Sprachrohr von lange vorher bestehenden Exegese-Traditionen dienende Schrift *περὶ τοῦ ἐφ’ ἡμῖν* des Porphyrios zu werfen, in dem dieser sich unter anderem auch der Erklärung des

<sup>131</sup> Cf. Plut. *De gen.* 591 E 5–9: τὸ μὲν οὖν ὑποβρύχιον ἐν τῷ σώματι φερόμενον ψυχὴ λέγεται· τὸ δὲ φθορᾶς λειψθὲν οἱ πολλοὶ νοῦν καλοῦντες ἐντὸς εἶναι νομίζουσιν αὐτῶν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἐσόπτροις τὰ φαινόμενα κατ’ ἀνταύγειαν· οἱ δ’ ὀρθῶς ὑπονοοῦντες, ὡς ἐκτὸς ὄντα δαίμονα προσαγορεύουσι. Der Ausgangspunkt hierfür ist wohl Plat. *Ti.* 90 A–C, wo als δαίμων „die höchste Form unserer Seele“ (τὸ κυριώτατον παρ’ ἡμῖν ψυχῆς εἶδος), beziehungsweise „das Göttliche in uns“ (τὸ δ’ ἐν ἡμῖν θεῖον) bezeichnet wird.

<sup>132</sup> Zu dieser Erklärung von Plut. *De gen.* 591 D s. HAMILTON 1934, 180.

<sup>133</sup> Vgl. unten, S. 52–56.

platonischen Er-Mythos widmet.<sup>134</sup> In seiner Interpretation des Mythos, in der er das von Platon so sehr betonte „Freiwillige“, τὸ αὐτεξούσιον, seinerseits gebührend hervorhebt,<sup>135</sup> deutet er die den Seelen zur Wahl gestellten verschiedenen Lebensformen nach einer Lehre, die er auf die Ägypter zurückführt und die Platon beim Abfassen des Er-Mythos angeblich vor Augen hatte, als die Gestirnskonstellationen zum Zeitpunkt des Eintritts dieser Seelen in den Bereich des irdischen Lebens.<sup>136</sup> Um diese Auffassung, nach der die Geschicke und Lebensläufe der Menschen ganz und gar dem Sternenzwang unterworfen sind, mit der Vorstellung eines freien Willens zu versöhnen, habe Platon den Seelen die Wahl ihres Lebensloses insofern anheimgestellt, als sie, wenn sie die für ihre Geburt in Frage kommenden Konstellationen gleichsam proleptisch in den Himmel wie in eine Tafel eingezeichnet sähen, sehr wohl noch die Möglichkeit hätten, sich gegen bestimmte Lebensformen zu entscheiden – eine Möglichkeit, die ihnen nach vollzogener Wahl freilich nicht mehr offenstehe, denn – einmal in den Ort des Horoskopos vorgestoßen und somit also in das Werden eingetreten – müßten sie das, was sich zu diesem Zeitpunkt am Himmel abzeichne, notwendig auch so ausführen.<sup>137</sup> Wenn also Porphyrios die von einer Seele gewählte Lebensform als die spezifische Anordnung der Gestirne, τὴν ποιὰν διάθεσιν τῶν σχηματισμῶν, zum Zeitpunkt ihrer Einkörperung erklärt, so ist das für unsere anfängliche Frage danach, was Aristides mit einer „häufigen Wendung seiner Lebenslose“ gemeint haben könnte, nicht ganz ohne Belang; denn wir werden im weiteren Verlauf dieses Abschnitts ebenso wie in unserer Interpretation der Philumene-Episode im V. Buch der *Hieroi Logoi* noch sehen, daß für unseren Autor insbesondere in seiner Eigenschaft als Anhänger des Asklepios- und des Isis/Sarapis-Kultes die εἰμαρμένη dem Sternenzwang gleichkommt, wohingegen der Gedanke einer Durchbrechung des vom Schicksal Verhäng-

134 Cf. Stob. II, 8, 39–42.

135 Cf. Stob. II, 8, 41: τὸ γὰρ ὅλον βούλημα τοιοῦτ' ἔοικεν εἶναι τὸ τοῦ Πλάτωνος· ἔχειν μὲν τὸ αὐτεξούσιον τὰς ψυχὰς, πρὶν εἰς σώματα καὶ βίους ἐμπεσεῖν, ...

136 Cf. Stob. II, 8, 42: ... τῶν παρ' Αἰγυπτίοις σοφοῖς τοὺς βίους ἐκ τῶν ὠροσκόπων σημειουμένων καὶ τῆς ἐν ταῖς γενέσεσι τῶν ἀστέρων πρὸς τὰ ἐν τῷ ζῳδιακῷ ἄστρα διαθέσεως, <ὡς> ἀκολουθοῦς τῇ τοῦ ὠροσκόπου ἀνατολῇ. Siehe dazu auch BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, 601, der die bei Porphyrios erwähnten „ägyptischen Weisen“ als „les Néchepso et Pétoisiris, les Hermès Trismégiste, Tat, Asklépios, etc.“ kennzeichnet.

137 Cf. Stob. II, 8, 42: τῶν δὲ ψυχῶν κατὰ τὰς ἐνούσας διαθέσεις ἐπὶ τοὺς ὠροσκόπους φερομένων καὶ βίους, <οὓς> σημαίνουσιν οἱ σχηματισμοί, βλεπουσῶν ὥσπερ ἐν πίνακι [γεγραμμένα] ἐν τῇ οὐρανίᾳ γῆ γεγραμμένους, τὰς ἐλομένας διὰ μὲν τὸ αὐτεξούσιον δύνασθαι καὶ μὴ βιῶναι οὕτως, ἐλομένας δὲ τὰ ἐν τῇ στροφῇ κατὰ στιγμήν τοῦ χρόνου τῆς ἀναφορᾶς τοῦ ὠροσκόπου ἐναλλαττόμενα ἀνάγκη ἐκτελεῖν τὰ γεγραμμένα.

ten eng mit einer wie auch immer gearteten, gleichsam magischen Einflußnahme auf diesen im Griechischen als ἀστερικὴ bezeichneten Zwang verbunden ist.<sup>138</sup>

Ein ähnlich zweistufiges Geschehen, wie es sich in den beiden Versionen des μοιρονόμος-Traumes abzeichnet, wenn dort Asklepios einerseits als Zuteiler eines Loses, andererseits aber als Wender der Lebenslose unseres Autors auftritt, kennzeichnet – allerdings in sehr viel weitschweifigerer Ausführung – einen ebenfalls im zweiten *Logos* sich findenden erzählerischen Komplex, an dessen Anfang in *HL* II, 18 ausdrücklich eine Lebensdauerprophezeiung steht:

ἐν τούτῳ τῷ σχήματι στὰς ἔμπροσθεν τῆς εὐνῆς προβαλὼν τοὺς δακτύλους καὶ χρόνους τινὰς συλλογισάμενος, ἔχεις, ἔφη, δέκα ἔτη παρ' ἐμοῦ καὶ τρία παρὰ τοῦ Σαράπιδος – καὶ ἅμα τὰ τρία καὶ δέκα ὡς ἑπτακαίδεκα ἐφάνη τῇ θέσει τῶν δακτύλων – ταῦτα δὲ εἶναι οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ, εἴσεσθαι δὲ καὶ αὐτόν.

„In dieser Gestalt stand er vor meinem Bett, streckte die Finger aus, rechnete an ihnen einige Zeitspannen ab und sagte: ‚Zehn Jahre hast du von mir und drei von Sarapis‘, und durch die Stellung der Finger erschien die Zahl 13 zugleich wie 17, dies sei aber kein Traum, sondern ein Wacherlebnis, und ich würde das auch selbst erkennen.“

Die Prophezeiung droht sich zu erfüllen, als im Jahre 165 n. Chr. von den siegreichen Truppen des Kaisers Verus bei ihrer Rückkehr aus Seleukia am Tigris eine lebensgefährliche, auch unter dem Namen ‚Pest des Antonin‘ bekannte Pockenepidemie bis nach Gallien hin verschleppt wird,<sup>139</sup> an der auch Aristides erkrankt – laut der von Charles A. Behr aufgestellten Chronologie etwa 16 ½ Jahre nach dem Empfang des Orakelspruchs.<sup>140</sup> Die von Aristides selbst gegebene alternative Ausdeutung des von göttlichen Händen gegebenen, durchaus ambivalenten Exempels von *digitorum computus* auf siebzehn Jahre muß also wohl als ein *vaticinium ex eventu* aufgefaßt werden, dessen Zweck darin liegt, die These von einer grundsätzlichen Untrüglichkeit der Weissagungen des Heilgotts auch für diesen speziellen Fall aufrecht erhalten zu können.<sup>141</sup>

Daß die Lebensdauerprophezeiung mit der Pockenerkrankung unseres Autors in Verbindung zu bringen ist, wird von ihm selbst ausdrücklich nahegelegt, wenn er die Schilderung der mit dieser Erkrankung verbundenen Ereignisse mit der

**138** Siehe die Seiten 61–64 dieses Abschnitts sowie die Seiten 74 und 84–92 innerhalb des Abschnitts 3.3 zur Philumene-Episode; zum Begriff der ἀστερικὴ im Sinne von „Sternenzwang“ s. S. 61, Anm. 212 sowie S. 74.

**139** Cf. SCHRÖDER 1986, 38, Anm. 73.

**140** Siehe den Einleitungssatz zur Pockenerkrankungsepisode in *HL* II, 37: ἀλλ' ἐπειδὴ διεγένετο ὁ χρόνος ὁ τῆς προρρήσεως, συνέβη τοιάδε. Zur Chronologie s. BEHR 1968, 71, Anm. 41.

**141** Zur Ambivalenz dieses Exempels von *digitorum computus* s. BEHR 1968, 71, Anm. 41, der erklärt, daß die jeweils hochgehaltenen Finger einer Hand sowohl als Fünfer als auch als Einer gelesen werden konnten: „Therefore the numbers thirteen and seventeen were both indicated by the extension of three fingers on one hand and two on the other.“

Ankündigung einleitet, er werde im folgenden einen bereits angesponnenen Faden wieder aufnehmen und ausführen, was es mit der Prophezeiung über seine Jahre für eine Bewandnis hatte.<sup>142</sup> In dem daran sich anschließenden Bericht zeigen sich besonders deutlich die Eigenständigkeit und das innovative Potential des Aristides. Weit entfernt von der oben skizzierten Tradition, nach der im Traum empfangenen Lebensdauerprophezeiungen die Konnotation des Unabwendbaren eignet,<sup>143</sup> nimmt Aristides seinerseits den Zeitpunkt des Ablaufs der ihm gesetzten Frist zum Anlaß, um auf dramatisch zugespitzte Weise sein Entkommen aus dem verhängten Todeschicksal zu schildern: Als die Ärzte ihn bereits aufgegeben haben und es ihm im Traume schon so vorkommt, als „ziehe“ er zum Zeichen seines Abtritts von der Bühne des Lebens „die Kothurne aus“, um sie gegen die Sandalen seines Vaters, des Zeuspriesters Eudaimon, einzutauschen,<sup>144</sup> dreht ihn mit einem Male – ἐξάιφνης! – der Retter Asklepios in seinem Bett nach außen, und Athene, die in Gestalt einer ihrer von Phidias geschaffenen Statuen (wohl der chryselephantinen aus dem Parthenon) herzutritt,<sup>145</sup> verkündet ihm, er habe von ihr die gleiche Protektion zu erwarten wie einst Odysseus und Telemach. Zum Abschluß der Episode erfahren wir, daß Aristides nicht eher wieder ganz zu Kräften kam, als bis der Sohn seiner Milchschwester Kallityche, Hermeias, gestorben war.<sup>146</sup> Was hier in Gestalt eines stellvertretenden Opfertodes daherkommt und Aristides den Ruf eines extremen Egozentrikers eingebracht hat,<sup>147</sup> wird in Abschnitt 4.4 auf einen hinter der kruden Oberfläche verborgenen Doppelsinn untersucht werden. Auf der Ebene des Literalsinns kann allerdings zunächst einmal festgehalten werden, daß es sich hier um eine weitere Variante des oben geschilderten Brauches einer ‚Ersatz-handlung‘ zur Erfüllung des vom Schicksal Verhängten handelt, wobei mit der Schilderung des stellvertretenden Opfers eines Menschenlebens die Grenze des rein Symbolischen natürlich weit überschritten wird. Daß der Gedanke eines stellvertretenden Menschenopfers für damalige Verhältnisse durchaus nicht so ungewöhnlich war, zeigt das ebenfalls in das 2. Jh. n. Chr. fallende Schicksal des Hadrian-Lieblings Antinoos, dessen Ertrinken in den Wassern des Nils von einigen Historiographen zu einem Akt der *devotio* stilisiert wurde, der das Leben Hadrians verlängern sollte, während der

142 Cf. Arist. *HL* II, 37: Φέρε δὴ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἀποδῶμεν λόγον καὶ συνάψωμεν ὡς ἔσχεν τὰ τῆς χρησμοφῆδος τῆς περὶ τῶν ἐτῶν. Vgl. auch die Zwischenüberlegung über das weitere erzählerische Vorgehen in II, 24. Die Interpretation der *Hieroi Logoi* verkompliziert sich, wenn man, wie GUIDORIZZI 2013, 189, solchen erzähltechnischen Sprüngen nicht Rechnung trägt.

143 Siehe oben, S. 29–31.

144 Cf. Arist. *HL* II, 40: ἔδοξα δὲ καὶ δὴ ἐπὶ τέλει τοῦ δράματος εἶναι καὶ τοὺς ἐμβάτας ἀποτιθέσθαι καὶ τὰς κρηπίδας μεταλήψεσθαι τοῦ πατρὸς.

145 Cf. *HL* II, 41. Die Ähnlichkeit mit Wachs, die Aristides an ihrer Gestalt zu bemerken glaubt (κηρῶ τινι προσφερέης), läßt an das Elfenbein der Statue aus dem Parthenon denken.

146 Cf. Arist. *HL* II, 44. Der Name ‚Hermeias‘ fällt allerdings erst in *HL* V, 25.

147 Siehe unten, S. 66, Anm. 228.

Kaiser selbst in seiner Autobiographie das Geschehen als ‚Unfall‘ hinstellt.<sup>148</sup> Zu denken wäre ferner an die oft besungene Alkestis, die zur Lebensverlängerung ihres Gatten freiwillig einen frühzeitigen Tod auf sich nimmt, sowie an eine Anekdote in Lukians *Philopseudeis*, wo Kleodemos, einer der Teilnehmer an der in diesem Dialog wiedergegebenen Diskussion über das Übernatürliche, von einem Fiebertraum berichtet, der ihm auf dem Krankenbett zuteil geworden sein soll: Hermes sei ihm erschienen, um ihn in den Hades zu geleiten. Dort habe Pluto den Psychopomp mit den verärgerten Worten empfangen: οὐπω πεπλήρωται τὸ νῆμα αὐτῷ, ὥστε ἀπίτω. Σὺ δὲ τὸν χάλκεα Δήμυλον ἄγε· ὑπὲρ γὰρ τὸν ἄτρακτον βιοῖ – „Diesem ist die ihm zugeteilte Zeitspanne noch nicht erfüllt, so daß er wieder gehen mag. Du aber bring mir Demylos, den Schmied, denn er lebt über die Schicksalsspindel.“<sup>149</sup> Zwar handelt es sich hier um eine Verwechslung, die das Schicksal gerade nicht durchbricht, sondern im Gegenteil die Ökonomie des von ihm Verhängten offenbar empfindlich stört, doch ist der Gedanke eines stellvertretenden Todes zur Verlängerung fremden Lebens auch hier gegenwärtig.

Während es gerade das Element des Hinopferns eines Platzhalters ist, das uns Heutige an der Pockenepidemie-Episode in den *Hieroi Logoi* am meisten befremden muß, wird für den zeitgenössischen Leser das eigentlich Erstaunliche an dieser Schilderung viel eher der vor dem Hintergrund des traditionellen Μοῖρα-Glaubens ungewohnte, sonst allenfalls im Alkestis-Mythos auftretende Gedanke der Lebensverlängerung über eine vom Schicksal gesetzte Zeitspanne hinaus gewesen sein. Ist es in der Alkestis des Euripides die eponyme Heldin, die zur Verlängerung des Lebens ihres Gatten einen frühzeitigen Tod auf sich nimmt, so sehen wir in dieser Rolle hier den Stiefneffen des Aristides, Hermeias. Der göttliche Exponent einer solchen dem Schicksal sich entgegenstellenden Religiosität ist der im Moment seines heilwendenden Eingreifens mit dem Epitheton Σωτήρ versehene Gott Asklepios.

In ihrer ganzen Tragweite kann man die Vorstellung von der Überlegenheit des Heilgottes gegenüber dem Schicksal freilich erst dann verstehen, wenn man den Blick auf die in *HL IV*, 55–56 geschilderte Ophiouchos-Vision richtet: Auf dem Weg nach Osten, dem eben aufgegangenen Morgenstern folgend, geht Aristides in Begleitung eines befreundeten Platonkenners namens Pyralianos durch sein Landgut spazieren. Dabei fragt er den Freund in scherzhaftem Ton nach dem Sinn einiger platonischer Lehren, wobei er sich auf „dessen Dialoge über die Natur und das Seiende“ bezieht. Anstelle einer direkten Antwort fordert sein Begleiter ihn auf, ihm zu folgen, und deutet auf eine bestimmte Stelle am Himmel mit den Worten, „der

148 Cf. Script. Hist. Aug. *Vita Hadr.* 14, 6; Dio Cassius 69, 11, 2–4; Aurelius Victor 14, 7–8.

149 Lukian, *Philopseudeis* 25. Zur Vorstellung eines „Lebens über die Schicksalsspindel“ vgl. auch die Worte des Admet in E. *Alc.* 939–40: ἐγὼ δ', ὄν οὐ χρηὴ ζῆν, παρῆεις τὸ μόρσιμον / λυπρὸν διάξω βίον· ...

da“ (οὐρανός) sei für Aristides, was Platon die Weltseele nennt. In einem Satz, der das Visionshafte des Traumgeschehens durch den doppelten Einsatz von Verben des Schauens eigens betont, wird der von Pyrrhianos Gezeigte als der am Himmel thronende Asklepios von Pergamon beschrieben: ἀναβλέπω τε δὴ καὶ ὄρω Ἀσκληπιὸν τὸν ἐν Περγάμῳ ἐνιδρυμένον ἐν τῷ οὐρανῷ – „Und ich blicke also nach oben und sehe den Asklepios von Pergamon am Himmel thronen.“ Gemeint ist hier wohl, wie SCHRÖDER in seinem Kommentar anmerkt, der verstirnte Gott Asklepios in Gestalt der Sternkonstellation des Ophiouchos (Schlangenhalters).<sup>150</sup> Wenn wir uns nun einer schrittweisen Interpretation dieser eminent theologischen Vision zuwenden,<sup>151</sup> werden wir feststellen, daß die hier beschriebenen Geschehnisse entscheidend dazu beitragen, die in der Pockenepidemie-Episode so eindrücklich gezeichnete lebensverlängernde Kraft des Asklepios auf eine religionswissenschaftliche Grundlage zu stellen.

Beginnen wir mit dem Namen des befreundeten Platonkenners. Es gehört zu den Eigenheiten der *Hieroi Logoi*, daß die in ihnen aufgeführten Eigennamen im Einklang mit einer onirokritischen Tradition, in der gerade Namen zum Anlaß für etymologisches Deuten genommen werden, nicht selten symbolisch befrachtet sind.<sup>152</sup> Ein Traum, in dem der Komödiendichter Menander auftritt, wird in Ableitung von der hier vorliegenden Wurzel μεν- dahingehend gedeutet, daß Aristides bleiben soll, wo er ist.<sup>153</sup> Die Erscheinung einer Person namens Koros, „Sättigung“, fordert zum Fasten auf; Eudoxos ist ein Symbol für Ruhm; Rhosander bedeutet in Ableitung von ῥώννυμι und ἀνὴρ einen „zu Kräften bringenden Mann“ und entpuppt sich zugleich als ein Pseudonym für Asklepios.<sup>154</sup> Im Einklang damit hat, wie mir scheint, auch der Name Pyrrhianos Verweischarakter. Nach Plinius, *HN* XI, 119 ist die von einigen auch als *pyrotocon* bezeichnete *pyrallis* eine Feuerfliege, d. h. ein Insekt, das aus dem Feuer entsteht.<sup>155</sup> Ist demnach etwa Pyrrhianos, dessen Name sich ja von *pyrallis* ableiten läßt, das Symbol für eine Wiedergeburt, sozusagen ‚aus

<sup>150</sup> Cf. SCHRÖDER 1986, 102, Anm. 140.

<sup>151</sup> Cf. SFAMENI GASPARRO 2002, 52: „L'Asclepio pergameno, dio medico e oracolare, cui i fedeli di ogni cetto sociale si rivolgevano per ottenere soprattutto la guarigione dalle malattie e comunque garanzie per l'esistenza terrena, è così recuperato in una vasta prospettiva teologica di marca platonica, proponendosi la sua identificazione con il principio animatore del grande Tutto.“

<sup>152</sup> Zur Anwendung etymologischer Spekulation im Bereich von Eigennamen s. besonders Artem. *Oneirokr.* III, 38, wo Artemidor diese Methode mit der Bemerkung einführt: τὰ δὲ ἐτυμολογούμενα τῶν ὀνομάτων οὐκ ἄχρηστα. Siehe dazu auch FLAMAND 2014, 118.

<sup>153</sup> Cf. *HL* I, 51; vgl. dazu auch Artem. *Oneirokr.* III, 38: οἶον Μένων μὲν καὶ Μενεκράτης καὶ Κρατίνοσ ἀποδημεῖν κωλύουσι.

<sup>154</sup> Cf. *HL* IV, 19; V, 66; IV, 19.

<sup>155</sup> Cf. Plin. *HN* XI, 119: *Gignit aliqua et contrarium naturae elementum. Siquidem in Cypri aerariis foracibus et medio igni maioris muscae magnitudinis volat pinnatum quadrupes; appellatur pyrallis, a quibusdam pyrotocon. quamdiu est in igne vivit, cum evasit longiore paulo volatu emoritur.*

dem Feuer? Der Fortgang des Traumes scheint diesen Gedanken jedenfalls zu bestätigen. Da wäre zunächst die Bitte des Aristides um Aufklärung im Hinblick auf bestimmte platonische Philosopheme, wobei er sich auf τούς περὶ φύσεως αὐτοῦ καὶ τῶν ὄντων λόγους bezieht. Angespielt wird hier, wie man treffend bemerkt hat, wohl auf den platonischen Dialog *Timaios*, in dem es ebensosehr um die „Kenntnis der Natur des Weltalls“ (27 A) geht wie um „das stets Seiende“ (27 D).<sup>156</sup> Da im weiteren Verlauf des Traumes die Weltseele eine wichtige Rolle spielt, könnte man die Begriffe φύσις und ὄντα im engeren Sinne auch als direkte Anspielungen auf die im *Timaios* vorgestellte anteilige Zusammensetzung der Weltseele aus der Natur (φύσις) desselben und des anderen einerseits und dem Seienden (οὐσία) andererseits verstehen.<sup>157</sup> Im folgenden sehen wir Pyrrhianos dem Träumer vorausgehen und ihm den am Himmel thronenden Asklepios von Pergamon zeigen. Daß es sich dabei wohl um das laut Hygin von vielen Astrologen mit Asklepios identifizierte Sternbild des Ophiuchos, des Schlangenhalters, handelt, haben wir bereits erwähnt.<sup>158</sup> Der erklärende Satz, mit dem der Begleiter des Aristides die Himmelserscheinung vorstellt, wurde nun allerdings mehrfach mißverstanden (*HL IV*, 56): „οὗτος δὲ σοὶ ἐστὶν ὃν καλεῖ Πλάτων τοῦ παντός ψυχήν“. Anstatt das Pronomen σοὶ hier unübersetzt zu lassen oder als ethischen Dativ aufzufassen, muß man, um den Sinn des Gesagten in seiner ganzen Tragweite zu erfassen, den hier vorliegenden emphatischen Gebrauch in der Übersetzung adäquat wiedergeben: „Dieser ist für dich, wen Platon die Weltseele nennt.“ Aus der pointiert personalisierten Aussage läßt sich die folgende Analogie extrapolieren: Asklepios verhält sich zu Aristides wie die platonische Weltseele zum Kosmos. Ein eingehenderer Blick auf die durch die oben erwähnten Anspielungen bereits aufgerufene Erörterung über die Entstehung der Weltseele im *Timaios* wird dazu beitragen, dem Sinn dieser Parallelisierung näher zu kommen. In seinem Bericht über die Schöpfung des Alls bezeichnet *Timaios* den Kosmos als ein ζῶον ἔμψυχον.<sup>159</sup> Noch bevor er entstanden sei, habe Gott freilich die Weltseele geschaffen (*Ti.* 34 C 4–6): ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχήν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσιν ἀρξομένου ξυνεστήσατο ... – „Er aber schuf die Seele im Hinblick auf ihre Entstehung und ihre Tugend dem Körper voranstehend und älter als er, als seine Herrin und Beherrscherin ...“. Das hier beschriebene Verhältnis der Weltseele zum Kosmos ist ein anschauliches Pendant zu der Beziehung, die Asklepios mit seinem Schützling

<sup>156</sup> Cf. SCHRÖDER 1986, 102, Anm. 138.

<sup>157</sup> Vgl. Plat. *Ti.* 35 A sowie, noch einmal zusammengefaßt, in 37 A 2–4: ἄτε οὖν ἐκ τῆς ταύτου καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἕκ τε οὐσίας τριῶν τούτων συγκραθεῖσα μοιρῶν ...;

<sup>158</sup> Zur Identifizierung des Sternbildes des ‚Ophiuchos‘ mit Asklepios s. Hyg. *astr.* II, 14: *Complures etiam astrologi hunc Aesculapium finxerunt, quem Iuppiter Apollinis causa inter astra collocavit.* Siehe ferner SCHRÖDER 1986, 102, Anm. 140.

<sup>159</sup> Cf. Plat. *Ti.* B 6–9: οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν, τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

Aristides verbindet. Die Art, in welcher der Redner dem Gott als seinem Schutzherr und Patron untergeordnet ist, nimmt geradezu emblematische Gestalt an, als er am Ende der Vision unter dessen Sternbild zu stehen kommt und zu ihm emporblickt. Dabei ist es sicher kein Zufall, daß es gerade Pyrrhianos ist, der auf den am Himmel thronenden Asklepios hinweist. Die Assoziation einer Geburt aus dem Feuer, die – wie wir bereits gesehen haben – an diesen Namen geknüpft ist, steht in enger Beziehung zur Konstellation des Ophiuchos. Nach dem Zeugnis des Hygin wurde die Gestalt des Schlangenhalters, dessen Sternbild in der Form eines Mannes mit Schlange wohl zur Zeit des Eudoxos von Knidos gebildet wurde, von Eratosthenes erstmalig mit Asklepios identifiziert.<sup>160</sup> Wie seine Erwähnung als Dekangott der Zehnerbezirke der Waage und des Skorpions in den Dekanbüchern des Hermes Trismegistos zeigt, muß er als die Verstirnung eines Schlangengottes bereits den Ägyptern bekannt gewesen sein.<sup>161</sup> An die Verbindung des Sternbildes mit Asklepios knüpfte sich nach Hygin die folgende Sage: Nachdem Asklepios seine Kompetenz als Heilgottheit in einer Weise überschritten habe, daß er Hippolytos – oder, nach anderen Zeugnissen, Glaukos, den Sohn des Minos – gar von den Toten auferweckte, habe Zeus sein Haus in Brand gelegt, ihn selbst aber aus Anerkennung für seine Kunstfertigkeit und wegen seiner Abstammung von Apollon als Schlangenhalter unter die Sterne versetzt.<sup>162</sup> Als Begründung dafür, daß er mit der Schlange in der Hand verstirnt wurde, verweist Hygin auf ein weiteres Detail der mythologischen Tradition: Als Asklepios, in Überlegungen versunken, wie er Glaukos zum Leben erwecken sollte, versehentlich eine an seinem Stab emporkriechende

**160** Zur Bildung des Ophiuchos in Form eines Mannes mit Schlange zur Zeit des Eudoxos s. GUNDEL 1939, 660; der Hinweis auf Eratosthenes bei Hyg. *astr.* II, 14: *Aesculapius enim, [...], novissime fertur Hippolytum quod iniquitate <novercae> et inscientia parentis erat interfectus sanasse, ita uti Eratosthenes dicit.* Vgl. auch [Ps.]-Eratosth. *Katast.* I, 5D, 4–6 (ed. Olivieri).

**161** Cf. GUNDEL 1936 B, 100. 110. 113. 136, sowie GUNDEL 1936 A, 65, Z. 18–19 (unter der Überschrift: *De stellis fixis et gradibus Scorpionis*): *Ab octavo usque ad decimum sunt Ophiuchus et Aesculapius et Sanitas et duo Dracones perplexi, faciunt ferarum interfectores, herbularios, medicos, pigmentarios optimos.*

**162** Cf. Hyg. *astr.* II, 14. Für eine leicht abgewandelte Version des Mythos, in der Asklepios zur Strafe für die Auferweckung von Toten von Zeus mit einem Blitzschlag getötet wird, s. E. *Alc.* 123–128, sowie die Weissagung der Ocyrröe in Ov. *met.* II, 642–648, welche die ‚Wiedergeburt‘ des Asklepios mit einschließt: *adspicit infantem ‚toto‘ que ‚salutifer orbi / cresce, puer!‘ dixit; ‚tibi se mortalia saepe / corpora debent, animas tibi reddere ademptas / fas erit, idque semel dis indignantibus ausus / posse dare hoc iterum flamma prohibere avita, / eque deo corpus fies exsangue deusque, / quimodo corpus eras, et bis tua fata novabis.‘* Es scheint nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß neben Asklepios auch Sisyphos von Zeus dafür bestraft wurde, daß es ihm gelang, den Tod zu überlisten (Alkaios, P. Oxy. X 1233 fr. 1, Col. ii, Pl. III = PLF, fr. 38 A (L.-P.): τ[...].[ / †ῶταμε[...].διννάεντ’ Ἀχέροντα μεγ[ / ζάβαι[ς ἀ]ελίω κόθαρον φάος [ / ὄψεσθ’, ἀλλ’ ἄγι μὴ μεγάλων ἐπ[ / καὶ γὰρ Σίσυφος Αἰολίδαις βασιλεὺς [ / ἄνδρων πλεῖστα νοησάμενος [ / ἀλλὰ καὶ πολὺδρις ἔων ὑπὰ κᾶρι [ / διννάεντ’ Ἀχέροντ’ ἐπέρασε, μ[ / ἀ]ῦτω(ι) μόχθον ἔχην Κρονίδαις βα[ / ]μελαίνας χθόνος.

Schlange getötet habe, sei eine andere erschienen und habe mit Hilfe eines Heilkrauts ihrem Artgenossen neues Leben eingeflößt. Nachdem die Schlangen den Ort verlassen hatten, soll Asklepios das nämliche Kraut zur Wiedererweckung des Glaukos verwendet haben.<sup>163</sup> Beide hier wiedergegebenen und im zweiten Fall miteinander verbundenen Erzählungen handeln von Tod und Wiedergeburt.<sup>164</sup> Dazu fügt sich die astrologische Lehre, daß der hellste Stern des Ophiouchos den unter ihm Geborenen durch die Epiphanie oder die Heilkraft des Asklepios beziehungsweise des Sarapis oder ganz hervorragender Ärzte, die mit ihnen durch Synastrie verbunden sind, Heilung schenkt.<sup>165</sup> Die beiden Elemente, die dem Leser hier in zunächst noch unverbundener Form gegenüber treten, wären also einerseits der an die Feuerfliege sowie an die Verstirnungsgeschichten um den Schlangenhalter sich knüpfende Gedanke einer zweiten Geburt, andererseits die astrologische Lehre vom heilsamen Einfluß dieses Sternbildes. Bei Überblendung dieser Aussagen ergibt sich für die Ophiouchos-Vision der folgende Gehalt: Was Aristides hier beschreibt, ist ein Initiations-Ritual, in dem sich die Heilkraft des Asklepios in Form eines geradezu magischen Eingriffs manifestiert, der Gewährung einer Neugeburt unter dem hellsten Stern des Ophiouchos.<sup>166</sup> Das Geschehen erhält eine deutlich über das bloß Traumhafte hinausgehende realistische Färbung, wenn Aristides im Anschluß kommentiert (*HL IV*, 56): ... καὶ ἅμα τε ἀφυπνιζόμεν ἐπὶ τούτοις καὶ τὴν ὥραν αἰσθάνομαι ταύτην ἐκείνην οὖσαν, ἐν ἧ ἑδόκουν ταῦτα ὄραν – „... und unmittelbar darauf erwachte ich und nehme zugleich wahr, daß es genau die Stunde ist, in der ich dieses zu sehen glaubte.“

Es folgt die Wiedergabe eines weiter unten ausführlicher zu behandelnden Traumes, in dem es unserem Autor so vorkommt, als habe er eine Unterredung mit Platon.<sup>167</sup> Die beiden Visionen werden in einer abschließenden Bemerkung mit einigem Nachdruck auf zwei verschiedene Lokalitäten verteilt (*HL IV*, 58): τοῦτο μὲν δὴ ἐν Σμύρνῃ γίνεται μοι τὸ ὄναρ, ἕτερον δὲ ἐν Περγάμῳ σχεδὸν πρότερον τούτου –

**163** Cf. Hyg. *astr.* II, 14.

**164** Zu Asklepios als einem Gott, dem nachgesagt wird, daß er ‚von den Toten auferwecken‘ kann, s. auch Arist. *or.* XLII, 6 Keil: εἰσὶν οἱ φασιν ἀναστῆναι κείμενοι, ὁμολογούμενα δήπου λέγοντες καὶ πάλαι τῷ θεῷ μελετώμενα· ἡμεῖς τοίνυν οὐχ ἅπαξ, ἀλλ’ οὐδὲ ῥάδιον εἶπεν ὁσάκις τῆς εὐεργεσίας ταύτης ἐτύχομεν.

**165** Cf. GUNDEL 1939, 662, der sich auf CUMONT 1921 (*Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* VIII, 4), 181, 15–21 ff. bezieht: Ἰδικῶς δὲ καὶ τινα ζῴδια καὶ ἀστέρες τῶν ἀπλανῶν ἐν τῷ περὶ θεῶν τόπῳ καὶ ἐν τῷ ὑπογίῳ μοιρικῶς εὐρισκόμενοι ἢ καὶ ὠροσκοποῦντες μεγάλας βοηθείας διὰ θεῶν ἐπιφανείας δι’ ὀνειρῶν παρέχονται τοῖς γεννωμένοις· ὁ μὲν Σκορπίου οὕτως εὐρισκόμενος καὶ μάλιστα περὶ μοίρας κη’ι’, ἔνθα ἐστὶν ὁ λαμπρὸς τοῦ Ὀφιοῦχου, δι’ ἐπιφανείας ἢ δυνάμεως Ἀσκληπιακῆς ἢ Σαραπιακῆς (ἢ) ἱατρῶν ἀρίστων συναστρίας θεραπεύει τοὺς οὕτω γεννωμένους·

**166** Vgl. dazu die Art, in der Boeckh den Namen des besonders in Pergamon gemeinsam mit Asklepios und Hygieia verehrten *genius cucullatus* ‚Telesphoros‘ als eine Anspielung auf *magicam* ... *per τελετὰς et τελεσφορίας medicinam* interpretiert; s. dazu unten, S. 89.

**167** Für eine detaillierte Interpretation dieses Traumes s. unten, S. 52–60.

„Dieser Traum wird mir in Smyrna zuteil, der andere in Pergamon, wohl früher als dieser.“<sup>168</sup> Daran anschließend findet sich eine astrologische Erklärung, in der eine nicht näher benannte Gestalt als Ursache der voraufgegangenen Träume (τῶν ὄνειράτων τούτων) und der offenbaren Fürsorge (ἐπιμέλεια) der Götter für Aristides die günstige Stellung des Jupiter angibt, der zum Zeitpunkt seiner Geburt kulminierte habe. Es folgt eine detaillierte, von Fachleuten (ἀστρονόμοι) ausgestellte Beschreibung der Nativität des Aristides, die wir zur Unterscheidung der von der Traumgestalt gegebenen Erklärung hier das ‚Horoskop der Astrologen‘ nennen wollen. Neben der Position der Planeten innerhalb des Tierkreises wird dabei auch ihre Stellung im Dodekatropos (auch δωδεκάτοπος), d. h. den „zwölf Orten am Himmel“, neben τόποι auch *loci* oder *templa* genannt, berücksichtigt.<sup>169</sup> Laut einigen Ausführungen in der *Mathesis* des Firmicus Maternus sind diese „zwölf Orte“ bestimmte Zonen am Himmel, die sozusagen ein Raster für die Erstellung eines Nativitätsschema für eine gegebene Person bieten.<sup>170</sup> Eine Schlüsselposition wird dem I. *locus*, dem sogenannten *horoscopus*, zugestanden, insofern als das zur Geburtsstunde eines Menschen an diesem Ort sich befindliche Zodium als prägend für den Verlauf seines ganzen weiteren Lebens angesehen wird. Ein ähnlich zentraler, das Leben, den Geist, die Handlungen wie auch den Beruf eines Menschen betreffender Einfluß kommt dem X. *locus*, dem sogenannten *Medium Coeli* (*MC*, griech. μεσουράνημα) zu. Auf Angelegenheiten der Heirat beschränkt ist die Bedeutung des VII. *locus* (*occusus*, griech. δύσις), auf die Feinde, Krankheiten und Laster eines Menschen die des XII. *locus* (*malus daemon*, griech. κακὸς δαίμων), usw.

Betrachten wir vor diesem Hintergrund das von Aristides referierte ‚Horoskop der Astrologen‘: Danach „habe der Löwe damals in der Mitte des Himmels gestanden, der Stern des Zeus aber unter dem Löwen im Geviertschein rechts vom Hermes, beide (d. h. die Planeten Jupiter und Merkur) am Morgenhimmel.“ Charles A. BEHR

**168** Im Gegensatz zu SCHRÖDER 1986, 103 und BEHR 1968, die ἔτερον als Vorausdeutung auf den Folgetraum verstehen, schlage ich vor, dieses Pronomen, das ja hier als Pendant zu τούτο „einen von zweien“ bezeichnet, auf die Ophiouchos-Vision zurückzubeziehen, die damit also nachträglich (im Rahmen der eigentlichen Traumerzählung fehlt eine Ortsangabe!) ganz klar in Pergamon lokalisiert würde. Dieser Rückbezug ist allein schon deshalb plausibler, weil die astrologischen Erklärungen des Folgetraums sich auf „diese Träume“, τῶν ὄνειράτων τούτων, also auf die voraufgegangenen Träume unter Einschluß der in Smyrna empfangenen Vision zu beziehen, welche dagegen in Behrs und Schröders Deutung zeitlich *nach* dem Erklärungstraum anzusetzen wäre.

**169** Zum Dodekatropos und der Verteilung der zwölf Orte am Himmel s. BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, 280 mit Fig. 31; GUNDEL 1936, 310 f.; NEUGEBAUER – VAN HOESEN 1959, 7–8; zur Ergänzung der Lehre der Zodiakalpatrone durch die des Dodekatropos s. BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, 288, der als dritte Etappe in der Abfolge verschiedener astrologischer Lehren das System der Lose nennt: „Le cercle des ‚lieux‘, gradué à partir de l’Horoscope, n’est pas le seul qui ait été superposé au Zodiaque. L’imagination des astrologues est inépuisable, et qui les fréquente doit s’armer de patience. Voici maintenant le cercle des ‚travaux‘ (ἄθλα) ou des ‚sorts‘ (*sortes*) ...“

**170** Cf. Firm. Mat. *Math.* II, 14, 1–18, 2.

erläutert das Nativitätsschema auf folgende Weise: Ausgehend von der Bemerkung, daß das Zodium des Löwen μέσου τοῦ οὐρανοῦ, d. h. in astrologisch-astronomischer Fachterminologie im μεσουράνημα, also dem X. Τόπος, lag, nimmt er für die Planeten Jupiter und Merkur, die in der Traumvision im Sonnenaufgang, d. h. westlich vom Τόπος des Sol angesiedelt werden, Positionen im XI. Τόπος, dem Ort des Ἀγαθός Δαίμων, beziehungsweise dem I. Τόπος, dem Horoskopos, an.<sup>171</sup>

Beim Vergleich der Erklärung der Traumgestalt mit dem ausführlichen Horoskop der Astrologen stößt man auf eine merkwürdige Unstimmigkeit im Hinblick auf die Stellung des Jupiter: Befindet er sich laut Auskunft der Astrologen im XI. Τόπος, also dem Ort des Ἀγαθός Δαίμων, so wird er von dem namenlosen Deuter im X. Τόπος, dem μεσουράνημα, angesiedelt.<sup>172</sup> Bei dieser augenfälligen Verschiedenheit dürfte es sich wohl kaum um ein Versehen, sondern um einen mit voller Absicht angebrachten Hinweis auf zwei deutlich voneinander abweichende Sternkonstellationen handeln.

Dabei ergibt sich ausgehend von der Bemerkung, daß sich der die astrologischen Angaben enthaltende Traum auf die voraufgegangenen Visionen bezieht, zunächst einmal eine Übereinstimmung des ausführlichen Horoskops der Astrologen mit der Ophiouchos-Vision. Man ist sich darüber einig, daß die in diesem Horoskop enthaltenen Angaben eindeutig auf eine Lage des Planeten Merkur im Zodium des Skorpions und zugleich im Horoskopos hinauslaufen.<sup>173</sup> Das Sternbild des Ophiouchos ist ein Paranatellon (Begleitgestirn) des Skorpions.<sup>174</sup> Daraus folgt, daß die von den Astrologen gegebene Nativität genau auf jene Stunde zutrifft, zu der Aristides die Pergamener Vision empfing, in der er ja, wie wir gesehen haben, der Patronage des Asklepios unterstellt wurde. Diese auffällige Koinzidenz bringt Zweifel an der gängigen Praxis mit sich, das ‚Horoskop der Astrologen‘ zur Berechnung des Geburtsdatums des Aristides zu verwenden.<sup>175</sup> Vielmehr scheint mir

<sup>171</sup> Cf. BEHR 1981, 438, Anm. 105.

<sup>172</sup> Siehe zu diesem Widerspruch schon SCHWARTZ 1905, 134: „Aristides hat erfahren, dass zwei Träume ihm zu Teil geworden sind um des Planeten Iupiter willen, der zur Zeit seiner Geburt culminiert hätte; zur Erklärung dessen sagen ihm die Astrologen, dass damals das Sternbild des Löwen im Meridian gestanden habe und der Iupiter sei grade ‚unter dem Löwen‘ gewesen. Die Nachricht über die Constellation zerlegt sich also in zwei, und ob diese wirklich zueinander passten, oder ob sie nicht sei es mit Absicht oder durch Irrtum auf einander abgestimmt sind, ist mindestens fraglich.“ Vgl. auch BEHR 1981, 438, Anm. 105: „It should be noted that 1) the dream and the horoscope do not agree on the position of Jupiter.“

<sup>173</sup> Cf. NEUGEBAUER – VAN HOESSEN 1959, 113; BOULANGER 1968, 466; BEHR 1981, 438; SCHRÖDER 1986, 103.

<sup>174</sup> Cf. Firm. Mat. Math. VIII, 26, 14: *Adiacent Scorpio in dextra parte Ofiuchus et Vulpes, in sinistra Cynocephalus et Ara* (zit. bei BOLL 1903, 406 als Belegstelle für die Paranatellonta beim Skorpion). Siehe auch GUNDEL, 1949, Sp. 1233.

<sup>175</sup> Siehe z. B. BEHR 1968, 2; 1969, 75–77; 1981, 438, der offenbar, wie diese wiederholte Beschäftigung mit dem Horoskop des Aristides zeigt, die Frage nie wirklich zu seiner eigenen

Eduard SCHWARTZ ganz zu Recht eine andere Quelle, nämlich die Subscription zum Ἐλευσίνιος [22 p. 31 Keil], zu Rate zu ziehen, wenn er das Geburtsdatum des Aristides auf den 6. Monat, den Xandikos, des Jahres 120 festlegt.<sup>176</sup> Die noch verbleibende Frage, warum das Horoskop dennoch in einer solchen Ausführlichkeit wiedergegeben wird, kann man im Hinblick auf die festgestellte Übereinstimmung mit der Pergamener Vision also nur dahingehend beantworten, daß diese astrologischen Beobachtungen die Sternkonstellation zum Zeitpunkt der rituellen Neugeburt des Aristides unter der Tutela des Asklepios beschreiben. Die Zeitspanne, die dabei gewonnen wird, wäre dann nicht so sehr eine Verlängerung alten Lebens, sondern eine ganz neue Frist, deren Beginn durch das ausführliche Nativitätsschema der Astrologen markiert wird.

Es stellt sich erneut die Frage, warum unmittelbar vor diesem Horoskop jene andere, auf eine leicht veränderte Sternkonstellation hindeutende Erklärung der namenlosen Traumgestalt erwähnt wird, nach der Jupiter zum Zeitpunkt der Geburt des Aristides kulminiert habe. Dabei ist zunächst einmal festzuhalten, daß es sich hier um einen bemerkenswert guten Befund handelt, muß doch ein Planet, um einen günstigen Einfluß ausüben zu können, nach einer astrologischen Lehre, die in der dem Porphyrios zugeschriebenen *Introductio in Ptolemaei opus de effectibus astrorum* dargetan wird, in einem der Hauptzentren liegen, bestenfalls im *Medium Coeli*.<sup>177</sup> Wäre dann also die Angabe zu der veränderten Position des Jupiter etwa ein Hinweis auf einen weiteren, den ersten an Qualität noch übertreffenden Wechsel der Nativität des Aristides?

Um diese Frage beantworten zu können, wollen wir uns nun jenem bisher nur oberflächlich erwähnten Traum in IV, 57 zuwenden, von dem es unmittelbar vor den astrologischen Erläuterungen heißt, Aristides habe ihn in Smyrna empfangen: Es scheint ihm, als erblicke er in seinem Zimmer Platon, der gerade mit dem VII. Brief (an Dionysios) beschäftigt ist und ihm die Frage stellt, ob er ihn in seinen Briefen etwa schlechter finde als Caninius Celer, einen Rhetor, der am Hof der Kaiser Marcus und Lucius, die er zeitweilig auch unterrichtete, als Sekretär angestellt

---

Zufriedenheit klären konnte; ferner NEUGEBAUER – VAN HOESSEN 1959, 113; sowie BOULANGER 1968, 465–468; dagegen skeptisch SCHWARTZ 1905, 134: „Ich fürchte aber, auf dies Horoskop passt das Wort des alten Cato: *Chaldaeum ne consulito*. Auch vorausgesetzt dass die Astrologen die Aristides fragte, sich nicht verrechneten, muss doch Verdacht erregen, dass die Constellation auf einen Traum passen soll (Hervorhebung von mir).“

<sup>176</sup> Cf. SCHWARTZ 1905, 133–134.

<sup>177</sup> Siehe dazu BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, 309, mit Bezug auf WOLF 1559, 203: Τὰ ἀποτελέσματα τῶν πλανητῶν γίνονται τοὺς τρόπους ἕνδεκα· καὶ πρῶτος ὑπάρχει, ὅταν ὁ πλανήτης ἴσταται ἐν ἀγαθῷ τόπῳ ἀπὸ τοῦ ὠροσκοποῦ, εἴτε εἰς κέντρον [*i.e. medium coeli*], εἴτε εἰς ἀκολουθουῦς τόπους τὸν κέντρον οὐς βλέπει ὁ ὠρόσκοπος.

war.<sup>178</sup> Nachdem Aristides sich über diesen so unpassenden Vergleich gebührend empört hat, verschwindet die Erscheinung. Einer der Anwesenden kommentiert das Geschehen:

„οὗτος μέντοι ὁ διαλεγόμενός σοι ὡς Πλάτων ἀρτίως ὁ σὸς Ἑρμῆς ἐστίν“ – λέγων δὴ τὸν εἰληχότα τὴν γένεσιν τὴν ἐμὴν – „Πλάτωνι δ’, ἔφη, εἵκαστο.“

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* IV, 57

„Dieser freilich, der sich eben als Platon mit dir unterhalten hat, ist dein Hermes“ – damit meinte er denjenigen, der meine Geburt erlost hatte – ‚Dem Platon‘, sagte er, ‚sah er nur ähnlich.‘<sup>179</sup>

Einmal mehr begegnet uns hier die Vorstellung von der Erlösung der Seele eines Menschen durch einen δαίμων zur Stunde seiner Geburt, der wir uns an dieser Stelle etwas ausführlicher zuwenden wollen: Zu Beginn des Mythos über das Schicksal der Seele nach dem Tode in Platons *Phaidon* 107 D heißt es, daß jeden Menschen sein Dämon, der ihn lebend erlöste – ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει –, nach seinem Tode auch wieder abholt und an einen Ort bringt, von wo aus er anschließend in die Unterwelt geleitet wird.<sup>180</sup> Dahinter steht, wie bereits SCHRÖDER in seinem Kommentar zu unserem Aristides-Passus andeutet,<sup>181</sup> die Geheimlehre der Zodiakalpatrone, deren Ursprünge Herodot und seine Nachfolger in Ägypten, andere dagegen in Chaldäa orten wollen.<sup>182</sup> Laut dieser Lehre sind den zwölf Monaten des Jahres und ihren astralen Gebietern, den zwölf Tierkreiszeichen, die zwölf olympischen Götter übergeordnet.<sup>183</sup> Die aufsichtführende Gottheit über dasjenige Zodium, welches zum Zeitpunkt der Geburt eines Menschen auf seinen Kulminationspunkt hin aufgeht, gilt damit zugleich als die ‚erlösende Gottheit‘ dieses Menschen.<sup>184</sup> Im Zusammen-

**178** Zu der Stellung des Celer als Sekretär des Kaisers Hadrian s. Philostr. *VS* 524; zu seiner Tätigkeit als Lehrer des Marcus s. Marc. Aur. *Eiς ἑαυτὸν* VIII, 25, als Lehrer des Lucius s. *SHA, Vita Veri* 2, 5.

**179** Da hier zwar letztlich von einer Ähnlichkeit, nicht aber einer wirklichen Identität der im Traum erscheinenden Person mit Platon die Rede ist, läßt sich die ganze Gedankenfolge wohl kaum mit DOWNIE 2013 A, 7, Anm. 14 auf die Kurzformel „Plato is ‚your Hermes““ bringen.

**180** Hinweis auf die Stelle bei SCHRÖDER 1986, 103, Anm. 146.

**181** Cf. SCHRÖDER 1986, 103, Anm. 146.

**182** Zur Kenntnis Platons von der Lehre der Zodiakalpatrone s. GUNDEL 1948, 1607, der auf *Phdr.* 246 E, 247 A verweist; vgl. auch Hdt. II 4; für eine Rückführung der Ursprünge der Lehre auf Babylon s. BOLL 1903, 478; vgl. dazu GUNDEL 1948, 1606–7, der selbst für die ägyptische Herkunft plädiert.

**183** Cf. GUNDEL 1948, Sp. 1603, sowie BOLL 1903, 472–478. Zu den zwölf Göttern als Monatsgöttern s. bereits Plat. *Lg.* VIII 828 B C; siehe ferner auch Manil. II, 434, der von den Zwölfgöttern als *adiecta numina signis* spricht.

**184** In diesem Sinne vorsichtig andeutend KERÉNYI 1923, der S. 249 über die Götter als „Geister ihres Zeichens“ schreibt: „So ist es als ein echter astrologischer Gedanke verständlich, daß sie zur

hang damit sei daran erinnert, daß die Vorstellung des Erlosens auch im Er-Mythos der *Politeia* begegnet, wobei freilich dort die Seelen selbst es sind, die sich ihr Lebensschicksal aussuchen.<sup>185</sup> Porphyrios erklärt diesen Vorgang, wie wir gesehen haben, als die freie Wahl einer jeden Seele, unter einem bestimmten Nativitätsschema geboren zu werden, das sie – noch vor ihrer Einkörperung – zusammen mit zahlreichen anderen möglichen Sternenkonstellationen gleichsam proleptisch in den Himmel eingezeichnet sieht.<sup>186</sup> In dieser ganz bestimmten Anordnung der Gestirne, *ποιὰ διάθεσις τῶν σχηματισμῶν*, sei nach einer Lehre, die Platon angeblich von den ägyptischen Weisen, *παρ' Αἰγυπτίοις σοφῶν*, übernommen habe, das ganze weitere Leben gleichsam *in nuce* schon enthalten, und das durch das Nativitätsschema Vorgegebene müsse nach dem Durchstoßen der Seele in den Bereich des *Horoskopos* notwendig auch so erfüllt werden.<sup>187</sup> Der Einfluß der Gestirnskonstellation zum Zeitpunkt der Geburt eines Menschen auf den Ablauf seines ganzen weiteren Lebens, der hier nur ganz allgemein konstatiert wird, ist ein wichtiger Gegenstand der Genethlialogie, einer der Astrologie subsumierbaren, in der *Tetrabiblos* des Ptolemaios ebenso wie in der *Mathesis* des Firmicus Maternus ausführlich behandelten Sonderdisziplin, in der es um die korrekte Erstellung von Nativitätsschemata sowie die Erforschung ihrer prognostischen Kraft geht.<sup>188</sup> Dabei ist es laut einschlägiger astrologisch-astronomischer Fachliteratur von Ptolemaios bis Valens von hoher Bedeutung zu ermitteln, welcher Planet als „Herr der Nativität“, *κύριος* beziehungsweise *οἰκοδεσπότης / δεσπόζων τῆς γενέσεως*, zu gelten hat,<sup>189</sup> ist dieser doch nach einer Lehre, die Iamblich in seinem Traktat *De mysteriis* wiedergibt, zugleich auch der Übermittler des persönlichen *δαίμων*.<sup>190</sup> Eine eingehende Diskussion darüber, worin der Gewinn einer Kenntnis dieses persönlichen *δαίμων* liegen kann, findet sich in dem nämlichen Traktat, in dem Iamblich den Wert der Theurgie gegenüber den Angriffen seines Lehrers Porphyrios verteidigt. Während dieser in seiner als *Brief an Anebo* betitelten Streitschrift seine

---

kosmisch-psychologischen Erklärung der individuellen Verschiedenheiten der menschlichen Wesen dienen sollen, die gleichzeitig (und im engsten Zusammenhange) mit ihrem, d. h. ihres Zeichens Ausgang gegen den im überhimmlischen Orte befindlichen Kulminationspunkt geboren wurden.“

**185** Siehe dazu ausführlicher oben, S. 39.

**186** Cf. Stob. II, 8, 42; vgl. oben, S. 41.

**187** Cf. Stob. II, 8, 42.

**188** Siehe insbesondere das III. Buch aus Ptolemaios' *Tetrabiblos*, sowie die gesamte *Mathesis* des Firmicus Maternus. Skepsis gegenüber der Möglichkeit einer korrekten Ermittlung von Nativitätsschemata zeigt dagegen Sext. Emp. *M. V* (πρὸς ἀστρολόγους), 55–87. Zum ganzen Komplex vgl. auch das Kapitel „Apotélematique individuelle ou généthlialogie“ bei BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, 372–457. Vgl. dazu ferner unten, S. 74.

**189** Siehe z. B. Ptol. *Tetr.* III, 2; Firm. Mat. *Math.* IV, 49; Paul von Alexandrien C 1, Vett. Val. III, 1, fr. 18 Ries; vgl. dazu BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, 406, Anm. 2.

**190** Cf. Iamb. *De myst.* IX, 5: ... ὁ τε οἰκοδεσπότης [...] καὶ ὁ ἀπ' αὐτοῦ διδόμενος δαίμων ...

Skepsis gegenüber Magie und Ritual artikuliert und zugleich eine Lanze für die in seinen Augen weitaus edlere Möglichkeit einer Reinigung durch Philosophie zu brechen versucht, schlüpft Iamblich in seiner als ‚Antwort des Abammon‘ sich gebenden Replik in die Rolle eines Anwalts der Theurgie als eines probaten Mittels der Einflußnahme auf das durch die Sterne vorgegebene Schicksal. Der für uns relevante Teil des Disputes beginnt da, wo es darum geht, wie das durch ein individuelles Nativitätsschema Verhängte möglicherweise durchbrochen werden könne, wird doch in diesem Zusammenhang auch die uns hier beschäftigende Frage nach der Bedeutung des persönlichen δαίμων eines Menschen aufgeworfen: „Du behauptest nämlich,“ – so gibt Iamblich die einschlägige These des Porphyrios wieder – „daß derjenige glücklich sei, der, nachdem er sein Nativitätsschema erfahren habe, aufgrund der Kenntnis seines persönlichen δαίμων das Schicksal durch Opfer abwenden könne.“<sup>191</sup> In den hieran anknüpfenden Ausführungen des Iamblich werden das Wesen und Wirken dieses persönlichen δαίμων, von dem es heißt, daß „der Ausfluß der Sterne ihn zuteile“,<sup>192</sup> auf folgende Weise beschrieben:

Οὗτος δὴ οὖν ὁ δαίμων ἔστηκεν ἐν παραδείγματι πρὸ τοῦ καὶ τὰς ψυχὰς κατιέναι εἰς γένεσιν· ὃν ἐπειδὴν ἔλθεται ἡ ψυχὴ ἡγεμόνα, εὐθὺς ἐφέστηκεν ὁ δαίμων ἀποπληρωτῆς τῶν βίων τῆς ψυχῆς, εἰς τὸ σῶμά τε κατιοῦσαν αὐτὴν συνδέει πρὸς τὸ σῶμα, καὶ τὸ κοινὸν ζῶον αὐτῆς ἐπιτροπεύει, ζωὴν τε τὴν ἰδίαν τῆς ψυχῆς αὐτὸς κατευθύνει, καὶ ὅσα λογίζομεθα, αὐτοῦ τὰς ἀρχὰς ἡμῖν ἐνδιδόντος διανοοῦμεθα, πράττομέν τε τοιαῦτα οἷα ἂν αὐτὸς ἡμῖν ἐπὶ νοῦν ἄγῃ, ...

Iamblich, *De mysteriis* IX, 6

„Dieser Daimon existiert nun in Form eines Paradigma noch vor dem Abstieg der Seelen in das Werden. Sobald die Seele ihn sich zum Führer gewählt hat, tritt der Daimon als Erfüller der Lebensschicksale der Seele herzu; wenn sie absteigt, verbindet er sie mit dem Körper; er führt die Aufsicht über sie als zusammengesetztes Lebewesen, und das der Seele eigene Leben regelt er selbst; und alles was wir denken, denken wir, indem er uns den Anfang eingibt; wir tun das, was er uns in den Sinn bringt, ...“

Der persönliche δαίμων, von dem Iamblich in der Tradition des Er-Mythos annimmt, daß die Seele ihn sich selbst erwählt, ist ihr nach dieser Beschreibung fortan als ständiger Aufseher übergeordnet und steuert zugleich ihr gesamtes Denken und Handeln. Da ihm somit die Rolle eines Erfüllers, ἀποπληρωτῆς, des der Seele verhängten Schicksals zukommt, kann er laut der Kritik Iamblichs unmöglich zum Helfer bei der Durchbrechung desselben taugen, vielmehr führe er die Oberaufsicht nur so lange ...

<sup>191</sup> Cf. Iambl. *De myst.* IX, 3: Φῆς γὰρ δὴ ὡς οὗτος ἦν ἄρα εὐδαίμων ὅστις μαθὼν τὸ σχῆμα τῆς αὐτοῦ γενέσεως τὰ εἰμαρμένα ἐκθύσαιτο γνοὺς τὸν ἑαυτοῦ δαίμονα·

<sup>192</sup> Cf. Iambl. *De myst.* IX, 3: ... ἡ ἀπὸ τῶν ἀστρῶν ἀπόρροια ἀπονέμει τὸν δαίμονα, ...

... ἕως ἂν διὰ τῆς ἱερατικῆς θεουργίας θεὸν ἔφορον ἐπιστήσωμεν καὶ ἡγεμόνα τῆς ψυχῆς· τότε γὰρ ἢ ὑποχωρεῖ τῷ κρείττονι, ἢ παραδίδωσι τὴν ἐπιστάσιαν, ἢ ὑποτάσσεται ὡς συντελεῖν εἰς αὐτόν, ἢ ἄλλον τινὰ τρόπον ὑπηρετεῖ αὐτῷ ὡς ἐπάρχοντι.

Iamblich, *De mysteriis* IX, 6

„... bis wir mittels der priesterlichen Theurgie Gott als Aufseher und Führer der Seele einsetzen: Dann nämlich weicht er (d. h.: der persönliche δαίμων) entweder dem Stärkeren, oder er übergibt die Herrschaft, oder er ordnet sich unter als sein Helfer, oder dient auf eine andere Weise ihm als dem Herrschenden.“

Nach diesen Worten liegt der höchste Sinn und Zweck der Theurgie darin, den persönlichen δαίμων einer gegebenen Seele der Patronage eines Gottes zu unterstellen, der vom Zeitpunkt dieser einschneidenden Veränderung an ihre Geschicke lenkt.

Der anfänglich erwähnten Vorstellung von den olympischen Gottheiten als Patronen über die zwölf Zodia tritt mithin die abstrakt-astronomische Lehre vom „Herrn der Nativität“ und dem von ihm übermittelten persönlichen δαίμων zur Seite. Ob dabei der als οἰκοδεσπότης der Nativität bezeichnete Planet die Schutzgottheit *in abstracto* darstellt, kann in dem uns gesetzten Rahmen nicht geklärt werden. Im Falle des Aristides wird in der Smyrnäer Traumvision der Erloser seiner Nativität, ὁ εἰληχῶς τὴν γένεσιν, jedenfalls als der Gott Hermes benannt.<sup>193</sup> Aufgrund der Tatsache, daß dieser Gott allgemein als Schutzgott der Rhetorik galt, rückt das unseren Redner natürlich in ein günstiges Licht,<sup>194</sup> doch kann man sich darüberhinaus durchaus fragen, ob hinter der mythenumwobenen Göttergestalt nicht vielleicht der Planet Merkur als οἰκοδεσπότης τῆς γενέσεως sich verbirgt. Der engere Zusammenhang, in dem die Bemerkung über den Erloser der Nativität des Aristides innerhalb der Smyrnäer Traumvision zu stehen kommt, verleiht dem hier skizzierten Gott-Mensch-Verhältnis noch eine zusätzliche Bedeutungsnuance: Unmittelbar vorher tritt Platon, mit dem der Erloser des Aristides ja ausdrücklich verglichen wird, als Verfasser des VII. Briefes und damit in seiner Eigenschaft als philosophischer Mentor des Dionysios auf; und diese beratende Tätigkeit am Hofe eines Monarchen erweist sich im gegebenen Zusammenhang als bestens geeignet, das Verhältnis einer beaufsichtigenden Gottheit zu ihrem Schützling zu illustrieren. Dabei verdient die Tatsache, daß neben Platon auch der nahezu völlig unbekannte kaiserliche Schreiber und Rhetoriklehrer Caninius Celer erwähnt wird, einige Beach-

<sup>193</sup> Cf. *HL* IV, 57.

<sup>194</sup> Zu Hermes als Schutzgott der Rhetorik s. Arist. *ὑπὲρ ῥητορικῆς* (*or.* II Lenz-Behr), 49: οὐκοῦν εἰ δι' Ἀπόλλωνος μαντικὴν καὶ διὰ Μουσῶν ποιητικὴ χωρεῖ, καὶ τούτων ἄνευ ψυχρὰ τὰ τῆς τέχνης, τί κωλύει καὶ ῥητορικὴν τῆς Ἑρμοῦ τιθέναι δωρεᾶς, ἦν γε τῷ ὄντι χρὴ θεῖαν καλεῖν καὶ τέχνης κρείττω; vgl. ferner auch Vett. Val. *Appendix* I, 205: Ὁ δὲ Ἑρμῆς τῆς γραμμάτων παιδείας αἴτιος, λόγου, ἐλέγχων, σοφιστικῆς, ῥητορικῆς, ...

tung. Dessen beratende Funktion als zeitweiliger Lehrer des Kaisers Marcus war jedenfalls von weitaus niedrigerer Qualität als die Mentorschaft Platons.<sup>195</sup> Sollte die Gegenüberstellung zweier im Hinblick auf ihre Ratgeber Tätigkeit so stark voneinander verschiedenen Personen auf eine Veränderung im Hinblick auf den göttlichen Aufseher über das Leben des Aristides hindeuten, ähnlich der Übertragung der Patronage vom persönlichen δαίμων auf einen Gott, von dem – wie wir gesehen haben – in Iamblichs *De mysteriis* die Rede ist?<sup>196</sup>

Tatsächlich wird ja durch die Bezeichnung jener Person, die sich mit Aristides in Gestalt des Platon unterhalten hat, als ὁ σὸς Ἑρμῆς die Möglichkeit einer weiteren Präzisierung eingeräumt – mit „dein Hermes“ kann also sehr wohl eine andere Schutzgottheit gemeint sein, die nunmehr jene Rolle übernommen hat, die bei der natürlichen Geburt des Aristides eben Hermes zufiel. Da als Hinweis auf die Identität des an dieser Stelle nicht näher spezifizierten göttlichen Patrons der Vergleich mit einem so illustren Berater wie Platon in seiner Eigenschaft als Verfasser des VII. Briefes einfließt, und das in entschiedener Abgrenzung zu dem deutlich niedriger stehenden Celer, liegt es nahe, hier an einen Platzhalter zu denken, der alles bisher Dagewesene und Genannte, einschließlich des Asklepios Ophiouchos von Pergamon, übertrifft.

Die Tatsache, daß Aristides den Erloser-Traum ausdrücklich in Smyrna lokalisiert, schafft eine Verbindung zu zwei weiteren Smyrnäer Traumvisionen, die unmittelbar vor der Ophiouchos-Vision geschildert werden. Der erste Traum handelt davon, wie Aristides seinen Beinamen Theodoros erhielt:

προσηθηναί μὲν ἔδοξα ὡς ἐν Σμύρνῃ ὑπὸ τινος καὶ μάλα συγχαιρόντος· „Θεόδωρε χαῖρε“ – καὶ „Ἀσιάρχῃς“, οἷμαι, προσῆν –, δέξασθαι δὲ οὕτω τὴν πρόσησιν, ὡς ἄρα πᾶν τοῦμὸν εἶη τοῦ θεοῦ δωρεά.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* IV, 53

„Es schien mir, als würde ich in Smyrna von jemandem angeredet, der mich herzlich beglückwünschte: ‚Sei gegrüßt, Theodoros‘ – auch ‚Asiarch‘, glaube ich, war noch hinzugefügt –, und ich nähme die Anrede in diesem Sinne auf, daß alles, was mich betrifft, ein Geschenk des Gottes sei.“

Die Ausstattung mit dem Beinamen ‚Theodoros‘, die hier nach Smyrna verlegt wird, schreibt Aristides in IV, 70 dem Gott Asklepios selbst zu. Im Einklang damit steht dann auch der an die Smyrnäer Vision sich anschließende zweite Traum in *HL* IV, 54: Dort scheint es unserem Rhetor zunächst so, als höre er aus dem Munde des Epagathos, eines seiner Erzieher, den folgenden Traumspruch: περὶ δὲ Θεοδώρου μελήσει τῇ Μητρὶ τῶν θεῶν – „Um Theodoros wird sich die Göttermutter kümmern“

<sup>195</sup> Vgl. oben, S. 52, Anm. 178.

<sup>196</sup> Vgl. oben, S. 54–55.

–, woraufhin er selbst erwidert: ἔοικεν ... καὶ τῇ Μητρὶ τῶν θεῶν κατὰ ταῦτὰ δοκεῖν περὶ ἐμοῦ καθάπερ τῷ Ἀσκληπιῷ· ὁ γὰρ Θεόδωρος ἐκεῖθ' ἐν μοι τὴν ἀρχὴν ἐγένετο – „Anscheinend denkt die Göttermutter von mir ebenso wie Asklepios. Der Name ‚Theodoros‘ wurde mir nämlich ursprünglich von dorthier zuteil.“ Was hier wie die Umschreibung einer Art Adoption durch zwei aufeinanderfolgende Patrone klingt, muß wohl als eine Sequenz von zwei initiatorischen Akten vorgestellt werden: Der zusätzliche Name, der Aristides nacheinander von zwei Gottheiten verliehen wird, ist das mit einem lateinischen Fachausdruck als *signum* bezeichnete Symbol für den Übertritt in eine neue Lebensphase, wobei im Falle des Aristides das *signum* ‚Theodoros‘ darauf abzielt, sein ganzes weiteres Leben als ein Geschenk, sei es nun des Asklepios oder ‚der Göttermutter‘, hinzustellen.<sup>197</sup>

Es ist die Frage, ob mit der letzteren, wie einer der Kommentatoren anmerkt, wirklich die phrygische Göttin Kybele gemeint ist.<sup>198</sup> Jedenfalls spielt diese Göttin in den *Hieroi Logoi* sonst keine nennenswerte Rolle,<sup>199</sup> weshalb es umso befremdlicher wäre, daß Aristides sie an dieser Stelle dem Gott Asklepios zumindest gleichschaltet, wenn nicht sogar überordnet. Eine nennenswerte Stellung kommt dagegen, insbesondere im III. *Logos*, der ägyptischen Göttin Isis zu, wobei in III, 45 und 49 sogar von einem Tempel dieser Gottheit in Smyrna die Rede ist, in dem Aristides ihr zwei Gänse opfert.

Betrachtet man den näheren Kontext der Geschehnisse um Isis im dritten Buch der *Hieroi Logoi*, so wird man unweigerlich feststellen, daß hier eine ähnliche Parallelisierung vorliegt, wie wir sie für die Traumerzählung von den zwei aufeinander folgenden Patronagen in IV, 54 konstatieren konnten: Zunächst einmal ist in III, 44 die Rede von der Traumanweisung des Asklepios, ihm ein Gänseei darzubringen. Auf der Suche danach gelangen die Begleiter des Aristides schließlich zu einem gewissen Meilates von der Akropolis, der, wie sich herausstellt, im Besitz eines solchen Eis ist, über das der Gott ihm geweissagt habe, er solle es „um einer Heilung willen aufbewahren“ – φυλάττειν ἰάματος εἴνεκα. Als seine Besucher sich als Abgesandte des Gottes zu erkennen geben, übergibt er ihnen das Gewünschte „in kniender Haltung“ – προσκυνήσας δίδωσιν. Eine ganz ähnliche Struktur kennzeichnet die folgende Episode (*HL* III, 45): Als Aristides sich gerade bei den ‚warmen Quellen‘ unweit von Smyrna aufhält, ergeht an ihn der Auftrag der Isis, ihr zwei Gänse zu opfern. In der ganzen Stadt finden sich nur zwei dieser Tiere, deren Besitzer sie zunächst nicht losgeben will, da ihm von Isis geboten worden sei, sie „für Aristides aufzubewahren“ – φυλάττειν Ἀριστείδῃ. Als er erfährt, wen er vor

<sup>197</sup> Zu den *signa* als den neuen Namen der Eingeweihten s. MERKELBACH 1995, 169–70, sowie SCHULZE 1958, 95–102.

<sup>198</sup> Cf. SCHRÖDER 1986, 101, Anm. 136.

<sup>199</sup> In diesem Sinne das Fazit der Anmerkung SCHRÖDERS: „Kybele scheint aber bei Aristides nur eine untergeordnete Rolle gespielt zu haben.“

sich hat, übergibt er die Gänse auch seinerseits wieder „in kniender Haltung“.<sup>200</sup> Die parallele Gestaltung der beiden Episoden bis hin zu wörtlichen Reminiszenzen schafft eine unübersehbare Verknüpfung, wobei das Opfer zweier Gänse an Isis im Vergleich mit dem von Asklepios geforderten Ei zugleich eine deutliche Steigerung beinhaltet.

Der angesichts dieser Asklepios-Isis-Sequenz unwillkürlich sich einstellende Gedanke, die im vierten *Logos* in einem Atemzug mit Asklepios genannte ‚Göttermutter‘ könne auf Isis zumindest verweisen, liegt umso näher, wenn man in Betracht zieht, daß die nicht selten mit dem Epitheton *μυριώνυμος* versehene ‚Göttin mit den zehntausend Namen‘ neben vielen anderen auch mit der phrygischen Bergmutter von Pessinunt identifiziert wurde.<sup>201</sup> In der Schutzgöttin Smyrnas haben wir eine lokale Variante der Kybele vor uns, bekannt als ‚die Mutter vom Sipylos-Gebirge‘, die auf zahlreichen Münzen der Sieben-Städte-Allianz von Kleinasien in sitzender Haltung, mit der Mauerkrone auf dem Haupt, als das Wahrzeichen der Stadt Smyrna erscheint.<sup>202</sup> In den Zeiten der ionisch-griechischen Besiedelung der Stadt wurde die nunmehr vom Gebirge in die Ebene transferierte Gottheit mit moralisierenden Zügen ausgestattet und den beiden ebenfalls in Smyrna verehrten Nemeseis angenähert.<sup>203</sup> So ist auf dem Revers einer Bronzemünze aus dem Jahre 147 n. Chr., auf deren Avers der Kaiser Marc Aurel abgebildet ist, in Anlehnung an die bei Pausanias VII, 5, 1–2 beschriebene Gründungslegende der Stadt Smyrna der träumende Alexander der Große unter einer Platane zu sehen, wie er von den beiden Nemesis-Göttinnen die Anweisung erhält, hier eine Stadt zu gründen und die Smyrnäer aus ihrer alten Stadt dorthin zu führen.<sup>204</sup> Die Tradition der beiden Nemeseis hindert Aristides freilich nicht daran, im Zusammenhang mit der Schirmherrschaft über die Stadt Smyrna von einer einzigen Göttin zu sprechen: Das *Μητρῶον* der göttlichen Stadtpatronin, das am Fuße der Akropolis gelegen war, wird von Aristides in seinem *Σμυρναϊκὸς Πολιτικός* einmal als *ναῶν τε ὁ κάλλιστος τῆς εἰληχίας θεοῦ τῆν πόλιν*, „der schönste Tempel, der Tempel derjenigen Gott-

**200** Cf. *HL* III, 45: *ὡς δ' ἔγνω τὸ πᾶν, ἐξεπλάγη τε καὶ προσκυνήσας δίδωσιν.*

**201** Zum Epitheton *μυριώνυμος* s. VIDMAN 1969, Nr. 721 (Köln) und öfters; zur Identifizierung von Isis mit der phrygischen *Magna Mater* s. *Apul. met.* XI, 5; zur Einbürgerung der Kybele in das frühptolemäische Ägypten, wo sich die Herrscherinnen, angefangen von Berenike II. bis hin zu Kleopatra VII., mit ihr in ihrer Ausprägung als Isis-Mater Deum identifizierten, s. VANDEBEEK 1946, 73–75; zur Verehrung der Isis-Mater Deum auf Delos und in Thrakien s. VANDEBEEK 1946, 74–75, mit Verweis auf *Isid. Hymn. in Is.* (Med. Madi) I, 20 (*Μητέρα δὴ κλήζουσι θεῶν καὶ Θρηϊκὸς ἄνδρες*) und *P. Oxy.* 1380, 101; für weitere Beispiele von vereinzelt, lokal begrenzten Identifizierungen der ‚Göttermutter‘ mit Isis s. TRAN TAM TINH 1972, 231, Anm. 19.

**202** Cf. RAMSAY 1963, 264; 259 mit Fig. 19.

**203** Cf. RAMSAY 1963, 264. Siehe auch *Arist. Παλινοφθία ἐπὶ Σμύρνη* (or. XX Keil), 20, wo Aristides die beiden Göttinnen als *δύο τὰς ἀρχηγέτιδας* erwähnt.

**204** Zu dieser Münze vgl. WEBER 2015, 10–11.

heit, welche die Stadt erloste,“ bezeichnet, freilich ohne daß dabei der eigentliche Name der Göttin fällt.<sup>205</sup> Ob die Smyrnäer Patronin in einer Sondertradition tatsächlich mit Isis identifiziert wurde, muß in der Schwebe bleiben. Immerhin ist ja schon in den Isis-Aretalogien der Ptolemäer-Zeit, jenen frühesten Zeugnissen einer *interpretatio Graeca* der Isis-Figur, namentlich in den *Vier Hymnen an Isis* aus Medinat Madi, eine deutliche Tendenz zur Universalisierung der Isis spürbar, indem ihre *facies* auf alle anderen von den Völkern verehrten Göttinnen übertragen wird.<sup>206</sup> Aristides selbst läßt in den *Hieroi Logoi* die Möglichkeit einer Identifizierung der Smyrnäer Patronin mit Isis durchaus offen, wenn im III. *Logos* wiederholt von einem Heiligtum der Isis die Rede ist. Wenngleich man ein solches in Smyrna bis heute nicht lokalisieren konnte, besitzt man doch in einer marmornen Stele mit einer Priesterin der Isis von Smyrna aus dem beginnenden 2. Jh. v. Chr. immerhin ein – wenn auch vereinzelt – sicheres Zeugnis für die Existenz eines Isis-Kultes in Smyrna.<sup>207</sup>

Wenden wir uns aber nun noch einmal dem Ausgangspunkt für die Wiedergabe der beiden Smyrnäer Träume zu, der nach wie vor im Raum stehenden Frage, ob die Angabe über den kulminierenden Jupiter in *HL IV*, 58 gemeinsam mit der unmittelbar vorausgehenden, ebenfalls in Smyrna empfangenen Vision von Platon und seiner im Vergleich zu Caninius Celer weit wertvolleren Beratertätigkeit auf einen etwaigen Wandel hinsichtlich der göttlichen Patronage über das Leben des Aristides hindeuten könnten. Der anonyme Erklärer aus dem astrologischen Traum führt die günstige Stellung des Jupiter zum Zeitpunkt der Geburt des Aristides (ήνικά ἐγινώμην) als Grund für die offenbare Fürsorge, ἐπιμέλεια, der Götter an. In Entsprechung dazu sahen wir in *IV*, 54 Aristides von einem Traum berichten, in dem ihm Epagathos, einer seiner Erzieher, verkündet habe: περὶ δὲ Θεοδώρου μελήσει τῆ Μητρὶ τῶν θεῶν – „Um Theodorus wird sich die Göttermutter kümmern.“ Die oben bereits erwähnte, von Eduard SCHWARTZ meines Erachtens zu Recht vorbegrachtete

**205** Cf. Arist. *Σμυρναϊκὸς Πολιτικὸς* (or. XVII Keil), 10. Vgl. auch SCHWARZ 1885, 22, Anm. 1.

**206** Cf. Isid. *Hymn. in Is.* (Med. Madi) I, 23–24: Αἰγύπτιοι δὲ Θεοῦν, ὅτι μούνη εἶ σὺ ἅπασαι / αἱ ὑπὸ τῶν ἐθνῶν ὀνομαζόμεναι θεαὶ ἄλλαι.

**207** Cf. Arist. *HL III*, 45: εἰς τὴν ἱερὸν τῆς Ἴσιδος, sowie *III*, 49: ἐν τῷ τῆς Ἴσιδος ἱερῷ. Zur weitgehenden Abwesenheit archäologischer Funde zur Bekräftigung der Existenz eines Isis-Kultes in Smyrna s. DUNAND 1973, 76: „Sur ce point, le texte est en contradiction avec l'ensemble des documents concernant le culte égyptien à Smyrne; cependant, même s'il ne reçoit aucune confirmation, archéologique ou épigraphique, relativement à Isis, il paraît difficile de récuser le témoignage d'Aelius Aristide. Il faut donc admettre qu'il existait à Smyrne, au IIe siècle p.C., un culte d'Isis associée à Sarapis; et, du fait que les dieux égyptiens étaient connus dans la cité à l'époque hellénistique, il est probable que, déjà à cette époque, Isis y a été introduite elle aussi.“ Demgegenüber s. freilich CONNELLY 2007, 250–51, mit Fig. 8. 22 zu der von uns erwähnten marmornen Stele aus dem beginnenden 2. Jh. v. Chr. mit Isias von Laodikea, einer Priesterin der Isis von Smyrna, mit den typischen Attributen des *sistrum* und der *situla*, einem Trankopfer-Gefäß, in ihren Händen.

Skepsis an dem Bezug der Aussage ἡνίκα ἐγγινόμενῃ auf die Stunde der natürlichen Geburt des Aristides, die er auf die Beobachtung stützt, daß die Bemerkung des anonymen Erklärers ebenso wie das ausführliche Horoskop der Astrologen auf Träume passen soll,<sup>208</sup> läßt die Vermutung aufkommen, daß die Stellung des kulminierenden Jupiter, die ja, wie wir gesehen haben, eine deutliche Verbesserung gegenüber dem nachfolgenden Horoskop darstellt, in unmittelbarer Verbindung mit dem Komplex der drei Smyrnäer Visionen steht. Die Position des Jupiter im *Medium Coeli* wäre dann als Teil einer nochmals veränderten Nativität des Aristides zu verstehen, die er zum Zeitpunkt seiner Initiation in den Kult der Hauptgöttin Smyrnas, die wir an dieser Stelle einmal vorsichtig *Isis-Mater Deum* nennen möchten, erlangte. Im Einklang mit der Erloser-Vision bedeutete diese Einweihung einen Wechsel der göttlichen Tutela, der in der Tat mit einem Qualitätsunterschied einherging. Wie zur Besiegelung seines Aufstiegs in einen neuen religiösen Rang wird Aristides im Zuge seiner Initiation in den Kult der Patronin von Smyrna das Amt eines Asiarchen angetragen. Diese Position eines kaiserlichen Oberpriesters, der mit einem gebräuchlicheren Terminus auch als ἀρχιερεὺς τῆς Ἀσίας bezeichnet wurde,<sup>209</sup> weist Aristides jedoch erfolgreich zurück, ganz im Einklang mit seinen fortgesetzten Bestrebungen, für sich das Privileg der Atelie zu erstreiten, die, wie wir später noch sehen werden, wohl als ein Ausdruck seines Wunsches nach Selbstbehauptung gegenüber staatlichen Ansprüchen aufzufassen sind.<sup>210</sup>

Ähnlich wie schon in der Ophiouchos-Vision durch den symbolhaften Namen des Pyrrallianos, wird auch bei der Wiedergabe der Geschehnisse und Träume in Smyrna die rituelle Abfolge von Tod und Wiedergeburt noch einmal eigens betont, und zwar in unmittelbarem Anschluß an jene die astrologischen Erklärungen enthaltende Vision. Unter den zahlreichen imaginären Begegnungen mit den gefeiertsten Meistern des Wortes, die Aristides in einer Reihe von weiteren Träumen zuteil werden, findet ein folgenreiches Zusammentreffen mit dem Redner Lysias gesondert Erwähnung:

**208** Siehe oben, S. 50, Anm. 172. Dabei bezieht sich SCHWARTZ auf die schon öfters erwähnte Angabe in IV, 58: ἡ τιᾶτο τῶν ὀνειράτων τούτων ... τὸν τοῦ Διὸς ἀστέρα, ὅστις δὴ καὶ ὁ αἰτιώμενος ἦν ...

**209** Zu diesem Amt und den mit ihm verbundenen Aufgaben, zu denen u.a. auch die Darbringung von Opfern für den Kaiser gehörte, siehe BRANDIS 1895.

**210** Cf. *HL* IV, 102, und das Nachspiel in 103–104. Vgl. dazu unten, S. 279. Die Aversion des Aristides gegenüber einem allzu arbeitsaufwendigen offiziellen Amt, das nur noch wenig Zeit für die ihm so wichtigen religiösen Belänge übrig ließe, findet einen Nachhall bei Synesios von Kyrene, der sich in seinem *1. Hymnos*, 379 ff. Sorgenfreiheit wünscht, um sich in Ruhe den göttlichen Dingen widmen zu können: μηδ' ἐμπόδιον πνεύσειε νόου φροντίσι λυγραῖς δάπτοισα βίον, ἵνα μὴ τὰ θεοῦ ἄσχολος εἶην.

ἔκαμνον γὰρ τριταίῳ οἴῳ βαρυτάτῳ καὶ ὀρῶ Λυσίαν τὸν ῥήτορα, νεανίσκον οὐκ ἄχαριν. ἐπῆει δὲ ἡ τῆς καταβολῆς ἡμέρα καὶ ὁ πυρετὸς οὐκ ἐπεγένετο, ἀλλ' ἐλύθη τὸ νόσημα ἐν τούτῳ.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* IV, 59

„Ich lag nämlich darnieder am schwersten Tertianfieber, und da sehe ich den Redner Lysias, einen Jüngling nicht ohne Anmut. Es kam aber der Tag des Anfalls und es stellte sich kein zusätzliches Fieber ein, sondern die Krankheit wurde in diesem Augenblick aufgelöst.“

Hinter dem Namen des Redners Lysias ebenso wie der Verbform ἐλύθη verbirgt sich die Vorstellung der λύσις, die mit dem überraschenden Ende des hier erwähnten Tertianfiebers in Verbindung gebracht wird. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Doppelbedeutung des Begriffs der καταβολή, der nicht nur zur Bezeichnung eines Anfalls, sondern auch als astrologischer Fachterminus für „Nativitätsschema“ gebraucht werden kann.<sup>211</sup> In übertragenem Sinne wäre dann also die durch den Redner Lysias symbolisierte λύσις gleichbedeutend mit der Auflösung des Nativitätsschemas und damit des Sternenzwangs, der ἀστερικὴ, der man einen Menschen durch seine natürliche Geburt unterworfen glaubte.<sup>212</sup>

Wirft man vor diesem Hintergrund noch einmal die Frage nach einer möglichen Identifizierung der Hauptgöttin Smyrnas mit Isis auf, so stößt man auf die bemerkenswerte Tatsache, daß die Kraft, ein drohendes Todesschicksal abzuwenden, laut Auskunft einschlägiger Textzeugen traditionsgemäß gerade mit der ägyptischen Göttin und ihrem Parhedros Sarapis in Verbindung gebracht wurde.<sup>213</sup> Diesem werden in einem Berliner Papyrus-Fragment die folgenden Worte in den Mund gelegt:

[ο]ὕχ ὡς ἤθελε μοῖρα, παρὰ δὲ μοῖρα[v,] [τὰς] μοῖρας γὰρ ἐγὼ μεταμφιάζω.

P. Berol. 10525

„Nicht wie die Moira es wollte, sondern gegen die Moira, die Schicksale wechsele ich um wie Kleider.“

Nicht zufällig legt Aristides in einer Traumerzählung des III. *Logos* einige von ihm selbst gedichteten Verse, die in eine ähnliche Richtung weisen, ausgerechnet einem

<sup>211</sup> Cf. LSJ 885, s. v. καταβολή III c. Astrol., *nativity*, ἡ ἐξ ἀρχῆς κ. Vett. Val. 220, 29.

<sup>212</sup> Vgl. die Verse (11–1m)-633–4 aus der *Leidener Welterschöpfung*, wo der Kandidat um Erlösung vom Sternenzwang bittet: διαφύλαξόν με ἀπὸ πάσης τῆς ἰδίας μου ἀστερικῆς, ἀνάλυσόν μου τὴν σαπρὰν εἰμαρμένην.

<sup>213</sup> Zur Macht der Gottheiten Isis und Sarapis über den Gestirnzwang vgl. auch FESTUGIÈRE 1932, 107–109.

Knabenchor aus Alexandrien, einem der Hauptzentren des Sarapis-Kultes, in den Mund:

πολλοὺς δ' ἐκ θανάτοιο ἐρύσατο δερκομένοιο  
 ἀστραφέεσσι πύλησιν ἐπ' αὐτῆσιν βεβαῶτας  
 ἄϊδεω.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* III, 20

„Viele hat er vom Tode errettet, der schon sie ins Auge  
 faßte, stehend an den einer Rückkehr sich sperrenden Hades-  
 Türen.“

Indem Aristides den Vortrag dieser Verse in Alexandrien lokalisiert, verleiht er ihrem Empfänger, den er selbst unmittelbar danach schlichtweg als „den Gott“ bezeichnet, eine unbestimmte, zwischen Asklepios und Sarapis oszillierende Qualität.<sup>214</sup> Wenden wir uns nun aber wieder Isis zu, welche die Macht, von Tod und Schicksalszwang erlösen zu können, mit ihrem Parhedros Sarapis teilt: So heißt es im *Isishymnos von Andros* im Stile der Ich-Prädikation: ... Δεσμῶν δ' ἀέκουσαν ἀνάγκην / ἀνλύω – „Ich löse den widerstrebenden Zwang der Fesseln“, und im gleichen Hymnus wird einige Zeilen später über Isis ausgesagt, sie sei „stärker als die Schicksalsspindel der Atropos“.<sup>215</sup> Ähnliches begegnet in der *Isis-Aretalogie von Kyme-Memphis*, deren letzte Ich-Prädikation lautet (v. 56): Ἐμοῦ τὸ εἰμαρμένον ἀκούει. Darüberhinaus heißt es im 2. *Isis-Hymnus von Medinat Madi*: καὶ ὅσοι ἐν νοῦσοις θανατώδεσι μοίρῃ ἔχονται / σοὶ εὐξάμενοι ταχέως σῆς ζωῆς ἔτυχον – „Und alle, die in den Fängen von tödlichen Krankheiten vom Schicksal des Todes festgehalten werden, empfangen, wenn sie zu dir beten, rasch das von dir geschenkte Leben“.<sup>216</sup> Als Retterin vom Tod offenbart sich die Göttin Isis auch in dem ihr gewidmeten 11. Buch der *Metamorphosen* des Apuleius, als sie dem Initianden Lucius im Zuge einer Traumerscheinung für den Fall besonderer Frömmigkeit eine Verlängerung seines Lebens in Aussicht stellt: *Quodsi sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris, scies ultra statuta fato tuo spatia vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere* – „Aber wenn du durch fleißigen Gehorsam, fromme Dienste und entschlossene Keuschheit dir meine göttliche Gunst erworben hast, dann wirst du wissen, daß mir allein es zusteht, dein Leben auch über die dir vom Schicksal zugemessene Spanne hinaus zu

214 Cf. Arist. *HL* III, 4: ταῦτα δ' ἐστὶ τῶν ἡμετέρων ἐπῶν, ἃ πρῶτα σχεδὸν ἐποιήσαμεν τῷ θεῷ.

215 Cf. *Hymn. in Isim Andrius* 144–45; 171–72: ... Ἐμοῖ δ' ὕπ[ει]κεν ἃ μοίρας / [ἔκλωθ' ἡλακ]άτα(ς), τὰν Ἄτρο[π]ο[ς] ἀέ]ν ἐλίσσει ...

216 Cf. Isid. *Hymn. in Is.* (Med. Madi) II, 7–8.

verlängern.“<sup>217</sup> Eine ähnliche Vorstellung liegt der feierlichen Ansprache des Isispriesters an Lucius unmittelbar nach dessen Rückverwandlung in einen Menschen zugrunde, wenn er diese einer Wiedergeburt vergleichbare Erfahrung als einen Übergang aus den Fangarmen der *fortuna caeca* in die fürsorgende Obhut der *fortuna videns* beschreibt.<sup>218</sup>

Die hier aufgeführten Zeugnisse lasse die Überlegenheit gegenüber Tod und Schicksal als einen hervorstechenden Zug des ägyptischen Götterpaares Isis und Sarapis erscheinen; und man kann wohl davon ausgehen, daß diese Eigentümlichkeit der seit der Ptolemäerzeit mit Macht in das griechische Pantheon vordringenden Gottheiten auch Aristides sehr wohl vertraut gewesen sein muß, hatte er doch sowohl auf seiner Ägyptenreise als auch in Smyrna selbst, wo Sarapis in Kultgemeinschaft mit den beiden Nemeseis verehrt wurde, genügend Gelegenheit zu einer intensiven Begegnung mit den Isis-/Sarapismysterien.<sup>219</sup>

In den *Hieroi Logoi* ist Sarapis, der gemeinsam mit Isis insbesondere im dritten Buch eine beherrschende Rolle spielt, gleichsam das dunkle Gegenstück zu Asklepios, dessen exoterischer Kult, wie Aristides einmal selbst behauptet, ihm nicht zuletzt dazu dient, einer Fassade gleich die ἀπόρρητα aus dem Kult der ägyptischen Gottheit zu verdecken:

πολὸν δὲ τι τούτων φρικωδέστερον εἶχε τὰ χρόνῳ ὕστερον φανθέντα, ἐν οἷς αἱ τε δὴ κλίμακες ἦσαν αἱ τὸ ὑπὲρ γῆς τε καὶ ὑπὸ γῆς ἀφορίζουσαι, καὶ τὸ ἑκατέρωθι κράτος τοῦ θεοῦ, καὶ ἕτερα ἔκπληξιν θαυμαστὴν φέροντα, καὶ οὐδὲ ῥητὰ ἴσως εἰς ἅπαντας, ὥστε ἀσμένῳ μοι φανῆναι σύμβολα τοῦ Ἀσκληπιοῦ.<sup>220</sup>

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* III, 4

„Viel schaudererregender als diese waren aber die Offenbarungen, die sich etliche Zeit später zeigten. In ihnen erschienen die Leitern, welche das Ober- und das Unterirdische voneinander trennen, und auf beiden Seiten die Macht des Gottes, und andere Dinge, die ein wundersames Erschrecken mit sich brachten, und die man vielleicht nicht einmal jedem mitteilen darf, so daß ich froh war, daß mir die Zeichen des Asklepios erschienen.“

**217** Cf. Apul. *met.* XI, 6; zur Macht der Isis, das Schicksal zu ändern und ein neues Leben zu schenken, s. auch BURKERT 1990, 84; sowie SFAMENI GASPARRO 1997, 308 und 311–323 (unter Miteinbeziehung der Isis-Hymnen der Ptolemäer-Zeit).

**218** Cf. Apul. *met.* XI, 15. Zu diesem Übergang und zu dem Antagonismus von εἰμαρμένη und πρόνοια bei Apuleius s. REITZENSTEIN 1977, 255.

**219** Zur einjährigen Ägyptenreise des Aristides (Mai 141–April 142) s. BEHR 1968, 15–21; zur Sarapis-Verehrung in Smyrna s. CIG 3163, eine Weihinschrift des Philosophen Papinius aus dem Jahre 211/212 n. Chr., in der er gelobt, nach seiner *Enkatoche* beim Gott Sarapis einen Anbau für das Nemeseion zu stiften.

**220** Wenn man die σύμβολα τοῦ Ἀσκληπιοῦ in dem oben skizzierten Sinne auffaßt, erübrigt sich die von KEIL 1908, 425 vorgeschlagene Athetese von τοῦ Ἀσκληπιοῦ, die er mit der Bemerkung begründet, in dem entsprechenden Abschnitt sei ausschließlich von Sarapis die Rede: *de Sarapide solo agitur*.

Von den beiden Heilgöttern, die in einigen Lokalkulten sogar ganz miteinander verschmelzen, weiß Aristides wenige Abschnitte vorher zu berichten, sie seien ihm gemeinsam im Traum erschienen, „wunderbar anzusehen an Schönheit und Größe und in gewisser Weise einander ähnlich“.<sup>221</sup> Die Zusammenstellung der beiden Götter zu einem Paar findet eine Entsprechung in der Art, wie in den oben besprochenen Episoden vom doppelten Opfer in III, 44–45, sowie der zweimaligen Verleihung des Beinamens ‚Theodoros‘ in IV, 54 die Göttin Isis-*Mater Deum* Asklepios an die Seite gestellt wird. Dabei verbindet den Heilgott von Pergamon in seiner Gestalt als Ophiouchos und die Hauptgöttin von Smyrna als ein gemeinsames Charakteristikum die Fähigkeit, Leben über die vom Schicksal zugesponnene Zeitspanne hinaus zu schenken. In den *Hieroi Logoi*, diesem in vieler Hinsicht unkonventionellen Bericht über seine ganz persönlichen Erfahrungen aus dem Bereich der rituellen Inkubation, greift Aristides also den in sonstigen traumantischen Texten so geläufigen Topos der Lebensdauerprophezeiung zwar auf, doch gibt er ihm eine überraschende, die Macht von Tod und Schicksal in Frage stellende Wendung. Damit wird er zum Kündler einer neuen Religiosität, die ebenso wie das gleichzeitig aufstrebende Christentum für sich in Anspruch nimmt, Erlösung – λύσις – vom Tode gewähren zu können.<sup>222</sup>

<sup>221</sup> Cf. *HL* III, 46: ἐφάνη δὲ καὶ ὁ Σάραπις τῆς αὐτῆς νυκτός, ἅμα αὐτὸς τε καὶ ὁ Ἀσκληπιός, θαυμαστοὶ τὸ κάλλος καὶ τὸ μέγεθος καὶ τινα τρόπον ἀλλήλοις ἐμπερεῖς. Zu Ähnlichkeiten zwischen Sarapis und Asklepios, insbesondere in ihrer Eigenschaft als Inkubationsgottheiten, vgl. auch PAARMANN 2013, 265–266, 277 sowie ENGSTER 2010, 299–300. Eine regelrechte Verschmelzung der beiden Götter bezeugt die Aufschrift εἷς Ζεὺς Σέραπις ἐπιφαν(ε)ὶς Ἀσκληπιός σωτήρ, „ein und derselbe Gott sind Zeus, Serapis und der als Retter erschienene Asklepios“, auf einer Kölner Gemme bei MERKELBACH 1995, 594, Abb. 121.

<sup>222</sup> Zur angeblichen Kraft des Asklepios, Tote zu erwecken, als einem Stein des Anstoßes in der christlichen Polemik, siehe z. B. Justin. *Dial.* 69, 3: ὅταν δὲ τὸν Ἀσκληπιὸν νεκροῦς ἀνεγείραντα καὶ τὰ ἄλλα πάθη θεραπεύσαντα παραφέρῃ, οὐχὶ τὰς περὶ Χριστοῦ ὁμοίως προφητείας μεμψήσθαι τοῦτον καὶ ἐπὶ τούτῳ φημί; zu dem Antagonismus von Schicksal und göttlicher Vorsehung in den Paulus-Briefen s. *Kol* 2, 8, wo Paulus dem „Leben gemäß Christus“ ein „Leben unter der Herrschaft des Kosmos“ gegenüberstellt. Siehe dazu DIBELIUS 1917, 40 ff., nach dem die Kolosser sich um das Jahr 56 n. Chr. in großer Zahl in den Mysterienkult der „Elemente“ (στοιχεῖα) einweihen ließen, einen gnostisch abgewandelten Kult orientalischen Ursprungs. Zu der Aktualität dieser Thematik noch im 4. Jh. n. Chr. s. das Hexamtergedicht *περὶ προνοίας* des Hl. Gregor v. Nazianz, der die Möglichkeiten eines schicksalhaften Einflusses der Sterne einerseits und der unumschränkten Macht Gottes andererseits einander ausschließend gegenüberstellt (PG 37, 425, v. 33): ἢ γὰρ δὴ θεός ἐστιν, ἢ ἀστέρες ἡγεμονῆες. Zur Annahme einer lediglich eingeschränkten Einwirkungsmöglichkeit der Sterne bei Clemens von Alexandrien und Origenes s. BOGNER 1934, 328.

### 3.3 Traumantik im Vollzug – die Philumene-Episode (HL V, 18–25)

Der Gedanke von der Überwindung des Todes in einem Vorgang, der auch als ‚Lösung‘ bezeichnet werden kann, begegnet in zugespitzter Form noch einmal im fünften *Logos*, wo Aristides in den Abschnitten 18–25 im weiteren Zusammenhang eines Berichts über Krankheit und Tod seiner Stiefnichte Philumene, der Tochter seiner Milchschwester Kallityche, unter anderem auch eine Traumvision beschreibt, in der ihm ein nicht näher identifizierter, aber immerhin den Beinamen Λυτήρ tragender (Er)-Lösergott erscheint.<sup>223</sup>

Aristides befindet sich, so beginnt die Episode um Philumene, auf dem Weg nach Smyrna. Nach seiner Ankunft in der mysischen Ebene empfängt er freilich einige hemmenden Träume, ein in der oneirokritischen Literatur der Zeit durchaus bekanntes und bei Artemidor gleich mehrfach bezeugtes Phänomen.<sup>224</sup> Ein Traum, in der er sich mit den *Wolken* des Aristophanes zu befassen scheint, erweckt den Eindruck eines herannahenden Unwetters. Überdies häufen sich an dieser Stelle in der Berichterstattung Verben des Zurückhaltens und Wartens: Dem Bleibenden (μένοντι), der sich durch όνειράτα έπίσχοντα, eben hemmende Träume, an der Weiterreise gehindert sieht, wird die Nachricht von der Krankheit Philumenes, der Tochter seiner Milchschwester Kallityche, überbracht. Als er seinen Weg fortsetzt, zwingen herab sinkender Nebel und Nieselregen ihn zur Schutzsuche in einem Heiligtum des Gottes Apollon, das, wie man dem weiteren Verlauf der Erzählung entnehmen kann, auf einem Berg gelegen ist.<sup>225</sup> Man darf wohl mit den Kommentatoren BEHR und SCHRÖDER annehmen, daß es sich hier um das gleiche Heiligtum handelt, von dem es in der Traumerzählung I, 24 heißt, es befinde sich auf dem Berge Milyas (έν τῷ ὄρει τῷ Μιλύρα).<sup>226</sup> Von neuerlichen Hemmträumen zum Verweilen genötigt, bleibt Aristides an Ort und Stelle und empfängt eine Traumvision, die ich im folgenden die Milyas-Vision nennen werde:

**223** Zum Begriff der ‚Lösung‘ s. noch einmal den oben, S. 61, bereits erwähnten Passus HL IV, 59: ἔκαμνον γάρ τριταίῳ οἴῳ βαρυτάτῳ καί ὄρῳ Λυσίαν τὸν ῥήτορα, νεανίσκον οὐκ ἄχαριν. ἐπῆει δὲ ἡ τῆς καταβολῆς ἡμέρα καὶ ὁ πυρετός οὐκ ἐπεγένετο, ἀλλ’ ἐλύθη τὸ νόσημα ἐν τούτῳ.

**224** Siehe z. B. Artem. *Oneirokr.* V, 70: Das Festhalten am Fuß weist auf eine verzögerte Abreise hin; II, 8: Regen ohne Sturm und heftiger Wind bedeuten Hindernisse für Reisende; I, 54: Der Traum vom Dienst als Rekrut hält einen, der aufbrechen will, am Heimatort fest.

**225** Cf. HL V, 22: ... κατέβην ἀπὸ τοῦ ὄρους, ...

**226** Zur Identifizierung der in V, 19 und I, 24 genannten Apollon-Heiligtümer s. den Verweis bei SCHRÖDER 1986, 128, Anm. 39 sowie BEHR 1981, 426, Anm. 43, der den Berg Milyas in Mysien in der Nähe des Pelekas-Gebirges lokalisieren oder sogar mit diesem gleichsetzen will. Zu den Besuchen des Aristides im Apollon-Tempel in Mysien s. ferner BEHR 1968, 103–104.

ἐδόκουν ἱερεῖόν τι τεθυκῶς ἐπισκοπεῖσθαι τόν τε δὴ θεόν,<sup>227</sup> οἶμαι, καλούμενον καὶ Λυτήρα. καὶ τινος τῶν μάντεων ἐπελθόντος πυνθάνεσθαι τί βούλοιοτο ὁ Λυτήρ, πότερον καθάπαξ λύοι τι ἢ μικρότερον ἀντὶ μείζονος ποιοίη καὶ ἀναβολῆς εἶη σημεῖον. ὁ δ' ἐώκει οὐ πάνυ τι ἰσχυρότατα ἡγουμένῳ ... εἰς τὸ καθάπαξ, ἀλλὰ καὶ ἀέρας καὶ ἀστέρας καὶ τοιαῦτα ἤτιᾶτο.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* V, 20

„Es kam mir vor, als hätte ich ein Opfertier dargebracht und beschaute dann den, der, meine ich, zugleich Gott und Löser genannt wird. Und als einer von den Sehern kam, schien es mir, als fragte ich ihn, was das bedeute: der ‚Löser‘, ob er für immer etwas löse oder es kleiner anstatt größer mache und das ein Zeichen des Aufschubs sei. Der aber schien nicht besonders fest überzeugt zu sein bezüglich des ein für allemal, sondern er machte auch Klima, Sterne und dergleichen dafür verantwortlich.“

Unmittelbar darauf trifft die Nachricht vom Tod Philumenes ein. Es folgt die Schilderung einer weiteren, auch ihrerseits wieder während einer Phase göttlich auferlegten Ausharrens empfangenen Traumvision, die ich erst unten weiter ausführen werde. Nur soviel sei an dieser Stelle vorweggenommen, daß Philumenes Schicksal als ein Opfertod in Stellvertretung für Aristides selbst interpretiert wird. Ob man diese Aussage, die ebenso wie die Erwähnung des stellvertretenden Opfertodes des Hermeias in der Pockenerkrankungsepisode oft als ein Beweis für den bis ins Unerträgliche gesteigerten Egozentrismus unseres Redners ins Feld geführt wurde, wirklich wörtlich verstehen soll, ist allerdings sehr die Frage, zumal Aristides, wie wir bereits feststellen konnten, an zahlreichen Stellen innerhalb der *Hieroi Logoi* sprechende Namen gebraucht.<sup>228</sup> Zieht man zusätzlich zu der Tatsache, daß in *HL* I, 51 der Traum von einer Schriftrolle mit einem Text von Menander im Einklang mit dem in diesem Namen enthaltenen Verbes μένειν als Aufforderung zum Bleiben verstanden wird, noch die Empfehlung Artemidors heran, Namen wie ‚Menon‘ und ‚Menekrates‘ im Sinne von Hindernissen für das Antreten einer Reise aufzufassen,<sup>229</sup> so liegt es nahe, den Namen ‚Philumene‘ auf eine ähnliche Weise zu deuten. Angesichts der im unmittelbaren Kontext gleich dreifach auftretenden,

<sup>227</sup> An dieser Stelle setzt KEIL 1958, 456 eine *lacuna* an; vgl. dagegen BEHR 1981, 343, der die Stelle – ohne *lacuna* – folgendermaßen übersetzt: „I dreamed that having immolated a sacrificial animal, I inspected what was called, I think, *the God and Deliverer*.“

<sup>228</sup> Zu Aristides als Egozentriker s. FESTUGIÈRE 1954, 97–98: „He is incredibly vain, profoundly egotistical. Persuaded that on two occasions Asclepius prolonged his life by causing to die in his place the young son Hermias and the young daughter Philumene of his foster-sister Callityche, he has no word of pity for these children, but finds the substitution quite natural since he is himself the favorite of the god.“ Siehe ferner DODDS 1965, 43, Anm. 2: „Such phantasies express a deep-seated feeling of guilt („It is I who ought to have died“).“ Zum Gebrauch vom sprechenden Namen in den *Hieroi Logoi* s. oben, S. 45–46.

<sup>229</sup> Cf. Artem. *Oνειροkr.* III, 38: Τὰ δὲ ἐτυμολογούμενα τῶν ὀνομάτων οὐκ ἄχρηστα νομίζειν χρὴ πρὸς τὰς κρίσεις. [...] οἷον Μένων μὲν καὶ Μενεκράτης καὶ Κρατίνος ἀποδημεῖν κωλύουσι ...

jeweils durch Formen von μένειν markierten Erwähnungen von Zuständen des Wartens, die auf Hemmträume und einen festhaltenden Gott zurückgeführt werden,<sup>230</sup> wäre Philumene dann wohl eine Chiffre für ‚die Liebe zum Bleiben‘, und es stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis diese Deutung zu der Vision vom (Er)-Lösergott steht. KEIL setzt in seiner Edition von 1958 (in der ersten Zeile der umseitig zitierten Textpassage) hinter θεόν eine *lacuna* an, die er etwa folgendermaßen auszufüllen vorschlägt: „... und beschaute dann den Gott in Gestalt seiner Statue und die darauf befindlichen Inschriften, unter denen ich neben anderen auch besonders jene fand, die ihn als Löser bezeichnet“.<sup>231</sup> Diese, wie man betonen muß, rein hypothetische und ganz willkürlich vorgenommene textliche Erweiterung zielt darauf ab, Asklepios als den (Er)-Lösergott hinstellen.<sup>232</sup> Gerade angesichts mancher epigraphischer Zeugnisse scheint es zunächst durchaus sinnvoll, die Tätigkeit des (Er)-Lösens mit Asklepios in seiner Eigenschaft als Heilgott in Verbindung zu bringen. So dankt z. B. in einer Weihinschrift aus dem Asklepieion von Athen im 2. Jahrhundert n. Chr. ein gewisser Diophantos von Sphettos, ein Angehöriger des Tempelpersonals, dem Gott für die Heilung eines Fußleidens und beschließt seine Widmung mit den aretalogisch preisenden Worten: σὲ γὰρ θεοὶ οἱ πανυπείχοροι / δῶρον μέγα, τὸν φιλελήμονα, / θνητοῖς ἔπορον, λύσιν ἀλέων – „Dich, den Freund des Erbarmens, haben die allerhöchsten Götter den Sterblichen als Geschenk zugeführt, als Erlösung von Schmerzen.“<sup>233</sup>

Und doch kann der Vorschlag, den nicht näher benannten Gott der Philumene-Episode als Asklepios zu identifizieren, insbesondere vor dem Hintergrund der gegebenen Rahmenerzählung nicht befriedigen, befindet sich doch Aristides, bevor er die Traumvision empfängt, zunächst in der mysischen Ebene, um dann im Heiligtum des Apollon Schutz zu suchen. Diese Wegstation hält er selbst immerhin für so bedeutend, daß er bereits im ersten Buch der *Hieroi Logoi* auf sie vorausweist:

Πέμπτη ἐφαίνετο μὲν τὸ ἱερόν τοῦ Ἀπόλλωνος τὸ ἐν τῷ ὄρει τῷ Μιλύα· ἐδόκει δὲ οἰκήματα ἄττα προσγεγενῆσθαι, καὶ ὄνομα εἶναι τῷ χωρίῳ Ἐλεφαντίνη ἀπὸ Ἐλεφαντίνης τῆς ἐν Αἰγύπτῳ· ἔχαιρον δὲ καὶ κατ' αὐτὰ τὰ οἰκήματα καὶ κατὰ τὴν οἰκειότητα τοῦ τόπου τῷ τόπῳ. καὶ δὴ καὶ ἱερέα εἶναι τοῦ θεοῦ τὸν τῆς Ἰσιδος τῆς ἐν Σμύρνη ἱερέα, παρ' ᾧ περ καὶ κατὰγεσθαι ...

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* I, 24–25

**230** Cf. HL V, 19: μένοντι, ἐπέμεινα; HL V, 22: ἔμεινα.

**231** Cf. KEIL 1958, 456, ad 26: *lacunam indicavi*; e.g. θεὸν (ἐν ᾧ ἔστηκε σχήματι καὶ τὰ προσόντα ἐπιγράμματα, ἐν οἷς εὔρον αὐτὸν ἄλλα τε δὴ,) οἶμαι ...; s. ferner FESTUGIÈRE 1969, 151, der den Vorschlag der *lacuna* übernimmt und die Vermutung ausspricht, es sei hier, ähnlich wie in V, 23, von einer Eingravierung der Bezeichnung λυτήρ in die Eingeweide des beschauten Opfertiers die Rede gewesen.

**232** Zur Überlieferung s. die Edition von DINDORF 1829, 539, wo von einer *lacuna* innerhalb der uns interessierenden Textpassage gar nicht die Rede ist.

**233** Cf. EDELSTEIN 1945 (I), 241.

„Am 26. zeigte sich mir das Heiligtum des Apollon auf dem Berge Milyas. Es schien aber, als seien einige Gebäude hinzugekommen und der Platz heiße Elephantine nach dem ägyptischen Elephantine. Da freute ich mich wegen der Gebäude selbst und wegen der Verwandtschaft des einen Platzes mit dem anderen. Auch schien es mir, als sei Priester des Gottes der Isispriester von Smyrna, bei dem ich auch zur Herberge sei.“

Versteht man die Erwähnung des Gottes Apollon *ad litteram*, so scheint damit jeder Zweifel an der Identität des namenlosen Gottes der Traumvision aufgehoben: Der (Er)-Löser nimmt unweigerlich die Züge jenes Gottes an, von dem einmal sehr treffend gesagt worden ist, er sei der Gott der „Heilwendung: der Verwandlung einer tötenden Kraft in eine heilende“.<sup>234</sup> Als ein solcher begegnet Apollon ja bereits in den *Eumeniden* des Aischylos, wenn er Orestes, dem er den Muttermord zunächst selbst auferlegt hat, dann auch wieder von seiner Blutschuld reinigt. Auf die erlösende Kraft des Gottes weist ferner Platons *Kratylos*, wo der Name ‚Apollon‘ etymologisch u.a. mit dem Partizip ἀπολύων in Verbindung gebracht wird. Dabei läßt es sich einige Jahrhunderte später der Stoiker Cornutus nicht nehmen, in seiner *Theologia* der bekannten ‚Erlöser‘-Etymologie durch eine Rückführung des Götternamens Apollon auf das Verb ἀπολλύναι ihren zerstörerischen Gegenpol an die Seite zu stellen.<sup>235</sup>

Holt man innerhalb der *Hieroi Logoi* etwas weiter aus, so läßt sich dieser Leben vernichtende Aspekt, allerdings in einer der Konnotation von Rache oder Strafe gänzlich entbehrenden Form, in der bereits ausführlich besprochenen Lebensdauerpropheseizung des zweiten *Logos* finden, wo der Gott, aus dessen Munde Aristides die Anzahl der ihm noch verbleibenden Jahre vernimmt, sich als eine Mischung aus Apollon und Asklepios präsentiert (II, 18): „Er war Asklepios und zugleich Apollon, nämlich der Klarische und der in Pergamon KalliteknoS genannte, dem der erste der drei dortigen Tempel geweiht ist.“ Wenn es wirklich Apollon wäre, der die Begrenzung der Lebensdauer selbst wieder aufhobe, so entspräche das genau den Vorstellungen, die man mit einem Gott der Heilwendung verbindet. Doch da man die Symbolsprache des Traumes im allgemeinen durch die bloße Eins-zu-Eins-Übertragung eines Denotats in ein klar definiertes Konnotat nicht angemessen erfassen kann, läßt sich auch die (Er)-Lösergottheit der Traumvision des Aristides nicht so leicht auf eine bestimmte Gestalt festlegen.

<sup>234</sup> Cf. KERÉNYI 1956, 48.

<sup>235</sup> Cf. A. *Eum.* 83: ὡστ' ἐς τὸ πᾶν σε τῶνδ' ἀπαλλάξαι πόνων, sowie 173 (der Chor der Erinyes über Orestes und seine bevorstehende Erlösung durch Apollon): κάμοι γε λυπρὸς καὶ τὸν οὐκ ἐκλύσεται. Vgl. auch S. *OT* 921 (Iokastes Gebet an Apollon um eine „reinigende Lösung“): ... ὅπως λύσιν τιν' ἡμῖν εὐαγῆ πορῆς. Siehe ferner Platon, *Kratylos* 405 b 7; Cornutus *nat. deor.* 66, 2–3: τινὲς δὲ αὐτόθεν Ἀπόλλωνα αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ἀπολλύναι φασὶν εἰρησθαι. Zu Aristides' Vorliebe für die Etymologien des *Kratylos*, so z. B. im Zeus-Hymnos, s. BEHR 1968, 11, Anm. 28.

So könnte man angesichts der Bezeichnung *Λυτήρ* ebensogut auch an Dionysos denken: Nicht nur erscheint er in Dichtung, Prosa und Epigraphik nicht selten unter solchen den Vorgang des Lösens evozierenden Namen wie *Λυαῖος*, *Λύσιος* oder *Λυσεύς*;<sup>236</sup> der gleiche Gott ist es auch, von dem laut Auftrag eines in Pelinna entdeckten Goldblättchen die Seele des Verstorbenen sagen soll, er selbst habe sie gelöst: *εἰπεῖν Φερσεφόνοι σ' ὅτι Β<άκ>χιος αὐτὸς ἔλυσε*.<sup>237</sup> Die Worte, mit denen sich der Träger dieses Totenpasses bei der Unterweltskönigin Persephone den ungehinderten Durchgang zu einem neuen Leben erwirken sollte, sind vor dem Hintergrund orphischer Mythologie zu verstehen: Wie sich aus den Bruchstücken orphischer Theogonien entnehmen läßt, erzählte man über den orphischen Dionysosknaben, der in diesem Sagenumkreis als Sohn des Zeus und der Persephone galt, er sei im Zuge eines von Hera unterstützten Attentats von den Titanen ermordet, zerstückelt und verspeist worden.<sup>238</sup> Die damit verbundene Schuld sei auf die Menschen als Nachkommen der Titanen übergegangen; und man hat vermutet, daß der auf dem Pelinna-Blättchen erwähnte Akt des Lösens der im Zuge einer Initiation in den Dionysos-Kult vollzogenen Befreiung des Neophyten von diesem auf allen Menschen lastenden titanischen Verbrechen gleichkommt.<sup>239</sup> Auf dem Goldblättchen L9 bietet sich freilich ein etwas anderes Bild, wenn der Träger des Blättchens davon berichtet, er, der ursprünglich den Göttern Gleiche, dann jedoch von der Moira Unterjochte, sei dem schmerzlichen Kreislauf tiefen Leids entflohen; woraufhin die Verheißung Persephones sich anschließt, er werde sich von einem Menschen in einen Gott verwandeln.<sup>240</sup> Betrachtet man beide Goldblättchen gemeinsam, so läßt sich die Lösung, welche den in den Dionysos-Kult Initiierten zuteil wurde, als eine Befreiung von irdischer Schwere umschreiben, wobei mit dieser Schwere das Element des Schuldhaften, das seinen Ausdruck eben im Titanen-Frevel findet, untrennbar verbunden ist.

Aber auch in den *Hieroi Logoi* des Aristides wird Dionysos einmal als ‚Löser‘ bezeichnet, und zwar im Rahmen einer katalogartigen Aufzählung all jener Gottheiten, die von dem Redner durch einen Hymnos geehrt werden wollten:

**236** Zum Dionysos-Namen *Λυαῖος* s. z. B. *Anacreont.* 11, 9; *IG V* (2), 287 (2. Jh., Mantinea); Nonn. *Dionys.* XVII, 239; zu *Λύσιος* s. z. B. Paus. II, 2, 6 sowie Cornutus *nat. deor.* 58, 2; zu *Λυσεύς* s. Damascius in Plat. *Phaid.* 1, 11: ὁ Διόνυσος λύσεώς ἐστιν αἴτιος· διὸ καὶ Λυσεύς ὁ θεός. Für weitere Stellen s. SANTAMARÍA 2013, 47, Anm. 57 und 50–51 mit Anm. 74–84, auf den auch BILBIJA 2015, 175, Anm. 79 verweist.

**237** Cf. fr. 485–486 Bernabé.

**238** Cf. BERNABÉ 2008, 71 und 41. Vgl. auch GRAF/JOHNSTON 2007, 36–37 mit den Erläuterungen auf den Seiten 132–133 sowie 147.

**239** Cf. BERNABÉ 2008, 75.

**240** Cf. fr. 488 Bernabé.

ἦκεν δὲ καὶ παρ' Ἀθηνᾶς ὄναρ ... καὶ ἕτερον ἐκ Διονύσου, οὗ τὸ ἐπαδόμενον ἦν· Χαῖρ' ὦ ἄνα κισσεῦ Διόνυσσε· ἄδομένου δ' αὐτοῦ καθ' ὕπνον περιέρρει τὰ ὤτα καὶ ἠχῆ θαυμαστή· καὶ ἔδει τὸ γόνυ τὸ δεξιὸν κλίναντα ἱκετεύειν τε καὶ καλεῖν Λύσιον τὸν θεόν.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* IV, 39

„Es kam aber auch von Athene ein Traum ... und ein anderer von Dionysos, dessen Kehrreim lautete: Sei begrüßt, o efeubekränzter Herrscher Dionysos. Als dies im Schlaf gesungen wurde, umtönte meine Ohren auch ein wunderbarer Klang. Und ich mußte, das rechte Knie beugend, anbeten und den Gott als Löser anrufen.“

An dieser Stelle fällt zunächst einmal auf, daß Dionysos unmittelbar nach Athene genannt wird. Diese Göttin spielt, wie wir bereits gesehen haben, im zweiten *Logos* eine entscheidende Rolle als Retterin des Aristides vor dem Tod durch Pockenepidemie, und das in einer Episode, die dem Milyas-Komplex schon dadurch, daß in ihr der stellvertretende Tod des Hermeias, des Bruders der Philumene, erwähnt wird, im innersten verwandt ist.<sup>241</sup> Ist die Erwähnung von Athene gemeinsam mit Dionysos folglich hier vielleicht ein Fingerzeig darauf, daß diese Gottheiten irgendwie zusammengehören und daher der Athene-Epiphanie innerhalb der Pockenerkrankungsepisode eine Dionysos-Erscheinung im Milyas-Komplex an die Seite zu stellen wäre? Ferner schafft die feierliche Apostrophierung des Gottes – „Sei begrüßt, o efeubekränzter Herrscher“ – eine bemerkenswerte Brücke zu Apollon, der in einem Fragment des Aischylos als κισσεύς und βακχειόμαντις („bakchantischer Seher“) bezeichnet wird.<sup>242</sup> Eine Identifizierung der beiden Götter, wie sie beispielsweise in den *Saturnalien* des Macrobius vorliegt, wird damit immerhin angedeutet,<sup>243</sup> und in gleicher Weise scheinen auch Züge beider Gottheiten in die *persona* des (Er)-Lösergottes der Milyas-Vision eingeflossen zu sein.

Damit wären schon einige Facetten dieser schillernden Traumgestalt ausgeleuchtet, doch bleibt nach wie vor die Frage offen, welcher Stellenwert den in so auffälliger Häufigkeit begegnenden Begriffen göttlich verfügbaren Ausharrens innerhalb des hier vorliegenden Bedeutungsgeflechts zukommt. Der Zusammenhang führt geradezu zwingend zu der Assoziation des Bindens, jener Tätigkeit, die im religiösen Denken der Antike der des Lösens traditionell vorausgeht. Tatsächlich tauchen dann auch beide Elemente vereint in Aristides' *Hymnos an Dionysos* auf (*or.* XLI, 7 Keil): καὶ οὐδὲν ἄρα οὕτως βεβαίως δεδήσεται, οὐ νόσῳ, οὐκ ὀργῇ, οὐ τύχῃ οὐδεμιᾶ, ὃ μὴ οἷόν τ' ἔσται λύσαι τῷ Διονύσῳ – „und nichts ist also so fest gebunden, weder durch Krankheit, noch durch Zorn, noch durch irgendeinen Zufall, was Dionysos nicht wird lösen können.“ Die Ursache, auf die das Gebunden-

241 Zur Pockenerkrankungsepisode s. oben, S. 42–44, sowie ausführlicher unten, S. 197–206.

242 Cf. *fr.* 341 Radt (= *fr.* 86 Mette).

243 Cf. Macrobius *Sat.* I, 18, 1 ff.; vgl. dazu auch OTTO 1933, 184–189.

sein zurückgeführt wird, ist hier freilich nicht der Gott selbst, sondern Krankheit, Zorn – wohl eines feindlich gesinnten Gegners – oder irgendeine andere Laune des Schicksals. Zwar ist in diesem Fall der vom Zustand des Gebundenseins Befreiende der Gott Dionysos, doch sind auch mit dieser Göttergestalt noch nicht alle Tiefen ausgelotet, die das Traumbild des namenlosen Lösers in sich birgt.

Ganz und gar unberücksichtigt ist bisher der oben bereits zitierte Vorverweis in *HL I*, 24–25 geblieben, wo sich der Berg Milyas und das ägyptische Elephantine im Traum zu überlagern scheinen.<sup>244</sup> Wenn es in diesem Zusammenhang heißt, daß Aristides sich freute „sowohl wegen der Gebäude selbst als auch wegen der Verwandtschaft des einen Platzes mit dem anderen“ – καὶ κατ’ αὐτὰ τὰ οἰκήματα καὶ κατὰ τὴν οἰκειότητα τοῦ τόπου τῷ τόπῳ –, so besticht diese Aussage durch einen kunstvollen, mit Hilfe des Wortspiels οἰκήματα – οἰκειότητα noch stärker akzentuierten Parallelismus, der dazu aufruft, die mysische Topographie mit der ägyptischen zu assoziieren. Hinzu kommt, daß der Priester des Apollon-Heiligtums auf dem Berge Milyas die Züge des Isis-Priesters von Smyrna zu tragen scheint. Die Assoziationen des mysischen Heiligtums mit Kultstätten der Isis in Elephantine und Smyrna erschöpfen sich meines Erachtens nicht darin, der Ausdruck eines im Rahmen einer „desorientierenden“ Traumerzählung vollzogenen Synkretismus ägyptischer und kleinasiatischer Kultgepflogenheiten zu sein.<sup>245</sup> Vielmehr eignet den nach zwei Richtungen hin vollzogenen Vergleichen der Charakter eines ‚Doppelwegweisers‘, der im Hinblick auf das eigentliche Wesen der (Er)-Lösergottheit vom Berge Milyas einigen Aufschluß gibt: Auf Elephantine, einer Insel nördlich des ersten Nilkataraktes, die Aelius Aristides laut ausführlicher Beschreibung in seinem *Ägypten-Logos* auf den Spuren Herodots selbst bereist haben will,<sup>246</sup> wurden drei in einem triadischen Verhältnis zueinander stehende Gottheiten verehrt: die Patronin der Insel, Satet, die in deren südlichem Teil einen Tempel besaß, der Gott Khnum, welcher der Satet zur Zeit der 11. Dynastie als Parhedros zugesellt wurde und im ‚Mittleren Königreich‘ sein eigenes Heiligtum erhielt, sowie Anuket, die Tochter dieses Paares.<sup>247</sup>

Bevor wir uns dem für unseren Zusammenhang bedeutendsten Mitglied dieser Trias, dem Schöpfergott und Herrn der Nilschwelle Khnum, eingehender zuwenden werden, gilt es zunächst, dem Hinweis auf den Isis-Priester von Smyrna nachzugehen: In Isis und ihrem Parhedros Sarapis haben wir zwei Gottheiten vor uns, mit

<sup>244</sup> Siehe oben, S. 67–68.

<sup>245</sup> So DOWNIE 2013 A, 70: „Here, in his rambling, disorienting dream story, the goddess’s two temples – in Asia Minor and Egypt – merge, furnished with new, imagined buildings and with personnel who reflect the cultural and geographic syncretism of the shifting dreamscape in which image and interpretation merge.“ Siehe ferner auch DOWNIE 2013 B, 115.

<sup>246</sup> Cf. Arist. *Αἰγυπτίος* (or. XXXVI Keil), 46–48, s. bes. 48: ἀνέπλευσα γὰρ οὖν ἔγωγε καὶ αὐτὸς καὶ εἶδον ἀκριβέστερον ἢ ἔδει φασίν.

<sup>247</sup> Cf. REDFORD 2001, 465–66.

denen die Vorstellung des Lösens auf das engste verbunden ist. Seit der beginnenden Hellenisierung Ägyptens zur Zeit der Ptolemäer ist für die Serapeen von Memphis und Alexandrien, um nur die beiden wichtigsten zu nennen, der Brauch der ἐγκατοχή überliefert.<sup>248</sup> Dieser Zustand, der fälschlich als Gottbesessenheit gedeutet wurde und, wie man in neuerer Zeit wohl richtig vermutet hat, zunächst einmal nicht mehr als ein ‚Festgehalten-Werden‘ bezeichnet, gestaltete sich als ein oft über mehrere Jahre andauernder Aufenthalt in einem Isis- oder Sarapis-Heiligtum, währenddessen man in einer Form der Unterordnung, die einige mit der Hierodulie verglichen haben, der Gottheit zu dienen hatte und den Tempelbezirk nicht verlassen durfte.<sup>249</sup> Erst wenn der Gott selbst in einem Traumgesicht die Lösung ankündigte, gewann man seine Bewegungsfreiheit zurück, die freilich nicht immer genutzt wurde.<sup>250</sup> Was man sich unter der Entlassung aus der Gotteshaft, die in den Papyrusfunden aus Memphis meist als ἄφεις bezeichnet wird, genau vorzustellen hat, ist umstritten.<sup>251</sup> Einige wollen sie ausschließlich als Heilung von Krankheit verstanden wissen,<sup>252</sup> doch scheint es beispielsweise angesichts des Isis-Buches der *Metamorphosen* des Apuleius nicht unangebracht, diesen Höhepunkt einer langen Wartezeit auch in der Weihe selbst besiegelt zu sehen: Nach seiner Rückverwandlung aus einem Esel in einen Menschen mietet sich Lucius, so heißt es bei Apuleius, zunächst im Tempelbezirk des Isisheiligtums von Korinth ein.<sup>253</sup> Er ist zu diesem Zeitpunkt ausschließlich „im privaten Dienst der Göttin, niemals sich trennend vom Zusammensein mit den Priestern, ein Verehrer (*cultor*), der sich von

**248** Grundlegend dazu WILCKEN, *UPZ* I, die Seiten 52–77; s. auch REITZENSTEIN 1927, 200–211.

**249** Zur ἐγκατοχή als Besessenheit s. PREUSCHEN 1903, 5, 8, 16–33; zum ‚Festgehalten-Werden‘ s. MERKELBACH 1994, 293; zum Vergleich der ἐγκατοχή mit der Hierodulie, d. h. dem sklavenartigen Dienst an einer Gottheit für die Dauer einer vertraglich geregelten Anzahl von Jahren s. BRESCIANI 2005, 126; zum Gebot, den Tempelbezirk nicht zu verlassen, s. WILCKEN, *UPZ* I 3, Z. 8; *UPZ* I 4, Z. 9–10; *UPZ* I 9, Z. 10–11. Die bei LEGRAS 2005, 233 erwähnte Theorie, die Funktion der ἐγκατοχή sei eine säkulare und der Aufenthalt im Serapeum eine Art Asyl für politische Angeklagte gewesen, ist allein schon deshalb unhaltbar, weil sie den Brauch des Wartens der *enkatochoi* auf die Befreiung durch den Gott nicht hinreichend erklären kann.

**250** Zum ‚erlösenden‘ Traum s. z. B. WILCKEN, *UPZ* I 78, 79 mit REITZENSTEIN 1927, 209–210.

Siehe ferner den Brief bei WILCKEN, *UPZ* I 59, in dem sich Isias bei ihrem Mann Hephaistion über dessen fortgesetzte Abwesenheit beklagt, obwohl er doch von der κατοχή gelöst worden sei (Z. 24–26): Ἐτι δὲ καὶ ὄρου τοῦ τῆν ἐπιστολὴν παρακεκομικότος ἀπηγγελκότος ὑπὲρ τοῦ ἀπολελύθαι σε ἐκ τῆς κατοχῆς παντελῶς ἀηδίζομαι.

**251** Siehe den Traumbericht des *enkatochos* Ptolemaios bei WILCKEN, *UPZ* I 78, wo der Berichtende zunächst, in Z. 25, die Bitte nach Entlassung äußert: Ἐμὲ δὲ ἄφεις, εἰδού, πολὺς ἔχων, und am Ende, bemerkenswerterweise in Verbindung mit einer Traumerscheinung des Gottes Khnum, seiner Freude über das tatsächliche Eintreten des Gewünschten Ausdruck gibt (Z. 39): Εὐφράνεσθαι, οἱ παρ’ ἐμοῦ πάντες ἄφεις μοι γίνεται ταχῶς. Vgl. dazu auch BRESCIANI 2005, 129.

**252** Siehe z. B. OTTO 1905, 123; PREUSCHEN 1903, 14–15; MERKELBACH 1994, 296.

**253** Cf. Apuleius, *met.* XI, 19, 1.

der großen Gottheit nicht trennen kann.“<sup>254</sup> Dieser Zustand, der durchaus Züge einer ἐγκρατοχὴ trägt, hält so lange an, bis ein Doppeltraum (*consimile praeceptum*), der sowohl an den Isis-Priester als auch an Lucius selbst ergeht, das Zeichen dafür gibt, daß der Zeitpunkt der Weihe gekommen sei. Wenige Tage nach diesem krönenden Ereignis verläßt Lucius erstmalig das Heiligtum, nicht ohne vorher in einem kniefälligen Abschiedsgebet an die Göttin gerade auch deren Eigenschaft als Löserin gepriesen zu haben (XI, 25, 2): ... *qua fatorum etiam inextricabiliter contorta retractas licia et Fortunae tempestates mitigas et stellarum noxios meatus cohibes* – „die du selbst unentwirrbar verschlungene Schicksalsfäden auflöst, Schicksalsstürme besänftigst und schädliche Sternenbahnen hemmst.“ Mit diesen Worten wird Isis also als Löserin vom Gestirnzwang angerufen und damit in einer Eigenschaft, die, wie wir bereits in unserem Kapitel über Lebensdauerpropheteiungen gesehen haben, von alters her mit ihr und Osiris beziehungsweise Sarapis verbunden ist.<sup>255</sup> Dabei gilt der Tag der Weihe als der Tag der zweiten Geburt, die am Beginn eines neuen Lebens jenseits des Gestirnzwangs steht.<sup>256</sup> Ebenso wie Isis ist auch Sarapis Herr des Schicksals. In dem Pariser Papyrus eines priesterlichen Einweihungs-rituals, der im Jahre 1903 von Albrecht DIETERICH unter dem Namen *Mithras-Liturgie* herausgegeben, von Reinhold MERKELBACH jedoch später als *Pschai-Aion-Liturgie* bezeichnet wurde, erhält der Initiand von Aion, der namentlich in Alexandrien gewöhnlich mit Sarapis identifiziert wurde, eine neue Geburtskonstellation.<sup>257</sup> Damit verbindet sich nicht nur die Vorstellung einer zweiten Geburt, sondern auch die Hoffnung auf Vergottung durch ἀπαθανισμός.

Wenn wir uns nun der Frage zuwenden, ob und wie die Milyas-Vision bei Aristides mit den hier aufgezeigten Grundzügen einer Initiation in die Isis/Sarapis-Mysterien zusammenhängt, so ist dabei zunächst von dem oben schon erwähnten, die Traumerzählung beschließenden kurzen Wortwechsel zwischen Aristides und „einem der Seher“ auszugehen. In jenem Gespräch bleibt es in der Schwebelage, ob der (Er)-Lösergott etwas ein für allemal (καθόλαξ) löse; vielmehr führt der Seher als zusätzliche Faktoren noch „Klima, Sterne und dergleichen“ (ἄερας καὶ ἀστέρας καὶ τοιαῦτα) ins Feld. Was hier in Andeutungen erscheint, ist ein ganzer Komplex, der

<sup>254</sup> Cf. Apuleius, *met.* XI, 19,1: ... *deae ministeriis adhuc privatis adpositus contubernisque sacerdotum individuus et numinis magni cultor inseperabilis*. Dem lateinischen *cultor* entspricht das griechische θηραπειτής; vgl. die unten, S. 278, besprochene Selbst-Bezeichnung des Aristides als Verehrer des Asklepios.

<sup>255</sup> Siehe oben, S. 62–63.

<sup>256</sup> Zu Tod und Wiedergeburt in den Isismysterien s. BURKERT 1990, 84; siehe ferner Apuleius, *met.* XI, 24, 4, wo Lucius den Tag der Weihe als „Mysteriengeburtstag“ (*natalem sacrorum*) bezeichnet.

<sup>257</sup> Cf. DIETERICH 1903; zu dem Namen ‚Pschai-Aion-Liturgie‘ s. MERKELBACH 1995, 219; zur Identifikation von Aion und Sarapis s. MERKELBACH 1995, 77, Anm. 3; zur neuen, unsterblich machenden Geburtskonstellation s. DIETERICH 1903, 4, Z. 6–8: ἐὰν δὴ ὑμῖν δόξη μεταπαραδῶναι μετῆ ἀθανάτω γενέσει ...

sich aus einer Reihe von Elementen zusammensetzt: Neben erzwungene Bewegungslosigkeit und Lösung, die durch einen Gott verkörpert wird, treten in Gestalt von Klima und Sternen Grundgegenstände der Astrologie. Im Bild der Isis/Sarapis-Mysterien verbleibend, ist hier wieder an die Überlegenheit dieser Erlöser-Gottheiten gegenüber dem Gestirnzwang zu denken. Nach den Lehren chaldäischer Astrologie, die uns in ihren Grundzügen in den Schriften des Ptolemaios, Manilius, Firmicus Maternus und Sextus Empiricus überliefert sind, ist die Konstellation der Sterne zum Zeitpunkt der Geburt eines Menschen nicht nur für sein ganzes weiteres Schicksal, sondern auch für seine Lebensdauer bestimmend.<sup>258</sup> Daß für den Zeitpunkt des Erscheinens bestimmter Gestirne am Himmel auch dem Klima eine entscheidende Rolle zukommt, hat Firmicus unter Rückgriff auf frühere Schriften dargelegt.<sup>259</sup> Die Astrologen, und mit ihnen die Stoiker, glauben also, der Mensch sei dem Zwang (ἀνάγκη) der Sterne, der wiederum je nach Klima variiert, ohne jede Bewegungsfreiheit unterworfen.<sup>260</sup> Daß dagegen Sarapis als Herrscher über den Sternenzwang (die ἀστερικὴ) galt, zeigt sich besonders deutlich, wenn er im Einweihungszeremoniell der *Pschai-Aion-Liturgie* als ἀστροδόμα angerufen wird, und wenn in der *Leidener Welterschöpfung* der Kandidat sein Gebet an ihn richtet ((Il-Im)-633–4): διαφύλαξόν με ἀπὸ πάσης τῆς ἰδίας μου ἀστερικῆς, ἀνάλυσόν μου τὴν σαπρὰν εἰμαρμένην – „Schütze mich vor jedem Sternenzwang, der mich betrifft, löse auf mein widriges Schicksal.“<sup>261</sup>

In Übertragung auf die Gestalt des (Er)-Lösergottes in der Milyas-Vision gewährt diese Vorstellung einen Anhaltspunkt, von dem alles weitere Deuten seinen Ausgang zu nehmen hat. Die Tätigkeit, während derer Aristides den Gott zu sehen glaubt, wird von ihm als das Beschauen eines Opfertiers beschrieben (V, 20): ἐδόκουν ἱερεῖόν τι τεθυκῶς ἐπισκοπεῖσθαι τόν τε δὴ θεόν, οἶμαι, καλούμενον καὶ Λυτήρα – „Es kam mir vor, als hätte ich ein Opfertier dargebracht und beschaute dann den, der, meine ich, zugleich Gott und Löser genannt wird.“ Man hat bereits darauf hingewiesen, daß diese Vorstellung eine Brücke zum Folgetraum schlägt, in dem geschildert wird, wie Aristides die ganze Leidensgeschichte der Philumene aus einer Reihe von Hohlräumen innerhalb ihres Körpers wie aus den Eingeweiden eines Opfertiers herauslesen zu können glaubt.<sup>262</sup> Bevor wir uns dieser seltsamen

**258** Zur Berechnung der Lebensdauer ausgehend von der Geburtskonstellation s. Ptolemaios, *Tetr.* III, 10; Manilius, *Astr.* III, 560–617.

**259** Siehe Firmicus Maternus, *Mathesis* II, 11, 2–8, wo von sieben Klimaten die Rede ist, in denen astrologische Vorgänge sich entscheidend verändern: Alexandrien, Babylon, Rhodos, Hellespont, Athen, Ancona und Rom.

**260** Zum Schicksalsglauben der Stoiker s. MERKELBACH 1995, 249.

**261** Cf. MERKELBACH 1992, 166, Z. 601; 139.

**262** Cf. FESTUGIERE 1975, 151 *ad loc.*: „Ici et là il y a σπλαγχνοσκοπία, dans le premier cas des entrailles d’une victime, dans le seconde, de celles de Philouménè.“ Vgl. V, 20: ἱερεῖόν τι mit V, 23: ὥσπερ ἐν σπλάγχνοις ἱερεῶων.

Bildlichkeit und ihrer möglichen Bedeutung intensiver zuwenden können, muß zunächst einmal der Folgetraum als Ganzes in den Blick genommen werden. Vor dem Empfang der Traumvision erfolgt ein Abstieg vom Bergland ins Tal, an den sich ein mehrtägiger Aufenthalt anschließt (HL V, 22): ἐπειδὴ γὰρ κατέβην ἀπὸ τοῦ ὄρους, δευτέρᾳ νυκτὶ ὕστερον, ὥφθη τοιάδε· ἔμεινα δὲ καὶ πλείους κατέχοντος τοῦ θεοῦ – „Denn in der zweiten Nacht nachdem ich vom Berg herabgestiegen war, wurde folgendes geschaut: ich blieb aber sogar länger, weil der Gott mich zurückhielt.“ Während dieses Zustandes erzwungener Ruhe, der mit der Wendung κατέχοντος τοῦ θεοῦ einmal mehr als ein gottgewirktes Festgehalten-Werden ähnlich der ἐγκατοχή in Sarapisheiligtümern beschrieben wird,<sup>263</sup> empfängt Aristides nun seine Traumvision, an deren Beginn er dem Maultiertreiber Telesphoros zu begegnen scheint. Dieser wird als Bote vorgestellt, der Aristides die Orakel überbringt, die Alkimos, dem Vater der Philumene, im Hinblick auf seine Tochter erteilt worden seien. Die von Telesphoros vorgebrachten Offenbarungen, die, wie sich herausstellt, für Aristides selbst nicht ohne Belang sind, stützen sich auf Schriftstücke, versiegelt oder auch nicht (V, 22: γράμματα ..., εἴτε δὴ σεσημασμένα εἴτε καὶ μὴ), deren Inhalt Alkimos in der Nacht vernommen und aus dem Gedächtnis aufgezeichnet hat. Als Hauptinhalt der Schriften wird die schon erwähnte merkwürdige Vorstellung aufgeführt, daß die Leiden des Mädchens ihrem Leib einbeschrieben seien wie den Eingeweiden eines Opfertieres. Und in einer für Träume typischen Verschiebung nimmt der Inhalt der Schriften, hinsichtlich dessen man zunächst den Eindruck hat, er werde von Telesphoros vorgetragen, ganz unvermittelt eine visuelle und gleichsam mit Händen greifbare Qualität an, wenn es heißt, daß Aristides mehrere Hohlräume im Leib des Mädchens sah, die ihm der Reihe nach „von dem, der dabeistand, gezeigt wurden“ (V, 23: ἐδείκνυντο ὑπὸ τοῦ ἐφεστῶτος). Die weiter unten im Leib befindlichen Hohlräume erweisen sich als Krankheitsherd, und Aristides stellt dem nicht näher bezeichneten Dabeistehenden die entscheidende Frage (V, 23): πόθεν οὖν οἱ ὄκνοι καὶ ἡ δυσέργεια; – „Woher nun kommen die Hemmungen und die Funktionsschwäche?“ Daraufhin wird eine ganz bestimmte Stelle gezeigt, in der neben dem Namen ‚Ailios Aristeides‘ mit dazugehörigen Sinnbildern auch das Wort ‚Sosimenes‘ und andere Rettung verheißende Namen geschrieben stehen, was als Zeichen für den stellvertretenden Opfertod Philumenes gewertet wird (V, 24): ... ἡ Φιλουμένη ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς καὶ σῶμα ἀντὶ σώματος ἀντέδωκεν, τὰ αὐτῆς ἀντὶ τῶν ἐμῶν – „Philumene hat Seele für Seele und Leib für Leib hingegeben, ihre für meine.“

Zwar stellt Aristides der Leserschaft Philumene als die Tochter seiner Milchschwester Kallityche und Schwester des ebenfalls für ihn dahingegangenen Hermeias vor, doch haben wir oben bereits festgestellt, daß man – über den

---

<sup>263</sup> Zum Brauch der ἐγκατοχή vgl. oben, S. 72–73.

Literalsinn hinausgehend – wohl davon ausgehen muß, daß es sich bei ihr wohl gerade nicht um eine real existierende Person handelt, die ihr Leben – etwa nach dem Vorbild von mythischen Gestalten wie Alkestis – für Aristides hingegeben hätte. Überträgt man die Annahme, der Name ‚Philumene‘ sei die Personifikation eines *abstractum*, eben der ‚Liebe zum Bleiben‘, auf den hier gegebenen Kontext, so ergibt sich eine Bedeutung, die auf einen ganz bestimmten rituellen Hintergrund verweist: Die ‚Liebe zum Bleiben‘ gibt sich selbst auf, um einer neuen Seele und einem neuen Körper zu weichen. Dieses „Stirb und Werde“ war das Kerngeschehen der Einweihung in den Isis/Sarapis-Kult.<sup>264</sup> So ruft in der *Pschai-Aion-Liturgie* der Initiand den Gott Aion-Sarapis in seinem siebenten Gebet, das die Bitte um Orakelweisung enthält, mit folgenden Worten an:

Κύριε, παλιγενόμενος ἀπογίγνομαι,  
αὐξόμενος καὶ αὐξηθεὶς τελευτῶ,  
ἀπὸ γενέσεως ζωογόνου γενόμενος εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυθεὶς πορεύομαι,  
ὡς σὺ ἔκτισας, ὡς σὺ ἐνομοθέτησας καὶ ἐποίησας μυστήριον ...

Herr, indem ich wiedergeboren werde, gehe ich dahin,  
indem ich wachse und größer werde, sterbe ich,  
indem ich aus einer lebengebenden Geburt (und Geburtskonstellation) ins Ablegen des Lebens aufgelöst werde, schreite ich voran,  
wie du es begründet und angeordnet, wie du es als Gesetz festgelegt und als geheime Weihezeremonie geschaffen hast ...<sup>265</sup>

Ist die Verbindung zu einer Mysterienweihe erst einmal hergestellt, so zeigt sich auch die ‚Liebe zum Bleiben‘ in einem neuen Licht, und es liegt nahe, in ihr die Verkörperung des sprichwörtlichen Zögerns vor dem Akt der Einweihung zu erkennen. In diesem Sinne wäre dann auch die Frage des Aristides – πόθεν οὖν οἱ ὄκνοι καὶ ἡ δυσέργεια – nicht nur als ein Ausdruck der Ratlosigkeit im Hinblick auf den Ursprung seiner somatischen Schwerfälligkeiten und Dysfunktionen zu verstehen.<sup>266</sup> Vielmehr geht es hier auch darum, die Ursache einer psychisch bedingten Neigung zum Zögern sowie die Gründe für ein nur schwerfällig und mühevoll vonstatten gehendes Arbeiten zu lokalisieren, um sie dann wirkungsvoll überwinden zu können. Mit ὄκνοι fällt dabei ein Wort, das nicht nur in traditioneller Mysterienterminologie das schon erwähnte Zögern vor der Weihe bezeichnet, sondern in seiner Singular-Form ὄκνος auch als Name für einen alten Eselstreiber begegnet, der zumeist in literarischen sowie bildkünstlerischen Unterweltdarstel-

<sup>264</sup> Siehe die letzte Strophe des Gedichtes „Selige Sehnsucht“ von J.W. v. Goethe: „Und so lang du das nicht hast, / Dieses: Stirb und Werde! / Bist du nur ein trüber Gast / Auf der dunklen Erde.“

<sup>265</sup> Text und Übersetzung zitiert nach MERKELBACH 1992, 174–175.

<sup>266</sup> Cf. FESTUGIERE 1975, 151 *ad loc.*: „... ou, comme Aristide est toujours préoccupé de ses digestions: ‚ma paresse du ventre et ma difficulté à opérer‘.“

lungen anzutreffen ist.<sup>267</sup> Steht das Traumdetail von Telesphoros dem Maultierreiber, der ersten Gestalt, die Aristides in seiner Traumerzählung erwähnt, mit der mythischen Figur des Oknos in irgendeinem Zusammenhang? Bemerkenswert ist immerhin, daß Aristides dem Traumbericht seinen durch das Verb κατέβην markierten Abstieg vom Berg Milyas voranstellt, ist doch Oknos in den allermeisten Fällen eine Unterweltsgestalt und dadurch auch gerade mit der κατάβασις-Tradition aufs engste verbunden.<sup>268</sup> In seiner Beschreibung von Fresken des Polygnot in Delphi, die Szenen aus der Unterweltsfahrt des Odysseus beschreiben, erwähnt Pausanias (X, 29, 1) neben zwei Gefährten des Odysseus, die Opfertiere herbeitragen, auch einen Mann in sitzender Stellung, durch eine Beschriftung als ‚Oknos‘ gekenn-zeichnet, der damit beschäftigt ist, ein Seil zu flechten, wobei freilich das Gefloch-tene von einem danebenstehenden Esel, den Pausanias ausdrücklich als weiblich bezeichnet, beständig wieder aufgefressen wird. Zur Erklärung wird eine recht volkstümlich klingende Geschichte angeführt: Oknos sei ein arbeitsamer Mann, dessen Mühen allerdings durch seine verschwenderische Frau stets aufs neue zunichte gemacht würden. Wie man dem Fortgang der Bildbeschreibung entnehmen kann, war unmittelbar neben dem Seilflechter der Gigant und Leto-Schänder Tityos abgebildet.<sup>269</sup> Aus dem weiteren Umfeld wird Sisyphos erwähnt, in dessen Nähe sich zwei Wasserträgerinnen befinden, von denen die ältere aus einer schadhaften Hydria Wasser in einen Pithos zu schöpfen bemüht ist. Wasserträ-gerinnen dieser Art, die Pausanias als symbolische Darstellungen von Uneingeweihten interpretiert, begegnen in ähnlicher Form gemeinsam mit Oknos auch auf einer Palermer Lekythos aus dem 5. Jahrhundert v. Chr.<sup>270</sup> Ganz im Sinne der Freskenbe-schreibung des Pausanias hat man in ihnen jene ἀμύητοι erkennen wollen, die Sokrates in Platons *Gorgias* erwähnt: Ein Gewährsmann aus Sizilien oder Italien habe ihm allegorisch einen Mythos erzählt, nach dem die Seelen der Ungeweihten im Jenseits mit Sieben in einen

**267** Zu ὄκνος als einem typischen Wort der Mysterienterminologie siehe z. B. Philo, *De somniis* I, 165: ψυχὰὶ δ' ὅσαι θείων ἐρώτων ἐγεύσασθε, καθάπερ ἐκ βαθέος ὕπνου διαναστᾶσαι καὶ τὴν ἀγλὴν ἀποσκεδάσασαι πρὸς τὴν περιβλεπτοῦ θεᾶν ἐπειχθητε μεθέμεναι τὸν βραδὺν καὶ μελλήτην ὄκνον, ἴν' ὅσα θεάματα καὶ ἀκούσματα τῆς ὑμετέρας ἔνεκα ὠφελείας ὁ ἀγνωθῆτης εὐτρέπισε κατανοήσετε.

**268** Eine Ausnahme bildet ein in seiner Zuordnung zu Oknos freilich umstrittenes Gemälde aus dem Columbarium Pamfili, auf dem der alte Eselstreiber, flankiert von seinem neben ihm gelagerten Tier und mit müßig herabhängendem Seil, vor einem Hintergrund aus Bäumen und einiger einzelner Gebäude auf einem Stein sich ausruhend dargestellt ist. Dazu bereits BACHOFEN 1859, 301 mit Tafel II; s. ferner GRAF 1974, 191.

**269** Cf. Paus. X, 29, 2: γέγραπται δὲ καὶ Τιτυὸς οὐ κολαζόμενος ἔτι, ἀλλὰ ὑπὸ τοῦ συνεχοῦς τῆς τιμωρίας ἐς ἅπαν ἐξανηλωμένος, ἀμυδρὸν καὶ οὐδὲ ὀλόκληρον εἶδωλον.

**270** Lekythos Mus. Naz. Palermo n. 996 (*LIMC* I 2, s. v. ‚Amyetoi‘, Nr. 4 = *LIMC* VII 2, s. v. ‚Oknos‘, Nr. 2).

durchlöcheren Pithos Wasser schöpfen müß-ten.<sup>271</sup> Noch in Vasenbildern aus römischer Zeit findet sich Oknos mehrere Male inmitten von Wasserträgerinnen, die hier eindeutig als Danaiden bezeichnet werden können; zuweilen gesellen sich weitere Unterweltsbüßer dazu.<sup>272</sup> Auch der alte Eselstreiber, der in den *Metamorphosen* des Apuleius die Hadesfahrerin Psyche darum bittet, ihm von dem herabrutschenden Holzstoß seines Lasttiers ein paar Scheiter zu reichen, erinnert entfernt an die Gestalt des Oknos.<sup>273</sup> Zwar führt er nicht die vergebliche Tätigkeit des Seilflechtens aus, aber er entspricht doch immerhin, ebenso wie Telesphoros bei Aristides, dem Typus des unterweltlichen Mannes mit Esel (beziehungsweise Maultier). Angesichts dieser so reich bezeugten Verbindung des Oknos mit dem Hades bietet sich statt des höchst irdischen Erklärungsversuches bei Pausanias ein Vergleich des Seilflechters mit den ihm an die Seite gestellten Bewohnern der Schattenwelt an. Wie das Wassertragen der Danaiden oder auch das Steinewälzen des Sisyphos erscheint die Tätigkeit des Oknos als ein Paradebeispiel für eine sinnentleerte, zwar mühevoll, aber nicht zielgerichtete Arbeit und ist als solches geradezu sprichwörtlich geworden.<sup>274</sup> Daß eine solche Art von leerem Sichabmühen ohne ein sichtbares Ziel gerade auch mit den ungeweiht Verstorbenen auf der Palermer Lekythos und dem Hadesbild des Polygnot in Verbindung gebracht werden kann, wird durch die Deutung nahegelegt, die Plutarch in *De tranquillitate animi* (XIV, 473 C 6 – E 6) für die Gestalt des Oknos unterbreitet: Für ihn ist der Seilflechter Oknos das Sinnbild für die Menge, deren Handlungen, in Übertragung des Bildes vom gefräßigen Esel, von „fühllloser und undankbarer Lethe“ (ἀναισθητός καὶ ἀχάριστος ... λήθη) beherrscht und immer wieder zunichte gemacht werden. Wer nicht in der Lage ist, so Plutarch, sein eigenes Leben zu einer Einheit werden zu lassen, wer mit anderen Worten ohne ein Bewußtsein von seiner eigenen Vergangenheit und Zukunft in den Tag hinein lebt und dabei nicht weiß, woher er kommt und wohin er geht, der läuft Gefahr, trotz fortgesetzter Mühen in einem sinn- und ziellosen Zirkel von Stückwerk verhaftet zu bleiben. Stagnation und Leerlauf sind aber nicht nur für die mythische Gestalt des Seilflechters, sondern auch das Wort ὄκνος in *abstracto* kennzeichnend. So wollen es zumindest jene Etymologen, welche den Begriff als eine Kontraktion des Adjektivs ἀκίνητος, „unbewegt“ oder

<sup>271</sup> Cf. Plat. *Gorg.* 493 A ff. Für weitere Literatur zu diesem anonymen σοφός aus Italien, den man mit dem Pythagoreer Philolaos hat identifizieren wollen, s. GRAF 1974, 108, Anm. 64. Zur Identifizierung der ἀμύητοι mit den Gestalten auf der Palermer Lekythos s. KEULS 1974, 37; A. KOSSATZ-DEISSMANN, *LIMC* I 1, s. v. ‚amyetoi‘, 736–738, dort auch weiterführende Literatur.

<sup>272</sup> Cf. *LIMC* VII 2, s. v. ‚Oknos‘, Nr. 4–8; GRAF 1974, 192; FABIANO 2008, 280–81.

<sup>273</sup> Cf. Apul. *met.* VI, 18; s. dazu GRAF 1974, 188–190.

<sup>274</sup> Cf. *Suida* s. v. ὄκνου πόκαι; siehe auch Properz, der in IV, 3, 21 demjenigen, der die Kunst des Kämpfens im Schutze von Lagerumwallungen – in seinen Augen eine feige und träge Art der Kriegsführung – erfunden hat, die Strafe des Oknos wünscht.

„nicht bewegbar“, erklären.<sup>275</sup> Das Ausharren ohne Fortschritt ist aber gerade auch ein wichtiger Aspekt der Philumene-Episode, den wir nicht nur in dem Namen ‚Philumene‘, sondern auch in den so häufig auftretenden Erwähnungen eines göttlich auferlegten Wartens gegenwärtig gesehen haben. Mit der gleichen ‚Liebe zum Bleiben‘ hat ja auch Odysseus zu kämpfen, die – wie wir unten noch näher ausführen werden – für die *Hieroi Logoi* so wichtige Vorbildgestalt, als seine Gefährten bei den Lotophagen unter dem Einfluß einer geradezu betäubenden λήθη das eigentliche Ziel der Reise, die Rückkehr nach Ithaka, gänzlich vergessen.<sup>276</sup>

Wenn wir nun noch einmal auf die Frage des Aristides – πόθεν οὖν οἱ ὄκνοι καὶ ἡ δυσέργεια; – zurückkommen, so erhält in dem hier aufgezeichneten weiteren Kontext auch die den ὄκνοι zur Seite gestellte δυσέργεια eine tiefere Dimension. Diese „schwerfällige Tätigkeit“ bezieht sich eben nicht nur auf körperliche Dysfunktionen, sie ist vielmehr auf psychischer Ebene das sinn- und ziellose Treiben des noch nicht Geweihten, das ganz wie das Seilflechten, Steinewälzen und Wassertragen ohne ein sinngebendes τέλος sich vollzieht und daher unvermeidlich ins Leere geht.

Hatten wir das Traumbild vom Maultiertreiber bisher lediglich als Figurenkonstellation wahrgenommen und von dem ‚Mann mit Maultier‘ als erster Begegnung nach einer Art ‚Katabase‘ vom Berg Milyas eine, wenn auch lockere, Verbindung zu dem legendären Unterweltsbüßer Oknos geknüpft, so gilt es jetzt, nach der eigentlichen Identität dieser für die ganze Traumerzählung so tragenden Gestalt zu fragen. Sie wird dem Leser als Telesphoros vorgestellt, und angesichts der Bedeutung, die diesem jüngsten Mitglied der Heilgöttertrias Asklepios, Hygieia und Telesphoros auch andernorts in den *Hieroi Logoi* zukommt, haben sich die Kommentatoren einhellig für eine Verbindung oder gar Identifizierung des Maultiertreibers mit der gleichnamigen Gottheit ausgesprochen.<sup>277</sup> Welche Bedeutung kommt aber dem als Kindgott im Kapuzenmantel bekannten Telesphoros, der erst seit dem 1. Jh. n. Chr. im Kult des Asklepios, insbesondere in der Pergamener Tradition (wohl als dessen Sohn), bezeugt ist und ihm in Darstellungen der bildenden Kunst meist kaum bis zur Hüfte reicht, innerhalb unserer Traumerzählung zu?<sup>278</sup> Er führt, um es noch einmal zu wiederholen, Schriftstücke mit sich, versiegelt oder auch nicht versiegelt (V, 22: γράμματα ..., εἶτε δὴ σεσημασμένα εἶτε καὶ μὴ), deren Inhalt von Alkimos, dem Vater Philumenes, nach einer nächtlichen Offenbarung

<sup>275</sup> Cf. Orion, s. v. ὄκνος, p. 113 (ed. Sturz); siehe dazu FABIANO 2008, 288, Anm. 61.

<sup>276</sup> Cf. Hom. *Od.* IX, 96–97: ἀλλ’ αὐτοῦ βούλοντο μετ’ ἀνδράσι Λωτοφάγοισι / λωτὸν ἐρεπτόμενοι μενέμεν νόστου τε λαθεῖσθαι. Für nähere Ausführungen zur Bedeutung des Odysseusmotivs in den *Hieroi Logoi* s. unten, S. 191–212.

<sup>277</sup> Cf. BEHR 1981, 443; FESTUGIÈRE-SAFFREY-LE GOFF 1986, 165; SCHRÖDER 1986, 129;

<sup>278</sup> Zur Einführung des Telesphoros in den Pergamener Asklepios-Kult s. Paus. II, 11, 7; zu Darstellungen des Telesphoros zur Seite des Asklepios s. KERÉNYI 1956, Abb. 52 und 53; LIMC VII, 1, Nr. 38, 84.

aus dem Gedächtnis aufgezeichnet wurde. Es stellt sich heraus, daß diese Schriftstücke sich merkwürdigerweise auf Aelius selbst beziehen, und als von den Hohlräumen im Leib der Philumene die Rede ist, nimmt das zunächst als ein Bericht des Telesphoros Vorgestellte plötzlich den Charakter des von Aelius selbst Geschauten an. Das auffällige Attribut der Schriftrolle, das in Verbindung mit den Gottheiten des klassisch-griechischen Olymps grundsätzlich gar nicht, allenfalls aber in den Händen von Musen und Parzen begegnet, ist im Umfeld der Heilgottheiten durchaus gebräuchlich:<sup>279</sup> So hält der Asklepios Pitti in seiner Linken eine geschlossene Rolle, möglicherweise in Anlehnung an den ägyptischen Heilgott Imhotep, den divinisierten Priester und Architekten, der in einer Reihe von Bronzestatuen der späten Periode oftmals entweder die Rolle in der Linken, den Calamus in der Rechten, oder auch, in typischer Schreiberposition sitzend, die ausgebreitete Rolle auf seinem Schoß trägt.<sup>280</sup> Aber auch im Zusammenhang mit Telesphoros selbst sind mehrfach Schriftrollen oder auch Tafeln bezeugt. In einer Statuengruppe aus der zweiten Hälfte des 2. Jh. n. Chr. im British Museum steht Telesphoros, dessen Kopf fehlt, zur Linken des Asklepios, der zu ihm herabblickt; von Telesphoros' Nacken hängt eine Tafel herab.<sup>281</sup> Eine Marmorgruppe des Louvre zeigt Telesphoros neben Asklepios mit auf dem Rücken aufliegender Kapuze. Hinter ihm befinden sich eine Tafel und zwei Schriftrollen in einem *scrinium*.<sup>282</sup> Auf dem etwa in das Jahr 400 n. Chr. zu datierenden Diptychon Gaddi schließlich steht zur Rechten des Asklepios der Gott Telesphoros in Kleinkindgestalt, in seinen vom Mantel befreiten Händen eine offene Schriftrolle haltend.<sup>283</sup> Was aber bedeuten diese Schriftrollen und Tafeln? Sind sie, wie einst Thraemer in *Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* vermutete, Sinnbilder für die ärztliche Wissenschaft?<sup>284</sup> Wie ließe sich dann aber der Zusatz des Aristides – εἴτε δὴ σεσημασμένα εἴτε καὶ μὴ („versiegelt oder nicht“) – erklären?

Um der Bedeutung dieser scheinbar überflüssigen Apposition näher zu kommen, müssen wir etwas weiter ausholen. Die Versiegelung eines Schriftstücks wird in der Regel vorgenommen, um bestimmte esoterische Inhalte vor den Augen Unberufener zu schützen. Dabei kann das Siegel wörtlich, als ein von außen angebrachter Verschuß, verstanden werden, wie z. B. im sogenannten Edikt des

**279** Cf. BIRT 1907, 69.

**280** Zum Asklepios Pitti s. Thraemer bei ROSCHER, *Mythol. Lex.* I, 635, der die Statue trotz fehlender Schlange nicht zuletzt wegen ihrer frappanten Ähnlichkeit mit dem Asklepios des Diptychon Gaddi mit dem Heilgott identifiziert; ferner DÜTSCHKE 1875, 10–11; zu Imhotep mit Schriftrolle s. Drexler bei ROSCHER, *Mythol. Lex.* II, 123 und HART 2005, 78; zu Imhotep als Vorbild für den Asklepios mit Schriftrolle s. BIRT 1907, 9, 69.

**281** Cf. LIMC II, s. v. ‚Asklepios‘, Nr. 314.

**282** Cf. LIMC VII, s. v. ‚Telesphoros‘, Nr. 38; siehe auch die Abbildung bei EGGER 1932, 317.

**283** Cf. LIMC II, s. v. ‚Asklepios‘, Nr. 388.

**284** Cf. Thraemer bei ROSCHER, *Mythol. Lex.* I, 628.

Ptolemaios IV. Philopator aus dem Jahre 214 v. Chr., in dem er die Orpheotelesten, die „im Dienst des Dionysos Initiationsriten durchführen“ (οἱ τελοῦντες τῷ Διονύσῳ) dazu auffordert, ihm das von ihnen jeweils verwendete „heilige Buch“ in Form eines versiegelten Exemplars zur Verfügung zu stellen.<sup>285</sup> Der Ausschluß Uneingeweihter kann aber ebenso gut auch durch die Verwendung von fremden und unverständlichen Schriftzeichen, wie z. B. Hieroglyphen, oder durch allegorische Verschlüsselung erzielt werden.<sup>286</sup> Dabei setzt die allegorische Methode ein von Autor und Leser beziehungsweise Hörer geteiltes stillschweigendes Wissen voraus, ohne das ein wirkliches Verstehen des implizierten *duplex sensus* gar nicht möglich ist.<sup>287</sup> Zur Veranschaulichung kann eine Anekdote aus Plutarchs *Leben des Alexander* herangezogen werden, wo Mysterienterminologie und -bildlichkeit in Übertragung auf die Philosophie verwendet wird: Alexander, der von Aristoteles in den „akroamatischen“, also nur mündlich zu übermittelnden, sowie den „epoptischen“ Teil seiner Philosophie eingeweiht wurde, schreibt dem Philosophen einen entrüsteten Brief, als ihm zu Ohren kommt, daß die esoterischen Lehren veröffentlicht wurden und er nun sein exklusives Wissen mit anderen teilen müsse. Als Antwort bemerkt Aristoteles über diese Lehren, sie seien zugleich „veröffentlicht und nicht veröffentlicht“ (ἐκδεδομένων καὶ μὴ ἐκδεδομένων), und seine *Metaphysik* sei nur für diejenigen geschrieben, die bereits über grundlegende Vorkenntnisse verfügten (τοῖς πεπαιδευμένοις ἀπ’ ἀρχῆς γέγραπται).<sup>288</sup> „Versiegelt oder auch nicht“, „veröffentlicht und zugleich nicht veröffentlicht“ – die Ähnlichkeit zwischen diesen beiden Aussagen ist unverkennbar, und hier wie dort scheint es darum zu gehen, dem Gegenstand der Versiegelung beziehungsweise Veröffentlichung eine gewisse Undurchdringlichkeit zu bescheinigen, die nur von einem Kenner gleichsam entsiegelt werden kann. In der Aristoteles-Anekdote ist das erforderliche Vorwissen ein Mindestmaß an philosophischer Propädeutik.

Wenn wir uns dagegen nun dem Inhalt der von Telesphoros überbrachten Schriftstücke zuwenden, so wird sich herausstellen, daß auch hier nur der Wissende verstehen kann. In diesem Fall ist das derjenige, der über grundlegende Erfahrungen im Bereich von Einweihungsritualen verfügt, die für uns allenfalls aus Quellen rekonstruierbar sind. Wir haben oben schon beschrieben, wie in *HL V*, 23 das von Telesphoros aus den Schriftstücken Rezipierte plötzlich zum Gegenstand einer

<sup>285</sup> Zum Edikt des Philopator s. ZUNTZ 1963.

<sup>286</sup> Siehe z. B. Apul. *met.* XI, 8, wo der Isis-Priester dem Initianden Lucius die Anweisungen zur Vorbereitung auf die Weihe aus Büchern vorträgt, die „tiergestaltige Formelworte“, doch wohl Hieroglyphen, sowie „verschnörkelte oder rankenartig verschränkte Zeichen“ enthalten.

<sup>287</sup> Vgl. noch einmal die oben, S. 15, bereits zitierte Bemerkung zur Allegorie bei KURZ 2004, 39: „Als direkt-indirekter Sprechakt verlangt auch die Allegorie ein stabiles und von Autor und Leser geteiltes oder erinnerbares stillschweigendes Wissen. Dieses muß ersetzen, was explizit nicht angegeben wird.“

<sup>288</sup> Cf. Plut. *Alexander* 668 A–C; siehe dazu PÉPIN 1984, 27–28.

unmittelbaren Schau des Aristides wird. Der Leib der Philumene, von denen die Schriftstücke zu berichten wissen, daß man aus ihm ihre Leidensgeschichte wie aus den Eingeweiden eines Opfertieres herauslesen könne, nimmt mit einem Male Gestalt an und präsentiert sich Aristides als Träger von mehreren Hohlräumen, die ihm „von dem, der dabeistand, gezeigt wurden“ (V, 23: ἐδείκνυντο ὑπὸ τοῦ ἐφεστῶτος). Es greifen also zwei Elemente ineinander, die in den Schriftstücken erwähnte Schau der Eingeweide und die im weiteren Verlauf der Traumerzählung beschriebene Leibesschau.<sup>289</sup> Dabei legt das Element der Eingeweideschau es nahe, in der Philumene-Episode ein Beispiel für „divinatory incubation“ zu sehen – einer Form der Inkubation, in der es nicht, wie in der „therapeutic incubation“ lediglich um die Heilung ganz spezifischer körperlicher Gebrechen geht,<sup>290</sup> sondern in einem viel umfassenderen Sinne um die Zukunft des Inkubanten, in diesem konkreten Fall um die Wende des ihm ursprünglich verhängten Lebensschicksals, und das im Rahmen eines Rituals, in dem die Eingeweide eines Opfertiers divinatorisch ausge-deutet werden.<sup>291</sup> Dazu paßt, daß, wie wir gesehen haben, in dem kurzen Wortwechsel zwischen Aelius und „einem der Seher“ in der auf dem Berge Milyas empfangenen Vision, also unmittelbar vor der Erzählung des Philumene-Traums, bereits auf die Thematik eines durch Gestirnzwang festgelegten Schicksals und der Möglichkeit seiner Durchbrechung angespielt wurde, indem zugleich von Sternen die Rede gewesen war und von einem (Er)-Lösergott, der von dem durch sie festgelegten Zwang befreit.

Im gegebenen Zusammenhang scheint es nicht ohne Belang, darauf hinzuweisen, daß es im Bereich der Mantik durchaus Verknüpfungen zwischen Leibesregionen und den verschiedenen *loci* der Eingeweide einerseits und den Himmelsregionen andererseits gibt. Ptolemaios in der *Tetrabiblos* und Manilius in den *Astronomica* bieten detaillierte Überblicke über die Zuteilung von bestimmten Körperteilen zu entsprechenden Sternen beziehungsweise Gestirnskonstellationen.<sup>292</sup> Was die Beziehungen der Eingeweideschau zur Astrologie angeht, so finden sich hier bei den etruskischen *haruspices* Ansätze zu einer Parallelisierung der beiden Bereiche. Der in etruskischer Blitzschau gebräuchlichen Aufteilung des

**289** Angesichts des merkwürdigen Vergleichs der im Rahmen der Traumerzählung geschilderten Schau des Leibes der Philumene mit einer Eingeweideschau sei nochmals auf den Brauch einer gelegentlichen Kombination von Traumantik und *extispicium* bereits bei den Sumerern und Hettitern hingewiesen (vgl. oben, S. 20, Anm. 57).

**290** Für die Unterscheidung von „divinatory“ und „therapeutic incubation“ s. RENBERG 2006, 105, mit Anm. 2.

**291** Vgl. das weiter unten, S. 84–85, über die Praxis der Mantik aus den Eingeweiden eines Opfertiers Gesagte.

**292** Cf. Ptolemaios, *Tetr.* III, 12; Manil. *Astr.* II, 453–465; IV, 701–709; Sext. *Emp. M.* V, 21: ... τινες Χαλδαίων οἱ καὶ ἕκαστον μέρος τοῦ ἀνθρωπειοῦ σώματος ἐκάστω τῶν ζωδίων ἀνατιθέντες ὡς συμπαθοῦν.

Himmels in 16 Regionen entspricht eine ebenso große Anzahl von Randregionen in der Bronzeleber von Piacenza, und hier wie dort sind auf diese Regionen Götter verteilt.<sup>293</sup> Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch die bei der Interpretation der Ophiouchos-Vision bereits vorgestellte astrologische Lehre vom δωδεκάτοπος, den „zwölf Orten am Himmel“, neben τόποι auch οἶκοι, *loci* oder *templa* genannt. Daß die Verteilung der Sterne auf diese zwölf Orte zum Zeitpunkt der Geburt eines Menschen als determinierend für dessen Schicksal angesehen wurde, haben wir schon zeigen können. Dabei galt eine Geburtskonstellation als besonders ungünstig, wenn darin Sterne, die als schädlich galten, innerhalb der als „zentral“ erachteten Orte sich befanden.<sup>294</sup> Was aber hat die astrologische Lehre von den zwölf *loci* mit dem Traum des Aristides zu tun? Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß die Mitteilungen, die Aristides im Traum aus dem Munde des Telesphoros empfängt, ausdrücklich als Orakel (χρησθέντα) bezeichnet werden,<sup>295</sup> galt doch das Erteilen von Orakelsprüchen – wie wir bereits in der Einleitung erwähnten – nicht nur in den Augen des Aristides als die für den Heilgott Asklepios typische Art des Kommunizierens mit all jenen, die ihn im Zuge von rituellem Tempelschlaf um Rat fragten.<sup>296</sup> Man kann also davon ausgehen, daß die auf solche Weise angekündigten Ausführungen über den Leib der Philumene in einem unmittelbaren Zusammenhang mit Krankheit und Heilung des Aristides selbst stehen. Er sieht, so heißt es im folgenden, zunächst die gesunden Hohlräume und dann den von der Krankheit befallenen Ort. Die Stelle, auf die er im besonderen hingewiesen wird, trägt seinen Namen, flankiert von einigen Sinnbildern desselben. Zusätzlich dazu finden sich die Aufschrift ‚Sosimenes‘ und noch andere Rettung verheißende Namen. Es folgt die Aussage über Philumenes stellvertretenden Tod.

Zur Erhellung dieser so skurril anmutenden Leibesschauschilderung soll die *Leidener Welterschöpfung*, das auf einem Papyrus aus dem 3. Jh. n. Chr. überlieferte Dokument einer Priesterweihe in Alexandrien, zum Vergleich herangezogen werden. Zwar ist der Papyrus chronologisch später als die *Hieroi Logoi* des Aristides anzusetzen, doch handelt es sich hier lediglich um die schriftliche Fixierung eines Zeremoniells zur Einweihung in den Sarapis-Kult, das als solches schon lange vor dieser greifbaren Verschriftlichung existiert haben mag. Der Vergleich liegt umso näher, als Aristides selbst von Mai 141 bis April 142, mit Alexandrien als Stützpunkt, Ägypten bereist und ansonsten einen Großteil seines Lebens als Rhetoriklehrer in Smyrna verbracht hat, wo in den Kult der beiden Nemeseis zu seiner Zeit auch

293 Cf. THULIN 1906, 17–19.

294 Cf. Sext. Emp., *M. V.*, 20.

295 Cf. Arist. *HL V*, 22: οὗτος ἐδόκει μοι ὀρμηθεὶς αὐτόθεν βαδίζειν ὀπίσω, τὰ χρησθέντα ἐπὶ τῇ Φιλουμένην σημαίνων ...

296 Vgl. oben, S. 10, mit Anm. 21.

Sarapis eingemeindet wurde.<sup>297</sup> Da im nämlichen Smyrna obendrein alljährlich ein Fest zu Ehren dieses Gottes stattfand, kann man wohl davon ausgehen, daß Aristides mit den Gepflogenheiten aus dem näheren Umfeld seines Kultes wohl vertraut war.<sup>298</sup>

Werfen wir also einen Blick auf die im Rahmen der *Leidener Weltschöpfung* beschriebene Priesterweihe: Am achten Tag vor der eigentlichen Weihenacht überreicht der Kandidat einem Tempeldiener eine Tabelle mit der Stellung der Sterne bei seiner Geburt und bittet daraufhin den Gott Sarapis um Einweihung in bestimmte Dinge, die ihn ganz persönlich betreffen ((kb)-609): χαῖρε, κύριε, καὶ τέλεσον με τοῖς πράγμασί μου τούτοις – „Sei begrüßt, Herr, und weihe mich in diese meine Probleme ein.“<sup>299</sup> An dieser Stelle nennt der Initiand seine (wohl psychischen ebenso wie somatischen) Schwierigkeiten; und man kann nicht umhin, hier an die Frage des Aristides zu denken: πόθεν οὖν οἱ ὄκνοι καὶ ἡ δυσέργεια; Es folgt die Bitte um Belehrung über die eigene Geburtskonstellation ((kc)-611): μηνυέσθω μοι τὰ τῆς γενέσεως μου – „mir werde offenbart, welche Bedeutung meine Geburtskonstellation hat.“<sup>300</sup> In der Nacht des achten Tages, wenn es zur Begegnung mit dem Gott (in Gestalt seines Priesters) kommt, wird die entscheidende Frage gestellt ((oi)-709): δέσποτα, τί μοι εἴμαρται; – „Herr, welches Geschick ist mir bestimmt?“<sup>301</sup> An dieser Stelle ist nun das eigentliche Orakel des Gottes anzusetzen, das er durch den Mund seines Priesters enthüllt ((oj)-710): καὶ ἐρεῖ σοὶ καὶ περὶ ἄστρου καὶ ποῖός ἐστιν ὁ σὸς δαίμων καὶ ὁ ὠρόσκοπος, καὶ ποῦ ζήσῃ καὶ ποῦ ἀποθανεῖσαι – „Dann wird er dir Auskunft geben über deinen Stern und welcher dein Daimon und dein Aszendent ist und wo du leben und sterben wirst.“<sup>302</sup> Das Orakel besteht also in einer genauen Erklärung der Geburtskonstellation des Kandidaten und ihrer Auswirkung auf sein weiteres Leben bis hin zur Sterbestunde. Ähnliches, so scheint es, trifft auch auf die als Orakel des Telesphoros vorgestellte Leibesschau bei Aristides zu. Dabei mögen in Anwendung der oben aufgezeigten traditionellen Parallelisierung von Angelegenheiten der Astrologie und der Eingeweidenschau die gesunden Hohlräume im Leib der Philumene für die günstigen, die von Krankheit befallenen dagegen für die schädlichen Elemente innerhalb der Geburtskonstellation stehen.

Es kann wohl keinen Zweifel daran geben, daß die hier beschriebene Vorstellung einer Opferschau ihren Hintergrund in einem real existierenden Kultbrauch hat, ist doch die Mantik aus den Eingeweiden eines Opfertieres,

<sup>297</sup> Vgl. *CIG* 3163, eine Weihinschrift des Philosophen Papinius aus dem Jahre 211/212 aus Smyrna, in der er gelobt, nach seiner *Enkatoche* beim Gott Sarapis einen Anbau für das Nemeseion zu stiften.

<sup>298</sup> Zu dem namentlich nicht bekannten Fest zu Ehren des Sarapis in Smyrna s. Arist. *Eiς Σάραπιν* (or. XLV Keil), 33; s. dazu BEHR 1968, 21, 73.

<sup>299</sup> Cf. MERKELBACH 1992, 137.

<sup>300</sup> Cf. MERKELBACH 1992, 78, 137.

<sup>301</sup> Cf. MERKELBACH 1992, 149.

<sup>302</sup> Cf. MERKELBACH 1992, 149.

manchmal sogar denen eines Menschenopfers, durch zahlreiche Belege bezeugt. So wurde zum Beispiel Apollonios von Tyana, wenn man einer Äußerung aus seiner fiktiven Verteidigungsrede Glauben schenken darf, u.a. auch der Tötung eines Knaben zu divinatorischen Zwecken angeklagt, und bei Justinus Martyr wird die „Beschau makelloser Knaben“ (αἱ ἀδιαφθόρων παιδῶν ἐποπτεύσεις) als einer von mehreren Beweisen für das Vorhandensein von Empfindungen der Seele nach dem Tode genannt.<sup>303</sup> In Plutarchs Dialog *De defectu* ist davon die Rede, das Zittern eines Opfertieres sei von den Priestern als ein Zeichen dafür gewertet worden, daß „der Gott in seinem heiligen Tempel sei“ (θεμιστεύειν τὸν θεόν).<sup>304</sup> Dabei galt insbesondere die Leber als der Ort, an dem die göttliche Gegenwart sich manifestierte.<sup>305</sup> Noch bei Porphyrios, *De abstinentia* II, 51, 3, ist von drei Arten die Rede, auf welche die Leber zur Trägerin von Zeichen werden kann: 1. durch Intervention der Götter, 2. durch Einwirken von δαίμονες, 3. durch die vom Körper des Opfertiers gelöste Seele, der – im Moment ihres Übergangs vom Diesseits ins Jenseits – die Kraft zugeschrieben wurde, auf Fragen des Sehers durch bestimmte Auffälligkeiten in der Leber Antwort geben zu können.<sup>306</sup> In das hier gezeichnete Bild fügt sich auch die Frage, die der Kandidat laut dem Leidener Papyrus in der Woche vor der Weihnacht an acht Tagen in Folge an den jeweiligen Wochentagsgott richten soll ((nc)-121): κύριε, τῇ πόστῃ καλῶ τὸν θεὸν εἰς τὰς ἱερὰς θυσίας; – „Herr, am wievielten Tag darf ich den Gott zum heiligen Opfer laden?“

Der Höhepunkt der Leibesschau bei Aristides ist erreicht, als der „Dabeistehende“ (der Mystagoge oder Sarapis-Priester?) auf jene Stelle zeigt, die zwar einerseits die Wurzel allen Übels, andererseits aber auch Träger des Namens ‚Ailios Aristides‘ und vielerlei Rettung verheißender Namen wie z. B. ‚Sosimenes‘ ist. Auch hier läßt sich wieder eine Brücke zur *Leidener Kosmopoïia* schlagen, wo der

**303** Cf. Philostr. *VA VIII*, 7, 15, sowie Justin. *Apol.* I, 18, 3: νεκυομαντεῖα μὲν γὰρ καὶ αἱ ἀδιαφθόρων παιδῶν ἐποπτεύσεις καὶ ψυχῶν ἀνθρωπίνων κλήσεις καὶ οἱ λεγόμενοι παρὰ τοῖς μάγοις ὄνειροπομποὶ καὶ πάρεδροι καὶ τὰ γινόμενα ὑπὸ τῶν ταῦτα εἰδόντων πεισάτωσαν ὑμᾶς, ὅτι καὶ μετὰ θάνατον ἐν αἰσθήσει εἰσὶν αἱ ψυχαί, ...; zum Brauch des Menschenopfers s. ferner *Sapientia Salom.* 14, 23: ἢ γὰρ τεκνοφόνους τελετὰς ἢ κρύφια μυστήρια ἢ ἔμμανεῖς ἐξάλλων θεσμῶν κώμους ἄγοντες ...

**304** Cf. Plut. *De defect.* 437 A – B.

**305** Zur Leber als Sitz „des Gottes“ oder der Götter s. Hesych, s. v. θεός: σημεῖον ἐν θυτικῇ; Statius, *Theb.* 176: *In nullis spirat deus integer extis*, mit Lactantius *ad loc.*: *est quoddam in extis signum, quod deus appellatur. quod si integrum apparuerit, propitium numen ostendit, sin vero dimidium, iratum significat numen aut certe non praesens*; Lucan, *Pharsalia* I, 633: *Caesique in viscera tauri invenere dei*; für eine Erklärung dieser Stellen s. BLECHER 1905, 60–61; zur Vorstellung göttlicher Gegenwart in der Leber bei den Etruskern s. THULIN 1906. Siehe ferner WESSELY, *N. Gr. Z.* 44, 715/16: ἄδωνα ἀβρασαῶ εφ ἡς ωρας εαν καταβης εις τα σπλαγχνα ...

**306** Cf. Porphyr. *Abst.* 2, 51, 3: πότερα δὲ τὰ σημεῖα οἱ θεοὶ ἐπιφαίνουσιν ἢ δαίμονες ἢ ἡ ψυχὴ ἀπαλλαττομένη τοῦ ζώου πρὸς τὴν πεῦσιν ἀποκρίνεται διὰ τῶν ἐν τοῖς σπλάγχνοις σημείων, οὐκ ἔστιν τοῦ παρόντος λόγου ἐρευνησαί. Siehe ferner auch E. *El.* 826–29, wo das Fehlen des Leberlappens als ein Zeichen für künftiges Unheil gedeutet wird; dazu JOHNSTON 2008, 125–26.

kritischen Stelle jenes „Schlechte“ entspricht, das der Kandidat, ohne daß er sich davon entmutigen lassen soll, gegebenenfalls im Zuge der Bekanntmachung seiner Geburtskonstellation vernehmen wird ((ok)-711–(ol)-713): ἐὰν δέ τι φαῦλον ἀκούσης, μὴ κράξης, μὴ κλαύσης, ἀλλὰ ἐρώτα, ἵνα αὐτὸς ἀπαλειψῇ ἢ μεθοδεύσῃ. δύναται γὰρ πάντα ὁ θεὸς οὗτος. – „Wenn du aber etwas Schlimmes hörst, so jammere und weine nicht, sondern bitte ihn, daß er selbst es auswische oder auf einen anderen Weg lenke; denn dieser Gott vermag alles.“ Das „Auswischen“ des Schlechten entspricht jenem Lösen „ein für allemal“ (καθάπαξ), von dem in der Milyas-Vision die Rede war.<sup>307</sup> Ausgewischt und gelöst wird der Sternenzwang, die ἀστερικὴ, indem der Gott die Mängel der natürlichen Geburtskonstellation des Kandidaten ein für allemal beseitigt. Das geschieht bei Aristides genau zu dem Zeitpunkt, als ‚die Liebe zum Bleiben‘ durch den Vollzug der Weihe aufgehoben wird. Was an ihre Stelle tritt, ist die Wiedergeburt im Zeichen einer neuen Geburtskonstellation. Eine solche gewährt der „Zuteiler“ (μεριστής) Sarapis dem Hilfe suchenden Initianden auch in der Leidener Weltschöpfung ebenso wie in der weiter oben erwähnten *Pschai-Aion-Liturgie*, wobei die letztere, wie wir sahen, sogar Vergottung durch Unsterblichkeit in Aussicht stellt.<sup>308</sup>

Wenn wir uns von hier aus noch einmal dem (Er)-Lösergott der Milyas-Vision zuwenden, so schließt sich über den Umweg der ägyptischen Gottheit Pschai der Kreis zum Gott Apollon, der ja in *HL V*, 19 unmittelbar vor der Vision ausdrücklich genannt wird. Die Bezeichnung μεριστής, die in (lr)-639 des Leidener Papyrus dem Gott Sarapis beigegeben wird, ist geradezu eine Übersetzung des ägyptischen Götternamens ‚Pschai‘ ins Griechische.<sup>309</sup> In seiner Eigenschaft als Zuteiler eines guten Schicksals hieß dieser zweite Hauptgott von Alexandrien auch Ἀγαθὸς Δαίμων.<sup>310</sup> Diese Gottheit, die sich auf einigen delischen Reliefs in Form einer bärtigen Schlange abgebildet findet, erscheint seit dem vierten Jh. v. Chr. immer häufiger gemeinsam mit Ἀγαθὴ Τύχη, wobei dieses Paar im hellenistischen Ägypten meist die

**307** Aus dem *Lösen* ein für allemal (cf. *HL V*, 20: πότερον καθάπαξ λυοῖ τι) wird bei DOWNIE 2013 A, 177 „safety ,once and for all“ (vgl. auch 176: „the safety that he sought ,once and for all“), so daß sie in ihrer Interpretation der Philumene-Episode (S. 175–177) die Frage nach der Bedeutung des für diese Episode so zentralen Begriffs des ‚Lösens‘ gar nicht erst stellt und mithin die im Traum beschriebene Rettung des Aristides, ohne ihre religiös-kultische Tragweite zu berücksichtigen, im Sinne eines Fortlebens des Autors in seinen literarischen Werken ausdeutet. Zur zentralen Bedeutung des (Er)-Lösens in den *HL* dagegen treffend ISRAELOWICH 2012, 131: „Aristides’ medical history discloses a distinctive aretalogical narrative of redemption.“

**308** Zu Sarapis als μεριστής s. die *Leidener Weltschöpfung* (lr)-639; s. dazu MERKELBACH 1992, 59. Zur *Pschai-Aion-Liturgie* s. oben, S. 73; 74; 76.

**309** Cf. MERKELBACH 1992, 225.

**310** Cf. DUNAND 1981, 281: „C’est dire qu’Agathodaimon, en Egypte, n’est pas seulement considéré comme un dieu grec, mais qu’il est intégré aux croyances locales; il apparaît en effet comme l’équivalent de l’égyptien Shaï.“

Züge von Isis in ihrer Schlangengestalt als Göttin Renenoutet (griech.: Θέρμουθις) und Sarapis annimmt – eine Assimilierung, die auf einer Gemme in der Bibliothèque Nationale de Paris und einer Terrakotte im Louvre sogar so weit geht, daß auf dem Körper der Agathodaimon-Schlange das von einem Kalathos gekrönte Haupt des Sarapis aufruhrt.<sup>311</sup> Die Schlangengestalt des Ἀγαθὸς Δαίμων erinnert zum einen an den Nil, zum anderen an die pythische Schlange des Apollon.<sup>312</sup> In der *Leidener Weltschöpfung* wird beschrieben, wie der Urgott den Gott Pschai als ein Doppelwesen aus dem Gott Phobos und dem pythischen Drachen erschafft.<sup>313</sup> Sie sind als zwei Hieroglyphen zu verstehen, welche zusammen P-Sch bedeuten, also den Gott Pschai-Agathos Daimon-Apollon, wobei Agathos Daimon-Pschai seinerseits wiederum als derselbe Gott wie Horos-Harpokrates angesehen, ja der Name Ἀγαθὸς Δαίμων laut dem Zeugnis der *PGM* nicht selten sogar als ein magischer Name für Helios benutzt wurde.<sup>314</sup> Vor diesem Hintergrund lohnt es sich nun auch, den oben bereits angesprochenen Faden hinsichtlich Wesen und Funktion der auf der Insel Elephantine beheimateten Gottheit Khnum wieder aufzunehmen.<sup>315</sup> Der Gott der Nilschwelle, als der Khnum in Syene (dem heutigen Aswan) auf Elephantine verehrt wurde, war in Ägypten in Gestalt einer Schlange mit Strahlen aussendendem Löwenkopf auch unter dem Namen Chnoubis/Chnoumis bekannt.<sup>316</sup> Die Strahlen hat man als Beweis dafür angesehen, daß Chnoubis ein Sonnengott war.<sup>317</sup> Nicht selten wurde er auch unter der *vox magica* Ἄρπονκνουφι, einer Mischung aus ‚Harpokrates‘ und ‚Chnoubis‘, angerufen und als solcher wiederum mit Agathodaimon, dem Herrn über das Schicksal, identifiziert.<sup>318</sup> Damit wäre Khnum der erste innerhalb einer ganzen Reihe von sonnenhaften Göttern, die mit Pschai-Agathos

**311** Zum paarweisen Auftreten von Ἀγαθὸς Δαίμων und Ἀγαθὴ Τύχη seit dem 4. Jh. v. Chr. s. SRAMENI GASPARGO 1997, 88–90 (zahlreiche Beispiele in DUNAND 1969, 10–16, 21–25); zu den delischen Reliefs s. LIMC I 1, s. v. ‚Agathodaimon‘, 280; I 2, Taf. 3; zu Gemme und Terrakotte s. LIMC I 1, s. v. ‚Agathodaimon‘, Nr. 24 und 40 mit den entsprechenden Tafeln in LIMC I 2.

**312** Cf. MERKELBACH 1992, 59.

**313** Cf. *Leidener Weltschöpfung* (gb)-528–(gc)-530.

**314** Cf. MERKELBACH 1992, 213, 60. Zu Ἀγαθὸς Δαίμων als einem magischen Namen für Helios s. *PGM* IV 1635 ff., 1711; XXXVI 216 ff.

**315** Vgl. oben, S. 72.

**316** Cf. MASTROCINQUE 2005, 62/63. Zu Khnum als dem Gott der Nilschwelle vgl. die Hungersnotstele auf der Insel Sehelarti im Gebiet des 1. Nilkatarakts, deren u. a. bei BRESCIANI 2005, 33 wiedergegebene Inschrift von einer Traumerscheinung des Khnum berichtet sowie vom Versprechen des Gottes an den Pharao Djoser, nach den Jahren der Hungersnot künftig den Nil jedes Jahr wieder reichlich schwellen zu lassen.

**317** Cf. MASTROCINQUE 2005, 63: “The rays encircling his head have always been considered proof that Chnoubis was a sun-god.”

**318** Zur *vox magica* Ἄρπονκνουφι s. *PGM* I 27; IV 2433, VII 1023–1024; zur Identifizierung von ‚Harpochnouphi‘ mit ‚Agathodaimon‘ s. MASTROCINQUE 2005, 63, sowie MASTROCINQUE 1998, 69, Anm. 224.

Daimon gleichgesetzt wurden. Die *Leidener Weltschöpfung*, die *Pschai-Aion-Liturgie* und die *Milyas-Vision* mit ihren Verweisen auf Smyrna (Isis/Sarapis-Kult) und Elephantine (Kult des Khnum-Agathodaimon) verbindet also der Grundgedanke, daß über dem Sternenzwang der Sonnengott steht.<sup>319</sup> Was den Gott Khnum angeht, so fügt sich in seinem Fall zu der Vorstellung, vom Zwang des Schicksals erlösen zu können, ein Traumbericht aus einem Brief des *enkatochos* Ptolemaios aus dem Serapeum zu Memphis: Nachdem ihm von einer unbekanntem Alten angekündigt wurde, sie werde ihn vor den ‚Daimon Knephis‘ (= Khnum) führen, auf daß er anbetend vor ihm niederfalle, sieht Ptolemaios den Gott tatsächlich vor sich, und sicher nicht zufällig verbindet sich gerade mit diesem Anblick die an die Gefährten des *enkatochos* gerichtete Aufforderung zur Freude über dessen baldige Entlassung aus der Gotteshaft, den als ἄφρσις bezeichneten Akt der Befreiung, der zugleich, wie ich weiter oben zu zeigen versuchte, als Ausdruck der im Rahmen eines Einweihungszeremoniells vollzogenen Erlösung vom Sternenzwang betrachtet werden kann:<sup>320</sup> Ἐπιβλέψ[ας τα]χὺ εἶδον τὸν Κνηφιν. Εὐφράνεσθαι, οἱ παρ’ ἐμοῦ πάν[τες· ἄφ]ρσις μοι γίνεται ταχὺ – „Ich blickte schnell hin und sah den Knephis. Freut euch, alle meine Freunde, Befreiung wird mir bald!“<sup>321</sup>

Bleibt nur, die Gestalt des Telesphoros, von der die Frage nach der Bedeutung des Leibschau-Traumes zuerst ihren Ausgang nahm, an dieser Stelle noch einmal in genauen Augenschein zu nehmen. Die Deutung, mit der USENER in seinen Götternamen die Gottheit als den, „der das Letzte, die Heilung bringt“, interpretiert, hat sich weitgehend durchgesetzt.<sup>322</sup> Ausgehend von jenem Umfeld, in dem der Kindgott am häufigsten zu finden ist, eben dem des Asklepios-Kultes, hat man ihn in Anlehnung an seinen Namen auch mit den τελεσφόρα ὄνειρατα, den im Rahmen

**319** Es scheint nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß die valentinianische Gnosis diese Lehre christlich überformt hat. So ist laut Clem. Alex. *Exc. Theod.* 74, 2 Gott zur Erde hinabgestiegen, um diejenigen, die an Christus glauben, aus dem Schicksalszwang in seine Vorsehung zu überführen (... αὐτὸς ὁ Κύριος, ἀνθρώπων Ὁδηγός, ὁ κατελθὼν εἰς γῆν ἵνα μεταθῆ τοὺς εἰς τὸν Χριστὸν πιστεύσαντας ἀπὸ Εἰμαρμένης εἰς τὴν ἐκείνου Πρόνοιαν) – ein Herrschaftswechsel, der allerdings nur bei wenigen Auserwählten, den sog. ‚Pneumatikern‘, eintritt und der sich – laut *Exc. Theod.* 78, 1–2 – namentlich zum Zeitpunkt der Taufe vollzieht: Μέχρι τοῦ βαπτίσματος οὐκ ἦ Εἰμαρμένη, φασὶν [sc. die Anhänger der valentinianischen Gnosis], ἀληθῆς· μετὰ δὲ τοῦτο οὐκέτι ἀληθεύουσιν οἱ ἀστρολόγοι. Ἔστιν δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνώσις, τίνες ἴμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἴμεν, ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις. Zum Antagonismus zwischen Schicksal und Vorsehung in der valentinianischen Gnosis s. ausführlich SFAMENI GASPARRO 1998 B, 99–104.

**320** Siehe oben, S. 72–73.

**321** Cf. WILCKEN, *UPZ* I 78, Z. 39; die Übersetzung ebd., S. 361.

**322** Cf. USENER 1896, 171; vgl. dazu H. RÜHFEL in *LIMC* VII 1, s. v. ‚Telesphoros‘, 878: „T. ist der Vollendende, der auch das Leben zur Vollendung bringt, d. h. ein erfülltes Leben schenkt“; etwas abweichend dagegen SCHRÖDER 1986, 44, Anm. 22: „Seinem Namen nach ist er wohl ‚der Erfüllung Bringende‘, d. h. Erfüllung der im Traume angekündigten Heilversprechen und Orakel.“

von rituellem Tempelschlaf empfangenen Traumorakeln, in Verbindung gebracht und ihn dementsprechend als Inkubationsdämon aufgefaßt.<sup>323</sup> Als Beleg wird gerne Pausanias II, 11, 7 angeführt, wo es heißt, daß Telesphoros seinen Namen in Pergamon ἐκ μαντεύματος, in Entsprechung zu der epidaurischen Inkubationsgottheit Akesis (= „Heilung, Linderung“), erhielt.<sup>324</sup> Auch beruft man sich auf die Nachricht des Marinus in der *Vita Procli*, Kap. 7, diesem sei bei schwerer Krankheit Telesphoros im Traum erschienen, habe ihn berührt und damit umgehend geheilt. Dazu fügt sich hervorragend eine Inschrift aus Epidauros, in welcher der Kindgott als ἀλεξιπνοος gepriesen wird, sowie ein Weihepigramm aus Verona, das den θεοῖς σωτήρσι Ἀσκληπιῶ Περγαμηῶ, Ὑγεία, Τελεσφόρῳ („den Rettergottheiten Asklepios von Pergamon, Hygieia, Telesphoros“) gewidmet ist.<sup>325</sup> Doch scheint der Ton auf Vollendung im Sinne von Heilung das Wesen des kindhaften Kapuzengottes keineswegs voll auszuloten. Ausgehend von der Bedeutung τέλος = „Tod“ tritt Telesphoros auch als Todesdämon auf; und insbesondere im makedonischen Raum, wo sich viele Telesphoros-Figuren in Gräbern fanden, erscheint seine Gestalt häufig auf Grabreliefs, einmal neben der chthonischen Figur des ‚Thrakischen Reiters‘.<sup>326</sup> Ein weiterer Aspekt des Asklepiosbegleiters ist in der neueren Forschung fast ganz in den Hintergrund getreten: In Ableitung seines Namens von τελετή („Weihe“) sowie in Hinblick auf seine Kleidung, die an „Vermummung in Mysterien“ erinnert, wird Telesphoros vereinzelt als „derjenige, welcher die Weihe bringt“, mithin als eine Art Initiationsdämon angesehen.<sup>327</sup> Nach Boeckh bezieht sich der Name des Gottes *ad magicam per τελετάς et τελεσφορίας medicinam*.<sup>328</sup> Damit gibt er eine Erklärung, in der Aspekte der Heilung und Weihe sich vermischen, und tatsächlich kann man ja die Weihe als ein Heilmittel *par excellence* auffassen, haben wir doch am Beispiel der beiden Priesterweihen der *Leidener Weltschöpfung* und der *Pschai-Aion-Liturgie* gesehen, daß hier die Initianden ihr altes, von Mängeln behaftetes Schicksal dem Gott zur Auflösung anheimgeben und ihn um ein neues Leben unter einer veränderten Geburtskonstellation bitten.<sup>329</sup> Vor diesem Hintergrund gewinnen

**323** So bereits ZIEHEN 1892, 241.

**324** Cf. Paus. II, 11, 7: εἰ δὲ ὀρθῶς εἰκάζω, τὸν Εὐαμερίωνα τοῦτον Περγαμηνοὶ Τελεσφόρον ἐκ μαντεύματος, Ἐπιδαύριοι δὲ Ἄκεσιν ὀνομάζουσι.

**325** Cf. KAVVADIAS 1893, 55, Nr. 82; CIG Nr. 6753.

**326** Zu Telesphoros als ‚génie funèbre‘ s. DEONNA 1955, 56; zu Telesphoros-Figuren in Gräbern und Darstellungen auf Grabreliefs s. H. RÜHFEL in LIMC VII 1, s. v. ‚Telesphoros‘, 877; zu Telesphoros neben dem ‚Thrakischen Reiter‘ s. LIMC VII 1, Nr. 88.

**327** Cf. DEONNA 1955, 52; WROTH 1882, 298; zum Aspekt der ‚Vermummung‘ s. EGGER 1932, 315.

**328** Cf. CIG I S. 479.

**329** Vgl. auch WELCKER 1860, 740 zu Telesphoros: „... er bedeutet wahrscheinlich, wie Böckh erklärt hat, die Einweihung (τελεσφορίαν) oder die Cäremonien (τελετάς) die in Pergamos schon zur Zeit des Pausanias, wie wir sehen, besonders zu der des Aristides als ein Hauptmittel für die

auch die Schriftstücke des Telesphoros in der Vision bei Aristides noch eine tiefere Bedeutung: Wenn der Gott zunächst aus ihnen vorzulesen scheint, so erinnert das einerseits an den kultischen Brauch, während der Einweihung in Mysterienkulte einen *hieros logos* zu rezitieren, dessen Inhalt vom Initianden geheim zu halten war.<sup>330</sup> Andererseits wird, wie wir weiter unten am Beispiel des Timarch-Mythos aus Plutarchs Dialog *De genio Socratis* sehen werden, als *hieros logos* aber auch ein Bericht bezeichnet, in dem die während einer rituellen Inkubation empfangenen religiösen Offenbarungen wiedergegeben werden.<sup>331</sup> Geht man von dieser zweiten Spielart aus, so käme den Schriftstücken des Telesphoros die Funktion einer *mise en abyme* zu, sind sie doch im Kleinen noch einmal was die *Hieroi Logoi* im Großen sind: bildhaft verschlüsselte Aufzeichnungen der Erlebnisse eines Initianden.

Daß in der Traumerzählung bei Aristides der Vater der Philumene, auf dessen Bericht der Inhalt der Schriftstücke zurückgeführt wird, gerade den Namen Alkimos trägt, ist im Kontext von Initiationsriten sicherlich nicht ganz ohne Belang: Das eponyme Adjektiv ἄλκιμος bezeichnet einen Mann im Vollbesitz seiner Kräfte.<sup>332</sup> Diese Vorstellung kann nicht nur mit einem durch die Weihe ‚Wiedergeborenen‘ und zu neuer Kraft Erstandenen verknüpft werden; sie entspricht auch dem Ideal, das die Epheben über den Weg ihrer *rites de passage* zu erreichen streben, und so nimmt es nicht wunder, daß der Gott Telesphoros auch als Empfänger einer Ephebeninschrift aus der Zeit um 190–200 n. Chr. nachweisbar ist.<sup>333</sup> Man hat das Element männlicher Vitalität in Telesphoros sogar unmittelbar verkörpert sehen wollen, indem man ihn als einen phallischen Dämon deutete, was angesichts einer Telesphoros-Statuette im Thorvaldsen-Museum aus Kopenhagen, unter deren abnehmbarem Oberteil ein Phallos versteckt ist, durchaus nahe liegt.<sup>334</sup> In eine ähnliche Richtung weisen die Bezeichnung des Gottes als „lebenspendend“ (ζωοφόρος) und der Dank an ihn für die Gabe guter Geburten auf dem sogenannten ‚Kasseler Stein‘, einer aus Athen stammenden Marmortafel aus der 2. Hälfte des 3. Jh. n. Chr. mit Hymnen an Asklepios, Hygieia und Telesphoros.<sup>335</sup> Innerhalb des

---

kranken Gläubigen im Schwung waren, und von den Weihescenen mag das widerwärtige Costüm entlehnt seyn.“

**330** Cf. BUERKERT 1962, 162: „Nun gehören zu allen Mysterien ἀπόρρητα; der Ritus wird durch einen ἱερός λόγος gedeutet, den man Uneingeweihten nicht mitteilen darf: ‚heilig‘ heißt hier soviel wie οὐχ ὅσιον λέγειν, vgl. Hdt. 2, 61 f.“ Zum Geheimhaltungsgebot im Zusammenhang mit orphischen *Hieroi Logoi* sowie mit einem in Hexametern verfaßten, dem Pythagoras zugeschriebenen ἱερός λόγος s. ferner BAUMGARTEN 1998, 147, der in Anm. 22 auf RIEDWEG 1993, 28 verweist.

**331** Siehe unten, S. 136.

**332** Siehe z. B. Hom. *Od.* XXII, 232, wo es im Zusammenhang des Kampfes gegen die Freier benutzt wird: ἀντὶ μνηστήρων ὀλοφύρεαι ἄλκιμος εἶναι;

**333** Cf. *IG* II / III, 2, 2127.

**334** Cf. MEIER 1985, 51–53, sowie die Abb. 6 auf S. 54.

**335** Cf. KAIBEL 1965, 434, Z. 43, 40.

gleichen Hymnus wird der Gott auch als φαεινότε („den Sterblichen leuchtend“) angerufen. Dazu paßt die Art, in der Aristides in *HL* III, 23 eine Traumerscheinung des Telesphoros am Ende eines Halsleidens als eine von Licht begleitete Epiphanie beschreibt: „Es erschien mir aber auch Telesphoros zur Nacht, indem er um meinen Hals einen Tanz aufführte. Und auf der gegenüberliegenden Wand lag ein Lichtglanz wie von Sonnenschein.“ Es ist fraglich, ob diese spärlichen Hinweise ausreichen, um Telesphoros, wie es einst Creuzer und Gerhard wollten, zu einem pergamenischen Licht- beziehungsweise Sonnengott zu erklären.<sup>336</sup> Immerhin ist er dem ägyptischen Harpokrates, der den Gott Horus im Kindesalter verkörpert, angeglichen worden, nicht zuletzt wegen seiner Erscheinungsform als *genius cucullatus*, die er mit dem ägyptischen Kindgott teilt.<sup>337</sup>

Horus ist nun allerdings, wie oben schon angemerkt, tatsächlich ein ‚sonnenhafter‘ Gott. Als solcher wurde er mit Apollon gleichgesetzt, und auf seine Identifikation mit der sich täglich erneuernden Sonne geht auch die folgende auf den späteren Horus-Stelen zu findende Apostrophe: „O Alter, der sich in seiner Zeit verjüngt, der wieder zum Kinde wird.“<sup>338</sup>

Ist es nicht gerade eine solche Verjüngung und Re-Vitalisierung, welche einerseits die Kandidaten in der *Leidener Weltschöpfung* und der *Pschai-Aion-Liturgie* sich erhoffen, die aber andererseits auch in der Traumerzählung von der Leibschau bei Aristides im Hintergrund steht, wenn aus dem Krankheitsherd das Rettende wird? Angesichts der bereits erwähnten, von Aristides selbst betonten Ähnlichkeit zwischen dem Berg Milyas und der ägyptischen Stadt Elephantine scheint es jedenfalls nicht ganz abwegig, die durch vielerlei bildliche Darstellungen bestätigte Brücke von Telesphoros zu Harpokrates zu schlagen.<sup>339</sup> Bei letzterem ist das vitalisierende Element in den phallischen Darstellungen manchmal auf nahezu groteske Weise überbetont,<sup>340</sup> und man kann wohl davon ausgehen, daß dieser auf

**336** CREUZER 1841, 47–48: „Sein Name bedeutet der Gereifte und der Reifende, der vollendende Gott und der Vollendete. Er ist das reife und gereifte Jahr, die zeitigende Sonne, daher auch die Sonne im Hinabsteigen.“ Siehe ferner GERHARD 1854, 537–538; vgl. dazu auch WROTH 1882, 296–297.

**337** Cf. HERTER 1932, 292; BRECCIA 1934, 27, Nr. 103, pl. XXXVII, 78: Horus-Harpokrates „vestito di mantello con o senza cappuccio, o col cappuccio tirato sul capo“; DEONNA 1955, 74–78.

**338** Zur Identifizierung von Horus mit Apollon s. Macrob. *Sat.* 1, 21, 13; Diod. Sic. 1, 17, 21, wo dem Horus-Apollon die Entdeckung des Lorbeers zugeschrieben wird; Hdt. 2, 144. 156; Plut. *Is. et Os.* 12, 355D–356A; Paus. II, 27, 6; siehe ferner die Weihinschrift eines Isis- und Sarapispriesters Ὀρφ-Ἀπόλλωνι-Ἄρποκράτῃ in Philippopolis, vgl. dazu COLLART 1929, 77–78; zu der Aufschrift der Horus-Stelen s. BARB 1953, 20.

**339** Zu einer Statuette des Telesphoros in einem Tempel mit ägyptischen Gottheiten in Philippopolis s. COLLART, *BCH* 53, 1929, 89 u. 90 (mit Abb.); zu einem Telesphoros-Relief in unmittelbarer Nähe zu der Inschrift eines Vereins von Sarapis-Verehrern s. DEVAMBREZ, *BCH* 67, 1943, 225–226; zu einer Statuengruppe von Telesphoros und Harpokrates in der Sammlung Strawberry Hill s. COLLART, *BCH* 53, 1929, 93.

**340** Cf. DEONNA 1955, 75–77.

Zeugung gehende Aspekt des Telesphoros auch in die Philumene-Episode mit hineinspielt, geht es hier doch nicht nur um die Wiederherstellung einer robusten Gesundheit, sondern – wie wir bereits festgestellt haben – um eine regelrechte Wiedergeburt unter einer neuen Sternenkonstellation.

Wir hätten dann also in dem als Maultiertreiber auftretenden Telesphoros eine Kombination aus der Gestalt des Oknos und der des zwergenhaften Weihedämons vor uns. Oknos wäre das Symbol für das Zögern vor der Weihe und das alte Leben mit seinem frucht- und ziellosen Treiben, während in der Gestalt des kindlich-vitalen Telesphoros die ‚Katabase‘ zugleich schon Züge des Wiederaufstiegs zu neuem Leben erhält. Die in dem Namen Telesphoros angelegte Doppeldeutigkeit, die den Tod ebenso wie die Weihe umfaßt, kommt dabei zu voller Entfaltung: Ähnlich wie in einem klassisch gewordenen Plutarch-Fragment, in dem ausgehend von dem Wortspiel τέλος – τελετή die Weihe im Bild einer Jenseiterfahrung beschrieben wird, kann auch die Philumene-Episode bei Aristides doppelt gelesen werden:<sup>341</sup> Nicht genug damit, Markierung eines Wendepunkts noch zu Lebzeiten des Geweihten sein zu wollen, gibt sie sich zugleich als ein Wunschbild für die Überwindung des Todes ein für allemal.

### 3.4 Der Träumende als Prophet und Visionär – Traumantik und ihre Voraussetzungen von Pindar bis Synesios von Kyrene

Nachdem wir uns in den voraufgegangenen Abschnitten das Phänomen der Traumantik selbst sowohl anhand von theoretischen Äußerungen als auch mit Hilfe von Traumschilderungen und damit zugleich von Beispielen für Traumantik im Vollzug beleuchtet haben, wollen wir diese letzteren nun in einen breiteren historischen Kontext einordnen, indem wir uns in einem diachronisch angelegten Kapitel vor Augen führen, wie in einschlägigen Äußerungen von Pindar bis Synesios von Kyrene das Phänomen des prophetischen oder auch Wahr-Träumens sowie die mit ihm verbundenen Begleitumstände und Voraussetzungen beschrieben werden. Gegenstand der Untersuchung sind dabei zunächst jene Textzeugen, in denen die Möglichkeit, prophetische Durchblicke zu empfangen, für die auf sich selbst gestellte Seele in Anspruch genommen wird, sei es, daß sie im Schlaf sich vorübergehend vom Körper isoliere, sei es, daß sie zum Zeitpunkt der Sterbestunde sich aus ihrer sterblichen Hülle ganz ablöse. Besprochen werden ferner Philos Auffassung von der prophetischen Ekstase als einer gotterfüllten Besessenheit (ἐνθεος κατοκωχή) sowie die für Synesios von Kyrene charakteristische Vorstellung von Prophetie als der eigentlichen Domäne einer aufgrund ihrer Leichtigkeit zu Aufschwung und Klarsicht befähigten Seele. Als eine beiden Denkern gemeinsame

<sup>341</sup> Cf. Plutarch, *fr.* 168 Sandbach (= Stob. IV, 52, 49).

Grundausrichtung wird sich der hohe moralische Anspruch an den prophetisch Träumenden herauskristallisieren. Mit ihm verbindet sich konsequenterweise eine ebenso hohe Einschätzung des Wahrheitsgehaltes nächtlicher Visionen, die infolge der ihnen bescheinigten Untrüglichkeit, wie sich zeigen wird, insbesondere von Synesios in stoischer Manier zum potentiellen Träger gottgewirkter Warnungen und damit zu höchst praktischen Ratgebern für eine richtige Lebensführung erklärt werden. Den Ton Philo auf der Gott-Ergriffenheit des Weissagenden unter zeitweiliger Ausschaltung des eigenen menschlichen Verstandes werden wir bei Tertullian und in den Ekstase-Vorstellungen der Montanisten wiederfinden, wobei uns ein Seitenblick auf die Kritik der Großkirche an der Bewegung der *νέα προφητεία* sowie auf das Prophetieverständnis Augustins zeigen wird, daß mit dem als Reaktion auf den Montanismus sich einstellenden Bewußtsein von der Ambivalenz ekstatischer Zustände zugleich die dringende Mahnung zu einer *διάκρισις πνευμάτων* einhergeht.

Richten wir aber unser Augenmerk zunächst auf jene Berichte, in denen Zustände eines traumantischen *ένθουσιασμός* als die aktive Tätigkeit der Seele eines Träumenden dargestellt werden, die in zeitweiliger Verselbständigung oder regelrechter Loslösung vom Körper einen seherischen Weitblick entwickelt.<sup>342</sup> Als Keimzelle dieser Art von traumantischen Berichten kann das oben bereits besprochene *fr.* 12 a des Aristoteles gelten, in dem, wie wir gesehen haben, davon die Rede ist, daß die Seele, sobald sie sich im Schlaf auf sich selbst zurückzieht (*ὅταν ... καθ' ἑαυτήν γένηται ἢ ψυχῇ*) und ihre eigene Natur angenommen hat (*τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν*), zur Seherin wird und für kurze Zeit die Fähigkeit entwickelt, die Zukunft vorauszusagen.<sup>343</sup> Das Gleiche gelte, so heißt es im unmittelbaren Anschluß, für die Seele in der Todesstunde eines Menschen: *τοιαύτη δέ ἐστι καὶ ἐν τῷ κατὰ τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωμάτων* – „Genauso beschaffen ist sie auch in der unmittelbar vor dem Tod sich ereignenden Abtrennung von den Körpern.“

Die Parallelisierung von Schlaf und Tod findet sich in ähnlicher Weise bereits bei Pindar:

σῶμα μὲν πάντων ἔπεται θανάτῳ περισθενεῖ,  
ζῶν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἶδω-  
λον· τὸ γὰρ ἐστι μόνον  
ἐκ θεῶν· εὐδαι δὲ πρασσόντων μελέων, ἀτὰρ εὐ-

**342** Zu der im Traum auf sich selbst zurückgeworfenen Seele und ihrer bildprozessierenden Tätigkeit s. auch GUIDORIZZI 2013, 65–72, der diese Vorstellung mit der insbesondere in der platonischen Philosophie verankerten Tendenz zur Betonung des hohen Wertes der Seele in Verbindung bringt.

**343** Siehe oben, S. 29.

δόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὄνειροις  
 δείκνυσι τερπνῶν ἐφέρποισαν χαλεπῶν τε κρίσιν.

Pindar, *fr.* 131 b (Snell-Mähler)

„Der Körper folgt dem Tode, dem allgewaltigen.  
 Lebendig aber bleibt das Abbild (εἶδωλον) der Ewigkeit,  
 (denn dieses allein ist von den Göttern).  
 Es schläft aber, wenn die Glieder tätig sind, jedoch  
 den Schlafenden zeigt es in vielen Träumen  
 die herannahende Bestimmung von Erfreulichem und Üblem.“

Der in der Stunde des Todes vom Körper sich ablösende Wesenskern des Menschen, den man in späterer philosophischer Terminologie ohne weiteres als ψυχή oder auch als νοῦς bezeichnet hätte, tritt uns hier nach einer wohl auf Homer zurückgehenden Vorstellung unter dem Namen εἶδωλον gegenüber.<sup>344</sup> Von diesem „Abbild der Ewigkeit“, das auf einen göttlichen Ursprung zurückgeführt wird, heißt es hier, daß es im Schlaf, bei Ausschaltung sämtlicher Körperfunktionen eine prophetische Weitsicht entwickeln könne.

Noch enger aneinander angenähert werden Schlaf und Tod in Platons *Epinomis*, wo ihnen beiden das Potential zu einer gesteigerten Seelentätigkeit eignet: Der Traum und die „Begegnungen am Ende des Lebens“ sind laut *Epin.* 985 C unter jene Gelegenheiten zu zählen, bei denen der Mensch in die Lage versetzt wird, die Lebewesen aus fünf verschiedenen Ordnungen schauen zu können: die Sterne beziehungsweise „manifesten Götter“ (φανηροὶ θεοί), die Mittelwesen (δαίμονες) aus Äther, Luft und Wasser und die Menschen als Wesen der Erde.<sup>345</sup>

Auf ein besonderes Interesse stößt die Frage nach dem seherischen Potential der auf sich selbst gestellten Seele wieder bei Plutarch, der diesen Gegenstand gleich in mehrfacher Ausführung behandelt. Werfen wir zunächst einen Blick auf den abschließenden Mythos von *De facie in orbe lunae*, wo beschrieben wird, in welchem Zustand der in seiner Höhle schlafende Kronos seine Träume empfängt:

ἅσα γὰρ ὁ Ζεὺς προδιανοεῖται, ταῦτ' ὄνειροπολεῖν τὸν Κρόνον, ἐπειδὴν στασιάσαντα τὰ τιτανικὰ πάθη καὶ κινήματα τῆς ψυχῆς ἐν αὐτῷ παντάπασιν ὁ ὕπνος <κατακομήσῃ> καὶ γένηται τὸ βασιλικὸν καὶ θεῖον αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ καθαρὸν καὶ ἀκήρατον.

Plutarch, *De facie in orbe lunae* 942 A

„Denn alles, was Zeus vorausdenkt, das erscheine dem Kronos im Traume, wenn der Schlaf den Aufruhr der titanischen Leidenschaften und Aufwallungen seiner Seele in ihm gänzlich

<sup>344</sup> Siehe Hom. *Od.* XXIV, 14, wo εἶδωλα und ψυχαὶ gleichgesetzt werden: ἔνθα τε ναίουσι ψυχαί, εἶδωλα καμόντων.

<sup>345</sup> Cf. Plat. *Epin.* 985 C.

zur Ruhe gelegt hat und der königliche und göttliche Teil selbst auf sich selbst zurückgezogen rein und unbefleckt wird.“

Ist hier lediglich von einer Konzentration des „königlichen und göttlichen Teils“ auf sich selbst die Rede, so sieht man in dem Dialog *De genio Socratis* die Seele des Timarch kurz nach seinem Abstieg in die Höhle des Trophonios regelrecht nach oben entweichen.<sup>346</sup> Bedingt vergleichbar ist die Erfahrung des Thespesios aus *De vindicta* (564 C). Bei einer vorübergehenden Entrückung ins Jenseits wird er mit den Worten empfangen: ἦκεις δεῦρο τῷ φρονοῦντι· τὴν δ' ἄλλην ψυχὴν ὥσπερ ἀγκύριον ἐν τῷ σώματι καταλέλοιπας – „Du bist hierher mit dem vernünftigen Teil gekommen. Den Rest der Seele hast du wie einen Anker im Leib zurückgelassen.“ Die Verselbständigung der Seele beschränkt sich an dieser Stelle auf ihren vernünftigen Teil, das φρονοῦν. Sowohl bei Timarch als auch bei Thespesios stellen sich in diesem Zustand erhöhter Empfänglichkeit eschatologische Visionen über das Schicksal der Seelen nach dem Tode und vor ihrer Wiedereinkörperung ein, wie sie in ähnlicher Form bereits im Er-Mythos am Ende von Platons *Politeia* beschrieben werden.

Wenn wir den Blick auf die Stoiker richten, so können wir aus einschlägigen Äußerungen in Ciceros *De divinatione* entnehmen, daß namentlich Poseidonios der uns hier beschäftigenden Frage – wohl in seinem leider verloren gegangenen fünfbandigen Werk über Mantik – einige Aufmerksamkeit geschenkt haben muß.<sup>347</sup> Laut Cicero, *De divinatione* I, 129 hielt er die Abtrennung des menschlichen Geistes (*animus*) von den körperlichen Sinneswahrnehmungen für ein Phänomen, das bei Schlafenden und sich in Ekstase Befindlichen auftritt.<sup>348</sup> Im Lichte dieser Äußerung scheint es sehr plausibel, daß auch in *De divinatione* I, 113 poseidonisches Gedankengut vorgetragen wird:

*Nec vero umquam animus hominis naturaliter divinat, nisi cum ita solutus est et vacuus ut ei plane nihil sit cum corpore, qua aut vatibus contingit aut dormientibus.*

„In der Tat hat der Geist des Menschen niemals auf natürliche Weise prophetische Durchblicke, außer wenn er auf eine Weise abgelöst und leer ist, daß er geradezu nichts mit dem Körper gemein hat, wie es entweder bei Propheten geschieht oder bei Schlafenden.“

<sup>346</sup> Cf. Plut. *De gen.* 590 B, vgl. dazu ausführlicher unten, S. 140–141.

<sup>347</sup> Über das von Poseidonios stammende fünfbandige Werk *περὶ μαντικῆς*, von dem wir nur einige Fragmente besitzen, s. Cic. *Div.* I, 6.

<sup>348</sup> Cf. Cic. *Div.* I, 129: *A natura autem alia quaedam ratio est quae docet quanta sit animi vis seiuncta a corporis sensibus, quod maxime contingit aut dormientibus aut mente permotis.* Für eine Zuweisung dieser Bemerkung an Posidonius s. EDELSTEIN-KIDD I 1989, 109, T 110 und 1988 II, 434–436.

Es ist durchaus möglich, daß es der Einfluß des Poseidonios war, unter dem der um die Jahrtausendwende in Alexandrien tätige, hellenistisch gebildete Religionsphilosoph Philo Judäus in seinen Schriften *De migratione Abrahami* und *De legibus specialibus* seine Überlegungen im Hinblick auf die Tätigkeit des menschlichen νοῦς in einem Zustand gänzlicher Ablösung von den Sinneswahrnehmungen des Körpers anstellte.<sup>349</sup> Beginnen wir mit *De migratione Abrahami*: Ausgehend von *Gen* 12, 4 – „Und Abraham war fünfundsiebzig Jahre alt, als er aus Haran wegging“ – deutet Philo hier in der für ihn charakteristischen Weise, biblische Gestalten und geographische Angaben auf Gegebenheiten in der menschlichen Seele zu übertragen, den Ortsnamen Haran als ein Bild für die Welt der Sinne, indem er ihn von hebr. חר (beziehungsweise חור) „Loch, Öffnung“ ableitet.<sup>350</sup> Während Philo den Aufenthalt Abrahams in Haran, nach seiner Deutung die Befangenheit der Seele im Reich der Sinne, als Bild für eine intensive und zeitlich ausgedehnte Analyse des eigenen emotionalen Bestandes mit dem Ziel einer genauen Kenntnis der persönlichen Stärken und Schwächen allegorisiert, ist ihm der Auszug aus Haran ein Symbol für das Zurücklassen der Sinnenwelt. Die endgültige Besiegelung dieses Vorgangs ist nach Philo eine als μετανάστασις betitelte Rückkehr des νοῦς zu seinem göttlichen Ursprung, wobei dieser zentrale Gedanke in der allegorischen Auslegung der Wanderungen Abrahams unverkennbare Ähnlichkeiten mit der neuplatonischen Deutung der Heimkehr des Odysseus im Sinne einer Reise der Seele zurück in ihre wahre Heimat aufweist.<sup>351</sup> Gewisse Ausnahmezustände, bei denen – ob nun im Schlafen oder Wachen – der νοῦς sich zumindest zeitweise von den Sinnen ablöst, gelten nach Philo als Vorboten der eigentlichen μετανάστασις:

ἢς δειγµατα ... κατόψεσθε τότε µέν ἐν τοῖς βαθέσιν ὕπνοις – ἀναχωρήσας γάρ ὁ νοῦς καὶ τῶν αἰσθήσεων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα κατὰ τὸ σῶμα ὑπεξελθὼν ἑαυτῷ προσομιλεῖν ἄρχεται ὡς πρὸς κάτοπτρον ἀφορῶν ἀλήθειαν, καὶ ἀπορρυψάμενος πάνθ' ὅσα ἐκ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις φαντασιῶν ἀπεμάξατο τὰς περὶ τῶν μελλόντων ἀψευδεστάτας διὰ τῶν ὀνείρων µαντείας ἐνθουσιᾷ –, τότε δὲ κἀν τοῖς ἐγρηγόρσεσιν·

Philo, *De migratione Abrahami* 190

**349** Zum Einfluß des Poseidonios auf Philo, der besonders deutlich in dessen Traktat *De somniis* hervortritt, siehe WENDLAND 1898, XX, sowie die Anm. 2 auf S. 204.

**350** Über den Lebensweg der Seele durch verschiedene Stadien, exemplifiziert durch bestimmte biblische Gestalten s. z. B. SANDMEL 1956, 100–102.

**351** Vgl. WINSTON 1985, 36: „Philo envisions the soul as entombed by the body, on whose death it returns to its own proper life. Alternatively, its sojourn in the body may be taken as a period of exile and its return to its homeland is the story of its spiritual regeneration. A close analogy to this central Philonic theme is the Neoplatonic allegorization of Odysseus' return to his 'dear fatherland' (Il. 2, 140) as symbolizing the soul's mystical journey to its true home, overcoming all difficulties and temptations on the way (Plot. 1.6.8).“

„Zeichen für diese Rückkehr werdet ihr sehen, zum einen im Tiefschlaf – der Verstand steigt nämlich nach oben und beginnt, nachdem er aus den Sinneswahrnehmungen und allem anderen, was den Körper betrifft, ausgezogen ist, mit sich selbst Zwiesprache zu halten, wie wenn er die Wahrheit in einem Spiegel sähe; und nachdem er, wie bei einer gründlichen Reinigung von Schmutz, alles, was aus den Vorstellungen gemäß der sinnlichen Wahrnehmung stammt, hinweggewischt hat, gibt er durch die Träume die untrüglichen Visionen im Hinblick auf die Zukunft ein – zum andern werdet ihr diese Zeichen aber auch bei solchen, die wach sind, bemerken.“

Nicht ohne Grund ist es hier gerade der νοῦς, der nach oben strebt und sich aus der Sinnenwelt löst, ist er doch in philonischer Theologie das einzige Element der Seele, das aufgrund seiner Verwandtschaft mit dem göttlichen Λόγος, dem es wie einem Archetypen nachgebildet ist, jenseits der Veränderlichkeit alles Irdischen einen Einblick in die Welt des ewig gleich Bleibenden zu gewinnen vermag.<sup>352</sup> Die Zwiesprache des νοῦς mit sich selbst, von der in unserem Passus die Rede ist, wäre dann eigentlich eine Unterredung mit dem Göttlichen. Die Fähigkeit, in die Zukunft zu sehen, stellt sich ein, sobald die Ablösung des νοῦς aus den ihn umgebenden Sinnendingen ganz und gar vollzogen ist. Daß dies laut unserem Passus sowohl im Traum als auch im Zuge einer Ekstase im Wachzustand geschehen kann, ist ein für Philo typischer Zug, handelt es sich doch in seinen Augen um gleichwertige Zustände insofern, als beide die Begegnung mit dem göttlichen *Logos* ermöglichen können.<sup>353</sup> Dabei ist die Klarheit der empfangenen Visionen keineswegs als etwas Selbstverständliches gegeben, sondern setzt eine aktiv sondernde Tätigkeit des νοῦς voraus. Einschlägig sind in dieser Hinsicht einige kommentierenden Bemerkungen zu den in *Lev* III, 1 ff. gegebenen Vorschriften im Hinblick auf das Opfern von tierischen Eingeweiden, von denen uns hier besonders das über die Leber Gesagte interessiert. Im Einklang mit einer alten Tradition, nach der sie das vegetative Zentrum und der Sitz des Lebens ist, beschreibt Philo sie als das wichtigste Organ unter den Eingeweiden, welches mit der Umwandlung von Nahrung in Blut und dessen Weiterleitung an das Herz zur Erhaltung des menschlichen Körpers wesentlich beiträgt.<sup>354</sup> Es folgen Bemerkungen zur Rolle der Leber in der Traumantik:

352 Cf. Ph. *Praem.* 163: ... εὐμενείας τεύξονται τῆς τοῦ σωτήρος καὶ ἴλεω θεοῦ τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ἐξαιρέτων παρασχομένου καὶ μεγίστην δωρεάν, τὴν πρὸς τὸν αὐτοῦ λόγον συγγένειαν, ἀφ’ οὗ καθάπερ ἀρχετύπου γέγονεν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς. Siehe dazu auch WINSTON 1985, 28, der auch *Op.* 146 mit heranzieht, wo freilich nicht der νοῦς, sondern die διάνοια als Abdruck (ἐκμαγείον), Fragment (ἀπόσπασμα) oder Abglanz (ἀπαύγασμα) des göttlichen *Logos* bezeichnet wird.

353 Vgl. LEISEGANG 1919, 207, nach dem „bei Philon die Formen der Traumekstase und die der im wachen Zustande eintretenden Verzückung ihrem Wesen nach durchaus dieselben“ sind. Siehe ferner auch TORALLAS TOVAR 2003, 44–48, die auf S. 52 zu dem Schluß kommt: „But his concept of ecstasy is close to his concept of sleep as a prophetic state of mind, and this can be due to the fact that these conceptions are very close together in the Old Testament.“

354 Cf. Ph. *Spec* 216: λοβὸς δ’ ἥπατος τοῦ κυριωτάτου τῶν σπλάγχων ἐστὶν ἀπαρχή, δι’ οὗ τὴν τροφήν ἐξαίματουσθαι συμβέβηκε καὶ ἐποχτευομένην τῇ καρδίᾳ φέρεσθαι διὰ φλεβῶν εἰς τὴν τοῦ

πρόσεστι δὲ κάκεινο τοῖς εἰρημένοις: τὴν τοῦ ἥπατος φύσιν μετέωρον καὶ λειοτάτην οὖσαν διὰ λειότητά φανοτάτου κατόπτρου λόγον ἔχειν συμβέβηκεν, ἴν' ἐπειδὴ τῶν ἡμερινῶν φροντίδων ἀναχωρήσας ὁ νοῦς, ὕπνω μὲν παρειμένου τοῦ σώματος, μηδεμιᾶς δὲ τῶν αἰσθήσεων ἰσταμένης ἐμποδῶν, ἀνακυκλεῖν αὐτὸν ἄρξῃται καὶ τὰ νοήματα καθαρῶς ἐφ' αὐτοῦ σκοπεῖν, οἷα εἰς κάτοπτρον ἀποβλέπων τὸ ἥπαρ ἕκαστα εἰλικρινῶς καταθεᾶται τῶν νοητῶν καὶ περιβλεπόμενος ἐν κύκλῳ τὰ εἶδωλα, μὴ τι πρόσεστιν αἴσχος, τὸ μὲν φύγη, τὸ δ' ἐναντίον ἔληται, καὶ πάσαις ταῖς φαντασίαις εὐαρεστήσας προφητεῦν διὰ τῶν ὀνείρων τὰ μέλλοντα.

Philo von Alexandrien, *De legibus specialibus* I, 219

„Auch jenes kommt zu dem Gesagten noch hinzu: Die Natur der Leber ist gehoben und äußerst glatt und hat wegen ihrer Glätte die Funktion eines hell glänzenden Spiegels, damit der Verstand, wenn er – emporgestiegen aus den täglichen Sorgen, sobald der Körper im Schläfe erschläft ist und keine Sinneswahrnehmung mehr im Wege steht – anfängt, sich selbst zu erkunden und die Gedanken klar bei sich selbst zu betrachten, auf die Leber wie in einen Spiegel blickend einen jeden Gedanken deutlich schaue und, während er die Bilder rundherum betrachtet, ob ihnen nicht etwa etwas Schandbares anhafte, das eine verwerfe, das andere wähle, und so mit Wohlgefallen an allen seinen Vorstellungen durch die Träume die Zukunft voraussage.“

Wenn Philo hier die Natur der Leber als μετέωρος („gehoben“) charakterisiert, so steht er damit nicht nur in einem wohl gewollten Gegensatz zu den weiter oben bereits ausführlich besprochenen Ausführungen über die Leber als Generator von Traumbildern in Platons *Timaios*, wo ihre große Entfernung zum Sitz des Verstandes eigens betont worden war.<sup>355</sup> Er erhebt zugleich auch das von ihm für den Vorgang der Mantik als so wichtig erachtete Organ gleichsam auf eine Höhe mit dem aus den Fesseln des Körpers emporgestiegenen νοῦς, der seine eigenen Gedanken auf der glatten Oberfläche der Leber wie in einem Spiegel schaut.

Eine den Zeilen Philos vergleichbare Beschreibung eines regelrechten Aufstiegs der Seele in einen Schwebезustand findet sich auch bei Aelius Aristides, freilich nicht in den *Hieroi Logoi*, und auch nicht in einem unmittelbar traumantischen Kontext, sondern zur Illustration der freudigen Erwartung verwendet, die einen Reisenden ergreift, wenn er in den Hafen von Athen einläuft:

οὕτω γὰρ παντάπασιν ἡ ψυχὴ προκαθαίρεται καὶ μετέωρος καὶ κούφη γίνεταί καὶ σφόδρα τῶν Ἀθηνῶν τῆς θεᾶς ἐν παρασκευῇ, ὥσπερ ἐν ἱεροῖς προτελουμένη.

ὅλου σώματος διαμονήν. Zur Leber (ἥπαρ) als dem vitalen Zentrum bei Homer und den Tragikern s. z. B. Hom. *Il.* 20, 469; Soph. *Ai.* 939; E. *Suppl.* 598; s. ferner Theocr. *id.* 13, 71; vgl. auch MÜLLER-DEECKE II, 1877, 80 : „Ferner wußte man bereits im Altertum, daß die Leber Blut und Galle bereitet, von denen man die Temperamente herleitete, und suchte daher in ihr den Ursprung und den Sitz der Gefühle, Begierden, Leidenschaften, ja des ganzen Charakters und damit einen Hauptbestimmungsgrund des so oft von diesem abhängenden Schicksals.“

355 Siehe oben, S. 20.

Aelius Aristides, *Panathenaios* (or. I Lenz-Behr), 12

„So nämlich wird die Seele ganz und gar gereinigt, erhebt sich in einen Schwebезustand und wird leicht und befindet sich in intensiver Vorbereitung auf den Anblick Athens, wie wenn sie in Heiligtümern einer präliminarischen Weihe zuteil würde.“<sup>356</sup>

Wenn das Schweben der Seele, das uns in den bisher behandelten Zeugnissen als ein typisches Element traumantischer Prozesse begegnet war, hier als der Begleitumstand einer präliminarischen Weihe erwähnt wird, so ist dieses Detail eine zusätzliche Bestärkung des oben bereits mehrfach durchgeführten Versuchs, Traumerzählungen der *Hieroi Logoi* ritualorientiert, will sagen: als traumhaft verschleierte Weihezeremonien zu deuten.

Doch kehren wir zurück zu Philos Erklärungen zur Traumantik und der ihnen eigenen Veredelungstendenz gegenüber den Bemerkungen zu den ‚Träumen der Leber‘ in Platons *Timaios*: Zwar ist die Vorstellung von der Leber als einem Spiegel der Gedanken ganz offensichtlich bei Platon vorgeprägt, doch versieht Philo sie mit dem Zusatz, daß der νοῦς in diesem Spiegel, nach Ausschaltung der als störend empfundenen Sinneswahrnehmungen, die Abbilder der Gedanken deutlich (εἰλικρινῶς), und nicht etwa verworren, wie es im *Timaios* heißt, zu schauen vermag. In einem Vorgang des Verwerfens und Auswählens werden dabei anstößige Bilder verbannt. Diese Konzeption, in der die Tätigkeiten des Träumens und Auslegens im νοῦς, der eine souveräne Katalysatorfunktion ausübt, in eins zusammenfallen, ist zum einen eine kreative Umdeutung der platonischen Vorlage, zum andern befindet sie sich in deutlichem Widerspruch zu Aristoteles, der ja, wie wir in Abschnitt 3.1 gesehen haben, den Wert der direkten Sinneswahrnehmung deutlich höher ansetzt als den der Traum-φαντασία.<sup>357</sup> Dagegen tritt bei Philo an die Stelle der aristotelischen, jenseits des Traumes aktiven ἀληθεῖς ἔννοιαι, deren Funktion es ist, den Trug nächtlicher Visionen zu entlarven, der in den Traum eintretende und ihn aktiv steuernde νοῦς. Die Tätigkeit der θεωρία, für die nach Aristoteles der wache Bewußtseinszustand unbedingte Voraussetzung ist, wird damit in den Traum verlegt. Sind es in Platons *Timaios* die geschulten Traumdeuter, die mit der

<sup>356</sup> Es scheint nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß Synesius in seiner Traumschrift das Adjektiv μετέωρον in einem ähnlichen Zusammenhang verwendet, nämlich zur Beschreibung des Aufstiegs der luftartigen Umhüllung der Seele (des ψυχικὸν πνεῦμα) in einen Schwebезustand (Syn. *Insomn.* 7.3): Ὀλκαῖς οὖν φυσικαῖς ἢ μετέωρον αἴρεται διὰ θερμότητα καὶ ξηρότητα· καὶ τοῦτο ἄρα ἡ ψυχῆς πτέρωσις – τό τε αὐτῆ ψυχῆ σοφῆ πρὸς οὐδέν ἄλλο τῷ Ἡρακλείτῳ τείνον εὐρίσκομεν –, ἢ παχὺ καὶ ὑγρὸν γινόμενον τοῖς χηραμοῖς τῆς γῆς ἐνδύεται.

<sup>357</sup> Cf. Arist. *de An.* III 3, 428 a 11: εἶτα αἱ μὲν [sc. αἰσθήσεις] ἀληθεῖς αἰεὶ, αἱ δὲ φαντασίαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς. Vgl. oben, S. 22.

Bezeichnung προφήται bedacht werden,<sup>358</sup> so ist der Prophet nach der in *Spec. I*, 219 vorgetragenen Theorie eine sehr viel umfassendere Figur: Er ist der von Vernunft geleitete Wahrträumer, der kraft seines Verstandes die empfangene Bilderflut ordnet, Störendes ausfiltert und wohlzufrieden mit den auf diese Weise gesteuerten Vorstellungen in einer prophetischen Schau die Zukunft vorausszusehen vermag.

Eine zunächst ganz anders klingende Auffassung von prophetischer Ekstase begegnet in dem ebenfalls philonischen Traktat *Quis rerum divinarum heres* mit seiner scharfen Grenzziehung zwischen zwei verschiedenen *Logoi*, dem archetypisch-transzendenten ‚über uns‘ und dem menschlichen ‚bei uns‘, dem Abbild des ersteren.<sup>359</sup> Vor dem Hintergrund dieser rigorosen Trennung von Transzendtem und Immanentem stellt uns Philo am Beispiel der Propheten-Persönlichkeit des Abraham eine Form der Ekstase vor, die man treffend mit der *θεία μανία* des platonischen *Phaidros* verglichen hat.<sup>360</sup> Zugrunde liegt dabei *Gen 15, 12*: *περὶ δὲ ἡλίου δυσμὰς ἔκστασις ἐπέπεσεν τῷ Αβραμ, καὶ ἰδοὺ φόβος σκοτεινὸς μέγας ἐπιπίπτει αὐτῷ* – „Um die Zeit des Sonnenuntergangs überkam Abraham eine Ekstase, und siehe, eine große, dunkle Furcht befiel ihn.“ Hiervon ausgehend beschreibt Philo in *Her 249*, nachdem er bereits drei verschiedene Arten von Ekstase vorgestellt hat, den Zustand, der Abraham überkommt, als „gotterfüllte Besessenheit und Wahn“, *ἔνθεος κατοκωχή τε καὶ μανία*, wie sie besonders für Propheten charakteristisch seien. Den Sonnenuntergang, von dem im *Genesis*-Vers die Rede ist, als Bild für die temporäre Ausschaltung des menschlichen Verstandes benutzend, erklärt Philo diese prophetische Ekstase als ein Erfülltsein von göttlicher Einsicht, vor der die menschliche gänzlich weichen muß:

ἕως μὲν οὖν ἔτι περιλάμπει καὶ περιπολεῖ ἡμῶν ὁ νοῦς μεσημβρινὸν οἷα φέγγος εἰς πᾶσαν τὴν ψυχὴν ἀναχέων, ἐν ἑαυτοῖς ὄντες οὐ κατεχόμεθα· ἐπειδὰν δὲ πρὸς δυσμὰς γένηται, κατὰ τὸ εἶκος ἔκστασις καὶ ἡ ἔνθεος ἐπιπίπτει κατοκωχή τε καὶ μανία. ὅταν μὲν γὰρ φῶς τὸ θεῖον ἐπιλάμπῃ, δύεται τὸ ἀνθρώπινον, ὅταν δ' ἐκεῖνο δύηται, τοῦτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν· ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πνεύματος ἀφίξιν, κατὰ δὲ τὴν μετάνστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται· θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι. διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησε.

Philo von Alexandrien, *Quis rerum divinarum heres* 264–265

**358** Cf. Plat. *Ti.* 72 B 4; vgl. oben, S. 8, Anm. 15; als προφήτης wird auch der Orakel-Deuter Nikandros von Delphi in Plutarch, *De defectu* 438 B bezeichnet.

**359** Cf. Ph. *Her.* 230: ... δύο λόγους, ἕνα μὲν ἀρχέτυπον τὸν ὑπὲρ ἡμᾶς, ἕτερον δὲ μίμημα τὸν καθ' ἡμᾶς ὑπάρχοντα. Zum präexistenten (oder antemundanen) und immanenten *Logos* s. auch WOLFSON I 1947, 327–332.

**360** Cf. LEISEGANG 1919, 166.

„Solange nun aber der Verstand noch in uns leuchtet und wandelt und dabei etwas wie einen mittäglichen Glanz in unsere ganze Seele ausgießt, sind wir bei uns und werden nicht ergriffen. Wenn er aber zum Untergang sich neigt, dann ist es nur natürlich, daß Ekstase und gotterfüllte Besessenheit und Wahn uns befallen. Wenn nämlich das göttliche Licht aufleuchtet, geht das menschliche unter, wenn aber jenes untergeht, taucht dieses empor und geht auf. Dem Prophetengeschlecht aber pflegt dieses zu widerfahren. Unser Verstand wandert nämlich aus bei der Ankunft des göttlichen Geistes, bei seiner Rückkunft aber zieht er wieder ein, da es nicht statthaft ist, daß Sterbliches mit Unsterblichem zusammenwohnt. Darum erzeugte der Untergang des Rasonierens und die es umgebende Dunkelheit die Ekstase und den gottgetragenen Wahnsinn.“

Anstatt von einem aktiv sondernden νοῦς ist hier von dessen Auszug bei der Ankunft des göttlichen πνεῦμα als Voraussetzung für die volle Entfaltung von Ekstase und gottgetragenen Wahn die Rede. Als Urbild für diese Spielart ekstatischen Weissagens kommt neben der θεία μανία des *Phaidros* unwillkürlich auch das inspirierte Dichten aus dem platonischen *Ion* in den Sinn:

κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητῆς ἔστιν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερὸν, καὶ οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἔνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ· ἔως δ' ἂν τοῦτι ἔχη τὸ κτῆμα, ἀδύνατος πᾶς ποιεῖν ἄνθρωπός ἐστιν καὶ χρησιμωδεῖν.

[...]

διὰ ταῦτα δὲ ὁ θεὸς ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν τούτοις χρῆται ὑπέρταις καὶ τοῖς χρησιμωδοῖς καὶ τοῖς μάντεσι τοῖς θείοις, ἵνα ἡμεῖς οἱ ἀκούοντες εἰδῶμεν ὅτι οὐχ οὗτοί εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες οὕτω πολλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς.

Platon, *Ion* 534 B – D

„Ein leichtes Ding ist nämlich der Dichter und ein geflügeltes und heiliges, und nicht eher imstande zu dichten, bevor er von Gott erfüllt wird und außer Sinnen gerät und der Verstand nicht mehr in ihm wohnt. Solange er diesen Besitz noch hat, vermag niemand zu dichten und zu prophezeien.

[...]

Deshalb aber nimmt Gott den Verstand aus ihnen und gebraucht sie als Diener, wie auch die Verkünder von Orakeln und die göttlichen Seher, damit wir, die wir hören, wissen, daß nicht diese, denen der Verstand fehlt, es sind, die diese so wertvollen Dinge verkünden, sondern daß Gott selbst der Sprecher ist, aber durch diese sich uns gegenüber artikuliert.“

Nach Philo ereignet sich eine Gotterfülltheit von der Art, wie Platon sie hier beschreibt, freilich nicht ohne bestimmte charakterliche Voraussetzungen des ekstatisch Ergriffenen. Diese ‚Veredelungstendenz‘ unterscheidet sein Prophetieverständnis nicht nur von den platonischen Vorstellungen inspirierten Dichtens und Weissagens, sondern auch von Zuständen der Entfesselung wie dem Korybantentaumel und der bakchischen Raserei im heidnischen Mysterienwesen,

welches Philo bekanntlich auf das schärfste verurteilt,<sup>361</sup> was ihn freilich nicht daran hindert, seine Religionsphilosophie den paganen Geheimkulten anzugleichen, indem er die jüdische Religion in ihrer Gesamtheit zum Mysterium und die Torah zu dessen *Hieros Logos* erklärt.<sup>362</sup> In diesem Gefüge kommt Moses die Rolle eines Hierophanten zu, der durch die Hl. Schrift, die nach Philo erst durch allegorische Exegese verständlich wird, die geheime Botschaft des Judentums übermittelt.<sup>363</sup> Entsprechend beruht auch die philonische Lehre von der Kunst des Weissagens zwar auf paganen Vorbildern, doch ist der Prophet in ihr eben nicht mehr – wie bei Aristoteles – der „Beliebige“ (τυχών), der gerade aufgrund der ihm eigenen gedanklichen Leere besonders empfänglich für göttliche Botschaften ist,<sup>364</sup> sondern – im Gegenteil – nur der Weise:

παντι δὲ ἀστείῳ προφητείαν ὁ ἱερός λόγος μαρτυρεῖ. [...] φαύλῳ δ' οὐ θέμις ἐρμηνεῖ γενέσθαι θεοῦ, ὥστε κυρίως μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ, μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ' ἐφαρμόττει, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστὶν ἤχειον, κρούμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ.

Philo von Alexandrien, *Quis rerum divinarum heres* 259

„Für jeden Gebildeten bezeugt die Hl. Schrift die Gabe der Prophetie. [...] Für einen Untüchtigen ist es nicht statthaft, daß er ein Interpret Gottes wird, so daß in der Regel kein Schlechter von göttlicher Begeisterung erfüllt wird, nur dem Weisen kommt dieses zu, denn er allein ist ein widerhallendes Instrument Gottes, geschlagen und gespielt von Ihm auf unsichtbare Weise.“

Ob nun – wie in dem oben zitierten Passus aus dem *Ion* – als ὑπηρέτης, oder – wie bei Philo – als ὄργανον benannt; in beiden Fällen wird der ekstatisch Ergriffene zu

**361** Siehe z. B. *Spec* I, 319: τὰ περὶ τελευτὰς καὶ μυστήρια καὶ πᾶσαν τὴν τοιαύτην τερθρείαν καὶ βωμολοχίαν ἐκ τῆς ἱερᾶς ἀναφεῖ νομοθεσίας, οὐκ ἀξιῶν τοὺς ἐν τοιαύτῃ πολιτεία πρᾶφέντας ὀργιάζεσθαι καὶ μυστικῶν πλασμάτων ἐκκρεμαμένους ὀλιγωρεῖν ἀληθείας καὶ τὰ νύκτα καὶ σκότος προσκεκληρωμένα μεταδιώκειν παρέντας τὰ ἡμέρας καὶ φωτὸς ἄζια. μηδεὶς οὖν μήτε τελείτω μήτε τελείσθω τῶν Μωυσέως φοιτητῶν καὶ γνωρίμων.

**362** Cf. GOODENOUGH 1969, 7: “All that now needed to be done was to develop sufficient skill in allegory and the Torah could be represented as the ἱερός λόγος *par excellence*, whereby Judaism was at once transformed into the greatest, the only true, Mystery. Moses became priest and hierophant as well as lawgiver.“

**363** Siehe z. B. Ph. *Somn.* I, 164: ἀλλὰ κἄν ἡμεῖς καμύσαντες τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα μὴ σπουδάζωμεν ἢ μὴ δυνώμεθα ἀναβλέπειν, αὐτὸς, ὃ ἱεροφάντα, ὑπῆχει καὶ ἐπιστάτει καὶ ἐγγρίων μὴ ποτε ἀπειπής, ἕως ἐπὶ τὸ κεκρυμμένον ἱερῶν λόγων φέγγος ἡμᾶς μυσταγωγῶν ἐπιδείξει τὰ κατὰ κλειστα καὶ ἀτελέστοις ἀόρατα κάλλη. Zu Moses als Hierophanten, sowie einem mystischen Verständnis seines Aufstiegs auf den Sinai s. auch VOLLENWEIDER 1989, 259: „Mose ist als Hierophant und Mystagoge das geradezu klassische Paradigma des zur intelligiblen Sphäre aufsteigenden Adepten der göttlichen Philosophie.“ Für weitere Stellen zu Mose und anderen biblischen Propheten, wie z. B. Jeremia, als Hierophanten, s. LEISEGANG 1919, 142, Anm. 1.

**364** Vgl. oben, S. 25.

einem Medium stilisiert, dessen sich Gott zur Übermittlung von Botschaften bedient. Dabei scheint die hier vorliegende Beschreibung der prophetischen Inspiration im Bilde eines vorübergehenden ‚Untergangs‘ des menschlichen νοῦς zugunsten des einziehenden göttlichen πνεῦμα sich auf den ersten Blick in einem auffälligen Widerspruch zu dem in *De legibus specialibus* vorgebrachten Gedanken eines die Träume souverän steuernden νοῦς zu befinden. Um zumindest annähernd verstehen zu können, wie es bei ein und demselben Autor zu zwei scheinbar so gegensätzlichen Aussagen kommen konnte, ist es unumgänglich, einen Blick auf die philonische νοῦς-Lehre zu werfen. Hier gilt es zunächst festzuhalten, daß die Vorstellung eines Verstandes, der zugleich im Menschen selbst und im göttlichen Nous residieren kann, wie er in voller Entfaltung insbesondere bei Plotin und in der neuplatonischen Trinitätslehre vorliegt, Philo grundsätzlich fremd ist.<sup>365</sup> In Entsprechung zu der oben bereits aufgezeigten klaren Trennung zwischen dem archetypisch-transzendenten und dem menschlichen Logos in *Quis rerum divinarum heres* 230 unterscheidet er in *Legum Allegoriae* 31, ausgehend von der Erschaffung des Adam in *Gen II, 7*, den himmlischen (οὐράνιος) und den irdischen (γῆϊνος) Menschen und nimmt damit eine Seinsabstufung vor, die in ähnlicher Form auch im hermetischen *Poimandres* vorliegt, wenn dort die Erschaffung des uranfänglichen Ἄνθρωπος der des vergänglichen Menschen vorangestellt wird.<sup>366</sup> Der νοῦς des irdischen Menschen ist nach Philo erdhhaft (γεώδης) und zerstörbar (φθαρτός), wenn Gott ihm nicht „die Kraft des wahren Lebens einhaucht.“<sup>367</sup> Diesen Akt göttlicher Beseelung erklärt Philo wenig später als ein Zusammenspiel dreier Komponenten:

τρία γὰρ εἶναι δεῖ, τὸ ἐμπνέον, τὸ δεχόμενον, τὸ ἐμπνεόμενον· τὸ μὲν οὖν ἐμπνέον ἐστὶν ὁ θεός, τὸ δὲ δεχόμενον ὁ νοῦς, τὸ δὲ ἐμπνεόμενον τὸ πνεῦμα. τί οὖν ἐκ τούτων συνάγεται; ἔνωσις γίνεται τῶν τριῶν, τείναντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ’ ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου – τίνας ἔνεκα ἢ ὅπως ἔνοιαν αὐτοῦ λάβωμεν; ἐπεὶ πῶς ἂν ἐνόησεν ἡ ψυχὴ θεόν, εἰ μὴ ἐνέπνευσε καὶ ἦσατο αὐτῆς κατὰ δύναμιν;

Philo von Alexandrien, *Legum Allegoria I*, 36

**365** Zu dem gleichzeitig in Gott und den Menschen residierenden νοῦς bei Plotin s. unten, S. 148, Anm. 515. Zum Vorhandensein des göttlichen νοῦς in den drei verschiedenen Seinsabstufungen der neuplatonischen Trinitätslehre s. unten S. 151.

**366** Vgl. Ph. *Leg. Alleg.* 31: “Καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζώσαν” (*Gen 2, 7*). διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γὰρ ἐστὶν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γῆϊνος, ὁ μὲν οὖν οὐράνιος ἅτε κατ’ εἰκόνα θεοῦ γεγὼνώς φθαρτῆς καὶ συνόλωσ γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος, ὁ δὲ γῆϊνος ἐκ σποράδος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη· mit *Poimandr.* 12: ὁ δὲ πάντων πατήρ ὁ Νοῦς, ὡν ζωὴ καὶ φῶς, ἀπεκύησεν Ἄνθρωπον αὐτῷ ἴσον, οὗ ἡράσθη ὡς ἰδίου τόκου· περικαλλῆς γάρ, τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων· ὄντως γὰρ καὶ ὁ θεὸς ἡράσθη τῆς ἰδίας μορφῆς, παρέδωκε τὰ ἑαυτοῦ πάντα δημιουργήματα, ...

**367** Cf. Ph. *Leg. Alleg.* 32: ὁ δὲ νοῦς οὗτος γεώδης ἐστὶ τῷ ὄντι καὶ φθαρτός, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐμπνεύσειεν αὐτῷ δύναμιν ἀληθινῆς ζωῆς.

„Denn drei Dinge müssen vorhanden sein, das Einhauchende, das Empfangende und das Eingehauchte: das Einhauchende ist Gott, das Empfangende der Verstand, das Eingehauchte der Geist. Was nun ergibt sich aus diesen Komponenten? Die drei Dinge werden eins, indem Gott die von ihm ausfließende Kraft mittels des Geistes bis hin zum Subjekt sich erstrecken läßt – zu welchem Zweck, wenn nicht zu dem, daß wir eine Vorstellung von ihm gewinnen? Denn wie hätte denn die Seele Gott erkennen können, wenn er sie nicht mit seinem Hauch erfüllt und sie nach Kräften angerührt hätte?“

Demnach wäre also das πνεῦμα Träger einer wahrhaft belebenden Kraft, die von Gott in einem Akt Erkenntnis spendender Zuwendung dem menschlichen νοῦς eingehaucht wird. Letzterer erweist sich so als unvermögend, solange er auf sich selbst gestellt bleibt, mithin als angewiesen auf Gott, von dem er – wie es im folgenden heißt – zum Zwecke der Veredelung erst emporgezogen werden muß (ἀνασπασθῆναι).<sup>368</sup>

Beim Versuch einer Übertragung dieser grundlegenden Vorstellungen auf die beiden uns beschäftigenden, auf den ersten Blick so kontrovers anmutenden Aussagen über das Wesen der Gotterfülltheit ergibt sich der folgende Befund: Der aktiv sondernde Nous, von dem in dem Passus über Traumekestase aus *De legibus specialibus* die Rede ist, wäre vorzustellen als der zwar menschliche, aber vom Geist Gottes ganz durchdrungene Verstand, der, zumindest während seiner Ablösung von der Welt der sinnlichen Körperempfindung, so weit emporgezogen wird, daß er in einem Zustand quasi-göttlicher Souveränität für begrenzte Zeit die Fähigkeit übermenschlichen Erkennens entwickelt. Wird dabei der Nous als ein vorübergehend gewandelter beschrieben, so liegt hier eine ähnliche Vorstellung zugrunde wie bei der mehr bildhaften Rede vom ‚Untergang‘ des menschlichen νοῦς als Bedingung für den Einzug des göttlichen πνεῦμα in den Bemerkungen zur Verzückung im Wachzustand in *Quis rerum divinarum heres*: In beiden Fällen geht es um eine vorübergehende Ausschaltung jener Komponenten des menschlichen νοῦς, die ihn charakterisieren, wenn er – sozusagen ‚gott-los‘ – auf sich selbst zurückgeworfen ist: die des ‚Erdhaften‘ und ‚Zerstörbaren‘. Damit wäre Ekstase bei Philo Erfüllung des Menschen mit dem Geist Gottes in einer Weise, welche die an seinen νοῦς gekoppelte Vergänglichkeit für eine begrenzte Zeitspanne außer Kraft setzt und ihm zugleich damit die Fähigkeit zu überzeitlichen beziehungsweise prophetischen Einblicken, sowie zu Erkenntnissen im Hinblick auf die Welt des Unvergänglichen vermittelt. Ähnlich wie bei den Stoikern, welche das erfolgreiche Betreiben mantischer Praktiken auf den σπουδαῖος beschränkten, ist für Philo, wie wir sahen, laut *Her.* 259 die Weisheit des ekstatisch Ergriffenen eine unbedingte Voraussetzung für

<sup>368</sup> Cf. Ph. *Leg. Alleg.* 38: οὐ γὰρ ἂν ἀπετόλμησε τοσοῦτον ἀναδραμεῖν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὡς ἀντιλαβέσθαι θεοῦ φύσεως, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀνέσπασεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν, ὡς ἐνῆν ἀνθρώπινον νοῦν ἀνασπασθῆναι, καὶ ἐτύπωσε κατὰ τὰς ἐφικτὰς νοηθῆναι δυνάμεις.

den Einzug des göttlichen πνεῦμα.<sup>369</sup> Die „gotterfüllte Besessenheit“, ἔνθεος κατοκωχή, ist also bei Philo keinesfalls ein moralisch neutraler Zustand.

Die hohe Bewertung des prophetischen Potentials von Träumen, sowie die Tendenz zur Veredelung traumantischer und ekstatischer Phänomene durch ihre Beschränkung auf den Weisen, der Gotterfülltheit allein Würdigen, sind nicht nur Grundzüge der Ekstase-Theorie Philos, sie kennzeichnen auch jene Anschauungen zur Traumantik, die knapp vier Jahrhunderte später Synesios von Kyrene in seinem Traktat *De insomniis* vorlegt.

Die Überlegungen des Synesios zur seherischen Kraft von Träumen nehmen ihren Ausgang von der Annahme, daß die Seele die Bilder (εἶδη) des Zukünftigen enthält:

Οὕτως ἂν ἀποδεδειγμένον εἶη τὸ ὑφ' ἡμῶν ἀξιούμενον, ὅτι τὰ εἶδη τῶν γινομένων ἔχει ψυχὴ· ἔχει μὲν οὖν πάντα, προβάλλει δὲ τὰ προσήκοντα καὶ ἐνοπτρίζει τὴν φαντασίαν, δι' ἧς τὴν ἀντίληψιν τῶν ἐκεῖ μενόντων ἴσχει τὸ ζῶον. Ὡσπερ οὖν οὐδὲ τοῦ νοῦ τῶν ἐνεργειῶν ἐπαίωμεν, πρὶν τῷ κοινῷ τὴν ἐπιστατικὴν δύναμιν ἀπαγγεῖλαι, καὶ τὸ μὴ εἰς ἐκείνην ἦκον λανθάνει τὸ ζῶον, οὕτως οὐδὲ τῶν ἐν τῇ πρώτῃ ψυχῇ τὴν ἀντίληψιν ἴσχομεν πρὶν εἰς φαντασίαν ἦκειν αὐτῶν ἐκμαγεῖα.

Synesios, *De insomniis* 4.1–2

„Auf folgende Weise dürfte wohl für das von uns Angenommene, daß nämlich die Seele die Bilder des Zukünftigen enthält, der Beweis erbracht werden: Sie enthält sie alle, projiziert aber die für gut befundenen und bildet sie in der Phantasie ab wie auf einem Spiegel – die Phantasie, mittels derer das Lebewesen einen Eindruck der dort (d. h.: in der Seele) residierenden Bilder gewinnt. Und wie wir nun auch die Tätigkeiten des Verstandes nicht eher wahrnehmen, als bis unser Aufseher-Vermögen sie dem Gemeinsinn mitteilt (und was nicht an jenes Aufseher-Vermögen gelangt, bleibt dem Lebewesen verborgen), so gewinnen wir auch von den Bildern, die in der ersten Seele sind, nicht eher einen Eindruck, als bis Abdrücke von ihnen in unsere Phantasie gelangen.“

Hier wird bereits angedeutet, daß Synesios der φαντασία als Spiegel der in der Seele befindlichen Bilder eine ähnliche Funktion zuschreibt, wie sie die Leber in Platons *Timaios* einnimmt, wenn es dort 71 B von ihr heißt, daß sie die vom Verstand ausgesandten Gedanken in Form von Traumbildern reflektiert.<sup>370</sup> In einer noch breiteren Ausführung finden sich Überlegungen zur Traumentstehung im 15. Kapitel

**369** Vgl. oben, S. 103; s. dazu auch LEISEGANG 1919, 173: „Die einzige echte Ekstase ist die Erhebung der Seele des Weisen zu Gott, der darum auch der einzige wahre Prophet und der echte Myste ist.“ Zur Ansicht der Stoiker, genauer gesagt: des Zenon und seiner Schule, s. das Referat bei Stob. II, 7, 11: Καὶ <μαντικόν> δὲ μόνον εἶναι τὸν <σπουδαῖον> ὡς ἂν ἐπιστήμην ἔχοντα διαγνωστικὴν σημείων τῶν ἐκ θεῶν ἢ δαιμόνων πρὸς ἀνθρώπινον βίον τεινόντων.

**370** Cf. Plat. *Ti.* 71 B: καὶ ἔθηκεν [sc. τὸ ἦπαρ] εἰς τὴν ἐκείνου κατοίκησιν, [...], ἵνα ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἢ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους κατιδεῖν εἶδωλα παρέχοντι, ...

von *De insomniis*. Angeregt durch Demokrits Rückführung der Träume auf εἶδωλα und ἀπόρροια, die während des Schlafes von außen in den Körper eindringen, stellt Synesios hier die Behauptung auf, daß von allen Dingen, gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen (wobei er auch den letzteren eine Existenz zuschreibt), εἶδωλα ausströmen und sich von ihrem Wesen ablösen.<sup>371</sup> Unter Verwendung des von Aristoteles vorgeprägten Begriffspaares εἶδος – ὕλη, jedoch in einem deutlichen Gegensatz zu der aristotelischen Konzeption einer unauflösbaren Einheit dieser beiden Gegebenheiten, beschreibt Synesios die εἶδη als etwas, das sich in Form von frei schweifenden Bildern von der jeweiligen ὕλη ablösen kann.<sup>372</sup> Auf ihrer Wanderung gelangen sie schließlich in die ψυχικὰ πνεύματα von Lebewesen, um von diesen wie von einem Spiegel reflektiert zu werden.<sup>373</sup> Dabei können nur die Bilder der Gegenwart und der Vergangenheit sich in deutlicher Konturierung abzeichnen, während sich Zukünftiges lediglich schattenhaft ankündigt, wie etwa eine Knospe auf die zu erwartende Blüte vorausweist.<sup>374</sup>

Von entscheidender Bedeutung für den Grad der Klarheit, in dem Traumbilder reflektiert werden, ist – und hier liegt die Ähnlichkeit mit der bei Philo besonders ausgeprägten, aber bereits bei Platon und den Stoikern spürbaren Veredelungstendenz – die moralische Qualität des ψυχικὸν πνεῦμα. Diese luftartige Substanz, welche die Seele bei ihrem Abstieg in die Materie erwirbt, wird von Synesios auf der Schwelle des Rationalen und Irrationalen, des Körperlichen und des Unkörperlichen angesiedelt und mit der φαντασία selbst identifiziert.<sup>375</sup> An einer anderen Stelle auch mit dem aus dem Neuplatonismus bekannten Begriff des ὄχημα bezeichnet, trägt das ψυχικὸν πνεῦμα das Potential in sich, in einen Gott, Dämon oder Schemen (εἶδωλον) verwandelt zu werden.<sup>376</sup> Je nachdem, ob es sich in die Materie verstrickt

371 Zur Traumentstehungstheorie Demokrits siehe oben, S. 25, mit Anm. 75.

372 Zur οὐσία als einer unauflösbaren Einheit von εἶδος und ὕλη bei Aristoteles, s. *Metaph.* 1032 a 17: οὐσία ἢ τε ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων.

373 Cf. Syn. *Insomn.* 15.2: Τούτων ἀπάντων τῶν ἀπορροόντων εἰδώλων τὸ φανταστικὸν πνεῦμα κάτοπτρον ἐστὶν ἐμφανέστατον.

374 Cf. Syn. *Insomn.* 15.3: ... ἀοριστότερα δὲ τῶν μελλόντων καὶ ἀδιάκριτα· προκυλινδήματα γὰρ ἐστὶν οὐπω παρόντων, φύσεως ἀτελοῦς ἐξανθήματα, οἷον ἀποσκικτώνται καὶ ἐξαλλόμενα σπερμάτων ἀποκειμένων αἰνίγματα.

375 Zum Erwerb des ψυχικὸν πνεῦμα beziehungsweise der πνευματικῆ ψυχῆ beim Abstieg der Seele in die Materie s. Syn. *Insomn.* 7.4: ἦν δανείζεται μὲν ἀπὸ τῶν σφαιρῶν ἢ πρώτη ψυχῆ κατιούσα ...; zur Zwischenstellung des ψυχικὸν πνεῦμα s. Syn. *Insomn.* 6.4: Ὅλως γὰρ μεταίχιμον ἐστὶν ἀλογίας καὶ λόγου, καὶ ἀσωμάτου καὶ σώματος, καὶ κοινὸς ὅρος ἀμφοῖν.

376 Zur Gleichsetzung des Seelen-πνεῦμα mit dem Seelengefähr (ὄχημα) bei Synesios s. *Insomn.* 6.3 (zum φανταστικὸν πνεῦμα beziehungsweise ὄχημα im Gegensatz zu der muschelartigen Umhüllung der Seele): ἐπαίει γὰρ τὸ πνεῦμα τοῦτο [sc. τὸ φανταστικὸν πνεῦμα] τῆς ψυχικῆς διαθέσεως καὶ οὐκ ἀσύμπαθές ἐστὶ καθ' αὐτό, καθάπερ τὸ ὄστρεωδες περιβλημα. Ἐκεῖνο μὲν γὰρ καὶ ἀντίθεσιν ἔχει πρὸς τὰς ἀμείνους τῆς ψυχῆς διαθέσεις. Ἀλλὰ τοι τὸ πρῶτον αὐτῆς καὶ ἴδιον ὄχημα ἀγαθονομένης μὲν λεπτύνεται καὶ ἀπαιθεροῦται. Zur Identifizierung von Seelen-πνεῦμα und ὄχημα

oder sich weitgehend aus irdischen Bindungen herauszuhalten vermag, entwickelt es sich entweder zu einer plumpen und feuchten Last, welche die Seele mit sich nach unten zieht, oder es wird trocken und leicht und ermöglicht so der Seele, sich in einer flugartigen Bewegung nach oben zu schwingen – ein Aufstieg, der mit dem uns bereits aus Philo und Aristides bekannten Adjektiv μετέωρον beschrieben wird:<sup>377</sup>

ὄλκαϊς οὖν φυσικαῖς ἢ μετέωρον αἴρεται διὰ θερμότητα καὶ ξηρότητα, καὶ τοῦτο ἄρα ἡ ψυχῆς πτέρωσις [...], ἢ παχὺ καὶ ὑγρὸν γινόμενον τοῖς χηραμοῖς τῆς γῆς ἐνδύεται, ῥοπή φυσικῆ φωλεῦον καὶ ὠθούμενον εἰς τὴν κατὰγειον χώραν.

Synesios, *De Insomniis* 7.3

„Das ψυχικὸν πνεῦμα erhebt sich entweder durch natürliche Anziehung nach oben infolge von Wärme und Trockenheit, und dies ist dann die Befiederung der Seele [...], oder es wird dick und feucht und versinkt in den Spalten der Erde, aus einer natürlichen Neigung heraus sich bergend und zurückgestoßen in den unterirdischen Raum.“

Wie man sich diesen Aufschwung der Seele vorzustellen hat, ist der in *De insomniis* 19.4 anzutreffenden Schilderung ihrer Himmelsreise zu entnehmen, wobei die Vorstellung eines Aufsteigens der Seele bis über die höchsten Sphären ausdrücklich in den Schlaf verlegt wird:

καθεύδοντι δὲ οὐδεὶς Ἀδραστείας νόμος ἐμποδῶν, τὸ μὴ οὐκ ἀπᾶραι τῆς γῆς εὐτυχέστερον Ἰκάρου, καὶ ὑπερπτήναι μὲν αἰετούς, ὑπεράνω δὲ καὶ αὐτῶν γενέσθαι τῶν ἀνωτάτων σφαιρῶν. καὶ τὴν γῆν τις ἀποσκοπεῖται πόρρωθεν, καὶ οὐδ' ὀρωμένην τῇ σελήνῃ σημαίνεται. ἔξεστι δὲ καὶ ἄστρασι διαλέγεσθαι, καὶ τοῖς ἀφανέσιν ἐν κόσμῳ συνεῖναι θεοῖς. τὸ γέ τοι χαλεπὸν λεγόμενον, τότε ῥάδιον γίνεται, θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς· οὐδὲ τούτων μέντοι φθόνος οὐδὲ εἰς. μετὰ γὰρ μικρὸν ἐπὶ γῆς οὐδὲ ἦλθεν, ἀλλ' ἔστιν.

„Den Schlafenden hindert kein Gesetz der Adrasteia daran, sich glücklicher als Ikaros von der Erde zu erheben, die Adler zu überflügeln, ja sogar höher als die höchsten Sphären selbst zu gelangen. Und die Erde erblickt man von weitem, und wenn sie nicht mehr sichtbar ist, wird sie vom Mond angezeigt. Es ist auch möglich, sich mit den Sternen zu unterreden und mit den in der Welt unsichtbaren Göttern zusammen zu sein. Das sonst als schwer Bezeichnete wird dann leichter, die Götter zeigen sich in aller Deutlichkeit. Und angesichts dieser Dinge gibt es gar kein Fünkchen Mißgunst, denn nach kurzer Zeit kam man nicht auf die Erde, sondern man ist schon dort.“

---

schon im mittelplatonischen Denken s. Ps.-Plut. *De Hom.* II, 122: καὶ γὰρ τοῦτο ἦδει, ὅτι τὸ αἶμα νομὴ καὶ τροφή ἐστὶ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμά ἐστὶν αὐτὴ ἡ ψυχὴ ἢ ὄχημα τῆς ψυχῆς; zum Potential des ψυχικὸν πνεῦμα, sich in einen Gott, Dämon oder Schemen zu verwandeln, s. Syn. *Insomn.* 7.2: τὸ γέ τοι πνεῦμα τοῦτο τὸ ψυχικόν, ὃ καὶ πνευματικὴν ψυχὴν προσηγόρευσαν οἱ εὐδαίμονες, καὶ θεὸς καὶ δαίμων παντοδαπὸς καὶ εἰδῶλον γίνεται, καὶ τὰς ποινὰς ἐν τούτῳ τίνει ψυχῇ.

<sup>377</sup> Siehe oben, S. 99.

Die hier beschriebene Erfahrung, die einem Wachenden schwerlich vergönnt ist – wenn es auch in Einzelfällen gelingen mag, durch ein von den Göttern mit Mißtrauen beäugtes titanisches Streben die Möglichkeit zu einem Höhenflug der Seele sich gleichsam zu erzwingen –, kann laut dem Bericht des Synesios als ein Privileg des Schlafenden und dabei traumantisch Ergriffenen angesehen werden. Dabei ist der in einer persönlichen Begegnung mit den Göttern ausmündende Aufstieg durch die Sphären, der in ähnlicher Form auch im Kurzbericht des Lucius von seiner Einweihung in die Isis-Mysterien in Apuleius' *Metamorphosen* XI, 23 begegnet,<sup>378</sup> die Umkehrung jener Reise, welche die Seele bei ihrem Abstieg in die Materie zurückgelegt hat. So heißt es in Abschnitt 7 von *De insomniis*, daß die πρώτη ψυχή – die „primäre Seele“, welche jener Substanz entspricht, die am Anfang, vor dem Abstieg in die Individuation und noch frei von jedem materiellen Ballast, über den Sphären sich befand – bei ihrem Wiederaufstieg (ἐπάνοδος) darum ringt, die den Sphären entliehene πνευματική ψυχή mit sich emporzuführen (συναναγαγεῖν). Wie man sich diesen Vorgang vorzustellen hat, erhellt aus einigen in Abschnitt 9 sich anschließenden Ausführungen: In expliziter Anlehnung an einen Zweizeiler aus den *Chaldäischen Orakeln*, in dem davon die Rede ist, daß selbst der „Schmutz der Materie“ (ὕλης σκύβαλον) Teil an der Schau auf den „ringsum leuchtenden Ort“ (τόπον ἀμφιφάοντα) haben kann,<sup>379</sup> läßt Synesios die den Sphären entstammenden feurigen und luftartigen Teilchen, die in ihrer Gesamtheit das ψυχικὸν πνεῦμα ausmachen, den Wiederaufstieg der ersten, von diesen Zusätzen freien Seele bis zu einer gewissen Höhe mitvollziehen und dann in den Äther sich verströmen.<sup>380</sup> Die Voraussetzung für dieses Mit-Aufsteigen der im ψυχικὸν πνεῦμα vereinten Partikel, die zugleich auch als Sitz der Leidenschaften angesehen werden, ist freilich deren ständig gleichbleibender Gehorsam gegenüber der πρώτη ψυχή.<sup>381</sup>

Ein ähnlich moralisierendes Konzept legt Synesios auch da zugrunde, wo er, auf der Grundlage der Wandelbarkeit des ψυχικὸν πνεῦμα, drei verschiedene, in ihrer Qualität deutlich abgestufte Formen des Träumens unterscheidet: Schwingt sich die

**378** Cf. Apul. *met.* XI, 23: *Igitur audi, sed crede, quae vera sunt. Accessi confinium mortis et, calcato Proserpinae limine, per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo.*

**379** Siehe Syn. *Insomn.* 9, mit Bezug auf *OC, fr.* 158 des Places: Οὐδὲ τὸ τῆς ὕλης σκύβαλον κρημνῶ καταλείψεις, / ἀλλὰ καὶ εἰδῶλω μερίς εἰς τόπον ἀμφιφάοντα.

**380** Cf. Syn. *Insomn.* 9.3: τάχ' ἂν καὶ τὰ χεῖρω [...] *συνεξαιθεροῖτο ἂν καὶ συναναπέμποιτο*, εἰ μὴ μέχρι παντός, ἀλλὰ τοὶ διαβαῖνοι τὴν τῶν στοιχείων ἀκρότητα, καὶ γεύσαιτ' ἂν τοῦ ἀμφιφασοῦς. Zur Ähnlichkeit dieser Idee eines Mit-Aufstiegs des ψυχικὸν πνεῦμα bis zur Höhe des Äthers mit Vorstellungen des Porphyrios s. BITTRICH 2014, 92–94.

**381** Cf. Syn. *Insomn.* 9.3: ... μὴ ἀντιτείναντα πρὸς τὴν ἐνέργειαν τῆς ψυχῆς, ἀλλ' εὐήνια καὶ καταπειθῆ αὐτὰ τε ὁμαρτήσαντα καὶ τὴν μέσην φύσιν ἀπερίσπαστον παρασχόμενα τῇ τῆς πρώτης ἡγεμονίᾳ ...

Seele auf die Höhe des ihr eigenen Adels empor, so wird sie zur Kunderin der Wahrheit und trägt dabei die Züge einer Prophetin, ja eines Gottes. Die Visionen der gefallenen Seele sind dagegen verhängen und trügerisch, denn ein von Nebel umdunkeltes Seelen-*πνεῦμα* vermag es nicht, das Seiende in seinem ganzen Ausmaß zu fassen. Einiges richtig zu erkennen, in anderem aber getäuscht zu werden, ist das Kennzeichen einer Seele, die sich in einem Zwischenstadium befindet, wie es typisch ist für alles, was der Sphäre des Dämonischen angehört.<sup>382</sup>

Der hohe moralische Anspruch, der sich hier artikuliert, ist ein Charakteristikum der traumtheoretischen Spekulationen des Synesios. Traumantik erweist sich so als ein wertvolles Instrument in den Händen des charakterlich Gereinigten, und das umso mehr, als Synesios die Ansicht der Stoiker teilt, daß in Träumen vorausgeschautes Unheil verhindert werden kann.<sup>383</sup> Waren letztere der Ansicht, daß die Götter aus ihrem Wohlwollen gegenüber den Menschen heraus die Träume dazu nutzten, Warnsignale zu setzen, die das Handeln des Empfängers auf eine bestimmte Weise steuern sollten, so versichert Synesios seinerseits, daß die Traumantik ihm nicht selten dazu verholfen habe, die Intrigen seiner politischen Gegner im Vorfeld aufzudecken und ihnen zu entkommen, sowie seine administrativen Pflichten so gut wie möglich auszuführen.<sup>384</sup>

Καὶ μέντοι τότε πλείστα δὴ καὶ μέγιστα ὠνάμην αὐτῆς. Ἐπιβουλὰς τε γὰρ ἐπ’ ἐμὲ ψυχοπομπῶν γοήτων ἀκύρους ἐποίησεν, καὶ φήνασα καὶ ἐξ ἀπασῶν περισώσασα, καὶ κοινὰ συνδιώκησεν ὥστε ἄριστα ἔχειν ταῖς πόλεσι, ...

Synesius, *De insomniis* 14.4

„Und damals zog ich freilich den meisten und größten Nutzen aus ihr. Denn sie nahm den von einigen Nekromantie betreibenden Zauberern gegen mich ins Werk gesetzten Intrigen ihre Kraft, indem sie sowohl alles an den Tag kommen ließ als auch mich aus allem rettete, und sie half mir, meinen administrativen Aufgaben nachzukommen, so daß sie bestens standen für die Städte.“

Der beinahe utilitaristische Ansatz des Synesios im Umgang mit Träumen offenbart sich auch in einer sehr stark auf das Individuum ausgerichteten Perspektive. Eine intensive Beschäftigung mit der Traumantik ist laut Synesios vor allem deswegen empfehlenswert, weil sie von der Seele jedes einzelnen ihren Ausgang nimmt und

<sup>382</sup> Cf. Syn. *Insomn.* 10.2–3.

<sup>383</sup> Cf. Syn. *Insomn.* 13.1: Πᾶσι πανταχοῦ πάρεστι [sc. ἢ δι’ ὄνειρων μαντική], προφήτης ἔτοιμος, ἀγαθὴ σύμβουλος, ἐχέμυθος. αὐτὴ μυσταγωγός τε καὶ μύστις, εὐαγγελίσασθαι μὲν ἀγαθόν, ὥστε μακροτέραν ποιῆσαι τὴν ἡδονὴν προαρπάσαντα τὴν ἀπόλαυσιν, καταμηνύσαι δὲ τὸ χεῖρον, ὥστε φυλάσασθαι καὶ προαποκρούσασθαι.

<sup>384</sup> Zur Ansicht der Stoiker, daß die Götter Vorwarnungen in Träumen senden, s. Cic. *Div.* II, 130: *Chrysippus quidem divinationem definit his verbis: ‚vim cognoscentem et videntem et explicantem signa, quae a dis hominibus portendantur; officium autem esse eius praenoscerere, dei erga homines mente qua sint quidque significant, quem ad modumque ea procurentur atque expientur.‘*

daher immer und überall zur Verfügung steht.<sup>385</sup> Dabei erinnert die Art, wie er von der Möglichkeit spricht, das eigene Lager wie den Dreifuß von Delphi zu gebrauchen, einerseits an die Bezeichnung der Leber als körpereigene Orakelstätte (μαντεῖον) in Platons *Timaios*, andererseits ist die Auffassung vom Traum als einem natürlichen Orakel laut Tertullian aber auch für die Stoiker überliefert.<sup>386</sup> Als ein Medium, welches unabhängig von divinatorischen Hilfsmitteln und aufwendigen Reisen zu Heiligtümern die Kommunikation mit der Sphäre des Göttlichen gestattet, wird der Traum bei Synesios zu einem persönlichen Ratgeber, den man – bei einer entsprechend moderaten Lebensweise, die den Verzicht auf kulinarische Ausschweifungen mit einschließt – jederzeit konsultieren kann.

Wir haben gesehen, daß ein prophetisches Potential sowohl bei Pindar als auch bei Philo und Synesios besonders jenen Träumen zugeschrieben wird, bei denen die Seele beziehungsweise das in ihr vorhandene göttliche Element – sei es nun als εἶδωλον, wie bei Pindar, oder als νοῦς, wie bei Philo, bezeichnet – sich entweder vom Körper regelrecht ablöst oder doch zumindest auf sich selbst zurückzieht. Ferner konnte gezeigt werden, daß bereits Aristoteles in *fr.* 12 a, dann aber auch Platons *Epinomis* sowie Poseidonios und Philo den Schlaf und die Stunde des Todes als zwei aufeinanderfolgende Stufen dieser Verselbständigung der Seele beziehungsweise des νοῦς betrachten, die mit einer Erweiterung des Bewußtseins sowie prophetischen Einblicken beziehungsweise kosmischen Visionen einhergehen. Werfen wir in diesem Zusammenhang noch einen Blick auf zwei besonders einflußreiche christliche Stellungnahmen zu Traumantik und ekstatischer Prophetie, die des Tertullian in *De anima* und die des Augustinus in *Ad Simplicianum*.

Bei der Behandlung von Tertullians Schrift *Über die Seele*, für deren Entstehung das in LV, 4 erwähnte Martyrium der Hl. Perpetua am 7. März 203 als ein sicherer *terminus post quem* gelten kann, ist es nicht unwichtig, sich vor Augen halten, daß sie höchstwahrscheinlich einer Phase entstammt, in welcher ihr Autor dem Montanismus anhing,<sup>387</sup> einer auch unter der Bezeichnung νέα προφητεία bekannten, um die Mitte des zweiten Jh. n. Chr. in Phrygien begründeten Bewegung, in der

**385** Cf. Syn. *Insomn.* 4.1: ἐπιθετέον δὲ μάλιστα μαθήσεων ταύτη ὅτι παρ' ἡμῶν αὕτη καὶ ἔνδοθεν καὶ ἰδία τῆς ἐκάστου ψυχῆς, sowie 13. 1: Πᾶσι πανταχοῦ πάρεστι [sc. ἡ δὲ ὄνειρων μαντικῆ], προφητῆς ἔτοιμος, ἀγαθὴ σύμβουλος, ἐχέμυθος.

**386** Vgl. Syn. *Insomn.* 11.1: ὁ γὰρ ὅσα τῷ Πυθοῖ τρίποδι τῇ κλίνῃ χρησάμενος ... mit Plat. *Ti.* 71 D 7 – 71 E 2: ... οὕτω δὲ κατορθούντες καὶ τὸ φαῦλον ἡμῶν, ἵνα ἀληθείας πῆ προσάπτοίτο, κατέστησαν ἐν τούτῳ τὸ μαντεῖον. Siehe ferner Tert. *An.* XLVI, 11: *Sed et Stoici deum malunt providentissimum humanae institutioni inter cetera praesidia divinatricum artium et disciplinarum somnia quoque magis indidisse, peculiare solacium naturalis oraculi.*

**387** Zur Datierung von *De anima* s. WASZINK 2010, 5. Zur Einordnung dieser Schrift in Tertullians montanistische Phase siehe WASZINK 2010, 563, der sich darauf beruft, daß in LV, 5 das Orakel einer montanistischen Prophetin zitiert wird.

solchen Phänomen wie Prophetie und Ekstase ein besonders hoher Stellenwert zukam.<sup>388</sup>

Eingerahmt von Betrachtungen über den Tod, findet sich in *An. XLIII–XLIX* ein ausführlicher Exkurs über Schlaf und Traum. Allein schon diese Stellung läßt erwarten, daß der oben aufgezeigte enge Zusammenhang zwischen Schlaf und Tod auch hier wieder eine wichtige Rolle spielt. Dabei ist es zunächst das *tertium comparationis* eines fruchtbaren Ruhezustandes, das Tertullian die beiden Phänomene einander annähern läßt, wenn er – in einer genuin christlichen Wende der überkommenen Formen ihrer Parallelisierung – in Kap. XLIII, 9–10 den Schlaf des Adam als Präfiguration des Todes Christi interpretiert:

*Si apud deum discas, ille fons generis, Adam, ante ebibat soporem quam sitiit quietem, ante dormiit quam laboravit, immo quam et edit, immo quam et profatus est, ut videant naturalem indicem somnum omnibus naturalibus principaliorem. Inde deducimur etiam imaginem mortis iam tunc eum recensere. Si enim Adam de Christo figuram dabat, somnus Adae mors erat Christi dormituri in mortem, ut de iniuria perinde lateris eius vera mater viventium figuraretur ecclesia.*

Tertullian, *De Anima* XLIII, 9–10

„Wenn du von Gott lernen willst, so hat jener Urquell des Menschengeschlechts, Adam, einen tiefen Schlaf genossen, bevor er nach Ruhe dürstete, er hat geschlafen, bevor er arbeitete, auch bevor er gegessen, ja sogar bevor er geweißt hat, so daß man sieht, daß der Schlaf als ein natürlicher Unterweiser den Vorzug vor allen anderen natürlichen Gegebenheiten hat. Daraus schließen wir, daß man ihn schon damals als ein Abbild des Todes angesehen hat. Wenn nämlich Adam als Präfiguration Christi diente, dann war der Schlaf des Adam der Tod Christi, der in den Tod hinein entschlafen sollte, auf daß schließlich aus dem an seiner Seite sichtbar gewordenen Unrecht die Kirche als die wahre Mutter der Lebendigen Gestalt annehmen sollte.“

Die hier vertretene Auffassung vom Schlaf als einem Zustand heilsamer Ruhe, in dem Energien heranreifen, kann ihrem Kern nach wohl mit gutem Recht als aristotelisch bezeichnet werden, wird doch in der den *Parva Naturalia* zugehörigen Schrift *De somno et vigilia* der Schlaf als ein „Ausruhen“, ἀνάπαυσις, mit dem Zweck der Bewahrung der Lebewesen, σωτηρίας ἕνεκα τῶν ζώων, beschrieben.<sup>389</sup> Ferner mag man an den in Kap. XLIV von Tertullian selbst erwähnten kretischen Sühnepriester und aus den Fragmenten der Vorsokratiker als Verfasser einer Theogonie bekannten Epimenides denken, dessen sagenhaften, von göttlicher Weisheit zeugenden Taten ein mehr als fünfzig Jahre währender Schlaf vorangegangen sein soll.<sup>390</sup> Tertullian läßt den Tiefschlaf des Adam nicht nur der Arbeit und Nahrungsaufnahme vorausgehen, sondern auch der erleuchteten Tätigkeit des Weissagens,

**388** Grundlegend zum Montanismus DE LABRIOLLE 1913.

**389** Cf. Arist. *Somn. Vig.* 455 b 20–23: ..., τῷ δ' ὕπνω αὐτῆ τῆ ἀληθείᾳ προσάπτουσι τὴν μεταφορὰν ταύτην ὡς ἀναπαύσει ὄντι· ὥστε σωτηρίας ἕνεκα τῶν ζώων ὑπάρχει.

**390** Cf. Epimenides, VS 3 A 1 (D.-K.), sowie KERN 1907, 173–178.

wobei damit die Worte gemeint sind, die Adam, nachdem er erwacht ist, beim Anblick seiner neuen Gefährtin äußert:

*Dixitque Adam: Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea: haec vocabitur virago, quoniam de viro sumta est.*

Gen 2, 23

„Und Adam sprach: ‚Dies ist nun Knochen von meinen Knochen und Fleisch von meinem Fleisch. Diese wird Frau genannt werden, weil sie aus dem Mann genommen wurde.‘“

Im gegebenen Zusammenhang ist zunächst darauf hinzuweisen, daß in der Septuaginta der Schlaf, der Adam überkommt, zugleich als ἔκστασις bezeichnet wird,<sup>391</sup> was Tertullian an anderer Stelle dazu veranlaßt, die von Adam nach seinem Aufwachen getane Äußerung auf den noch ausschwingenden Einfluß der Ekstase seines Schlummers zurückzuführen, die er an dieser Stelle mit der „Kraft des Heiligen Geistes, Wirkerin von Prophetie“ – *sancti spiritus vis operatrix prophetiae* – gleichsetzt:

*Nam etsi Adam statim prophetavit magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam: hoc nunc os ex ossibus meis et caro ex carne mea; propter hoc relinquet homo patrem et matrem et agglutinabit se mulieri suae, et erunt duo in unam canem accidentiam spiritus passus est: cecidit enim ecstasis super illum, sancti spiritus vis operatrix prophetiae.*<sup>392</sup>

Tertullian, *De anima* XI, 4

„Als nämlich Adam spontan jenes große Sakrament über Christus und die Kirche voraussagte: – ‚Dies ist nun Knochen von meinen Knochen und Fleisch von meinem Fleisch; daher wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und die beiden werden ein Fleisch sein‘ –, erfuhr er die Ankunft des Geistes; es überkam ihn nämlich eine Ekstase, die Kraft des Hl. Geistes, Wirkerin der Weissagekunst.“

Tertullian ist nicht der Erste, der die in der *Septuaginta* vorgenommene Bezeichnung des Adamsschlummers als ἔκστασις zum Anlaß für weiterführende Betrachtungen nimmt. Im Rahmen einer Auffächerung der Ekstase in vier verschiedene Spielarten in *Quis rerum divinarum heres* bezieht sich bereits Philo auf den entsprechenden Passus der *Genesis*, um damit seine dritte Variante von Ekstase als einen durch Ruhe und Untätigkeit des νοῦς gekennzeichneten Zustand vorzustellen.<sup>393</sup> Im Vergleich dazu greift Tertullian mit seiner Auslegung freilich sehr viel weiter aus:

<sup>391</sup> Cf. *Gen 2*, 21: καὶ ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδάμ, καὶ ὑπνωσεν.

<sup>392</sup> Vgl. auch Tert. *iei.* III, 2: *Verum et ipse tunc in psychicum reversus post ecstasin spiritalem, in qua magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam prophetaverat, ...*

<sup>393</sup> Cf. *Ph. Her.* 257: τῆς δὲ τρίτης ἐν οἷς τὰ περὶ τὴν τῆς γυναικὸς γένεσιν φιλοσοφεῖ – “ἐπέβαλε γὰρ ὁ θεὸς” φησὶν “ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδάμ, καὶ ὑπνωσεν” (*Gen 2*, 21), ἔκστασιν τὴν ἡσυχίαν καὶ ἡρεμίαν τοῦ νοῦ παραλαμβάνων.

Unter Anwendung der Methode des typologischen Gegenüberstellens alt- und neutestamentlicher Gegebenheiten legt er den Worten Adams den Charakter einer ekstatischen Prophezeiung bei, indem er sie mit Eph 5, 29–32 in Verbindung setzt, wo der Bund der Ehe die Gestalt eines Bildes für die Beziehung Christi zur Kirche annimmt.<sup>394</sup> Der Passus gibt zugleich auch einigen Aufschluß über das Prophetieverständnis Tertullians: Weissagungen ereignen sich unter der direkten Einwirkung des Hl. Geistes, der bei ihm nicht mehr – wie bei dem oben anhand einschlägiger Stellen aus *Quis rerum divinarum heres* vorgestellten Prophetieverständnis Philos – lediglich als πνεῦμα Gottes, sondern als regelrechte Person aufzufassen ist.<sup>395</sup> Der prophetisch Ergriffene ist dabei ein rein passives Instrument, der die „Ankunft des Geistes“, *accidentiam spiritus*, gleichsam ‚erleidet‘. In *De anima* XXI, 2 ist in leicht veränderter Form noch einmal von der Prophetie des Adam die Rede. Wenn es dort heißt: *Cum in illum deus amentiam immisit, spiritalem vim, qua constat prophetia*, so fällt mit *amentia* ein Begriff, der typisch für die montanistische Auffassung prophetischer Ekstase ist.<sup>396</sup> Er erinnert nicht nur an jene ἀφροσύνη, die uns in Platons *Timaios* als eine Begleiterscheinung jeder Art von prophetischer Ergriffenheit, insbesondere auch der traumantischen, begegnet war,<sup>397</sup> sondern auch an die zeitweilige Ausschaltung des Denkens, die nach der traumantischen Theorie des Aristoteles, wie wir sie in der *Eudemischen Ethik* vorfanden, mit einer besonderen Empfänglichkeit für „das Göttliche in uns“, τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον, einhergeht und dadurch namentlich den Träumen von Melancholikern eine gewisse Treffsicherheit verleiht.<sup>398</sup> Mit ihrem starken Ton auf der ‚Vernunftlosigkeit‘ erweist sich also die Anschauung Tertullians von der Ekstase als verwurzelt in einer platonisch-aristotelischen Tradition, als deren Abglanz wohl auch noch der in Philos *Heres* begegnende Gedanke vom ‚Untergang‘ des menschlichen νοῦς als Voraussetzung für den Einzug des göttlichen πνεῦμα gelten darf.

Originell ist dagegen die Rückführung der prophetischen Inspiration auf den personhaft gedachten Hl. Geist, der im Moment der Weissagung als der allein Handelnde vorgestellt wird.<sup>399</sup> Mit ihrer Ansicht von der völligen Ausschaltung

---

**394** Cf. Eph 5, 29–32: οὐδείς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν, ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ. ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος πατέρα καὶ μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν.

**395** Zum Prophetieverständnis in *Quis rerum divinarum heres* vgl. oben, S. 100–104.

**396** Siehe BENDER 1961, 160 darüber, daß die Montanisten „mit dem Einfluß des göttlichen Geistes die *amentia* auf seiten des Menschen verstanden.“

**397** Siehe oben, S. 19.

**398** Cf. Arist. *EE* VIII 2, 1248 a 40 – b 1: διὸ οἱ μελαγχολικοὶ καὶ εὐθυόνειροι. ἔοικε γὰρ ἡ ἀρχὴ ἀπολυομένου τοῦ λόγου ἰσχυεῖν μᾶλλον. Vgl. auch oben, S. 21.

**399** Zum Hl. Geist als Person im Denken Tertullians s. BENDER 1961, 122: „Ist der prophetische Geist als Person gedacht? Die Frage ist zu bejahen und zwar auch für die frühen Werke Tertullians. Der

eigener Denktätigkeit auf Seiten des Propheten stehen die Montanisten in offenem Konflikt mit der Lehrmeinung der zeitgenössischen Großkirche, wie aus einer Bemerkung Tertullians aus seiner Schrift *Adversus Marcionem* deutlich hervorgeht. Zugrunde liegen die Geschehnisse auf dem Berg Tabor, wie sie im neunten Kapitel des Markusevangeliums beschrieben werden. Angesichts der bekannten Vision des verklärten Christus, der sich im Gespräch mit Moses und Elias befindet, äußert sich Petrus spontan, man wolle drei Zelte errichten, eines für Jesus, eines für Moses und eines für Elias, woraufhin der Evangelist kommentiert: οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῆ – „Er wußte nämlich nicht, was er da sagte.“ Hieran anknüpfend entwickelt Tertullian seine Theorie von der ‚Geistesabwesenheit‘ des Propheten:<sup>400</sup>

*Quomodo nesciens? Utrumne simplici errore, an ratione qua defendimus in causa novae prophetiae gratiae ecstasin, id est amentiam, convenire? In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensus, obumbratus scilicet virtute divina; de quo inter nos et Psychicos quaestio est.*

Tertullian, *Adversus Marcionem* IV, 22

„Auf welche Weise unwissend? Durch einen einfachen Irrtum, oder aufgrund jenes Prinzips, mit dem wir in der Angelegenheit der neuen Prophetie argumentieren, daß nämlich der Gnade sich die Ekstase, das heißt: die Vernunftlosigkeit, zugesellt? Denn der Mensch steht unter dem Einfluß des Geistes, zumal wenn er die Herrlichkeit Gottes schaut, oder auch wenn Gott durch ihn selbst spricht, dann muß das Bewußtsein notwendig ausziehen, von göttlicher Tugend gleichsam überschattet; worüber wir und die Psychiker geteilter Ansicht sind.“

Der Gegenstandspunkt der Großkirche, deren Mitglieder von Tertullian während seiner montanistischen Phase im Unterschied zu den pneumatisch orientierten Anhängern der νέα προφητεία in der Regel, und so auch hier, als ‚Psychiker‘ bezeichnet werden, findet sich am treffendsten in der Abhandlung *Adversus haereses* des Epiphanius formuliert: Kennzeichen wahrer Prophetie, wie sie im Alten und im Neuen Testament begegne, sei das Sprechen „bei intakter Denktätigkeit und im Einklang mit der Vernunft“, ἐρρωμένη διανοία καὶ παρακολουθοῦντι νῷ.<sup>401</sup> Ähnlich skeptisch gegenüber dem Ekstase-Konzept der νέα προφητεία äußert sich Eusebios, wenn er in *Historia ecclesiastica* V, 16, 13–14 über den Montanisten Theodotus berichtet, er sei im Zuge einer Himmelsreise, bei der er sich „dem Geist des Truges“, τῆς ἀπάτης πνεύματι, anvertraut habe, plötzlich zu Boden geworfen

---

Heilige Geist ist derjenige, der in sorgender Vorausschau über die Kirche wacht (*providentia Spiritus Sancti*). Er ist der Lehrer der Kirche, der durch die Hl. Schrift seinen Lehrauftrag ausübt; als Person äußert er in ihr seinen Willen, mahnt und tadelt.“

**400** Cf. *Mk* 9, 5–6: Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ, Ῥαββί, καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὥδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεῖ μίαν καὶ Ἰησοῦ μίαν. οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῆ, ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο.

**401** Cf. Epiph. *Adv. haer.* II, 223.

worden und dadurch kläglich zugrunde gegangen.<sup>402</sup> Dabei kann es nicht ohne Wirkung bleiben, daß Eusebios diese Episode in einem Atemzug mit dem Bericht über den Tod des Montanus und der Maximilla, einer seiner Prophetinnen, zum besten gibt: Dem Judas ähnlich, wie Eusebios eigens betont, hätten sich beide „unter dem Einfluß eines die Sinne schädigenden Dämons“, ὑπὸ πνεύματος βλαψίφρονος ἐκατέρους ὑποκινήσαντος, erhängt.<sup>403</sup> Indem er sowohl die montanistische Ekstase als auch die Todesart des Montanus und der Maximilla ebenso wie die des Theodotus auf die Einwirkung schädlicher Geister zurückführt, nimmt Eusebios hier *implicite* die aus 1 Kor 12, 10 hinlänglich bekannte Gabe der διάκρισις πνευμάτων für sich in Anspruch.

Seine rigoros ablehnende Haltung gegenüber ekstatischer Prophetie, die Epiphanius insofern mit ihm teilt, als er diese Art des Weissagens in keinem der beiden Testamente gegenwärtig sieht, darf jedoch keineswegs als repräsentativ für die gesamte frühchristliche Kirche angesehen werden, legt doch knapp 200 Jahre später Augustinus wieder einen sehr viel differenzierteren Ansatz im Umgang mit biblischen Prophezeiungen an den Tag: Zu Beginn des zweiten Buches seiner um 396 entstandenen, an Simplicianus, seinen geistlichen Mentor und damals amtierenden Bischof von Mailand gerichteten Schrift *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus* finden sich einige ausführlichen Betrachtungen zu Wesen und Tätigkeit des göttlichen Geistes.<sup>404</sup> Den Anstoß dazu geben zwei scheinbar widersprüchliche Stellen aus 1. *Samuel*: Während es dort im 10. Kapitel von Saul heißt, daß der Geist Gottes auf ihn übersprang und er inmitten von ihnen prophezeite (*insiluit in illum spiritus dei, et prophetavit in medio eorum*), ist wenige Kapitel später von einem „bösen Geist“ die Rede, der „in Saul war“ (*Et spiritus Domini malus in Saul*).<sup>405</sup> Ausgehend von der Bemerkung über Sauls nur kurze Zeit andauernden prophetischen Durchblick, der ihm – wie wir später lesen – noch lange nicht die Qualität eines wirklichen Propheten verleihe, unterscheidet Augustinus im wesentlichen zwei

**402** Cf. Eus. *Histor. eccl.* V, 16, 13–14: ... καθάπερ καὶ τὸν θαυμαστὸν ἐκείνῳ τὸν πρῶτον τῆς κατ’ αὐτοὺς λεγομένης προφητείας οἷον ἐπίτροπὸν τινα Θεόδοτον πολὺς αἰρεῖ λόγος ὡς αἰρόμενόν ποτε καὶ ἀναλαμβάνόμενον εἰς οὐρανοὺς παρεκστῆναι τε καὶ καταπιστεῦσαι ἑαυτὸν τῷ τῆς ἀπάτης πνεύματι καὶ δισκευθέντα κακῶς τελευτῆσαι· φασὶ γοῦν τοῦτο οὕτως γεγενῆσθαι. Siehe dazu DE LABRIOLLE 1906, 161–162, der darauf hinweist, daß im *Actus Petri cum Simone* und in den *Acta Petri et Pauli* eine ähnliche Geschichte auch im Zusammenhang mit dem Tod des Simon Magus erzählt wird, was DE LABRIOLLE zum Anlaß nimmt, hier von der toposartigen Verfestigung dieser Todesart zu einem typischen Element innerhalb von ‚Ketzerbiographien‘ auszugehen.

**403** Cf. Eus. *Histor. eccl.* V, 16, 13: ... ἄλλω δὲ θανάτῳ τελευτῆσαι λέγονται Μοντανὸς τε καὶ Μαξιμίλλα. τούτους γὰρ ὑπὸ πνεύματος βλαψίφρονος ἐκατέρους ὑποκινήσαντος λόγος ἀναρτῆσαι ἑαυτοὺς οὐχ ὁμοῦ, κατὰ δὲ τὸν τῆς ἐκάστου τελευτῆς καιρὸν φήμη πολλή καὶ οὕτω δὲ τελευτῆσαι καὶ τὸν βίον καταστρέψαι Ἰούδα προδότου δίκην, ...

**404** Zur Datierung von *Simpl.* s. RING 1991, 26.

**405** Cf. 1 *Sam* 10, 9–10; 1 *Sam* 16, 14.

verschiedene Kategorien des Weissagens. Bei der einen wird der menschliche Geist durch den göttlichen unmittelbar affiziert, indem ihm Bilder der Wirklichkeiten gezeigt werden, freilich ohne daß er die Bedeutung des Geschauten begreifen könnte, bei der anderen erfüllt der göttliche Geist den Menschen „durch die Frucht des Verstandes zum Zwecke der Einsicht“, *per fructum mentis ad intelligentiam*.<sup>406</sup>

Zur Erläuterung der verschiedenen Arten von Prophetie greift Augustinus auf biblische Gestalten und Episoden zurück, wobei die Gleichstellung des prophetischen Traumes und der Ekstase im Wachzustand, die wir bereits für Philo konstatieren konnten, auch hier wieder ohne weiteres vollzogen wird.<sup>407</sup> Träumende, die den Sinn des von ihnen Geschauten nicht erfassen können, werden von Augustinus auf ähnliche Weise charakterisiert wie die traumantisch Affizierten (μάντις), denen ohne ihr eigenes Verstehen Bilder zuteil werden, im platonischen *Timaios*.<sup>408</sup> Als Beispiele für diesen Typus dienen Augustinus der Pharao und König Nebukadnezar, die zur Auslegung ihrer Träume professionelle Deuter bestellen. Dem Traum zur Seite gestellt wird die Ekstase, die Augustinus – in nicht ganz unmontanistischer Manier – als eine *mentis alienatio a sensibus corporis* beschreibt, bei welcher der menschliche Geist, gelöst aus den Fesseln der körperlichen Wahrnehmung, sich gleichsam entleert (*vacet*) und damit bereit wird für den Empfang und die Schau von Bildern potentiell göttlichen Ursprungs. Beispiele hierfür sind Daniel in *Dan* 7–8 und Petrus in *Act* 10, 10–16. 28, die – wie die träumenden Monarchen – Visionen empfangen, ohne daß deren Bedeutung ihnen unmittelbar einleuchten würde.<sup>409</sup>

Charakteristisch für die zweite Kategorie von Weissagern, die Augustinus mit Berufung auf 1 *Kor* 13, 2 als Propheten im engeren Sinne bezeichnet wissen möchte, ist die Möglichkeit der verstandesmäßigen Durchdringung von Bildern, die anderen im Zuge von Traum und Ekstase zuteil wurden.<sup>410</sup> Repräsentiert wird diese Gruppe laut Augustinus durch solche Gestalten wie Joseph und Daniel, denen es möglich ist, die Träume der beiden vorgenannten Monarchen auszulegen.

Augustinus erweist sich ganz als Platoniker, wenn er seine Bekanntschaft auch mit jenen Träumen signalisiert, in denen nicht Abbilder von Wirklichkeiten, sondern die Wirklichkeiten selbst in Gestalt von unveränderlichen göttlichen Ideen geschaut werden; doch ohne bei diesen abstrakt-philosophischen Durchblicken näher zu verweilen, geht er zum Phänomen des Zusammenfalls von Schauen und

<sup>406</sup> Cf. *Simpl.* II, 1, 1.

<sup>407</sup> Vgl. oben, S. 98.

<sup>408</sup> Cf. Plat. *Ti.* 72 B (vgl. oben, S. 8, mit Anm. 15; S. 20, sowie unten, S. 159).

<sup>409</sup> Cf. *Simpl.* II, 1, 1: ... *cum fit mentis alienatio a sensibus corporis, ut spiritus hominis divino spiritu adsumptus capiendis atque intuendis imaginibus vacet, sicut Daniheli demonstratum est quod non intellegebat* (cf. *Dan* 7–8), *et Petro illud vas summissum de caelo quattuor lineis; nam et ipse, quid illa demonstratio figuraret, postea cognovit* (cf. *Act* 10, 10–16. 28).

<sup>410</sup> Cf. 1 *Kor* 13, 2: *καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν, ...*

Verstehen über, wie es zuweilen in Visionen der Apokalypse auftritt, um dann am Beispiel der Äußerung des Hohepriesters Kaiphas, es sei besser, daß ein einziger für das ganze Volk sterbe, sich jenen ‚unfreiwilligen‘ Prophetien zuzuwenden, die vorausschauenden Charakter haben, ohne daß der Sprecher sich dessen im mindesten bewußt wäre.<sup>411</sup> Angesichts dieser funkenhaft aufsprühenden Erleuchtungen von kurzer Dauer erklärt sich dann auch der eingangs als Seltsamkeit hingestellte Übersprung des göttlichen Geistes auf Saul; und Augustinus ist an dieser Stelle streng darauf bedacht, das Phänomen einer temporären Ergriffenheit in seiner Oberflächlichkeit vom wahren Prophetentum eines Jesaja oder Jeremia mit allem Nachdruck abzusetzen. Im Gegensatz zu diesen mit einer durchgängig vorhandenen Sehergabe ausgestatteten Erwählten Gottes erscheint Saul lediglich als das Sprachrohr einer Botschaft, die – in Augustinus’ Worten – sein Verdienst und seine Fähigkeit deutlich übersteigt.<sup>412</sup> Dabei kann die Tatsache, daß derselbe Saul laut 1 Sam 16, 14 später von einem bösen Geist gequält wird, den tiefer Erkennenden (*interius intelligentibus*) angesichts von Visionen, die – wie Augustinus sich ausdrückt – „im menschlichen Geist bei entrücktem Verstand in Bildern ablaufen“, möglicherweise als ein mahnender Ansporn zur Vornahme der oben bereits erwähnten „Unterscheidung der Geister“ (διάκρισις πνευμάτων) dienen.<sup>413</sup>

Wenn wir nun den Blick wieder zurück auf den Montanismus wenden, so könnten wir die von Augustinus durch Saul exemplifizierte Spielart des inspirierten Weissagens wohl mit gutem Recht mit jener Form des Prophezeiens unter fremder Führung gleichsetzen, für die Montanus selbst das Bild eines von göttlicher Hand zum Klingen gebrachten Instrumentes wählt: ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα κάγω ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον – „Siehe, der Mensch ist wie eine Lyra, und ich fliege über ihn hin wie ein Plektron.“<sup>414</sup> War die Vorstellung vom Propheten als einem „widerhallenden Instrument Gottes“ uns bereits bei Philo begegnet,<sup>415</sup> so fehlt hier die für jenen so typische Beschränkung solcher Zustände von Gotterfülltheit auf den Weisen, und es ist wohl gerade diese Abwesenheit einer moralischen Beurteilung

**411** Cf. Joh 11, 49–52: εἷς δὲ τις ἐξ αὐτῶν Καϊάφᾶς, ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, εἶπεν αὐτοῖς: ὑμεῖς οὐκ οἴδατε οὐδέν, οὐδὲ λογιζέσθε ὅτι συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται. τοῦτο δὲ ἀφ’ ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν, ἀλλὰ ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἐπροφήτευσεν· ὅτι ἔμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ’ ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν.

**412** Cf. Aug. *Simpl.* II, 1, 2: *Hoc igitur mirari desinamus, cum in hominibus apparet divinitus aliquid, quorum vel meritum vel habitum excedit, cum forte vult deus cuiusdam significationis gratia tale aliquid demonstrari.*

**413** Cf. *Simpl.* II, 1, 3: ... *valet ad distinguenda visa, quae in spiritu hominis alienata mente imaginari fiunt, revelatio prophetiae, quae primo adflatus est Saul, et commixtio spiritus mali, quo postea premebatur.*

**414** Cf. Epiph. *Adv. haer.* XLVIII, 4.

**415** Cf. Ph. *Her.* 259 (vgl. oben, S. 102).

des ekstatisch Ergriffenen, die Kritiker wie Epiphanius auf den Plan gerufen hat – nicht umsonst betont ja noch Augustinus die Ambivalenz ekstatischer Mantik, die ja gerade aufgrund der für sie typischen weitgehenden Ausschaltung des urteilenden Verstandes offen ist für den Empfang aller Arten von Geistern.

Daß Montanus mit seinem *dictum* von der Lyra auf dem Boden der griechischen Philosophie steht, zeigt der in Plutarchs Dialog *De defectu* vorliegende Vergleich der von den Dämonen verlassenen Orakelstätten mit ungenutzt herumliegenden Instrumenten, zeigt aber auch die Beschreibung des Propheten im Bild einer Flöte, in die der göttliche Geist gleich einem Flötenspieler hineinbläst, bei Athenagoras, einem athenischen Philosophen und zugleich Apologeten des Christentums unter Marc Aurel und Commodus.<sup>416</sup> Zwar findet sich Ähnliches sehr vereinzelt auch bei christlichen Autoren,<sup>417</sup> doch ändert das nichts an der polemischen Grundhaltung, mit der die Großkirche im allgemeinen dem Phänomen ekstatischer Prophetie gegenüberstand. Tertullian dagegen geht in seiner montanistischen Phase in der Hochschätzung des in einem Zustand der Ekstase eingegebenen Wortes sogar so weit, daß er die Äußerungen zeitgenössischer Propheten und insbesondere Prophetinnen in Gültigkeit und Wert den biblischen Weissagungen gleichsetzt.<sup>418</sup>

Mit der Erwähnung von Adams vorausschauendem Ausruf im unmittelbaren Anschluß an seinen Tiefschlaf wird also die Möglichkeit, in eben diesem Zustand in eine für Inspirationen besonders empfänglich stimmende Ekstase versetzt zu werden, bereits leise angedeutet. Vorherrschend ist an dieser Stelle freilich die vergleichende Gegenüberstellung von Schlaf und Tod. Wir hatten oben bereits erwähnt, daß Tertullian den Adams-Schlummer im Sinne einer Präfiguration von Christi Kreuzestod deutet, und wollen den entsprechenden Satz zur Erinnerung noch einmal hierher setzen:

**416** Cf. Plut. *De defectu* 431 B: τὸ γὰρ ἀφισταμένων καὶ ἀπολειπόντων τὰ χρηστήρια τῶν δαιμόνων ὡσπερ ὄργανα τεχνιτῶν ἀργὰ καὶ ἀναυδα κεῖσθαι λεχθέν ..., sowie Athen. *πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* IX (P.G. VI, 905): Νομίζω καὶ ὑμᾶς ... οὐχ ἀνοήτους γεγονέναι οὔτε τῶν Μωϋσέως οὔτε τῶν Ἡσαίου καὶ Ἰερεμίου, καὶ τῶν λοιπῶν προφητῶν, οἱ κατ' ἕκαστα τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν, κινήσαντος αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ Πνεύματος, ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν· συγρηραμένου τοῦ Πνεύματος, ὡσεὶ καὶ αὐλητῆς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι. Auf diese Stelle verweisen sowohl DE LABRIOLLE (1906, 124) als auch SCHEPELERN (1929, 153).

**417** Siehe z. B. Ps.-Justin, *Cohort. ad Graec.* VIII (P.G. VI, 256), zitiert bei DE LABRIOLLE (1906, 124) und SCHEPELERN (1929, 153): ... οἷς [sc. ἁγίοις ἀνδράσι] οὐ λόγων ἐδέησε τέχνης, οὐδὲ τοῦ ἐριστικῶς τι καὶ φιλονεικῶς εἰπεῖν, ἀλλὰ καθαρὸς ἑαυτοῦς τῆ τοῦ Θεοῦ Πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργεῖα ἵν' αὐτὸ τὸ Θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πληκτρον, ὡσπερ ὄργανω κιθάρας τινὸς ἢ λύρας, τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον, τὴν τῶν Θεῶν ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γνώσιν.

**418** Cf. BENDER 1961, 162: „Es ist nur folgerichtig, wenn Tertullian keinen großen Unterschied zwischen der Autorität der Apostel und derjenigen der neuen Propheten sieht. Derselbe Geist spricht in den einen wie in den anderen. Der Geist fordert Anerkennung; der Mensch – ohnehin von Sinnen, wenn der Geist über ihn kommt – spielt keine große Rolle.“

*Si enim Adam de Christo figuram dabat, somnus Adae mors erat Christi dormituri in mortem, ut de iniuria perinde lateris eius vera mater viventium figuraretur ecclesia.*

Tertullian, *De anima* XLIII, 10

„Wenn nämlich Adam als Präfiguration Christi diente, dann war der Schlaf des Adam der Tod Christi, der in den Tod hinein entschlafen sollte, auf daß schließlich aus dem an seiner Seite sichtbar gewordenen Unrecht die Kirche als die wahre Mutter der Lebendigen Gestalt annehmen sollte.“

Tertullian greift hier eine Tradition der Verknüpfung der Adams-Gestalt mit der Gestalt Christi auf, die bereits in den Paulusbriefen vorliegt, wenn in *Röm* 5, 12–20 der ἁμαρτία Adams die χάρις Christi oder in 1 *Kor* 15, 20–21 dem durch Adam gebrachten Tod die durch Christus vollzogene Auferstehung gegenübergestellt werden. Wenn an dieser Stelle zusätzlich davon die Rede ist, daß aus der verwundeten Seite Christi die Kirche hervorging, so muß sich der Leser als typologisches Pendant die Erschaffung Evas aus der Seite Adams ergänzen. Tatsächlich war diese Gegenüberstellung, wie zahlreiche textliche Belege zeigen, zu Tertullians Zeiten bereits so populär, daß man sie wohl nicht bis ins kleinste Detail auszuführen brauchte.<sup>419</sup> Originell scheint dagegen der breit ausgeführte Vergleich von Adams Schlaf mit Christi Tod, der mit ähnlichem Nachdruck erst wieder viel später, namentlich auch von Augustinus, vollzogen wird.<sup>420</sup> Tertullian erweist sich hier als ein durchaus eigenständiger Denker – ein Eindruck, der angesichts seiner nachfolgenden, ins Allgemeine fortgesponnenen Überlegungen zur Ähnlichkeit von Schlaf und Tod noch verschärft wird.

So beschreibt er den Schlaf als eine von Gott gesetzte Parabel für den Tod, und wenn er dabei das Vorgehen Gottes als *paradigmate Platonico plenius* beschreibt, so ist hier wohl kaum, wie WASZINK vorgeschlagen hat, an das in Platons *Timaios* 29 B beschriebene Schaffen nach einem Prototyp zu denken, kann doch der Schlaf unmöglich als Urbild, sondern allenfalls als ein analogon des Todes angesehen

**419** Siehe z. B. die Erwähnung dieses typologischen Details in den *Acta Petri et Pauli* 29: ὡς περ ὄν ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ Ἀδάμ ἐκτίσθη ἡ Εὔα, οὕτως καὶ ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ Χριστοῦ ἐκτίσθη ἡ ἐκκλησία, ἥτις σπῖλον οὐκ ἔχει οὐδὲ μῶμον; ferner im *Carm. adv. Marc.* II, 191–195; sowie in dem von Pierre Batiffol in seiner Pariser Ausgabe von 1900 dem Origenes, neuerdings aber eher Gregor Baeticus (4. Jh.) zugeschriebenen Traktat *De Libris Sacrarum Scripturarum* (TO XV 165, 17–166, 2): *Quis etenim nesciat Dominum nostrum, qui est fons aquae vivae saliens in vitae perpetuitatem, sed aquas largo cursu manantes profudisse, ostendens sponsam, id est Ecclesiam, exemplo protoplastorum de latere suo constare, sicut constitit et Eva de costa Adae, habentem scilicet duo baptismata, id est aquae et sanguinis, unde fideles in Ecclesia et martyres fiunt?* (zitiert bei WASZINK 2010, 469).

**420** Cf. Aug. *De civ. Dei* XXII, 17: ... *Ut enim in exordio generis humani de latere viri dormientis costa defracta femina fieret, Christum et ecclesiam tali facto iam tunc prophetari oportebat. Sopor quippe ille viri mors erat Christi, cuius exanimis in cruce pendentis latus lancea perforatum est atque inde sanguis et aqua defluxit; quae sacramenta esse novimus, quibus aedificatur ecclesia.*

werden.<sup>421</sup> Vielmehr scheint Tertullian sich hier, wie man richtig bemerkt hat, auf *Phaidon* 71 C – 72 E zu beziehen,<sup>422</sup> wo Sokrates im Rahmen seiner Beweisführung zugunsten der Unsterblichkeit der Seele sowie der Lehre von der Metempsychose im Gespräch mit Kebes die Tatsache, daß Schlafen und Wachen einander wechselseitig hervorbringen, indem immer das eine an das andere sich anschließt, zum Ausgang für seine Behauptung nimmt, ebenso verhalte es sich auch mit dem Gegensatzpaar von Tod und Leben, denn auf den das Leben beschließenden Tod folge das „Wiederaufleben“, τὸ ἀναβιώσκεισθαι. Besteht in dem von Sokrates vorgeführten Vergleich das *tertium comparationis* in der Ähnlichkeit zwischen den beiden Sequenzen des Schlafens und Aufwachens einerseits und des Sterbens und Wiederauflebens andererseits, so bezieht sich Tertullian in seiner Gegenüberstellung von Schlaf und Tod viel eher auf den Schlaf als solchen: Es sei Gottes Wille gewesen, durch das Exempel des Schlafs „in einem volleren Sinne als in dem durch Platon exemplifizierten“ – denn so ist wohl der oben bereits erwähnte Zusatz *paradigmate Platonico plenius* zu verstehen – „die Grenzmarken des menschlichen Anfangs und Endes täglich mit uns zu durchleben“,<sup>423</sup> und er fährt fort, den Schlaf mit dem Zustand des menschlichen Leibes vor seiner Beseelung und nach dem Auszug der Seele zu vergleichen:

*Proponit igitur tibi corpus amica vi soporis elisum, blanda quietis necessitate prostratum, immobile situ, quale ante vitam iacuit et quale post vitam iacebit, ut testationem plasticæ et sepulturae, expectans animam quasi nondum conlatam et quasi iam ereptam.*

Tertullian, *De anima* XLIII, 11

„Er stellt dir also den Leib vor, durch die freundliche Macht des Schlummers hingestreckt und durch die angenehme Notwendigkeit der Ruhe zu Boden geworfen, unbeweglich in seiner Lage, wie er dalag, bevor er belebt wurde, und wie er nach Ablauf des Lebens daliegen wird, zur Bezeugung sowohl seiner Entstehung als auch seines Begräbnisses, die Seele erwartend, als wäre sie ihm noch nicht gegeben, oder als wäre sie ihm bereits entrissen.“

Tertullian beschreibt hier also den Schlaf als einen Zustand, in dem eine Sonderung von Leib und Seele vorliegt, wie sie an die Erschaffung des Menschen noch vor dem Empfang des Seelenhauchs nicht weniger als an sein Ende erinnert, wenn die Seele den Leib bereits verlassen hat. Daß aber dieser Zustand der Sonderung, trotz seiner

<sup>421</sup> Cf. WASZINK 2010, 470, dem einerseits Recht zu geben ist, wenn er anmerkt: „it is evident that a parallel to Plato’s doctrine of the ἰδέαι is out of the question here, ...“; andererseits widersprochen werden muß, wenn er behauptet: „*paradigmate Platonico* refers to *Ti.* 29 B“.

<sup>422</sup> Cf. Krömer in ThLL 297, s. v. *paradigma*, 2 a: *de exemplo, ad quod mundus creatus est*: TERT. *anim.* 43, 11 [...] (*ita explicat* Waszink ad 1., *qui respici vult* Plat. *Ti.* 29b, *sed potius respicitur aut Phaed.* 71e sq. *aut apol.* 40c sqq., *ita ut locus ad 1 pertineat*).

<sup>423</sup> Cf. Tert. *An.* XLIII, 11: *Voluit enim Deus, [...], paradigmate Platonico plenius humani vel maxime initii ac finis lineas quotidie agere nobiscum, [...]*.

Ähnlichkeit mit dem, was dem Menschen in der Stunde seines Todes widerfährt, gerade nicht als eine temporäre Ablösung der Seele vom Körper verstanden werden sollte, (ein Gedanke, der für Tertullian aufgrund seiner christlichen Gesinnung von vorneherein ausscheidet), wird in den anschließend vorgebrachten Überlegungen zum Verbleib der Seele während des Schlafes und zugleich damit zu der Frage nach ihrer Rolle beim Empfang von Träumen ganz klar herausgestellt. Im Hinblick auf das von griechischen Philosophen wie Aristoteles und Plutarch für die Möglichkeit einer vorübergehenden Abtrennung der Seele im Schlaf gern angeführte Beispiel des Hermotimos mutmaßt Tertullian, daß, was gemeinhin für eine Abwesenheit der Seele gehalten wurde, wohl ein tiefer, traumloser Schlaf gewesen sein müsse. Hält er also eine in regelmäßigen Wiederholungen eintretende Ablösung der Seele für ausgeschlossen, so läßt er sich doch zu der Konzession herbei, daß eine Vorwegnahme der erst am Ende des Lebens zu erwartenden Leib-Seele-Trennung im Zuge von einmaligen, blitzartig eintretenden Nahtoderfahrten durchaus vorstellbar sei, wobei er mit der vorsichtig in den Konjunktiv gesetzten Formulierung *quod vigilantı potius accidere deberet* leise andeutet, daß man solche Erfahrungen wohl eher mit einer Ekstase im Wachzustand als mit dem Traum in Verbindung setzen sollte.<sup>424</sup> Höchstwahrscheinlich bezieht sich Tertullian hier auf die in der Antike so oft bezeugte Vorstellung von einem mit Visionen einhergehenden Höhenflug der Seele, deren Präsenz im Montanismus durch den oben bereits erwähnten Bericht des Eusebios von der mißglückten Himmelsreise des Theodotus ja verbürgt ist.<sup>425</sup>

Tertullians Zugeständnis im Hinblick auf ein in vereinzelt Fällen mögliches Auftreten von Nahtoderfahrten ist im gegebenen Zusammenhang freilich eher eine Abschweifung, handelt er doch hier ausdrücklich von Schlaf und Traum, in denen seiner grundsätzlichen Überzeugung nach eine Ablösung der Seele vom Körper eben nicht möglich ist. Ihre Abwesenheit ist ihm vielmehr nur eine scheinbare: Zwar entwickle die Seele in ihrer nie aussetzbaren Beweglichkeit, die Tertullian auf ihre Unsterblichkeit zurückführt, ein in frei schweifenden Traumvorstellungen sich entfaltendes Eigenleben, so daß es ihr so vorkommen möge, als reise sie über Land und Meer, doch sei es ihr jedesmal aufs neue bestimmt, den Körper wieder in Bewegung zu setzen. Hatte Tertullian vorher den Schlaf zu einem von Gott gesetzten Beispiel für den Zustand des Menschen vor dem Empfang und

---

424 Cf. Tert. An. XLIV, 3: *Si enim tale quid semel accidere dicatur, ut deliquium solis aut lunae, ita et animae, sane persuaderer divinitus factum; congruere enim hominem seu moneri seu terri a deo, velut fulgure rapido, momentaneae mortis ictu – si non magis in proximo esset somnium credi, quod vigilantı potius accidere deberet, si non somnium magis credi oporteret.*

425 Vgl. oben, S. 114–115.

nach der Ablösung seiner Seele erklärt, so deutet er hier die wiederbelebende Tätigkeit der Seele als eine Bestätigung für die Auferstehung der Toten.<sup>426</sup>

Die Auffassung Tertullians von der Traumtätigkeit der Seele wird noch deutlicher, wenn wir uns seinen Bemerkungen zum Wesen der Traumekstase zuwenden: Ähnlich den Worten, mit denen er im Zusammenhang mit der Petrusweissagung das Phänomen der Verzückung im Wachzustand als einen Auszug des Bewußtseins erklärt hatte, welches in einem Zustand der *amentia* „von göttlicher Tugend gleichsam überschattet“ werde, beschreibt Tertullian in *De anima* XLV, 3 auch die im Traum auftretende Ekstase als einen *excessum sensus* und bescheinigt ihr zugleich einen *amentia*-Charakter, den er mit dem Zusatz *instar*, „so gut wie“, allerdings leicht modifiziert.<sup>427</sup> Die Ausschaltung der körperlichen Wahrnehmungsfunktionen führe dazu, daß die Seele, auf sich selbst zurückgeworfen, eine Tätigkeit entfalte, bei der sie sich ihrer eigenen Glieder bediene.<sup>428</sup> In diesem Sinne beschreibt Tertullian die Träume der Seele als gleichsam amputierte, da einer Entsprechung in der lebendigen Wirklichkeit entbehrende Aktivitäten, indem er sie mit einem Gladiator ohne Waffen und einem Wettfahrer ohne Wagen vergleicht. Es ist dieser Mangel an dinglich faßbarer Realität, welcher die Vorstellungswelt von Träumenden mit den Halluzinationen der *amentes* verbindet. Doch während Tertullian die Verzückung im Wachzustand einschränkungslos als einen Zustand der *amentia* charakterisiert, ist ihm im Hinblick auf die Traumekstase daran gelegen, sie als einen Zustand zu beschreiben, bei dem das Gedächtnis in Funktion bleibt und mithin das Denken nicht völlig ausgeschaltet sei.

Tertullian nimmt also eine subtile Unterscheidung von zwei ihrer Intensität nach unterschiedlichen Zuständen geistiger Entrücktheit vor: Während die Seele im Traum zwar bis zu einem gewissen Grade auf sich selbst zurückgeworfen ist, aber in ihrer bildprozessierenden Tätigkeit doch immer wieder Erinnerungen aus der Welt des Wachens verarbeitet, ist sie bei Verzückung im Wachzustand nach der Auffassung Tertullians, die wir weiter oben auch als die der Montanisten skizziert haben,<sup>429</sup> so bar jedes menschlichen Fühlens und Denkens, daß der göttliche Geist

426 Cf. Tert. An. XLIII, 12: *Ita cum evigilaverit corpus, redditum officiis eius resurrectionem mortuorum tibi affirmat.*

427 Man vergleiche Tert. An. XLV, 3: *Hanc vim ecstasin dicimus, excessum sensus et amentiae instar; mit An. 4, 22: Quodmodo nesciens? Utrumne simplici errore, an ratione qua defendimus in causa novae prophetiae gratiae ecstasin, id est amentiam, convenire? In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensus, obumbratus scilicet virtute divina.*

428 Cf. Tert. An. XLV, 1: *Igitur cum quies corporibus evenit, quorum solacium proprium est, vacans illa a solacio alieno non quiescit et, si caret opera membrorum corporalium, suis utitur.*

429 Vgl. oben, S. 114; 117.

ganz von ihr Besitz ergreifen und sie mit Vorstellungen erfüllen kann, die ohne jeden Bezug zu ihren persönlichen Erinnerungen sind.<sup>430</sup>

Die Tatsache, daß bei der Traumekstase der menschliche Verstand lediglich umdunkelt, aber nicht völlig ausgeschaltet wird, daß es sich also um einen Zwischenzustand handelt, in dem menschliches Irren und dämonische Täuschungen sich ebenso manifestieren können wie göttliche Eingebungen, ist in Tertullians Augen wohl der Hauptgrund für die Vielfalt und zugleich Ambivalenz von Traumbildern, die ein Quellgrund der Weisheit, aber auch des Irrtums sein können.<sup>431</sup>

Ähnlich wie Clemens von Alexandrien in seinen *Stromata* stellt Tertullian in der sich anschließenden Doxographie verschiedener Traumtheorien der Antike seine umfassende Belesenheit im Bereich der klassischen griechischen Literatur zur Schau; und die hiermit verbundene Absicht kann sehr wohl – ebenfalls ähnlich wie bei seinem alexandrinischen Zeitgenossen – die einer *captatio benevolentiae* des gebildeten paganen Lesers gewesen sein. Anhand von ausgewählten Traumerzählungen in Texten von Aristoteles über Herodot bis Strabo, aber auch von oneirokritischen Autoren im engeren Sinne, wie Artemon von Milet, Antiphon dem Sophisten und Hermippos dem Berytier<sup>432</sup>, präsentiert Tertullian eine Reihe von prophetischen Träumen, die nachweislich in Erfüllung gingen. Dabei geht es ihm hauptsächlich um Träume als Künder von Herrschaft, drohenden Gefahren und Untergang, bevorstehenden Ehrenstellungen und Erfindungen sowie Heilmitteln, die er allesamt nicht zuletzt auch deshalb anführt, um die These Epikurs von der Nichtigkeit der Träume, von der er sich gleich zu Anfang seines doxographischen Exkurses distanziert, auf das gründlichste zu widerlegen.<sup>433</sup> Daneben dient ihm aber diese Fülle von Beispielen auch ganz allgemein zur Bestätigung der Glaubwürdigkeit von Träumen, von der er selbst fest überzeugt ist (XLVI, 12): *Haec quantum ad fidem somniorum a nobis quoque consignandam et aliter interpretandam*. Bevor Tertullian in Erfüllung der hier angekündigten anderen Erklärung der Leserschaft seine ganz persönliche Auffassung von Träumen vorführt, werden solche Orakel, die nicht im Zuge von rituellem Tempelschlaf empfangen werden, als „Tummelplätze von Dämonen“, die durch Praktiken wie die der *diabolica fraus* „von der Untersuchung der wahren Gottheit“ (*ab inquisitione verae divinitatis*)

---

**430** Zu dieser „subtle distinction“ zwischen Traum und Ekstase im Wachzustand im Denken Tertullians vgl. auch DE BRABANDER 2012, 73–74.

**431** Cf. Tert. An. XLV, 6: *Sapere enim nostrum licet odumbretur, non tamen extinguitur, nisi quod et ipsum potest videri vacare tunc, ecstasin autem hoc quoque operari de suo proprio, ut sic nobis sapientiae imagines inferat, quemadmodum et erroris.*

**432** Zu letzterem und den Spuren seines Traktats Περὶ ὄνειρων in Tertullians *De anima* vgl. VINAGRE LOBO 2011, 152–166.

**433** Cf. Tert. An. XLVI, 2: *Vana in totum somnia Epicurus iudicavit liberans a negotiis divinitatem et dissolvens ordinem rerum et in passivitate omnia spargens, ut eventui exposita et fortuita.*

ablenken, ganz und gar verworfen.<sup>434</sup> Es scheint fast so, als nähme Tertullian mit dieser deutlichen Abgrenzung des Traumes von anderen mantischen Praktiken die Haltung späterer christlicher Kaiser wie Konstantius II. und Theodosius vorweg, die – wie wir in der Traumschrift des Synesios lesen – trotz ihrer Tendenz zu einer rigorosen Gesetzgebung auf dem Gebiet der Mantik – angesichts eines so schwer kontrollierbaren Phänomens wie dem des Traumes doch weitgehend Milde walten ließen.<sup>435</sup>

In *De anima* XLVII, 1–4 unterscheidet Tertullian vier verschiedene Traumklassen, wobei er mit der Benennung der ersten drei in einer Tradition steht, die bereits bei Poseidonios greifbar ist.<sup>436</sup> Betrachten wir dazu das Referat Ciceros in *De divinatione* I, 64:

*Sed tribus modis censet deorum appulsu homines somnare: uno, quod praevideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognitione teneatur; altero, quod plenus aër sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant; tertio, quod ipsi di cum dormientibus colloquantur.*

„Er [i.e. Poseidonios] glaubt, daß die Menschen unter dem Impuls der Götter auf drei Weisen träumen: die erste ist, daß die Seele, da sie ja in Verwandtschaft mit den Göttern gehalten wird, selbst durch sich selbst vorausschaut, eine andere, daß die Luft voll ist von unsterblichen Seelen, in denen die Zeichen der Wahrheit gleichsam eingeschrieben sichtbar hervortreten, die dritte, daß die Götter selbst mit den Schlafenden sich unterreden.“

Die hier zu verzeichnende Rückführung von Träumen auf drei verschiedene Verursacher ist ein grundlegender Zug, der nicht nur von Tertullian, sondern schon von Philo in seiner Traumklassifizierung in *De somniis* aufgegriffen wurde.<sup>437</sup> Bei Tertullian geht diese Dreiteilung freilich mit einem für ihn auch sonst in besonderer Weise charakteristischen Ton auf dem prophetischen Potential von Träumen einher,

**434** Cf. Tert. An. XLVI, 12: *Nam de oraculis enim ceteris, apud quae nemo dormitat, quid aliud pronuntiabimus quam daemonicam esse vel memorias eorum affectaverint ad omnem malitiae suae scenam, in ista aequae specie divinitatem mentientes eademque industria etiam per beneficia fallentes medicinarum et admonitionem, praenuntiationum, quo magis laedant iuvando, dum per ea quae iuvant ab inquisitione verae divinitatis abducunt ex insinuatione falsae?*

**435** Cf. Syn. *Insomn.* 12: ταύτην [sc. τὴν δι' ὄνειρων μαντικὴν] οὐδὲ νόμοι τῆς βασκάνου πολιτείας κωλύουσιν, οὐδ' ἄν, εἰ βούλοιντο, δύναιντο· κατὰ γὰρ τῶν χρωμένων οὐκ ἔχουσιν ἔλεγχον. τί δ' ἄν καὶ ἀδικοῖμεν καθευδόντες; οὐδ' ἄν διατάξαιτο τύραννος ὄνειρων ἀθεάμονας εἶναι, οὐκ εἰ μὴ γε καὶ τὸ καθευδεῖν ἐκ τῆς ἀρχομένης ἀποκηρύξειεν.

**436** Zur Vierteilung von Träumen in Tertullians *De anima* vgl. auch DE BRABANDER 2012, 66–67. Zur Unterscheidung von drei Traumklassen siehe hingegen TORALLAS TOVAR 1999, 191–195, die neben Poseidonios und Tertullian auch noch Philo, Iamblich und Prudenz als Zeugen für die Dreiteilung von Träumen anführt. Zum Fortwirken dieser Dreiteilung in der christlichen Tradition vgl. SFAMENI GASPARRO 2002, 28, Anm. 17, die auf Tatian, *Orat.* 18; Cyprian, *Quod idola* 7; Minutius Felix, *Oct.* 27, 2; Laktanz, *Div. Inst.* II, 14, 14 und August. *De Trin.* IV, 11, 14 verweist.

**437** Vgl. dazu unten, S. 161–163.

der in ähnlicher Weise erst wieder bei Synesios und dessen oben erwähnten Überlegungen zu den drei verschiedenen Stufen des Träumens begegnet.<sup>438</sup> Die erste bei Tertullian erwähnte Klasse ist in Entsprechung zu der von Poseidonios auf die Urheberchaft der unsterblichen Seelen zurückgeführte die der Dämonen-gesandten Träume. Ebenso wie später Synesios geht es Tertullian hier darum, angesichts der Mittelstellung der Dämonen das Ambivalente der von ihnen gesandten Träume zu betonen: Den überwiegend täuschenden und schlüpfrigen Traumbildern treten vereinzelt zutreffende und erfreuliche zur Seite, die allerdings mitunter nicht weniger gefährlich sind als die ersten, da sie ihre Empfänger, wie Tertullian vorher schon anmerkte, zu einer unkritischen Haltung hinsichtlich dämonisch verursachter Träume verleiten können. Als gottgesandt gelten ihm dagegen die eigentlich wertvollen und heiligen Träume, unter die er namentlich auch die prophetischen zählt:

*A deo autem, pollicito scilicet et gratiam spiritus sancti in omnem carnem et sicut prophetaturos, ita et somniaturos servos suos et ancillas suas, ea deputabuntur quae ipsi gratiae comparabuntur, si qua honesta sancta prophetica revelatoria aedificatoria vocatoria, quorum liberalitas solet et in profanos destillare, ...*

Tertullian, *De anima* XLVII, 2

„Als von Gott aber, der da bekanntlich allem Fleisch die Gnade des Heiligen Geistes verheißen und der versprochen hat, daß seine Knechte und Mägde prophezeien und Traumgesichte haben würden –, als von Gott herrührend werden diejenigen angesehen, die man mit der Gnade selbst gleichsetzen wird, die ehrbaren, heiligen, prophetischen, offenbarenden, erbaulichen und berufenden Träume, deren reicher Schatz sich sogar auf Unheilige zu ergießen pflegt, ...“

Wie die zum Teil wörtlichen Reminiszenzen zeigen, schlägt Tertullian hier eine Brücke von den gottgesandten Träumen zu dem im Propheten *Joel* zitierten Versprechen Gottes von der Ausgießung des Heiligen Geistes:

*Effundam spiritum meum super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae: senes vestri somnia somniabunt, et iuvenes vestri visiones videbunt. Sed et super servos meos et ancillas in diebus illis effundam spiritum meum.*

*Joel* 2, 28–29

„Ich werde meinen Geist über alles Fleisch ausgießen, und eure Söhne und Töchter werden weissagen: Eure Alten werden Träume und eure Jungen werden Visionen haben. Aber auch über meine Diener und Dienerinnen werde ich in jenen Tagen meinen Geist ausgießen.“<sup>439</sup>

**438** Siehe oben, S. 108–109.

**439** Um die bedeutende Stellung dieser Verheißung innerhalb der Theologie Tertullians zu unterstreichen, verweist WASZINK 2010, 503 auf *Pass. Perpet.* I, 4, wo *Joel* 2, 28 vollständig zitiert wird.

Die hier für die ‚letzten Tage‘ in Aussicht gestellte Fülle des Heiligen Geistes wird von Tertullian an anderer Stelle mit dem Pfingstwunder in Verbindung gebracht.<sup>440</sup> Der Passus in *An.* XLVII, 2 trägt dagegen dem individuellen Wirken des Heiligen Geistes Rechnung, insofern als er immer wieder in das Bewußtsein einzelner Träumender eintrete, die von ihm mit prophetischen Einsichten beschenkt würden. Wenn also Tertullian, ganz so wie später Synesios, den gottgesandten Träumen neben anderen Qualitäten auch die einer prophetischen Scharfsicht zugesteht, so geht diese Ansicht auch hier wieder mit einer personifizierenden Zuspitzung der göttlichen Inspirationskraft auf die Gestalt des Heiligen Geistes einher.<sup>441</sup> Bei diesem unverkennbar montanistisch beeinflussten Bekenntnis zum Pneumatischen verdient die Tatsache Beachtung, daß Tertullian im Einklang mit der *Joel*-Verheißung, Gott werde seinen Geist „über alles Fleisch“, *in omnem carnem*, herabsenden, die Möglichkeit, vorausschauende Träume zu empfangen, neben den Christen auch den Heiden zugesteht, und ebenso seien weder die einen noch die anderen gegen täuschende Träume gefeit.

Was die dritte Klasse von Träumen angeht, so gibt Tertullian seinem Unbehagen darüber Ausdruck, sie im Einklang mit jener Tradition, für die Poseidonios uns als Kronzeuge diene, auf die Urheberschaft der Seele zurückführen zu sollen.<sup>442</sup> Seine Aporie angesichts der von Epicharm ins Feld geführten Tatsache, daß die Tätigkeit des Träumens nicht dem freien Willen unterstehe,<sup>443</sup> versucht er, mit der Erklärung zu lösen, daß Schlaf und Traum natürliche Vorgänge seien, welche die Seele in die Lage versetzten, ihrer eigenen Natur erst wirklich innezuwerden, und dazu gehöre eben auch das Produzieren von Bildern. Es geschieht wohl unter dem Einfluß der bereits erwähnten Bezeichnung des Adamsschlummers in *Gen* 2, 21 als ἔκστασις, daß Tertullian diese gleichsam automatisch ablaufende Traumtätigkeit der Seele als eine Art von ‚Ekstase‘ bezeichnet.

Als Ekstase im eigentlichen Sinne gelten ihm, in einem vierten Schritt, alle Träume von unklarer Herkunft, und dabei steht, was im folgenden zur Erläuterung des streitbaren Begriffs noch hinzugefügt wird, in deutlichem Widerspruch zu der oben bereits besprochenen Definition der Ekstase als „Kraft des Heiligen Geistes, Wirkerin von Prophetie“ in *De anima* XI, 4:

<sup>440</sup> Cf. Tert. *De praescript. haer.* XXII, 10; vgl. dazu BENDER 1961, 109–110.

<sup>441</sup> Zu dieser personifizierenden Zuspitzung der prophetisch inspirierenden Kraft auf die Gestalt des Heiligen Geistes vgl. oben, S. 113, mit Anm. 399.

<sup>442</sup> Zu den in der Seele selbst entstehenden Träumen als der ersten bei Poseidonios erwähnten Traumklasse vgl. noch einmal Cic. *Div.* I, 64: *uno, quod praevideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur.*

<sup>443</sup> Cf. Tert. *An.* XLVII, 3: *Porro quam non est ex arbitrio somniare (nam et Epicharmus ita sentit) ...;* vgl. dazu WASZINK 2010, 505, der diese Äußerung des Epicharm innerhalb der fünf verloren gegangenen Traumdeutungs-Büchern des Hermippos von Berytos, laut seiner Theorie der Quelle von Tertullians *De anima*, lokalisieren will.

*Ea autem, quae neque a deo neque a daemónio neque ab anima videbuntur accidere, et praeter opinionem et praeter interpretationem et praeter enarrationem facultatis, ipsi proprie ecstasi et rationi eius separabuntur.*

Tertullian, *De anima* XLVII, 4

„Was aber dem Anschein nach weder von Gott, noch vom Teufel, noch von der Seele herkommt, und was sowohl gegen die Erwartung<sup>444</sup> eintritt als auch der Auslegung und Wesensbeschreibung<sup>445</sup> widersteht, das wird im eigentlichen Sinne der Ekstase selbst und ihrer Art und Weise vorbehalten bleiben.“

Gegenüber der Eindeutigkeit, die in der Bezeichnung von Ekstase als einer *sancti spiritus vis* lag, muß die hier sich abzeichnende Aporie hinsichtlich ihres Ursprungs befremden –; Ekstase wird nurmehr apophatisch als etwas beschrieben, das sich nicht nur dem Zugriff menschlichen Vorstellens und Verstehens entzieht, sondern auch auf keinerlei Ursache festgelegt werden kann. Es scheint fast so, als nehme Tertullian hier die Einwände solcher Kritiker wie Eusebios vorweg, der ja, wie wir gesehen haben, die Ekstase der *véα προφητεία* deshalb verwarf, weil er in ihr die Gefahr einer erhöhten Anfälligkeit für die Übergriffe schädlicher und täuschender Dämonen lebendig sah.<sup>446</sup> In der Tat ist ja die Ekstase, wenn sie – wie hier – als ein bloßer Entrückungszustand von ungeklärter Ursache angesehen wird, zunächst einmal nicht viel mehr als ein Zustand der Öffnung gegenüber Fremdeinflüssen.

Die für den Leser auf den ersten Blick verwirrende Neutralisierung eines bei Tertullian sonst so positiv besetzten Begriffes geht, was angesichts des Widerspruchs versöhnlicher stimmen mag, in diesem speziellen Fall mit Betrachtungen über bestimmte Speisevorschriften und ihre Funktion hinsichtlich einer vorteilhaften Beeinflussung von Traum-Ekstase einher: Ausgehend von den Anweisungen zur Enthaltung von Speisen und Liebesgenuß in antiken Inkubationskulten, denen Tertullian im Gegensatz zu manch anderen christlich geprägten Autoren durchaus Achtung und Interesse entgegenbringt,<sup>447</sup> wendet er sich der aus dem Alten Testament bekannten Episode vom strikten Gemüse-Fasten des Propheten Daniel und seiner drei jungen Freunde am Hofe Nebukadnezars zu, von denen letztere als Lohn für ihre Disziplin Weisheit und umfassende Kenntnisse in der Wissenschaft,

**444** Gegen WASZINK 2010, 506 schlage ich vor, *praeter opinionem* im Sinne von ‚unerwartet‘ zu übersetzen. Die Tatsache, daß Artemidor die ἀπροσδόκητα ὄνειρα als gottgesandt bezeichnet, bedeutet ja nicht, daß Tertullian die Kategorie des Unerwarteten in der gleichen Bedeutung gebrauchen müßte.

**445** Für die Übersetzung von *facultas* im Sinne von ‚Wesen‘ s. WASZINK 2010, 506. *Enarratio facultatis* wäre dann also ‚Wesensbeschreibung‘.

**446** Siehe oben, S. 114–115.

**447** Siehe seine Aufzählung von bekannten Inkubationsorakeln in *An.* XLVI, 11: *Nam et oraculis hoc genus stipatus est orbis, ut Amphiarai apud Oropum, Amphilochoi apud Mallum, Sarpedonis in Troade, Trophonii in Boeotia, Mopsi in Cilicia, Hermionae in Macedonia, Pasiphaae in Laconica.*

Daniel selbst aber die Gabe der Auslegung von Träumen und Visionen erhielt.<sup>448</sup> Die von Daniel und seinen Freunden mehrfach praktizierte Enthaltensamkeit von Speisen galt im Montanismus als Prototyp für die Praxis der Xerophagie, die Tertullian in seinem Traktat *De ieiuniis*, wohl in Anlehnung an das dreiwöchige Fasten des Propheten in *Dan* 10, 2–3, als Beschränkung auf trockene Speisen und damit zugleich Enthaltung von Fleisch, allen feuchten Gerichten und saftigeren Früchten, sowie von Wein charakterisiert.<sup>449</sup> Der eigentliche Sinn der Xerophagie liegt laut Tertullian in der Absicht des Fastenden, sich durch Demut Gott geneigt zu machen:

*... et Daniel rursus trium hebdomadam statione aruit victu, sed ut deum inliceret humiliationis officii, non ut animae somniaturae sensum et sapientiam strueret, quasi non in ecstasi acturae. Ita non ad ecstasin summovendam sobrietas proficiet, sed ad ipsam ecstasin commendandam, ut in deo fiat.*

Tertullian, *De anima* XLVIII, 4

„... und Daniel wiederum nahm in einem dreiwöchigen Stationsfasten nur trockene Nahrung zu sich, aber um sich Gott durch den Dienst der Verdemütigung geneigt zu machen, nicht um Bewußtsein und Weisheit für die träumende Seele zu schaffen, so als handle sie (sc. während sie träumt) nicht in Ekstase. So dient die Nüchternheit also nicht der Hervorrufung von Ekstase, sondern dazu, die Ekstase selbst wohlgefälliger zu machen, auf daß sie in Gott statfinde.“

Ganz deutlich wird hier vor einer Überbewertung der Kraft des Fastens gewarnt. Den Vorgang des Träumens selbst kann sie nicht beeinflussen, läuft er doch – so Tertullian – unweigerlich in Gestalt einer Ekstase ab. Ebenso unumgänglich ist die mit diesem Zustand verbundene Ausschaltung des Denkvermögens, so daß keine dem Schlaf vorausgehende Übung in Enthaltensamkeit, und sei sie auch noch so rigoros, dazu beitragen kann, die träumende Seele mit Weisheit auszustatten. Angesichts der Gefahren, die mit der Ekstase als einem zunächst einmal völlig neutralen Vorgang eines Sich-Öffnens verbunden sind, vermag eine angemessene

**448** Cf. *Dan* 1, 8–17.

**449** Zum Fasten des Propheten Daniel als Prototyp der montanistischen Xerophagie s. Tert. *iei.* VII: *aspice Danielis exemplum. circa somnium regis Babylonis omnes turbantur sophistae, negant ultra de praestantia humana posse cognosci. solus Daniel deo fidens et sciens, quid ad demerendam de gratiam faceret, spatium tridui postulat, cum sua fraternitate ieiunat, atque ita orationibus commendatis et ordinem et significationem somnii per omnia instruitur*; zur Praxis der Xerophagie s. *iei.* I: *Arguunt nos, ..., quod etiam xerophagias observemus, siccantes cibum ab omni carne et omni iurulentia et uvidioribus quibusque pomis, nec quid vino sitatis vel edamus vel potemus*; die im unmittelbaren Anschluß erwähnte „Enthaltung vom Bade“ (*lavacri abstinentia*) erinnert an ähnliche Vorschriften in antiken Inkubationskulten wie dem des Trophonios in Lebadeia (s. unten, S. 139, mit Anm. 475). Vgl. auch *iei.* 16, woraus hervorgeht, daß die ‚Psychiker‘ die montanistischen Xerophagien mit den Fasten im Isis- und Kybelekult parallelisierten: *Sed bene quod tu nostris xerophagiis blasphemias ingerens casto Isidis et Cybeles adaequas.*

Vorbereitung durch Fasten nur das eine: Sie kann dazu führen, daß die Verselbständigung der Seele des Träumenden sich in Gott vollzieht und das durch die *alienatio mentis* entstehende *vacuum* von der göttlichen Kraft des Heiligen Geistes durchdrungen wird.

Wir haben gesehen, daß der Glaube an die prophetische Kraft von Träumen ebenso wie an die Möglichkeit, durch sie Einblicke in die Welt des Unveränderlichen zu gewinnen, traumtheoretische Überlegungen über die Jahrhunderte hinweg von Pindar bis Synesios von Kyrene durchzieht. Dabei gelten den meisten von uns abgehandelten Autoren nicht nur der Traum, sondern auch die Stunde des Sterbens als Momente der Bewußtseinerweiterung, die durch eine mehr oder weniger wörtlich verstandene Loslösung der Seele beziehungsweise des *voũç* aus den Fesseln der Körperlichkeit gekennzeichnet sind. Prophetische Durchblicke werden durchweg auf die Inbesitznahme des Träumenden oder ekstatisch Ergriffenen durch eine Gottheit zurückgeführt, doch während diese Vorstellung in ihren Anfängen, insbesondere bei Aristoteles, noch keinerlei moralische Qualitäten auf Seiten des traumantisch Affizierten voraussetzt, zeichnet sich allmählich, wie wir am Beispiel von Philo und Synesios von Kyrene sehen konnten, eine Veredelungstendenz ab, nach der charakterliche Reinheit, eine besonnene Lebensführung und Weisheit erst den wahren Propheten ausmachen. Am Beispiel des Montanismus und seiner Verwerfung durch die Großkirche konnten wir sehen, daß der Versuch einer Rückbindung traumantischer und ekstatischer Entrückungen an bestimmte ethische Voraussetzungen insbesondere in der christlichen Tradition mit einem gesteigerten Bewußtsein der Ambivalenz solcher Zustände und zugleich mit der Forderung nach einer *διάκρισις πνευμάτων* einhergeht. Im Hinblick auf Philo und Synesios von Kyrene ergab sich der zusätzliche Befund, daß diese beiden Autoren mit ihren hohen Erwartungen an die charakterliche Integrität des wahren Propheten zugleich auch die Überzeugung verbinden, Träume könnten in den Händen derjeniger, die sich auf ihre Handhabung verstehen, zu einem steuerbaren Instrument werden. Unter stoischem Einfluß billigt ihnen Synesios sogar die Möglichkeit zu, den Träumenden vorzuwarnen und ihm damit die Möglichkeit zu geben, drohendes Unheil abzuwenden.

### 3.5 Traumantik als Kunderin des Unabwendbaren – Der Traum der Agaue bei Nonnos

Ein krasses Gegenbild zu diesem souveränen Umgang mit nächtlichen Visionen bieten die Traumschilderungen der *Dionysiaka* des Nonnos von Panopolis. In ihnen tritt der Eindruck der Unausweichlichkeit des im Traum Vorausgesehenen als ein bestimmender Zug hervor, ist doch der über dem Geschehen stehende Dionysos als

ein Gott gezeichnet, der mit unvorhersehbarer Willkür Rausch, Zerstörung und sinnverwirrende Exaltation bewirken kann.<sup>450</sup>

Als Beispiel für ein wehrloses Ausgeliefertsein an den Traum soll uns hier die Pentheus-Episode aus dem XLIV. Buch dienen, wo ein Unheil kündender Traum der Agaue zusätzlich noch von Zeichen aus dem Bereich der artifiziellen Mantik begleitet wird. Ihr geballter Einsatz trägt dazu bei, eine das Pathos steigernde Sonderwirkung aufzubauen: So beginnen bei der Ankunft des Dionysos in Theben, dem Sitz des widerspenstigen Königs Pentheus, Palast und Pförtnerhaus zu wanken, ebenso der Altar der Athene Onkaia, der Schutzpatronin Thebens, auf deren Standbild die Schweißtropfen hervortreten, während die Ares-Statue sich von Kopf bis Fuß mit Blut bedeckt.<sup>451</sup>

An dieser Stelle setzt die Schilderung des Traumes der Agaue ein, und um seinen prophetischen Charakter von Anfang an klar herauszustellen, heißt es von ihm, er sei durch das ‚Tor aus Horn‘ eingetreten, was der gebildete Leser sofort als Anspielung auf das berühmte *dictum* der homerischen Penelope in *Od.* XIX, 562–567 versteht, demgemäß Träume, je nachdem ob sie wahr oder trügerisch seien, durch das Tor aus Horn oder aus Elfenbein in das Bewußtsein der Menschen einzögen.<sup>452</sup>

Pentheus erscheint in Frauenkleidern, anstelle des Szepters den Thyrsus-Stab in Händen haltend, hoch auf einem Baum sitzend. Rundherum versuchen wilde Tiere, den Baum mit ihren Zähnen zu Fall zu bringen. Vom schwankenden Baum fällt Pentheus. Rasende Bärinnen greifen ihn an. Eine wilde Löwin verwundet ihn tödlich:

ἀγροτέρη δὲ λέαινα καταΐσσοῦσα προσώπου  
 πρυμνόθεν ἔσπασε χεῖρα, καὶ ἄσχετα μαινομένη θῆρ  
 ἡμιτόμου Πενθηῆος ἐρεισαμένη πόδα λαμφῶ  
 θηγαλέοις ὄνυχεςσι διέθρισεν ἀνθερέωνα,  
 αἰμαλέον δὲ κάρηνον ἐκούφισεν ἄρπαγι ταρσῶ  
 οἰκτρὰ δαιζομένου, καὶ ἐδείκνυε μάρτυρι Κάδμω  
 παλλομένη, βροτέην δ' ἄλιτήμονα ῥήξατο φωνήν·

Nonnos, *Dionysiaka* XLIV, 66–72

**450** Cf. FAUTH 1981, 99: „Das nonnianische Epos arbeitet ausgiebig mit den beiden Extremen der Betäubung und der sinnverstörten Exaltation als Merkmalen eines tiefgreifenden, wenn auch vorübergehenden Verhaltenswechsels.“

**451** Cf. Nonnos, *Dionys.* XLIV, 35–45.

**452** Zur Deutung der im homerischen Gleichnis verwendeten Materialien s. Tert. *An.* XLVI, 1: *Homerus duas portas divisit somniis, corneam veritatis, fallaciae eburneam; respicere est enim, inquit, per cornu, ebur autem caecum est.* Dem entspricht dann auch wieder eine der Deutungen, die der Homererklärer Eustathios von Thessaloniki im 12. Jh. n. Chr. (*Commentarii ad Homeri Odysseam*, S. 218 Stallbaum) vorbringt: ... κερατίνην μὲν φασὶ τὴν ἀληθῆ καὶ διαφανῆ, ἐλεφαντίνην δὲ τὴν ἀσαφῆ καὶ συγκεχυμένην. ἐπεὶ διὰ κέρατος μὲν ἔστιν ἰδεῖν ἐνοπτρισάμενον, δι' ἐλέφαντος δὲ οὐ, ὡς οὐδὲ διὰ γάλακτος. Zu den weiteren von Eustathios vorgeschlagenen Deutungen s. GUIDORIZZI 2013, 42, mit Anm. 6.

„Und eine wilde Löwin stürzte sich auf sein Antlitz,  
riß vom Gelenk einen Arm; und das wilde Tier, grenzenlos rasend,  
setzt' auf den Hals des entzweigerissenen Pentheus die Tatze,  
riß dann mit scharfen Krallen auseinander die Kehle,  
aber das blutende Haupt hob empor sie mit wilder Klaue  
jammervoll zugerichtet, und zeigte es Kadmos dem Zeugen  
zitternd; drauf ließ sie ertönen voll Frevel die menschliche Stimme:“

Indem hier, in der Mitte der Traumschilderung, die vermeintliche Löwin auf einmal mit menschlicher Stimme zu reden anhebt, tritt eine entbildliche Wende ein, wie sie in ähnlicher Form bereits in einer der frühesten Traumschilderungen innerhalb der Geschichte des griechischen Epos auftritt, im Gänsetraum der Penelope im XIX. Gesang der *Odyssee*<sup>453</sup>: In einer nächtlichen Vision sieht diese zunächst zwanzig Gänse, die sich in ihrem Hof von Weizenkörnern nähren, dann aber von einem Adler allesamt getötet werden. Wenig später erscheint, immer im Traum verbleibend, noch einmal der gleiche Adler, der nunmehr – und hier liegt das *tertium comparationis* zum Traum der Agaue – die trauernde Penelope mit menschlicher Stimme anredet (XIX, 545): φωνῆ δὲ βροτέῃ κατερήτυε φώνησέν τε. Die Entbildlichung nimmt ihren Lauf, als der vermenschlichte Adler selbst jedes einzelne Bilddetail des Traumgeschehens ausdeutet: Die Gänse bedeuten die Freier, der Adler den Sprechenden selbst, Odysseus, der gekommen sei, um den Freiern ein Ende zu bereiten.

Betrachten wir vor diesem Hintergrund nun die Worte der Agaue im Fortgang der Traumerzählung bei Nonnos:

Εἰμί τεῆ θυγάτηρ θηροκτόνος· εἰμί δὲ μήτηρ  
Πενθέος ὀλβίστοιο, τεῆ φιλότεκνος Ἀγαύη.  
τηλικόν ὤλεσα θῆρα· λεοντοφόνοιο δὲ νίκης  
δέχνησο τοῦτο κάρηνον ἐμῆς πρωτάγειον ἀλκῆς·

Nonnos, *Dionysiaka* XLIV, 73–76

„Deine Tochter bin ich, der Bestie Töterin, und bin die Mutter  
Pentheus' des glücklichsten, deine Agaue, die Kinder liebend.  
Solch eine Bestie tötete ich. Doch des Sieges, des löwen-  
mordenden, nimm dieses Haupt, meiner Wehrkraft Erstling.“

Der Unterschied zum Gänsetraum der Penelope springt unmittelbar ins Auge: Wurden dort die Bilder sowohl des Adlers als auch der Gänse in menschliche Gestalten überführt, so wird bei Nonnos dem entbildlichen Moment von einem metaphorisierenden die Waage gehalten. Zwar gibt sich die vermeintliche Löwin als Agaue zu erkennen, doch nimmt nun der ermordete Pentheus seinerseits die Gestalt eines erbeuteten Löwen an, so daß in einer chiasmatischen Komposition der Konstel-

453 Cf. Hom. *Od.* XIX, 536–550.

lation Löwin – Pentheus vom Beginn der Traumerzählung hier die Konstellation Agaue – Löwe gegenübersteht. Dabei trägt die hier bereits vorausgesehene, später tatsächlich eintretende Bewußtseinsverzerrung der Träumenden dazu bei, das, man könnte fast sagen, Faktum der Bestialisierung von ihr selbst, der Täterin (Agaue in Gestalt einer Löwin), auf das Opfer (das Haupt des Pentheus als die vermeintliche Jagdtrophäe eines erlegten Löwens) zu verlagern. Es liegt also eine erschütternde Verkehrung des eigentlichen Sachverhalts vor, die freilich genau so auch in der Erfüllung des Traumes eintreten wird: So wendet sich Pentheus kurz vor seiner Tötung mit der Frage θῆρα πόθεν καλέεις με τὸν υἱέα; (XLVI, 195) – „Warum nennst du mich, deinen Sohn, eine Bestie“ an seine dionysisch rasende Mutter, und Agaue selbst stellt sich in ihrer Ansprache an Kadmos in XLVI, 221 ff. in genauer Entsprechung zum zweiten Teil ihres Traumes als Löwentöterin hin, bis dieser in einer Klagerede, die er mit dem Ausruf Οἶον θῆρα δάμασσε εἰχέφρονα (XLVI, 242) – „Was für ein wildes Tier du bezwungen hast, ein vernunftbegabtes“ einleitet, der aus Sinnesverwirrung geborenen Verwechslung des Opfers mit einem Löwen ein Ende setzt.

Wenn wir nun den Blick noch einmal zurück auf die Traumschilderung im XLIV. *Dionysiaka*-Buch wenden, so zeichnet sich neben der Ähnlichkeit ihres Aufbaus mit dem Gänsetraum der Penelope noch eine weitere intertextuelle Reminiszenz ab: Das Moment des Emporhebens und Vorzeigens des blutenden Pentheus-Hauptes erinnert unweigerlich an eine Szene aus den *Bakchen* des Euripides, in der man Agaue nach ihrem ‚Beutezug‘ erst ihren Vater Kadmos, dann ihren Sohn rufen sieht, um den letzteren, dessen Haupt sie ja in ihren Händen trägt, darum zu bitten, an den Triglyphenfries des Palastes zu nageln, was sie selbst in dionysischer Bewußtseinsverzerrung für die Trophäe eines von ihr erjagten Löwen hält:

ποῦ μοι πατήρ ὁ πρέσβυς; ἐλθέτω πέλας.  
 Πενθεύς τ' ἐμός παῖς ποῦ ἴστιν; αἰρέσθω λαβῶν  
 πηκτῶν πρὸς οἴκου κλιμάκων προσαμβάσεις,  
 ὡς πασσαλεύσει κρᾶτα τριγλύφοις τόδε  
 λέοντος ὃν πάρειμι θηράσασ' ἐγώ.

Euripides, *Bakchen* 1211–1215

„Wo ist mein alter Vater, kommen soll er nah.  
 Wo ist mein Sohn, Pentheus? Er greif und nehme sich  
 zum Haus der wohlgefügtten Leitern Steiggestell,  
 um den Triglyphen anzuheften dieses Haupt  
 des Löwen, das erbeutet habend ich hier steh'.“

Wie in Euripides' *Bakchen* zeigt ja auch bei Nonnos Agaue ihre vermeintlich löwengestaltige Trophäe vor, wobei dieser Zug noch sarkastisch zugespitzt wird, wenn die Jägerin ihren Sohn als ὄλβιστος und sich selbst als φιλότεκος bezeichnet

– ein Epitheton, das ihr auch zu einem späteren Zeitpunkt innerhalb des Erzählverlaufs noch einmal beigegeben wird.<sup>454</sup>

Ogleich die beiden Versatzstücke des Traums der Agaue bei Nonnos – die anfängliche Vision von einer Löwin, die Pentheus zerreißt, und der darauf folgende Auftritt Agaues als Löwentöterin – bei wechselseitiger Überblendung unmißverständlich auf den Mord der Mutter an ihrem Sohn vorausdeuten, sieht man die Träumerin nach ihrem Erwachen in diffuser Angst den Seher Teiresias um Rat fragen, der seine klare Einsicht darüber, daß es sich bei der vorgeblichen ‚Ruhmesstat‘ Agaues um einen aus Verblendung geborenen Scheinsieg handelt, aus Angst vor dem Zorn des Pentheus verschweigt.<sup>455</sup> Stattdessen empfiehlt er, dem Zeus Alexikakos ein Rind und den Hamadryaden ein Schaf darzubringen.

Das Opfer an übelabwehrende Gottheiten war in der Antike ein weit verbreiteter, sowohl inschriftlich als auch literarisch bezeugter Brauch.<sup>456</sup> Bei Nonnos eignet ihm freilich der Charakter einer tragischen Handlung, die an das Gebet Iokastes zu Apollon mit der Bitte um eine „günstige Lösung“ (λύσιν τιν' εὐαγῆ) kurz vor der Katastrophe in Sophokles' *OT* 919–21 erinnert.<sup>457</sup> So stellt sich dann auch beim Opfervollzug ein weiteres, die Traumbotschaft bekräftigendes Zeichen ein: Als das Rind geschlachtet wird, schießt Blut empor und befleckt die Hände Agaues. Zwei Schlangen, die sich jeweils um den Hals des Kadmos und die Schläfen der Harmonia legen, präfigurieren die Verwandlung des Herrscherehepaares in steinerne Schlangen in Illyrien am Ende ihrer langen Wanderungen nach dem Tod des Pentheus.<sup>458</sup>

Bei einer Gesamtschau auf den breit ausgemalten Vorspann zu der eigentlichen Kernerzählung des ganzen Pentheus-und-Agaue-Komplexes zeichnet sich deutlich eine Ringkomposition ab: Den inneren Ring bilden der Traum der Agaue (vv. 46–83) und die Reaktion darauf: die Beratung mit Teiresias und das Opfer zum Zweck der

454 Cf. Nonn. *Dionys.* XLIV, 95; 120: Τοῖον ἴδεν ποτὲ φάσμα, καὶ ὁμφῆεντος ὄνειρου / μνησαμένη δεδόνητο φόβω φιλότεκνος Αἰαυή.

455 Cf. Nonn. *Dionys.* XLIV, 92–94: ... ἐν ἀφθόγγῳ δὲ σιωπῇ / κρύψεν ὄνειρείης ἀπατήλιον εἰκόνα νίκης, / Πενθέα μὴ βαρῦμηνιν ἐὼν βασιλῆα χαλέψῃ.

456 Cf. USENER 1896, 313, der Anm. 36 auf folgende Inschriften verweist: die Inschrift von Kyme in Aiolis *CIG* n. 3530 θεοῖς ἀλεξικακοῖς, *IGSI* 2574, 1 p. 680 Ἀλεξικακοί (Isis und Serapis). Plat. *Lg.* IX 854 B ἴθι ἐπὶ θεῶν ἀποτροπαίων ἱερά ἰκέτης; s. ferner Paus. II, 11, 1 zur Verehrung der θεοῖ ἀποτρόπαιοι in Korinth, sowie Ar. *Pax* 422: ἀλεξικάκῳ θύσουσιν Ἑρμῆ πανταχοῦ.

457 Cf. S. *OT* 919–21: πρὸς σ', ὦ Λύκει' Ἄπολλον, ἄγχιστος γὰρ εἶ, / ἰκέτις ἀφίγμαι τοῖσδε σὺν κατεύγμασιν, / ὅπως λύσιν τιν' εὐαγῆ πόρῃς.

458 Cf. XLVI, 364–367: Ἴλλυρίην δ' ἐπὶ γαῖαν ἐς Ἑσπερίου χθόνα πόντου / Ἄρμονίην λιπόπατρην ὁμόστολον ἦλκε Κάδμῳ / ἀμφοτέρους πόμπευεν ἀλήμονας, οἷς χρόνος ἔρπων / ὤπασε πετρήεσαν ἔχειν ὀφίωδε μορφῆν. Im Zusammenhang mit der Verwandlung des Kadmos und der Harmonia in Schlangen verweisen P.-W. als eine der frühesten greifbaren Quellen auf das *fr.* 448 Nauck 2 aus Euripides' *Kadmos*, wo man Kadmos in Schlangengestalt zu den Encheleern nach Illyrien wandern sieht.

Abwendung von Unheil (vv. 84–104). Um ihn legen sich – was den Charakter des Unentrinnbaren der bevorstehenden Ereignisse nach außen hin noch sichtbar verstärkt – wie eine Klammer die Schilderungen zahlreicher bedrohlicher Vorzeichen, anfänglich im Palast des Pentheus (vv. 35–45) und am Ende während des Opferzeremoniells (vv. 104–118). Entsprechend verdoppelt sich dann auch die ahnungsvolle Furcht Agaues:

καὶ φόβον ἄλλον ἔχουσα μετὰ προτέρου φόβου ὕπνου  
νόστιμος εἰς δόμον ἦλθε σὺν υἱεὶ καὶ γενετῆρι.

Nonnos, *Dionysiaka* XLIV, 121–122

„Und zu der früheren Furcht des Traums eine weitere habend,  
ging sie zurück nach Haus, mit dem Sohne und mit dem Vater.“

Mit einer unabwendbaren Konsequenz, die an die Erfüllung von Prodigien und Träumen in Tragödien erinnert, tritt das im Traum Vorhergesehene bis ins letzte Detail tatsächlich ein:<sup>459</sup> Unter dem Vorwand, er werde ihn in seine Mysterien einweihen, überredet Dionysos in Entsprechung zu der Traumerscheinung des in Frauenkleider gehüllten Pentheus diesen zunächst dazu, das Gewand seiner Mutter und den Schleier von deren Schwester Autonoe anzulegen.<sup>460</sup> Daraufhin sieht man Pentheus in Mene-gesandtem Wahn auf den Kithairon stürmen, um dort zum Zeugen dionysischer Kulthandlungen zu werden. Die Spitze eines von Dionysos selbst nach unten gebogenen Baumes ergreifend, wird er nach oben gewirbelt und sitzt nun in ähnlicher Weise auf einem Wipfel wie der ihm im Leiden voraufgegangene Aktaion, als er Artemis beim Baden beobachtete.<sup>461</sup> Den Bärinnen, die im Traum der Agaue den Baum umringten, entsprechen in der eigentlichen Erzählung die Bassariden; das Bild der Löwin, die mit ihren Klauen den Hals des Pentheus zerreißt, wird Wirklichkeit, als Agaue mit dem Thyrsos ihren Sohn enthauptet. Das ‚Draußen‘ des Kithairon-Gebirges, dem Pentheus in einigen an die ‚Sympathie des Kosmos‘ appellierenden Versen einen Abschiedsgruß zruft, wird dem Dionysos-Verächter zum Verhängnis; und auch das verbindet ihn wieder mit Aktaion, der in demselben Gebirge von seinen eigenen Hunden zerrissen wurde.<sup>462</sup> Dabei könnte ein

<sup>459</sup> Siehe z. B. das in A. Ag. 114–120 beschriebene Prodigium von den zwei Adlern, die sich auf eine trüchtige Häsin stürzen, das von Kalchas als Vorzeichen für die Eroberung Trojas unter der militärischen Leitung der beiden Atriden gedeutet wird; s. ferner auch Klytaimestras Traum in A. Ch. 524–534, sie nähre eine Schlange an ihrer Brust, in der sie Ch. 929 den eigenen, zum Muttermord sich anschickenden Sohn erkennt.

<sup>460</sup> Vgl. Nonn. *Dionys.* XLIV, 54–55: ἔλπετο γὰρ Πενθῆα χοροῖτυπον ἀβρὸν ὀδίτην / ἄρσανα κοσμήσαντα γυναικείῳ χροῖα πέπλω ... mit *Dionys.* XLVI, 81–96.

<sup>461</sup> Cf. Nonn. *Dionys.* V, 303–307. Dazu näheres unten, S. 217.

<sup>462</sup> Vgl. Nonn. *Dionys.* XLVI, 198–199: χαῖρε, Κιθαιρών· / χαίρετε, δένδρεα ταῦτα καὶ οὖρεα· σῶζέο, Θήβη· mit den unten, S. 222 erwähnten, an das Kithairon-Gebirge gerichteten Verse des Aktaion.

Leser ob der kaum erträglichen Grausamkeit dieser zerstörerischen Ereignisse versucht sein, Dionysos hier nicht als einen real existierenden Gott aufzufassen, sondern, wie man angesichts der Gestaltung des Pentheus-Mythos in Euripides' *Bakchen* vorgeschlagen hat, als ein Symbol für die gewaltsam unterdrückten unbewußten Regungen eines der liminalen Phase noch nicht ganz erwachsenen jungen Herrschers, die im Augenblick seiner Vernichtung mit einer nicht mehr zu bändigenden Macht über ihn hereinbrechen.<sup>463</sup> Gegen eine solche psychologisierende Deutung spricht freilich die Tatsache, daß das Schicksal des Pentheus in der Traumvision der Agaue in einer Weise vorgezeichnet wird, die das nachfolgende Geschehen als eine Kette von Ereignissen erscheinen läßt, welche zwingend so und nicht anders verlaufen müssen. Der hier zugrunde liegende fatalistische Grundtenor, der dem stoischen Gedanken von der Abwendbarkeit des in Träumen angekündigten Übels ganz und gar zuwiderläuft, zeugt von der Annahme eines geradezu misanthropen göttlichen Planens, das keinerlei Spielraum für menschliche Einflußnahme zuläßt.<sup>464</sup> Damit offenbart sich das Weltbild des Nonnos als der genaue Gegenpol zu jener bei Apuleius und Aristides so markant herausgearbeiteten Auffassung von einem Antagonismus zwischen dem menschenfeindlichen Schicksal und der *Πρόνοια* jener Gottheiten, die in Mysterium und Inkubation ihren Getreuen sich wohlwollend zuneigen.<sup>465</sup>

### 3.6 Die Ekstase der Seele in Träumen als Antizipation ihrer Himmelsreise nach dem Tode – eschatologische Traumerlebnisse und Visionen bei Platon, Plutarch und Cicero

In den beiden vorausgegangenen Abschnitten war von der prophetischen Kraft der Träume die Rede, wobei insbesondere jene Visionen im Mittelpunkt der Betrachtung standen, bei denen sich das Geschaute auf zukünftige Ereignisse, wo nicht aus dem unmittelbaren Lebensbereich des jeweils Träumenden, doch immerhin aus der das Diesseits betreffenden Sphäre bezog. Ein hervorstechendes Charakteristikum dieser

---

**463** Cf. SEGAL 1982, 166: „Pentheus, however, fails to save himself from his darker self or ‚bestial double‘. His rigid but precarious self-image is unable to sustain the surfacing of the submerged sides of himself embodied in Dionysus. His contact with this figure releases the savage aspect of his adolescent personality, that part of the not yet civilized self that belongs to the raw and the wild.“

**464** Vgl. dagegen Macrobius, der sowohl im stoischen Sinne warnende als auch Unabwendbares kündende Traumvisionen konzidiert (*Comm.* I, 7, 2): *nam ubi admonitio est, vigilantia cautionis evaditur: quod adportant minae, litatio propitiationis avertit: numquam denunciata vanescunt.*

**465** Vgl. dazu die oben, S. 63, bereits erwähnte Ansprache des Isispriesters in Apul. *met.* 11, 15, in der er die Weihe des Lucius als einen Übergang von der Herrschaft der *fortuna caeca* in die Obhut der *fortuna videns* beschreibt.

Spielart von vorausschauenden Träumen, die ihren Empfängern, wie wir gesehen haben, einerseits, wie bei Synesios, zum Quellgrund lebenspraktischer Weisheit, andererseits, wie bei Nonnos, aber auch zum Träger bedrohlicher Vorahnungen werden können, ist also eine in der Immanenz verbleibende ‚Erdgebundenheit‘. Im folgenden wollen wir uns dagegen Träumen und Visionen widmen, die über das Irdische insofern deutlich hinausweisen, als der Seele in ihnen in einem Zustand der Ekstase in Antizipation ihrer Himmelsreise nach dem Tode Einblicke in Vorgänge und Gegebenheiten aus dem Jenseits zuteil werden.

In Platons *Epinomis* 984 D – 986 A werden Sterbestunde, Orakel und ominöse Äußerungen sowie der Traum als Gelegenheiten bezeichnet, Einblicke in die *arcana* kosmischer Theologie zu gewinnen. Entsprechend der hier aufgeführten Vielzahl von Rahmenbedingungen, unter denen Bewußtseinerweiterungen sich ereignen können, werden ekstatische Visionen in der Literatur der griechisch-römischen Antike durchaus nicht immer in den Schlaf verlegt, sondern zuweilen auch auf einen Zustand zwischen Schlafen und Wachen zurückgeführt oder sogar im Gewand einer Nahtoderfahrung wiedergegeben. Letzteres trifft beispielsweise auf den Ermythos aus Platons *Politeia* zu, eine groß angelegte Jenseits-Vision, die von einem pamphyliischen Krieger, eben Er (Ἔρ), empfangen worden sein soll, als er, scheinbar tot und schon der Verbrennung geweiht, auf dem Scheiterhaufen lag. Die in diesem Mythos vorgezeichnete Zweiteilung des Geschauten in kosmologische Gegebenheiten einerseits und das Schicksal der vom Körper losgelösten Seele andererseits findet sich in ähnlicher Form in einigen deutlich von Platon beeinflussten späteren Visions-Schilderungen, unter ihnen das *Somnium Scipionis* aus Ciceros *De re publica* und der Timarch-Mythos aus Plutarchs Dialog *De genio Socratis*, denen hier unsere besondere Aufmerksamkeit gelten soll: Wir werden zunächst die Rahmenerzählungen bei Plutarch und Cicero vergleichend nebeneinanderstellen, um uns dann, unter Hinzuziehung der gegen Ende des 4. Jh. n. Chr. entstandenen *Commentarii in Somnium Scipionis* des Macrobius, den Visionen selbst zuzuwenden. Dabei wird uns zunächst die formale Tatsache beschäftigen, daß der Timarch-Mythos, der ja den Charakter eines fiktiven Berichts eines Inkubanten des Trophonios-Heiligtums von Lebadeia trägt, von einem der Gesprächsteilnehmer des plutarchischen Dialogs *De genio Socratis* als ein ἱερόδες λόγος bezeichnet wird und damit in gewisser Weise die Züge eines Vorgängertextes zu den *Hieroi Logoi* des Aristides annimmt. Im Zuge unserer inhaltlichen Untersuchung der Vision des Timarch und des *Somnium Scipionis* werden uns insbesondere deren psychologische Aussagen über den göttlichen Teil innerhalb der menschlichen Seele interessieren. Es wird sich zeigen, daß dieser Teil, den Plutarch als δαίμων, Cicero als *animus* bezeichnet, insbesondere im Timarch-Mythos sich durch seine Außen-Natur auszeichnet. Die Weise, in der Plutarch ihn als das die menschliche Seele regierende Göttliche beschreibt, wirft nicht nur einiges Licht auf die im unmittelbaren Zusammenhang des Dialogs stets im Hintergrund stehende Frage nach dem

δαίμονιον des Sokrates; sie erinnert auch an die aus der Astrologie stammende Vorstellung von den δαίμονες als zodiakalen Schutzgottheiten der Menschen, der ja, wie wir bereits sehen konnten, auch in den *Hieroi Logoi* eine bedeutende Stellung zukommt. Der Timarch-Mythos erweist sich mithin nicht nur formal, sondern auch inhaltlich als ein Vorgänger-Text der Traumschilderungen des Aristides.

Beginnen wir aber nun mit unserer detaillierten Betrachtung dieses wichtigen Textzeugen. Wie bereits weiter oben erwähnt, gibt der in den plutarchischen Dialog *De genio Socratis* eingestreute Mythos sich als ein Bericht aus der Höhle des Trophonios, der dem jungen Pythagoreer und Sokratesschüler Timarch in den Mund gelegt wird.<sup>466</sup> Wenn es zu Beginn dieses Berichtes heißt, der Inkubant sei aus „Verlangen nach Erkenntnis darüber, welche Kraft dem δαίμονιον des Meisters innewohne“, zu Trophonios hinabgestiegen,<sup>467</sup> so läßt sich dieser Bemerkung bereits entnehmen, daß Timarchs Begegnung mit der Höhlen- und Orakelgottheit Einblicke in die Sphäre der Dämonen und ihrer Wirkweise, ganz besonders aber Aufschluß darüber geben wird, warum gerade Sokrates das Privileg eines unmittelbaren Kontaktes mit seinem halbgöttlichen Berater zuteil wurde. Um das Inkubationserlebnis des fiktiven Gewährsmanns mit der Aura des Legendären und zugleich unverrückbar Feststehenden zu versehen, läßt der Autor nicht Timarch selbst als Berichterstatter auftreten, zumal es ja auch von ihm heißt, daß er wenige Monate nach seiner Rückkehr von Trophonios gestorben sei, sondern einen Freund des Inkubanten, den Pythagoreer Simmias, dessen Ausführungen am Ende von Theanor, einem ebenfalls pythagoreisch denkenden Fremden, der zu der Gesprächsrunde hinzustößt, eine Art Unverletzlichkeits-Siegel erhalten:

Ἐγὼ τοίνυν, ἔφη, τὸν μὲν Τιμάρχου λόγον ὡσπερ ἱερὸν καὶ ἄσυλον ἀνακεῖσθαι φημι τῷ θεῷ χρῆναι ...<sup>468</sup>

Plutarch, *De genio Socratis* 593 A

„Ich freilich bin der Meinung“, sagte er, „man sollte den Bericht des Timarch wie etwas Heiliges und Unantastbares dem Gott als Weihgeschenk darbringen ...“

Die Darstellung des Timarch-Mythos als eines λόγος, dem das Attribut ἱερὸς zukommt,<sup>468</sup> schafft eine klare Brücke zu Aristides' *Heiligen Berichten*, wobei die Empfehlung des Theanor, den Inkubationsbericht des Timarch dem Gott als Geschenk zu übergeben, ihre Entsprechung in der Eigenheit des Aristides hat, nicht

<sup>466</sup> Vgl. oben, S. 39.

<sup>467</sup> Cf. Plut. *De genio* 590 A: οὗτος οὖν ποθῶν γνῶναι τὸ Σωκράτους δαίμονιον ἦν ἔχει δύναμιν, ἅτε δὴ νέος οὐκ ἀγεννῆς ἄρτι γεγευμένος φιλοσοφίας, ἐμοὶ καὶ Κέβητι κοινωσάμενος μόνοις εἰς Τροφωνίου κατήλθε ...

<sup>468</sup> Das Detail der Bezeichnung des Timarch-Mythos als ἱερὸς λόγος findet sich, soweit ich sehe, nur bei BONNECHERE 2003, 192 gebührend hervorgehoben.

wenige seiner eigenen literarischen Erzeugnisse zu Weihgaben als Dank für göttliche Gunst zu stilisieren.<sup>469</sup> Im Falle des Trophonios-Orakels von Lebadeia war die rituelle Aufstellung von Votivtafeln mit den Erfahrungsberichten der Inkubanten ein fest etablierter Brauch, den neben Plutarch auch Pausanias bezeugt (IX, 39, 14): τούς δὲ ἐς τοῦ Τροφωνίου κατελθόντας, ἀνάγκη σφᾶς, ὅποσα ἤκουσεν ἕκαστος ἢ εἶδεν, ἀναθεῖναι γεγραμμένα ἐν πίνακι – „Es war die Pflicht derer, die in die Höhle des Trophonios herabgestiegen waren, alles was sie gehört oder gesehen hatten, auf eine Tafel zu schreiben und als Weihgeschenk darzubringen.“ Ein besonders ertragreicher Aufenthalt bei Trophonios soll der des Apollonios von Tyana gewesen sein. Der wundertätige Weise, der „um der Philosophie willen“ in das Heiligtum hinabstieg, soll nach sieben Tagen mit einem ganzen Band voller pythagoreischer Lehrsätze, die ihm als Antwort auf seine Frage nach der logisch stringentesten und reinsten Form der Philosophie offenbart worden waren, wieder an die Oberfläche gekommen sein.<sup>470</sup> Laut dem Bericht des Philostrat wurde das Buch, vermutlich weil sein Inhalt über das von einem durchschnittlichen Inkubanten Erlebte weit hinausging, in diesem Falle nicht als Weihgeschenk im Tempel, sondern im Palast des Kaisers Hadrian in Antium hinterlegt.<sup>471</sup> Bei Apollonios von Tyana war es eine die Philosophie betreffende ἐρώτησις, mit der er den Gott konfrontierte, doch läßt sich allgemein festhalten, daß jeder, der das Trophonios-Orakel befragte, dabei von einem ganz bestimmten Anliegen getrieben wurde. Eine Beschreibung der Örtlichkeit sowie des Rituals, das ein Besucher vor der Zulassung zur *consultatio* mit dem Gott zu durchlaufen hatte, findet sich im neunten, der Provinz Böotien gewidmeten Buch der Periegesis des Pausanias. Nach Cicero ist Trophonios, in seiner Götterlehre gleichbedeutend mit dem chthonischen Mercur, ein Sohn des Ischys (Valens) und der Koronis (Coronis) und wäre damit zugleich auch ein (Halb)-Bruder des Asklepios.<sup>472</sup> So verweist denn auch Pausanias wohl nicht zufällig gleich zweimal auf die Ähnlichkeit der böotischen Lokal-Gottheit mit dem in breiter geographischer Streuung verehrten Heil-Heros: Bei der Beschreibung zweier Statuen in der

**469** Siehe dazu ausführlicher den Abschnitt 5.1, unten, 230 ff.

**470** Cf. Philostr. VA VIII, 19: ἀνέσχε γὰρ δι' ἡμερῶν ἑπτὰ, ὅσων μήπω τις τῶν ὑπελθόντων τὸ μαντεῖον, φέρων βιβλίον προσφορώτατον τῇ ἐρωτήσει. ὁ μὲν γὰρ κατήλθεν εἰπών, “τίνα, ᾧ Τροφῶνιε, καὶ σὺ τὴν ἀρτιωτάτην καὶ καθαρωτάτην φιλοσοφίαν ἤγῃ;”

**471** Cf. Philostr. VA VIII, 20.

**472** Cf. Cic. nat. deor. III, 22, 56 (innerhalb einer Liste fünf verschiedener *Mercurii*): ... *alter Valentis et Phoronidis filius is qui sub terris habetur idem Trophonius*, ...; zu Koronis als Mutter und Ischys als dem sterblichen Pflegevater des Asklepios s. Hesiod, fr. 122 Rzach; zur Annahme von Trophonios und Asklepios als ursprünglich identischer Heroen s. MÜLLER 1820, 195: „(Es ist wohl wahrscheinlich), dass der Asklepios, den die Phlegyer und Minyer verehrten, eben Trophonios war, der mit Asklepios-Attributen zu Lebadeia angebetet wurde.“ Siehe ferner THRAEMER (P.-W. s. v. ‚Asklepios‘ p. 1645): „Boiotien ... besitzt ... im lebadeischen Trophonios eine von Hause aus mit Asklepios identische, nur früh von ihm abgezweigte Localfigur.“

Herkynahöhle zu Lebadeia, um deren Szepter sich Schlangen ringeln, läßt er offen, ob es sich um Asklepios und Hygieia oder Trophonios und Herkyna handelt, da die Schlangen beiden Heroen gleichermaßen heilig seien.<sup>473</sup> Hinzu kommt die von ihm hervorgehobene Ähnlichkeit des von Praxiteles geschaffenen Kultbildes des Trophonios mit Asklepios.<sup>474</sup>

Im Vorfeld der Inkubation hatte man sich laut Pausanias einige Tage lang in einem dem Agathos Daimon und der Agathe Tyche geweihten Haus aufzuhalten und dabei auf warme Bäder zu verzichten, dafür aber im kalten Fluß Herkyna zu baden. In den Kulturen anderer Orakel-Gottheiten, wie z. B. dem des Amphiaraos, kam noch das für Trophonios nur vereinzelt überlieferte Fasten hinzu.<sup>475</sup> Während der Vorbereitung auf das Treffen mit dem Gott wurden vom Kandidaten mehrere Opfer, zuletzt ein Widder, dargebracht, deren Eingeweide von den Priestern daraufhin geprüft wurden, ob Trophonios den Besucher günstig empfangen werde. Nachdem der Kandidat am Fluß Herkyna gesalbt worden war und aus den Quellen der Lethe sowie der Mnemosyne getrunken hatte, begab er sich zu der auf einem Berg oberhalb des heiligen Hains gelegenen Orakelstätte, wo sich, in eine marmorne Plattform eingelassen, ein Erdschlund befand. Über eine Leiter gelangte er zu einem Loch, in das er, mit den Beinen zuerst, hineinzukriechen hatte. Die Art, in welcher der übrige Körper daraufhin von einer fremden Kraft hinabgezogen wurde, hat man treffend mit einer „retrograden Geburt“ verglichen (Paus. IX, 39, 11):<sup>476</sup> τὸ δὲ λοιπὸν σῶμα αὐτίκα ἐφελκύσθη τε καὶ τοῖς γόνασιν ἐπέδραμεν, ὥσπερ ποταμῶν ὁ μέγιστος καὶ ὠκύτατος συλληφθέντα ὑπὸ δίνης ἀποκρύψειεν ἄνθρωπον – „Der übrige Körper wird dann sofort ergriffen und folgt den Knien nach, wie der größte und reißendste Fluß einen vom Strudel erfaßten Menschen verschlingt.“ Die ihn angreifenden Schlangen besänftigt der Hinabgestiegene mit μελιττούται beziehungsweise μάζαι μεμαγμένα μέλιτι: „Honig-Kuchen“, den namentlich aus Asklepios-Heiligtümern bekannten typischen Schlangensopfern, die ferner auch Psyche im Zuge ihrer κατάβασις in Apuleius' *Metamorphosen* verwendet, um sich den Höllenhund

473 Cf. Paus. IX, 39, 3.

474 Cf. Paus. IX, 39, 3. Zur Ähnlichkeit zwischen Asklepios und Trophonios vgl. auch BONNECHERE 2003, 107, der ausgehend von der Pausanias-Stelle darauf hinweist, daß nicht nur Trophonios Asklepios angenähert wurde, sondern auch umgekehrt der Asklepios-Kult an manchen Orten Züge des Trophonios-Kults trug, so z. B. in Tricca, wo es, wie sich dem Hymnus des Isyllos von Epidauros in *IG* 4<sup>2</sup>, 128 entnehmen läßt, ein unterirdisches ἄδυστον gab, in das der Inkubant hinabzusteigen hatte.

475 Zu der Anweisung, vor der *consultatio* des Amphiaraos einen Tag lang nichts zu essen und drei Tage lang keinen Wein zu trinken, s. Philostr. *VA* II, 37; zu Enthaltung von Schlaf und Speisen bei Trophonios s. Kratinos, *Trophonios*, fr. 218 Kock: οὐ σίτον ἄρασθ', οὐχ ὕπνου λαχεῖν μέρος; s. dazu DEUBNER 1900, 15, Anm. 4: *Dicitur mea quidem sententia versus ille de ieiunio et vigiliis, quibus homines aptiores fiant rebus divinis percipiendis; ...*

476 Siehe MEIER 1949, 93.

Kerberos geneigt zu machen.<sup>477</sup> Die eigentliche Begegnung und *consultatio* mit dem Gott ist laut Pausanias je nach Besucher ganz unterschiedlich verlaufen. Manche hörten, andere sahen etwas, einige wurden durch das Loch, durch das sie hinabgestiegen waren, auch wieder entlassen, andere sollen, wie Philostrat in der *Vita Apollonii* berichtet, jenseits von Lokris und Phokis, aber noch innerhalb der Grenzen Böotiens an die Oberfläche gekommen sein.<sup>478</sup> Was die Dauer des Aufenthaltes angeht, so zog sich die Belehrung des Apollonios von Tyana angeblich über sieben Tage hin, während sich die Inkubation des Timarch auf zwei Nächte und einen Tag beschränkt haben soll.<sup>479</sup>

Das während der Inkubation Gesehene und Gehörte wurde, wie bereits erwähnt, in der Regel wohl in aller Knappheit in Tafeln eingeritzt, die man als Weihgeschenk im Tempel aufstellte, und so haben wir im Timarch-Mythos den seltenen Fall eines, freilich fiktiven, Erfahrungsberichts in einer literarisch ausgefeilten Form vor uns, der durchaus als Vorläufer der *Hieroi Logoi* des Aelius Aristides gelten kann. Dem eigentlichen Kern der Erzählung geht eine Beschreibung der Widerfahrnisse des Timarch unmittelbar nach seinem Abstieg voraus:

Ἐφη δὲ καταβάς εἰς τὸ μαντεῖον περιτυχεῖν σκότῳ πολλῶ τὸ πρῶτον, εἶτα ἐπευξάμενος κείσθαι πολλὸν χρόνον οὐ μάλα συμφρονῶν ἔναργῶς εἶτ' ἐγρήγορεν εἶτε ὄνειροπολεῖ· πλὴν δόξαί γε τῆς κεφαλῆς ἅμα ψόφῳ προσπεσόντι πληγείσης τὰς ῥαφὰς διαστάσας μεθίναί τὴν ψυχὴν.

Plutarch, *De genio Socratis* 590 B

„Er sagte aber, daß er sich, als er in das Orakel hinabstieg, zunächst von großer Dunkelheit umgeben sah und daraufhin, nach einem Gebet, lange Zeit gelegen habe und sich dabei nicht klar bewußt gewesen sei, ob er wach war oder träumte. Nur schien es ihm so, als ob er zugleich mit einem sich nach unten zu bewegenden Lärm einen Schlag auf den Kopf erhielt, seine Schädelhälften sich teilten und dabei seine Seele entließen.“

Bemerkenswert ist der hier die Erwähnung eines Schwankens zwischen Schlafen und Wachen – eines Zustandes, der auch in anderen Visionsschilderungen häufig begegnet.<sup>480</sup> Hinzu kommt das uns aus Schilderungen von Jenseitsvisionen bereits

**477** Siehe HERZOG 1907, 201–28; 400–15, sowie Apul. *met.* IV, 20.

**478** Cf. Paus. IX, 39, 11: τὸ δὲ ἐνθεῦθεν τοῖς ἐντὸς τοῦ ἀδύτου γενομένοις οὐχ εἷς οὐδὲ ὁ αὐτὸς τρόπος ἐστίν, ὅτῳ διδάσκονται τὰ μέλλοντα, ἀλλὰ πού τις καὶ εἶδε καὶ ἄλλος ἤκουσεν; ἀναστρέψαι δὲ ὀπίσω τοῖς καταβάσι διὰ στομίῳ τε ἔστι τοῦ αὐτοῦ καὶ προεκθεόντων σφίσι τῶν ποδῶν. Siehe dagegen Philostr. *VA VIII*, 19: ἀναδίδωσι δ' ἡ γῆ τοὺς μὲν οὐ πόρρω, τοὺς δὲ πορρωτάτω, καὶ γὰρ ὑπὲρ Λοκροῦς ἀναπέμπονται καὶ ὑπὲρ Φωκίας, οἱ δὲ πλείστοι περὶ τὰ Βοιωτῶν ὄρια.

**479** Cf. Philostr. *VA VIII*, 19; Plut. *De gen.* 590 B.

**480** Zu diesem Zwischenzustand vgl. auch BONNECHERE 2003, 186–189, der ihn als eine Art Trance beschreibt. Für weitere Erwähnungen eines Schwankens zwischen Schlafen und Wachen s. z. B. Iambl. *De myst.* 3, 2 [103, 13]: μεταξύ τοῦ ἐγρηγορεῖν καὶ καθεύδειν, sowie Marinos, *Vita Procli* 30, wo die heilige Schlange des Asklepios dem Proklos μεταξύ ... ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως erscheint;

bekanntes Element einer vorübergehenden Ablösung der Seele.<sup>481</sup> Im Falle des Timarch wird die Seele so weit nach oben entrückt, daß er die Erde nur noch in Form eines klaffenden Abgrunds (χάσμα) unter sich zu gewahren glaubt.<sup>482</sup> Aufklärung über das von ihm Geschaute erhält Timarch von einem jener Dämonen, die – selbst auf dem Mond ansässig – den sublunaren Bereich verwalten.<sup>483</sup>

Ein gänzlich anderes, eminent politisches Szenario bietet sich dem Leser in der Rahmenerzählung des *Somnium Scipionis* dar: Zu Beginn des dritten Punischen Krieges findet sich Publius Cornelius Scipio, der spätere Eroberer Karthagos, bei König Massinissa ein, einem Alliierten Roms, der im zweiten Punischen Krieg Scipio dem Älteren Hilfe im Kampf gegen Hannibal geleistet hatte. Bis spät in die Nacht hinein ergeht man sich in nostalgischen Gesprächen über den legendären Feldherrn, und als sich Scipio zur Ruhe begibt, wird auch ihm eine Jenseits-Vision zuteil, bei der es allerdings nicht, wie bei den Befragungen des Trophonios durch Timarch und Apollonios von Tyana, um die Klärung eines philosophischen Problems geht, sondern vielmehr darum, einen Ansporn für politisch-patriotische Aktionen zu geben. Der hierzu ermunternde Gesprächspartner, der dem Träumenden auch sonst Rede und Antwort steht, ist Scipio Africanus der Ältere, der Großvater des jüngeren Scipio, von dem am Tage so ausgiebig die Rede war.<sup>484</sup> Damit offenbart sich das *Somnium Scipionis* als eine *consultatio sui generis*, bei der zwar nicht, wie im Timarch-Mythos und zahlreichen anderen griechischen Varianten dieser Art von μόνος-πρός-μόνον-Begegnung, ein Dämon oder Heilgott befragt wird, aber doch immerhin ein Verstorbener von Rang, dem insofern die Aura des Göttlichen anhaftet, als seine Seele bereits in das von ihm präsentierte Jenseits eingegangen ist.<sup>485</sup> So bezeichnet dann auch Macrobius in seinem Kommentar zum *Somnium Scipionis* dasselbe als einen χρηματισμός und ordnet es mithin der Klasse

---

siehe dazu TOTTI-GEMÜND 1998, 191. Zum Auftreten des Topos in den *Hieroi Logoi* des Aristides siehe unten, S. 280, mit Anm. 861.

**481** Siehe die oben, S. 93 ff. zusammengestellten Beispiele für eine Ablösung beziehungsweise Verselbständigung der Seele im Vorfeld von Jenseitsvisionen.

**482** Cf. Plut. *De gen.* 590 F: κάτω δ' ἀπιδόντι φαίνεσθαι χάσμα μέγα στρογγύλον οἷον ἐκτετμημένης σφαίρας, ...

**483** Cf. Plut. *De gen.* 591 A: τὴν δὲ Περσεφόνης μοῖραν, ἣν ἡμεῖς διέπομεν, τῶν τεττάρων μίαν οὔσαν ὡς ἡ Στύξ ὀρίζει, βουλομένῳ σοι σκοπεῖν πάρεστιν, sowie 591 C: σελήνη δὲ δαμόνων ἐπιχθονίων οὔσα ...

**484** Siehe die Reaktion des jüngeren Scipio in Cic. *Rep.* VI, 26: *Quae cum dixisset, Ego vero, inquam, Africane, siquidem bene meritis de patria quasi limes ad caeli aditum patet, quamquam a pueritia vestigiis ingressus patris et tuis decori vestro non defui, nunc tamen tanto praemio exposito enitar multo vigilantius.* Vgl. auch VI, 29: *sunt autem optimae curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit.*

**485** Für nähere Ausführungen zum Typus der μόνος-πρός-μόνον-Begegnung in Kult und Literatur der Griechen s. unten, S. 283–285.

der Orakelträume zu, der ja, wie wir oben bereits festgestellt haben, durchaus auch die in Inkubation empfangenen Heilträume zugerechnet werden können.<sup>486</sup>

Als spezifisch römisch muß wohl der sonst bei diesem *genus* gänzlich fehlende Ton auf dem Praktisch-Politischen angesehen werden. In eine ähnliche Richtung zielt auch Macrobius, wenn er in Kapitel I, 8 seines Kommentars in einem Lob auf die praktischen Tugenden, allen voran die *prudencia*, sich ergeht, denen er für den erfolgreichen Weg zurück zur himmlischen Heimat einen ebenso großen Wert zuschreibt wie der Hingabe an die Kontemplation der göttlichen Dinge.<sup>487</sup> Damit bezieht er eine geradezu provokative Stellung gegen die Platoniker: Läßt bereits Platon im *Phaidon* seinen Sokrates die aus bloßer Gewohnheit praktizierte ἀρετή δημοτική καὶ πολιτική der philosophisch durchdachten deutlich unterordnen, so findet sich bei Plotin – und in seiner Nachfolge bei Porphyrios, Iamblich, Proklos und Marinos – die noch klarer umrissene Vorstellung von den καθάρσεις beziehungsweise καθαρτικά ἀρετάι, d. h. Tugenden, die nur von einer gereinigten, vom Körper gänzlich losgelösten Seele ausgeübt werden können, als einer unabdingbaren Voraussetzung für eine Begegnung mit dem Göttlichen.<sup>488</sup> Aus dem Kontrast mit diesen abstrakteren Entwürfen erhellt umso deutlicher, daß es sowohl Cicero als auch Macrobius in erster Linie um das Lob des tüchtigen Staatsmannes geht.

Was nun die eigentlichen Visionen Timarchs und Scipios angeht, so bieten sich hier genügend Vergleichspunkte für eine Zusammenschau, wobei die Schilderung bei Cicero, wie zu zeigen sein wird, weitaus weniger metaphorisch ist als der erzählerische Ductus des Timarch-Mythos. In beiden Fällen beziehen sich die Offenbarungen auf zwei Bereiche, den kosmologischen und den psychologischen.

Beginnen wir mit dem kosmologischen Teil des *Somnium Scipionis*. Der Schilderung in *Rep.* VI, 16 läßt sich klar entnehmen, daß sich die Seele des Scipio während der im Traum empfangenen Schau etwa auf der Höhe der Milchstraße befindet. Sie, die sich seinem Blick als *splendidissimo candore inter flammis circus elucens* darbietet, wird ihm von seinem Großvater als der Wohnort derer präsentiert, die ihr Leben schon vollendet und deren Seelen sich bereits vom Körper gelöst haben.<sup>489</sup> Was der Träumende von seinem erhöhten Standort aus schaut, ist laut den Eklärungen Scipios des Älteren die von der Fixsternsphäre umschlossene

<sup>486</sup> Cf. Macrob. *Comm.* I, 3, 12: *est enim oraculum quia Paulus et Africanus uterque parens, sancti gravesque ambo nec alieni a sacerdotio, quid illi eventurum esset denuntiaverunt*; vgl. auch oben, S. 10.

<sup>487</sup> Für die Beurteilung dieser besonders starken Akzentuierung der praktischen Tugenden als etwas typisch Römisches s. MRAS 1933, 252.

<sup>488</sup> Cf. Plat. *Phd.* 82 A – 83 E; siehe ferner Plot. 1.2.3 über die Unabdingbarkeit der Reinigung für die in Platons *Theaitetos* erwähnte ὁμοίωσις θεῶν; zur Wichtigkeit der kathartischen Tugenden bei Porphyrios, Iamblich, Proklos und Marinos s. BALTZLEY 2006.

<sup>489</sup> Cf. Cic. *Rep.* VI, 16.

Abfolge der sieben Himmelskörper Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur und Mond.<sup>490</sup> Dabei wird der Mond als Demarkationslinie hingestellt insofern als über ihm alles ewig, unter ihm aber alles vergänglich sei, bis auf die Seelen der Menschen, die als ein Geschenk der Götter beschrieben werden.<sup>491</sup> Die Erde, welche sich in der neunten Sphäre befindet, nimmt die unterste Stellung ein.<sup>492</sup> Ein vom jüngeren Scipio vernommener vielstimmiger Klang wird ihm als die Harmonie jener Töne vorgeführt, die von den Kreisläufen der Sphären erzeugt werden.<sup>493</sup> Pate gestanden hat hier zweifellos der platonische Er-Mythos, der ja nicht nur, wie Macrobius in seinen *Commentarii* zeigt, als ein Vorläufer speziell für das *Somnium* aufgefaßt werden kann,<sup>494</sup> sondern überhaupt eine archetypische Stellung in der Tradition der Jenseitsschilderungen einnimmt. Bei Platon sieht der Pamphylier Er acht Sphären um die ihre Bewegung steuernde Spindel der Notwendigkeit (Ἀνάγκης ἄτρακτον) kreisen. Auf jeder der Sphären sitzt eine tönende Sirene, so daß auch hier sich ein vielstimmiger Wohlklang, eben die Sphärenharmonie, ergibt.<sup>495</sup>

Besteht im *Somnium Scipionis* aufgrund der Erläuterungen des älteren Scipio von Anfang an Klarheit über das Geschaute, so ist der Beginn des Timarch-Mythos in eine komplizierte Sprachbildlichkeit gekleidet: Der Blick des Timarch richtet sich als erstes auf ein ständig sich drehendes Gewässer, ein Meer oder einen See (θάλασσαν ἢ λίμνην), der von einer Ansammlung leuchtender, ihre Farbe stetig wechselnder Inseln umkreist wird.<sup>496</sup> Die von den Einzelbewegungen jeweils hervorgerufenen Töne strömen dabei in ein vielstimmiges, harmonisches Rauschen zusammen. Zur Erklärung dieser Szenerie hat man die Vision des Thespesios aus *De facie* herangezogen, wo das, was die Seelendämonen vom Mond aus hören, als die Harmonie der Sphären beschrieben wird, und als solche sei dann auch der im

**490** Cf. Cic. *Rep.* VI, 17. Macrobius verteidigt dagegen in *Comm.* I, 21, 27 die Abfolge der Himmelskörper in Platons *Timaios* 38 C, wo die Sonne die zweite Stelle nach dem Mond einnimmt.

**491** Cf. Cic. *Rep.* VI, 17: ... *in infimoque orbe Luna radiis Solis accensa convertitur, infra autem eam iam nihil est mortale et caducum praeter animos munere deorum hominum generi datos, supra Lunam sunt aeterna omnia.*

**492** Cf. Cic. *Rep.* VI, 17: *nam ea, quae est media et nona, tellus, neque movetur et infima est, et in eam feruntur omnia nutu suo pondera.*

**493** Cf. Cic. *Rep.* VI, 18.

**494** Siehe die Gegenüberstellung von Er-Mythos und *Somnium Scipionis* in Macrobius *Comm.* I, 1, 8–2, 12.

**495** Cf. Plat. *R.* 617 B: στρέφεσθαι δὲ αὐτὸν ἐν τοῖς Ἀνάγκης γόνασιν. ἐπὶ δὲ τῶν κύκλων αὐτοῦ ἄνωθεν ἐφ' ἐκάστου βεβηκέναι Σειρήνα συμπεριφερομένην, φωνὴν μίαν ἰεῖσαν, ἕνα τόνον· ἐκ πασῶν δὲ ὀκτὼ οὐσῶν μίαν ἁρμονίαν ζυμφωνεῖν.

**496** Zur kreisförmigen Bewegung der Inseln s. *De genio* 590 C; zur Eigenbewegung des Gewässers s. 590 D: ... τῆς θαλάσσης καὶ αὐτῆς κύκλῳ σχεδὸν ὑποφερομένης (mit der Ergänzung von v. Arnim).

Timarch-Mythos geschilderte Klang aufzufassen.<sup>497</sup> Viel näher liegt es allerdings, hier auf die Beschreibung der Sphärenharmonie im *Somnium Scipionis* zurückzugreifen, in deren Lichte die kreisenden Inseln des Timarch-Mythos wohl als die ihre Bahnen ziehenden Himmelskörper aufzufassen wären. Das sich drehende Gewässer in der Mitte könnte dagegen, wie man vorgeschlagen hat, entweder für die himmlische Sphäre stehen oder, wie im *Somnium*, die Milchstraße darstellen.<sup>498</sup> Von den Inseln werden einige in immer gleichförmiger Bewegung von dem strudelähnlichen Gewässer mitgerissen, während andere durch einen Kanal vorübergehend über die Strömung hinweg hinaussegeln (ἐκπλεῖν ... πέραν τοῦ ῥεύματος), um dann bei ihrer Rückkehr nicht an derselben Stelle, sondern etwas höher ihre Kreise wieder aufzunehmen, so daß eine spiralförmig nach oben strebende Bewegung entsteht.<sup>499</sup> Mag sein, daß man als Ursache für die mit diesem Bild angedeutete rückläufige Bewegung der Planeten die laut platonischer Lehre alle 24 Stunden sich vollziehende Umdrehung des ganzen Himmels annehmen soll.<sup>500</sup> Die Teilvision endet mit einer Beschreibung des Neigungswinkels, in dem das Gewässer, also die Milchstraße oder Himmelskugel, zu der sie umgebenden Grenze, dem „Himmelsaequator“ steht, sowie zweier Feuerflüsse, die von zwei einander gegenüberliegenden Seiten in das Gewässer einströmen. Man hat sie als den beim Sternbild des Schwans von der Milchstraße abzweigenden und am südlichen Centauren sich wieder mit ihr vereinigenden Nebenarm gedeutet.<sup>501</sup>

Nach der Schau dieses harmonischen, in geordneten Bahnen verlaufenden Spektakels folgt mit dem Blick nach unten ein Perspektivenwechsel: Zu sehen ist ein klaffender Abgrund (χάσμα), rund und wie abgeschnitten von den restlichen Sphären, gekennzeichnet durch seine völlige Dunkelheit, von dem aus zahlreiche Tierstimmen, das Geschrei von Säuglingen sowie das Jammern von Männern und Frauen zu hören sind. Dieser isolierte, mit den Zügen des Hades ausgestattete Ort, von dem man vermutet hat, Plutarch habe ihn als die tiefer gelegene Hemisphäre des Universums vorstellen wollen,<sup>502</sup> ist nichts anderes als die Erde, von der erhöhten Stellung der entrückten Seele des Visionärs aus gesehen.

**497** Cf. VON ARNIM 1921, 26: „Wenn man *de facie* 944 a gelesen hat, dass die Seelendämonen auf dem Monde ἐξακούουσιν τῆς περὶ τὸν οὐρανὸν ἁρμονίας wird man die von den kreisenden Inseln im Timarchmythos hervorgebrachte Musik sogleich richtig verstehen ...“

**498** Für die Interpretation als „celestial sphere“ s. DE LACY/EINARSON 1959, 463; für die Deutung als Milchstraße s. VON ARNIM 1921, 34.

**499** Cf. Plut. *De gen.* 590 D.

**500** Cf. VON ARNIM 1921, 35.

**501** Zur umgebenden Grenze (590 E: τὸ περιέχον) als „Himmelsaequator“ s. VON ARNIM 1921, 35 u. DE LACY/EINARSON 1959, 465, der dazu auf Plat. *Ti.* 36 C verweist; zur Deutung der beiden Feuerflüsse als den von der Milchstraße abzweigenden und wieder in sie einmündenden Nebenarm s. VON ARNIM 1921, 36.

**502** Cf. CUMONT 1942, 56.

Anders als in Ciceros *Somnium*, das von Anfang an im Stil einer klaren Unterweisung gehalten ist, tritt im Timarch-Mythos der göttliche Verwalter des Orakels erst nach der rein bildhaft gehaltenen Schilderung der ersten Teilvision auf den Plan. In Form einer Stimme von unklarer Herkunft empfängt er seinen Besucher mit den Worten: ὦ Τιμαρχε, τί ποθεῖς πυθέσθαι; – „Timarch, was möchtest du erfahren?“ Diese für kultische μόνος-πρὸς-μόνον-Begegnungen typische Frage, deren Wortlaut noch in Formulierungen der griechischen Zauberpapyri nachklingt,<sup>503</sup> setzt den Auftakt für eine Reihe von Erläuterungen, die dem ursprünglichen Anliegen des Timarch allmählich näherkommen: seinem Wunsch nach Aufschluß über das Wesen des sokratischen δαιμόνιον. Sein göttliches Gegenüber offenbart sich ihm als Mitglied einer Gruppe, welche die vierte und unterste Weltregion, das von der Styx begrenzte Reich der Persephone, τὴν Περσεφόνης μοῖραν, verwaltet.<sup>504</sup> Daß damit nicht wirklich der Hades, sondern – ganz so wie in der ersten Teilvision – aus einer Perspektive von oben die Erde gemeint ist, erhellt aus den nachfolgenden Ausführungen über die vier Weltregionen, von denen es heißt, daß jede von ihnen mit der nächsttieferen durch συνδεσμός verbunden sei. Die dadurch sich ergebenden drei Verbindungspositionen würden, laut Auskunft des anonymen Erklärers, von den drei Moiren bewacht (*De genio* 591 B): τῶν συνδεσμῶν ἑκάστου Μοῖρα κλειδοῦχος Ἀνάγκης θυγάτηρ κάθηται – „An jeder der Verknüpfungsstellen sitzt eine Moira, Tochter der Ananke und zugleich Schlüsselinhaberin.“ Wohl nicht zufällig wird hier zur Beschreibung der Moiren mit κλειδοῦχος ein Epithet verwendet, das bereits Parmenides in einem ähnlichen Zusammenhang gebraucht, allerdings zur Beschreibung der Ananke selbst, die er zugleich auch als Dreh- und Angelpunkt von Bewegung (κίνησις) und Werden (γένεσις) bezeichnet.<sup>505</sup> Die Szenerie von den im All positionierten Moiren erinnert deutlich an den Er-Mythos des Platon, wo man die gleiche Trias, auf drei Punkte verteilt, am äußersten Rand des sphärischen Systems thronen sieht.<sup>506</sup> Neben ihrer Eigenschaft, ein Sitz der drei Moiren zu sein, haben die συνδεσμοί freilich zugleich auch die Funktion von Grenzmarken, welche die Bereiche der Weltregionen auf bestimmte Örtlichkeiten festlegen. Dabei ist jeder Region ein bestimmtes, für sie charakteristisches Prinzip zugeordnet. Die erste Region, in der das Prinzip des reinen Lebens (ζωή) obwaltet, umfaßt den Bereich oberhalb des ὀράτου, der Obergrenze der himmlischen Sphäre. Das pythagoreische Prinzip der Monas verknüpft diesen

**503** Cf. *PGM* VII 856: καὶ πυνθάνου ὃ θέλεις. Vgl. auch LXII 35: καὶ ὃ θέλεις, πυνθάνου.

**504** Cf. Plut. *De gen.* 591 A: τὴν δὲ Φερσεφόνης μοῖραν, ἣν ἡμεῖς διέπομεν, τῶν τεττάρων μίαν οὔσαν ὡς ἡ Στύξ ὀρίζει, βουλομένῳ σοι σκοπεῖν πάρεστιν.

**505** Cf. Parmenides 28 VS A 37: τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἀπάσαις <ἀρχήν> τε καὶ <αἰτίαν> κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἦντινα καὶ δαίμονα κυβερνητικὴν καὶ κλειδοῦχον ἐπονομάζει Δίκην τε καὶ Ἀνάγκην.

**506** Cf. Plat. *R.* 617 C.

Bereich mittels eines συνδεσμός, der von Atropos bewacht wird, mit dem zweiten, dem der κίνησις und des Lebens, der vom ἄρατον bis zur Sonne reicht. Angegliedert durch eine vom νοῦς gewirkte und von Klotho bewachte Verknüpfung, folgt die Region des Lebens, der Bewegung und des Werdens (γένεσις), deren Grenzmarke der Mond ist. Der hier befindliche, durch die Physis hergestellte συνδεσμός leitet über zur letzten Region, die neben den anderen Prinzipien auch das des Verderbens (φθορά) mit einschließt. Damit schließt sich der Kreis hin zum Anfang, und die von dem göttlichen Gesprächspartner des Timarch als Περσεφόνης μοῖρα bezeichnete unterste Weltregion offenbart sich als der Bereich zwischen Erde und Mond. Die Assoziation eines bestimmten Weltteils mit den *inferos* und zugleich damit seine Auffassung als ‚Sitz des Unterweltsgottes‘, *Ditis sedes*, geht laut den *Commentarii* des Macrobius auf ‚die Platoniker‘ zurück,<sup>507</sup> wobei die Aufteilung des Weltalls in einen supralunaren Bereich des Ewig-Unzerstörbaren und einen sublunaren des Wandelbar-Vergänglichen, die Macrobius auf eine bestimmte Gruppe unter diesen Platonikern zurückführt,<sup>508</sup> uns viel eher als aristotelisches Philosophem bekannt ist, von dem sich Spuren freilich auch bei Philo und, wie wir gesehen haben, auch im *Somnium Scipionis* finden.<sup>509</sup> Ferner weist ein Passus aus der ps.-pythagoreischen Schrift *περὶ ψυχῆς*, wie man festgestellt hat, große Ähnlichkeit mit den Aussagen bei Macrobius auf, doch wurde sie wohl fälschlich dem Philolaos zugeschrieben und kann daher nicht als Beweis für einen pythagoreischen Ursprung der Lehre von der Zweiteilung des Universums angeführt werden.<sup>510</sup>

Deutlich pythagoreisch gefärbt ist dagegen der von der rätselhaften Stimme im Timarch-Mythos vorgebrachte Gedanke, daß der Mond sich in den Händen von irdischen Dämonen befindet, gab es doch laut einer Bemerkung Iamblichs in seinem *Leben des Pythagoras* eine Gruppe von Menschen, die glaubten, der Meister selbst

**507** Cf. Macrob. *Comm.* I, 11, 4: *inferos autem Platonici non in corporibus esse id est non a corporibus incipere dixerunt, sed certam mundi istius partem Ditis sedem id est inferos vocaverunt.*

**508** Cf. Macrob. *Comm.* I, 11, 4: *Et immutabilem quidem mundi partem a sphaera, quae ἀπλανής dicitur, usque ad globi lunaris exordium, mutabilem vero a luna ad terras usque dixerunt: et vivere animas dum in immutabili parte consistunt, mori autem cum ad partem ceciderint permutationis capacem, atque ideo inter lunam terrasque locum mortis et inferorum vocari.*

**509** Cf. Arist. *Mete.* A 3, 340 b 6 – 4, 342 a 33; *GC B* 10, 336 a 29 – b 19; Ph. *Monarch.* I. 1 und *Somn.* I, 34; Cic. *Rep.* VI, 17 (s. oben S. 143, Anm. 491). Vgl. auch die leicht modifizierte Sichtweise in Plut. *Quaest. Conv.* IX 14, 4, 745 B: τοῦ κόσμου τριχῆ πάντα νενεμημένον πρώτην μὲν εἶναι τῆν τῶν ἀπλανῶν μερίδα, δευτέραν δὲ τῆν τῶν πλανωμένων, ἐσχάτην δὲ τῆν τῶν ὑπὸ σελένην.

**510** Zur Ähnlichkeit von Macr. *Comm.* I, 11, 6 mit Ps.-Philolaos, *περὶ ψυχῆς* (Stob. *Ecl.* I, 20, 2 p. 172, 9 Wachsmuth) – Καὶ τὸ μὲν ἀμετάβολον ἀπὸ τᾶς τὸ ὄλον περιεχούσας ψυχᾶς μέχρι σελήνας περαιοῦται, τὸ δὲ μεταβάλλον ἀπὸ τᾶς σελήνας μέχρι τᾶς γᾶς –, siehe CAPELLE 1917, 9. Die Echtheit dieses Fragments wurde angezweifelt von HUFFMANN 1993, 343, der auf BURKERT 1972, 242–3 verweist.

sei ein solcher Dämon.<sup>511</sup> Im weiteren Verlauf der von der Stimme gegebenen Erklärungen an Timarch wird der Mond in Anlehnung an Platons *Phaidon* 72 B als „Wendemarke“, *καμπή*, bezeichnet, denn von hier aus würden viele vom Körper gelöste Seelen wieder eingekörpert und träten damit erneut in den Kreislauf des Werdens und Vergehens ein. Ein kritischer Moment sei dabei die in regelmäßigen Abständen auftretende Mond-Eklipse. Bei der mit ihr verbunden gedachten Annäherung des Mondes an die Erde könnten nur wenige der bereits hier befindlichen Seelen ihre Stellung halten und der gefürchteten Wiedereinkörperung entkommen, einigen gelinge es, „nach oben zu schwimmen“, doch würden die befleckten und unreinen unter ihnen, *οἷα μαραὶ καὶ ἀκάθαρτοι*, bei diesem Bestreben vom Mond mit Blitzen und Brüllen abgewiesen.<sup>512</sup> Der ganze sublunare Bereich des Werdens und Vergehens liege in der Zuständigkeit der am *συνδεσμός* des Mondes wachenden Moira Lachesis, die ja auch schon in Platons Er-Mythos für das Gewordene, *τὰ γεγονότα*, zuständig ist und den Vorgang der Verteilung der Lebenslose beaufsichtigt.<sup>513</sup>

Die an dieser Stelle sich vollziehende Wende der Blickrichtung hin auf das Schicksal der Einzelseelen wird markiert durch den Einschub eines weiteren Bildes, das mit den in ihm geschilderten unregelmäßig-zackigen Bewegungen in deutlichem Kontrast zu dem Spektakel gleichförmig kreisender Planeten in der Anfangsvision steht:

**511** Cf. Plut. *De gen.* 591 C: *σελήνην δὲ δαιμόνων ἐπιχθονίων οὐσα*. Iambl. *De vit. Pyth.* 30: *καὶ μετὰ τῶν θεῶν τὸν Πυθαγόραν λοιπὸν κατηρίθουν ὡς ἀγαθὸν τινα δαίμονα καὶ φιλανθρωπώτατον, οἱ μὲν τὸν Πύθειον, οἱ δὲ τὸν ἐξ Ὑπερβορέων Ἀπόλλωνα, οἱ δὲ τὸν Παιᾶνα, οἱ δὲ τῶν τὴν σελήνην κατοικούντων δαιμόνων ἕνα*.

**512** Cf. Plut. *De gen.* 591 C: *ταύτας δ' ἀστράπτουσα καὶ μυκωμένη φοβερὸν οὐκ ἔῃ πελάζειν, ἀλλὰ θρηνοῦσαι τὸν ἑαυτῶν πότμον ἀποσφαλλόμενα φέρονται κάτω πάλιν ἐπ' ἄλλην γένεσιν, ὡς ὄραϊς*. VON ARNIM 1927, 28 verweist auf die Parallele in *De facie* 944 D, wo beschrieben wird, wie das Mondgesicht bei der Ankunft unreiner Seelen sich zu einer drohenden Miene verzieht: *ἐκφοβεῖ δ' αὐτάς καὶ τὸ καλούμενον πρόσωπον, ὅταν ἐγγὺς γένωνται, βλοσυρὸν τι καὶ φρικῶδες ὀρώμενον*. Noch ähnlicher (vgl. besonders das von mir kursiv Gesetzte) scheint mir allerdings eine Szene im Er-Mythos 615 E, wo die als Durchgang zu den Himmelsregionen dienende Spalte die Seelen der Schwerverbrecher (*τῶν μεγάλα ἡμαρτηκότων*) mit Gebrüll abweist: *οὓς οἰομένους ἤδη ἀναβήσεσθαι οὐκ ἐδέχετο τὸ στόμιον, ἀλλ' ἐμυκάτο, ὅποτε τις τῶν οὕτως ἀνιάτως ἐχόντων εἰς πονηρίαν ἢ μὴ ἱκανῶς δεδωκῶς δίκην ἐπιχειροῖ ἀνιέναι*.

**513** Cf. Plat. *R.* X, 617 C: *... Λάχεσιν τε καὶ Κλωθῶ καὶ Ἄτροπον, ὑμνεῖν πρὸς τὴν τῶν Σειρήνων ἁρμονίαν, Λάχεσιν μὲν τὰ γεγονότα, Κλωθῶ δὲ τὰ ὄντα, Ἄτροπον δὲ τὰ μέλλοντα*; s. ferner 617 D – 619 B.

„Ἄλλ' οὐδὲν ὄρω,“ τὸν Τιμαρχὸν εἶπεῖν, „ἢ πολλοὺς ἀστέρας περὶ τὸ χάσμα παλλομένους, ἑτέρους δὲ καταδυομένους εἰς αὐτό, τοὺς δὲ ἄττοντας<sup>514</sup> αὐτὸν κάτωθεν.“

Plutarch, *De genio Socratis* 591 D

„Aber ich sehe nichts“, habe Timarch gesagt, „als viele Sterne, die um den Erdschlund hüpfen, andere aber in ihm versinken, wieder andere von unten hinaufschießen.“

Für die hier beschriebene Szenerie wird von der belehrenden Stimme im folgenden eine ausführliche Erklärung gegeben: Die Seele eines jeden Menschen hat Anteil an der Vernunft, doch erleidet ein Teil von ihr als Folge der Vermischung mit dem Fleisch und den Leidenschaften eine Wandlung hin zum Unvernünftigen. Der Grad dieser Vermischung ist ausschlaggebend für das Schicksal der jeweiligen Seele: Einige, deren Schicksal durch die erlöschenden Sterne verbildlicht wird, versinken ganz im Körper und sind ein Leben lang die Sklaven ihrer Leidenschaften. Andere, die ihre bildliche Entsprechung in den wieder aufleuchtenden und nach oben strebenden sowie den tanzenden Sternen haben, halten den reinsten Teil ihrer Seele, der hier mit einer auf dem Meer schwimmenden Boje verglichen wird, aus der Vermischung heraus. In seinen weiteren Bemerkungen zu diesem nicht mit eingekörperten Teil wartet Plutarch mit einer beinahe irritierenden Abweichung auf: Entgegen einer etablierten philosophischen Konvention, den vernünftigen Seelenteil als νοῦς zu bezeichnen, wählt er hier die alternative Bezeichnung δαίμων. Als Begründung dafür wird ins Feld geführt, daß es sich nicht um einen integrativen (ἐντός) Teil der Seele, sondern um etwas Äußerliches (ὡς ἐκτός ὄντα) handle. Was das Integriert-Sein des νοῦς angeht, so findet sich der Gedanke, daß er zugleich im Menschen selbst und im göttlichen Nous residieren kann, in Ansätzen bereits in der aristotelischen Lehre vom aktiven und passiven Nous, in voller Entfaltung jedoch bei Plotin.<sup>515</sup> Demgegenüber liegt im Timarch-Mythos ein Konzept zugrunde, nach dem die Seele ursprünglich als Ganzes Anteil am νοῦς hat, nach ihrer Einkörperung dann allerdings in die mit dem Körper vermischte ἄλογος ψυχή und einen außerhalb der Grenzen des Körperlichen verbleibenden reinen Teil zerfällt.<sup>516</sup> Es fragt sich, warum Plutarch hier das Externe des vernünftigen Vermögens so sehr betont, ist doch an anderer Stelle, in *De facie* 943 B, im Sinne einer seelenimmanenten Stellung des νοῦς davon die Rede, daß beim Tode eines Menschen zunächst die Seele vom Körper und in einem zweiten Schritt der νοῦς von der Seele getrennt wird. Auf der

**514** Die Konjektur von Reiske, ἄττοντας, wird hier der handschriftlichen Überlieferung, ἀπόντας, vorgezogen.

**515** Siehe z. B. Plot. 1.1.13: Καὶ ἡ νόησις δὲ ἡμῶν οὕτω, ὅτι καὶ νοερὰ ἡ ψυχή καὶ ζωὴ κρείττων ἡ νόησις, καὶ ὅταν ψυχή νοῆῃ, καὶ ὅταν νοῦς ἐνεργῆῃ εἰς ἡμᾶς· μέρος γὰρ καὶ οὗτος ἡμῶν καὶ πρὸς τοῦτον ἄνιμεν.

**516** Zu dieser Erklärung von Plut. *De genio* 591 D s. HAMILTON 1934, 180.

Suche nach dem Grund für die Veräußerlichung des Vernunfthaften und seiner Benennung als δαίμων im Timarch-Mythos hat man auf einen Passus aus Platons *Timaios* verwiesen:<sup>517</sup>

τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστῳ δέδωκεν, τοῦτο ὃ δὴ φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῶ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον, ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες. ἐκεῖθεν γάρ, ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ρίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα.

Platon, *Timaios* 90 A

„Das aber, was mit der Gestalt des wichtigsten Teils unserer Seele zu tun hat, muß man sich so vorstellen, daß Gott dieses nun einem jeden als Daimon gegeben hat, das, von dem wir sagen, daß es auf der äußersten Spitze unseres Körpers wohnt und von dem wir ganz zu Recht behaupten, daß es uns zu der Verwandtschaft im Himmel von der Erde emporhebt, als seien wir nicht ein erdhaftes, sondern ein himmlisches Gewächs. Indem nämlich das Göttliche da, wo die erste Genese der Seele ihren Ausgang nahm, unseren Kopf und unsere Wurzel aufhängt, richtet es unseren ganzen Körper gerade.“

Dem Bild des Menschen als eines im Himmel verwurzelten Baumes, von dem man angenommen hat, es sei seinem Ursprung nach pythagoreisch,<sup>518</sup> entspricht im Timarch-Mythos die Vertikale, in der die Einzelseele und ihr als δαίμων bezeichneter himmlischer Vorsteher einander zugeordnet sind, während die dort begegnende Beschreibung des δαίμων als des auf der Seele wie eine Boje schwimmenden Vernunfthaften sehr wohl ein Anklang an die bei Platon zu findende Lokalisierung des Wertvollsten auf der äußersten Spitze des Körpers sein könnte. Hinzu kommt eine weitere Parallele: Ist bereits in dem *Phaidon*-Passus angesichts des umgedrehten, von einer göttlichen Wurzel gleichsam bekrönten Baumes von der ersten Genese der Seele die Rede, so wird im Timarch-Mythos die Einbindung der Seele in einen Körper als der Zeitpunkt angesehen, an dem sich eine klare Trennung zwischen ihr selbst und ihrem δαίμων vollzieht.

Zieht man ferner in Betracht, daß Plutarch, wie wir schon sahen, als Verwalterin des sublunaren Bereiches von Werden und Vergehen die Moira Lachesis auftreten läßt, der ja bei Platon die Rolle einer Verteilerin von Lebenslosen zukommt, so gewinnt die Stilisierung des δαίμων zu einem außerhalb der Grenzen des Körpers befindlichen Gegenüber der Seele noch eine weitere Dimension: Im Hintergrund steht, wie innerhalb des Abschnitts über „Lebensdauerprophezeiungen und ihre Durchbrechung“ bereits angedeutet wurde, die Vorstellung der Erlösung der Seele eines Menschen durch einen δαίμων zur Stunde seiner Geburt.<sup>519</sup>

<sup>517</sup> Cf. HAMILTON 1934, 181.

<sup>518</sup> Cf. TAYLOR 1928, 632.

<sup>519</sup> Siehe oben, S. 40; vgl. auch S. 52–56.

Angesichts der im Timarch-Mythos so stark betonten Außen-Natur des Vernunfthaften bietet es sich an dieser Stelle an, einen vergleichenden Blick auf die Seelenvorstellungen nicht nur in Ciceros *Somnium*, sondern auch in den *Commentarii* des Macrobius zu werfen, wobei zu zeigen sein wird, daß der Kommentator, indem er entsprechende Ansätze bei Cicero aufgreift, eine Theorie von der Seele und ihrer Einkörperung entwirft, die der im Timarch-Mythos vorgebrachten sehr nahekommt.

Beginnen wir mit einem einschlägigen Passus aus dem *Somnium Scipionis*: In VI, 15 wird Scipio, als er mit dem Gedanken spielt, sich das Leben zu nehmen, um so schnell wie möglich an den ihm gezeigten Ort zu gelangen, von seinem Vater Aemilius Paulus über die Natur der menschlichen Seele belehrt. Demnach sei Gott allein derjenige, dem es zustehe, sie aus den Fesseln des Körpers zu befreien, denn von ihm sei sie den Menschen auch gegeben worden:

*... iisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis, quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circulos suos orbisque conficiunt celeritate mirabili. quare et tibi Publi et piis omnibus retinendus animus est in custodia corporis, nec iniussu eius, a quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est ...*

Cicero, *De re publica* VI, 15

„... und ihnen wurde ein Geist gegeben aus jenen immerwährenden Feuern, die ihr Gestirne und Planeten nennt, die kugelförmig und rundlich, mit göttlichem Verstand beseelt, ihre Kreise und festgelegten Bahnen mit erstaunlicher Schnelligkeit zurücklegen. Darum mußt du, Publius, wie alle Frommen den Geist in der Haft des Körpers halten, und man darf nicht ohne Geheiß dessen, von dem jener uns gegeben wurde, aus dem Leben der Menschen herauswandern ...“

Wenn hier vom menschlichen Geist und seiner Entstehung aus dem Feuer der Himmelskörper die Rede ist, so ist es Macrobius in seinen Erläuterungen zur Stelle hauptsächlich darum zu tun, diesen göttlichen Funken im Menschen von der restlichen, als irrational vorgestellten Seele abzugrenzen:

*cum ergo dicit, hisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, mentem praestat intellegi, quae nobis proprie cum caelo sideribusque communis est, cum vero ait, retinendus animus est in custodia corporis, ipsam tunc animam nominat, quae vincitur custodia corporali, cui mens divina non subditur.*

Macrobius, *Commentarii* I, 14, 4

„Wenn er also sagt, ‚ihnen ist ein Geist aus immerwährenden Feuern gegeben‘, zeigt er damit an, daß darunter der Verstand zu verstehen sei, der uns mit dem Himmel und den Gestirnen gemeinsam ist. Wenn er dagegen sagt, ‚der Geist muß in der Bewachung durch den Körper gehalten werden‘, dann meint er die Seele selbst, die durch körperliche Bewachung gefesselt ist, welcher der göttliche Verstand freilich nicht unterworfen ist.“

Der göttliche Geist wird hier der in der Haft des Körpers befindlichen Seele ganz klar übergeordnet, und eine ebensolche Tendenz zur Annahme von Stufen ist auch im darauffolgenden Abschnitt zu verzeichnen, der, wie man bemerkt hat, nichts anderes ist als ein so gut wie möglich ins Lateinische gebrachter Aufriß der neuplatonischen Trinitätslehre:<sup>520</sup> Der höchste Gott, der als das ursprünglich Entzogene zugleich die erste Ursache (*prima causa*) alles Seienden ist, emaniert aus seiner Fülle heraus den göttlichen Geist (*animus* bzw. *νοῦς*); der wiederum bringt, sobald er den Blick weg vom Vater nach unten wendet, die Weltseele hervor, die dann – ebenfalls als Folge eines Nach-unten-Blickens – zur Schöpferin des Materiell-Körperlichen wird.<sup>521</sup> Der *νοῦς* durchdringt also auf eine Weise, die Macrobius mit dem Bild der goldenen Kette aus dem Proöm zum 8. Gesang von Homers *Ilias* vergleicht, eine Reihe von beseelten Wesenheiten, die in ihrer Qualität nach unten hin abfallen. Wenn im *Somnium* vom „Kugelförmigen und Rundlichen“ der vom Feuer des *νοῦς* beseelten Entitäten die Rede ist, so erläutert Macrobius diese auf Platons *Timaios* zurückgehende Aussage dahingehend, daß neben den von Natur aus runden Sternen und Planeten auch der menschliche Kopf zur Wohnstatt des göttlichen Geistes wurde.<sup>522</sup>

Die Ähnlichkeit der in den *Commentarii* gegebenen Erläuterungen mit der Seelenkonzeption des Timarch-Mythos ist freilich da am größten, wo Macrobius den Eingang des *νοῦς* erst in die Weltseele und daran anschließend in die menschliche Seele beschreibt, erinnern die hier wiedergegebenen Vorstellungen doch unweigerlich an die plutarchische Schilderung des Zerfalls der Seele in die *ἄλογος ψυχή* und einen außerhalb der Grenzen des Körperlichen verbleibenden reinen Teil zum Zeitpunkt der Geburt eines Menschen: So heißt es bei Macrobius zunächst, daß die Weltseele zusätzlich zu dem vom *νοῦς* übernommenen *λογικόν* die beiden Vermögen der Sinneswahrnehmung und des Wachstums, das *αἰσθητικόν* und das *φυτικόν*, in sich aufgenommen habe. Der Mensch hinwiederum empfangen bei seiner Geburt den vernünftigen Teil seiner Seele, das *λογικόν*, als etwas wahrhaft Göttliches unmittelbar vom *νοῦς*, die anderen beiden Teile seien dagegen vom Göttlichen abgetrennt und daher dem Verfall preisgegeben.<sup>523</sup>

Mit derselben dichotomischen Zuspitzung wendet sich Macrobius auch der Feststellung des Paulus zu, es gebe unter dem Mond nichts, was von Sterblichkeit und Verfall ausgenommen sei, „außer den vernunfthaften Seelenteilen, die dem

<sup>520</sup> Cf. STEWART 1911, 573: „... one passage (*Comment.* I. 14) contains as good a summary of the Plotinian Trinity as was possible in Latin.“

<sup>521</sup> Cf. *Macr. Comm.* I, 14, 2–7. Zur neuplatonischen Trinitätslehre als einer der Hauptdoktrinen Plotins s. MACKENNA 1962, xxvi–xxviii.

<sup>522</sup> Cf. *Macr. Comm.* I, 14, 8–10; sowie I, 14, 15: ... *et haec est Homeri catena aurea, quam pendere de caelo in terras deum iussisse commemorat*; vgl. ferner *Plat. Ti.* 33 B; 34 B.

<sup>523</sup> Cf. *Macr. Comm.* I, 14, 7.

Menschengeschlecht auf göttliche Anweisung gegeben worden seien” (*praeter animos munere deorum hominum generi datos*).<sup>524</sup> Ganz im Sinne des Bildes vom umgekehrt eingewurzelten Baum in Platons *Phaidon* betont Macrobius bei der Erklärung dieser Stelle den himmlischen Ursprung der Seele sowie den Exilcharakter ihres Aufenthaltes auf Erden. Dabei führt er als Beweis für die supralunare Entstehung des *animus* ganz im Sinne Heraklits dessen feurige Natur an, die eben nur vom ätherischen Feuer herrühren könne, wohingegen unter dem Mond lediglich die Elemente Erde, Wasser und Luft zu finden seien.<sup>525</sup>

Tatsächlich ist auch im *Somnium* selbst die Sonderstellung des *animus* durchaus gegenwärtig, wenn auch nicht in so zugespitzter Form wie bei seinem Kommentator. Als Scipio gegen Ende seines Traumes gelobt, angesichts der ihm in Aussicht gestellten Himmelsreise sein Bestes für Rom zu geben, verweist Africanus ihn auf sein Potential, mittels des ihm innewohnenden *animus* gottgleich zu werden:

*Tu vero enitere et sic habeto, non esse te mortalem, sed corpus hoc; nec enim tu is es, quem forma ista declarat, sed mens cuiusque is est quisque, non ea figura, quae digito demonstrari potest. Deum te igitur scito esse, siquidem est deus, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus; et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet.*

Cicero, *De re publica* VI, 26

„Bemühe dich in der Tat und halte dafür, daß nicht du sterblich bist, sondern dieser Körper. Denn du bist nicht der, den diese Gestalt darstellt, sondern der Geist eines jeden Menschen ist sein eigentliches Selbst, nicht die Gestalt, die mit dem Finger gezeigt werden kann. Wisse also, daß du ein Gott bist, wenn ein Gott derjenige ist, der lebt, fühlt, sich erinnert, vorausschaut, der diesen Körper, dem er vorangestellt ist, so regiert, lenkt und bewegt wie diese Welt jener erste Gott; und wie die Welt, die teilweise sterblich ist, der ewige Gott selbst, so bewegt den zerbrechlichen Körper der ewig währende Geist.“

Wie der Kommentar des Macrobius betont, werden Scipio diese Worte erst zuteil, nachdem er zunächst seinen Selbsttötungswunsch überwunden und dann mit der Aussicht auf himmlische Belohnung das Streben nach Tugend zu seinem erklärten Ziel erhoben hat, nicht ohne sich vorher über die Nichtigkeit irdischen Ruhmes belehren zu lassen.<sup>526</sup> Er hat also über diese drei Schritte ein Stadium erhöhter Reinheit erlangt:

524 Cf. Cic. *Rep.* VI, 17.

525 Cf. Macr. *Comm.* I, 21, 34; s. auch Themistius, *De anima* 5, 3. 13. 26: καὶ Ἡράκλειτος δὲ ἦν ἀρχὴν τίθεται τῶν ὄντων, ταύτην τίθεται καὶ ψυχῆν· πῦρ γὰρ καὶ οὗτος.

526 Cf. Macr. *Comm.* II, 12, 2–5.

*Africanus igitur, paene exutus hominem et defaecata mente iam naturae suae capax, hic apertius admonetur ut esse se deum noverit.*

Macrobius, *Commentarii* II, 12, 5

„Als Scipio den Menschen beinahe ganz abgelegt hat und nach einer Entschlackung des Verstandes bereits seiner eigenen Natur inne geworden ist, wird er hier offener dazu ermuntert wahrzunehmen, daß er ein Gott ist.“

Das durch die Wendung *naturae suae capax* ausgedrückte Innwerden der eigenen Natur trägt die Züge jener Vorstellung von der auf die Höhe ihrer selbst gelangten Seele, von der nicht nur Aristoteles Kunde gibt, wenn er in *fr.* 12 a die Seele des Träumenden beschreibt als τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν, sondern auch Synesios, welcher der Seele im Stadium ihrer ursprünglichen Natur ebenso wie Macrobius die Möglichkeit der Vergottung zugesteht:

ἀναδραμοῦσα μὲν οὖν ἐπὶ τὴν οἰκείαν εὐγένειαν, ἀληθείας ἐστὶ ταμείον· καθαρὰ γάρ ἐστι καὶ διαφανὴς καὶ ἀκίρατος, θεὸς οὐσα καὶ προφητὶς, εἰ βούλοιο·

Synesios, *Insomn.* 10.2–3

„Wenn sie sich zu dem ihr eigenen Adel emporgeschwungen hat, ist sie Zuteilerin der Wahrheit. Sie ist nämlich rein und transparent und unvermischt, ein Gott und eine Prophetin, wenn sie will.“<sup>527</sup>

Wie wir gesehen haben, geht bei Cicero mit dem Vergottungsgedanken die Vorstellung vom Menschen als Mikrokosmos einher: So wie die teilweise sterbliche Welt der ewige Gott, so bewege den zerbrechlichen Körper der immerwährende Geist. Die Analogie mutet zunächst einmal aristotelisch an, und das besonders in Anbetracht eines Passus aus der *Eudemischen Ethik*, wo „das Göttliche in uns“, τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον, dem Gott des Alls gleichsam als verkleinertes Ebenbild zur Seite gestellt wird:

τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστὶ, τίς ἢ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δηλὸν δὲ ὡς περ ἐν τῷ ὄλω θεός, καὶ ἐν ἐκείνῃ.<sup>528</sup> κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον·

Aristoteles, *Eudemische Ethik* VIII 2, 1248 a 24–27

„Das Gesuchte ist dieses: Welches ist die Ursache der Bewegung in der Seele. Offenbar ist es wie im All Gott, so auch in jener. Das Göttliche in uns bewegt nämlich irgendwie alles.“

<sup>527</sup> Vgl. auch Syn. *Insomn.* 7.2: τὸ γέ τοι πνεῦμα τοῦτο τὸ ψυχικόν, ὃ καὶ πνευματικὴν ψυχὴν προσηγόρευσαν οἱ εὐδαίμονες, καὶ θεὸς καὶ δαίμων παντοδαπὸς καὶ εἶδωλον γίνεται, καὶ τὰς ποινὰς ἐν τούτῳ τίνει ψυχῇ.

<sup>528</sup> Mit καὶ ἐν wird die Lesart des Codex Laurentianus 7, 35 übernommen. Während die anderen Handschriften καὶ πᾶν bieten, konjiziert Spengel ohne Not [καὶ] κᾶν ἐκείνῃ.

Der Aristotelismus hört freilich da auf, wo es darum geht, ob die Seele ein sich selbst Bewegendes sei: Hier erweisen sich sowohl Cicero als auch sein Kommentator Macrobius ganz als Platoniker, und es mag an dieser Stelle genügen, darauf hinzuweisen, daß der Passus *De re publica* VI, 25, in dem die Selbstbewegung einer gegebenen Wesenheit als Bedingung für deren Ewigkeit hingestellt wird, eine wörtliche Übersetzung von Platons *Phaidros*, 245 C – 246 A, ist.<sup>529</sup>

Ohne hier weiter abzuschweifen, wollen wir uns an dieser Stelle unserer anfänglichen Frage nach der Stellung des νοῦς beziehungsweise *animus* in den Seelenauffassungen des Timarch-Mythos und des *Somnium* wieder zuwenden. Auf der Folie der bei Cicero vorgeführten Konzeption vom *animus* als einem zwar dem Feuer der Gestirne entstammenden, aber doch klar in die Seele integrierten Teil zeichnet sich der Ton auf dem „Außen“ (ἐκτός) des Vernunfthaften bei Plutarch umso deutlicher ab. Wie wir gesehen haben, steht hier die aus der Astrologie stammende Vorstellung von den δαίμονες als zodiakalen Schutzgottheiten der Menschen im Hintergrund.

Damit wären wir zugleich der zu Beginn des Dialogs *De genio Socratis* gestellten Ausgangsfrage nach dem δαίμονιον des Sokrates um einiges nähergekommen: In 588 E hatte Simmias dessen Wirkweise als Führung der willigen und wohlgestalteten Seele durch den νοῦς eines höheren Wesens beschrieben: ὁ δὲ τοῦ κρείττονος νοῦς ἄγει τὴν εὐφραῖ ψυχὴν. Daß es freilich auch noch andere, weniger harmonische Formen der Interaktion zwischen der Seele und dem ihr übergeordneten höheren Wesen gibt, erhellt aus dem Abschnitt 591 C 11 – 592 C 5 des Timarch-Mythos: Am Anfang steht hier die Erwähnung einiger weiterer Details im Zusammenhang mit der oben bereits beschriebenen Teilvision von den um den Erdschlund hüpfenden Sternen:<sup>530</sup> Timarch sieht die Sterne wie die Korken eines im Meer befindlichen Fischernetzes mehr oder weniger unruhig auf- und abhüpfen, wobei einige, denen Gleichmäßigkeit offenbar nicht möglich ist, in unruhigen Spiralen sich bewegen. In den hieran sich anschließenden Erläuterungen bedient sich die erläuternde Stimme ihrerseits der aus der platonischen Seelenlehre nur allzu bekannten Metaphorik von Pferdegespann und Lenker: So bezeichnet sie die Sterne, deren Bewegungen ebenemäßig und geordnet verlaufen, als Dämonen, die es mit „leicht zu zügelnden“ (εὐήνιος) Seelen zu tun haben; die anderen dagegen, die von der regelmäßigen Bahn immer wieder nach allen Seiten hin ausscheren, sind nach ihrer Erklärung jene Dämonen, die mit einer schwer zu bändigenden Seele zu kämpfen haben, wobei sie immer dann, wenn das Unvernünftige in ihr sich ihnen widersetzt, diese Seele mit einer ruckartigen Bewegung, die hier mit dem Ziehen an einem Zaumzeug

<sup>529</sup> Daß Cicero ein erklärter Anhänger der Lehre von der Selbstbewegung der Seele war, zeigt auch die Wiederholung des gleichen Passus in *Tusc. Disp.* I, 53–54. Vgl. ferner Chalcidius 57. Siehe dazu MRAS 1933, 274–75.

<sup>530</sup> Vgl. oben, S. 148.

(χαλινόν) verglichen wird, als gewaltsam Gezügelte (ἐπιστομιζομένη) wieder in ihre Bahn zurücklenken. Aus dieser Dressur, die metaphorisch für das Einflößen von Reue (μεταμέλεια) steht, wie ein zahmes Tier (θρέμμα πρᾶον) hervorgehend, wird eine solche Seele zunehmend empfänglicher für die Stimme ihres Dämons, so daß er sich zuletzt nurmehr durch Winke mit ihr verständigen kann. Die in den Erläuterungen der belehrenden Stimme unmittelbar ins Auge fallende Ansammlung von Begriffen aus dem Bereich der Reitkunst verweist deutlich auf das Gleichnis von den göttlichen Seelenwagen in Platons *Phaidros* 246 A ff.<sup>531</sup> Dort sieht man die zwölf olympischen Gottheiten unter der Leitung des Zeus in Pferdegespannen über den Himmel ziehen. Jeder von ihnen hat einen Schwarm von menschlichen Seelen im Gefolge, die vorab in freier Wahl für sich selbst entschieden, welcher Gottheit sie sich anschließen wollten.<sup>532</sup> Die himmlische Fahrt gelingt dabei freilich nicht allen gleich gut. In einer Bildlichkeit, der Plutarch im Timarch-Mythos zweifellos verpflichtet ist, werden drei Typen von menschlichen Seelengespannen unterschieden: Die ersten, deren Lenkern es gelingt, den Kopf in den äußeren Ort (εἰς τὸν ἔξω τόπον) gerichtet zu halten – ein Element, das bei Plutarch offenbar durch das Bild der in immer gleich bleibender Höhe um den Erdschlund hüpfenden Sterne wieder aufgegriffen wird –, vollziehen in harmonischer Gleichmäßigkeit zusammen mit der jeweils anführenden Gottheit ihre Bahnen. Den anderen, deren Lenker sich teils erheben, teils sinken, entsprechen bei Plutarch jene Sterne, die zunächst verlöschen und dann wieder aufschließen beziehungsweise in unruhigen Spiralen sich bewegen. Sie versinnbildlichen jene Dämonen, die mit schwer zu bändigenden Rossen zu kämpfen haben, die sie immer wieder zur Ordnung rufen müssen. Die letzte Gruppe von Seelen befindet sich beim Ziehen ihrer Umlaufbahnen sozusagen gänzlich „unter Wasser“ (ὑποβρύχια) – ein Ausdruck, der bei Plutarch zur Bezeichnung der Seele als „das in den Körper Eingesenkte“ verwendet wird – und findet ihr Äquivalent in jenen Sternen, die in den Erdschlund ganz untertauchen.<sup>533</sup> Sind also im *Phaidros*-Mythos die erfolgreichsten Seelengespanne diejenigen, bei denen der Wagenlenker seinen Blick ständig nach außen hin erhoben hält – und man kann wohl davon ausgehen, daß damit die stets gleichbleibende Orientierung an dem anführenden Gott gemeint ist –, so kann man hier wohl mit gutem Recht einen Vorläufer zu dem im Timarch-Mythos so wichtigen Gedanken einer Beziehung der jeweiligen menschlichen Seele zu dem ihr zugeordneten (halb)-göttlichen Gegenüber erkennen. Aus den „leicht zu zügelnden“ und ihrem Dämon von Geburt an gehorsamen Seelen möchte die belehrende Stimme bei Plutarch schließlich das

<sup>531</sup> Siehe hierzu auch die Ausführungen bei HAMILTON 1934, 181–182.

<sup>532</sup> Cf. Plat. *Phaidr.* 247 a: ἔπεται δὲ ὁ αἰὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος.

<sup>533</sup> Zu den zum Teil wörtlichen Parallelen zwischen der Beschreibung des Schicksals der Einzel-seelen im Timarch-Mythos und dem Gleichnis von den göttlichen Seelenwagen siehe bereits HAMILTON 1934, 182.

Geschlecht der Seher und Gottbegeisterten rekrutiert wissen, doch wird als Beispiel für ein solches harmonisches Verhältnis zum eigenen Dämon nicht etwa – wie man hätte erwarten können – Sokrates genannt, sondern der uns bereits bekannte Hermodorus beziehungsweise Hermotimos.<sup>534</sup> Die traditionelle Legende, nach der die Seele des Klazomeniers, gelöst vom Körper, die verschiedensten Orte zu besuchen pflegte, lehnt Plutarch freilich ab und ersetzt sie durch seine eigene Version: Es sei lediglich der Dämon des Hermotimos gewesen, der – von der Seele sozusagen ‚an der langen Leine‘ gelassen – nach Belieben umherschweifen konnte, um ihr bei der Rückkehr die auf seinen Reisen gesammelten Eindrücke zu hinterbringen.

So wird also im Timarch-Mythos bis zuletzt an der strengen Trennung zwischen der Seele und dem ihr zugehörigen Dämon festgehalten. Nach Ablauf von drei Monaten, so lautet die auf eine Todesankündigung hinauslaufende Schlußbemerkung der belehrenden Stimme, werde Timarch ein noch deutlicheres Wissen zuteil werden. Die Inkubation endet, wie sie auch begann, mit einem starken Schmerz im Kopf, an dieser Stelle freilich nicht durch die Öffnung, sondern das Zusammenpressen der Schädelhälften verursacht. Der Besucher der Orakel-Stätte findet sich an jener Stelle wieder, von der aus er anfänglich zu Trophonios hinabgestiegen war.

Fassen wir, bevor wir uns einem neuen Abschnitt zuwenden, an dieser Stelle noch einmal die wichtigsten Aspekte des I. Hauptteils zusammen: Galt die Mantik, wie wir dem *locus classicus* aus Plat. *Symp.* 202 D – 203 A entnehmen konnten, in der griechischen Antike als ein Ort des Umgangs und der Kommunikation mit dem Göttlichen, so kommt besonders der dem Bereich der *divinatio naturalis* zugehörigen Traumantik eine exponierte Stellung nicht nur in theoretischen Texten und literarisierten Traumschilderungen zu, sondern auch im Kontext religiöser Rituale, insbesondere im Zusammenhang mit den gerade in der Kaiserzeit zu neuem Leben erweckten Inkubationskulten um Asklepios, Trophonios, Isis und Sarapis. Die Lehre von der potentiell prophetischen Kraft mantischer Träume fanden wir in den platonischen Dialogen *Timaios* und *Politeia* vor, wobei wir die insbesondere im Staat zu verzeichnende Koppelung wahrheitskundender Träume an eine entsprechend maßvolle Lebensweise in den oniologischen Überlegungen solcher platonisch beeinflusster Philosophen, wie Philo von Alexandrien und Synesios von Kyrene, weiterverfolgen konnten. Die Vorstellung eines Rückzugs der Seele auf sich selbst, ja sogar ihrer zeitweiligen Loslösung vom Körper, die uns als erstes im Aristoteles-Fragment 12 a begegnete, konnten wir in ähnlicher Form bei Pindar, Poseidonios, Philo, in den Mythen der plutarchischen Dialoge *De genio Socratis* und *De facie in orbe lunae*, sowie bei Synesios von Kyrene ausmachen.

---

<sup>534</sup> Siehe oben, S. 30, mit Anm. 100.

Im Zuge eines Seitenblicks auf den Montanismus und einen seiner berühmtesten Sprecher, den Kirchenschriftsteller Tertullian, erwies sich als Charakteristikum der für diese Bewegung so wichtigen ekstatischen Prophetie der Einzug des göttlichen πνεῦμα unter völliger Ausschaltung des menschlichen Verstandes. Der rigoros ablehnenden Haltung, auf die das montanistische Ideal des vernunftlosen Prophezeiens auf seiten von Vertretern der zeitgenössischen Großkirche wie Epiphanius und Eusebios stieß, wurde der weitaus differenziertere Ansatz des Augustinus gegenübergestellt, dem es in seinem Traktat *Ad Simplicianum* hauptsächlich darum geht, das Phänomen einer temporären Ergriffenheit vom wahren Prophetentum abzusetzen.

Als ein weit verbreitetes Element traumantischer Durchblicke offenbarte sich die Prophezeiung der noch verbleibenden Lebensdauer des Träumenden, wobei wir das andernorts unveränderlich Feststehende solcher Prophezeiungen bei Aristides wirkungsvoll und auf eine geradezu revolutionäre Weise durchbrochen sahen. Der in der Loszuteiler- und der Ophiouchos-Vision ebenso wie in der Pockenerkrankungs- und der Philumene-Episode anzutreffende Gedanke der Lebensverlängerung über eine festgelegte Dauer hinaus konnte in den Kontext der Isisbeziehungsweise Sarapismysterien mit dem für sie typischen Antagonismus zwischen einem oft als feindlich erfahrenen Schicksal einerseits und der wohlwollenden Pronoia der Götter andererseits hineingestellt werden. Dabei erwies sich die Vorstellung einer Wiedergeburt unter einer veränderten Gestirnskonstellation, vollzogen im Zuge eines meist in die Form einer Traumschilderung gekleideten rituellen Aktes, als sichtbares Zeichen für die Überwindung des Verhängten. Der mit diesem Akt verbundene Gedanke eines Wechsels der göttlichen Tutela konnte sowohl mit den in Iamblichs *De mysteriis* begegnenden, in der Praxis der Theurgie wurzelnden Äußerungen zum persönlichen δαίμων eines jeden Menschen und der Möglichkeit seiner Unterstellung unter die Oberaufsicht eines Gottes in Verbindung gebracht werden, als auch mit der Lehre der zodiakalen Schutzgötter, die wir bereits im Bild der unter der Führung der zwölf olympischen Gottheiten über den Himmel ziehenden Seelengespanne in Platons *Phaidros*, dann aber auch im Timarch-Mythos des plutarchischen Dialoges *De genio Socratis* gegenwärtig sahen. Die mit diesem Gedankenkomplex eng verwandte Vorstellung von der Zuteilung der Lebenslose durch Lachesis, eine der drei Moiren, ist uns implizit nicht nur im Timarch-Mythos begegnet, wo Lachesis als Verwalterin des gesamten sublunaren Bereiches auftritt, sondern bereits bei Platon, der im Er-Mythos in einer Weise, die angesichts der geläufigen Anschauung eines rein passiven Empfangs des Zugeteilten wohl als Provokation empfunden worden sein muß, die alleinige Verantwortung für die Wahl der Lebenslose den menschlichen Seelen selbst zuweist.

Bei einer vergleichenden Analyse des Timarch-Mythos und des *Somnium Scipionis* aus Ciceros *De re publica* mit vereinzelt Seitenblicken auf den platonischen Er-Mythos kristallisierte sich als ein gemeinsames Merkmal dieser beiden

groß angelegten Visionen die Aufteilung des Geschauten in kosmologische und psychologische Gegebenheiten heraus. Als eine Grenzmarke, welche den irdischen Bereich des Vergänglichen, ständigem Wechsel Unterworfenen vom himmlischen Bereich des unveränderlich Bleibenden abteilt, erwies sich sowohl bei Cicero als auch bei Plutarch, wohl nach aristotelischem Vorbild, der Mond. Im Timarch-Mythos ist er, wie wir sahen, zugleich auch die Wohnstätte der körperfreien Seelen, die von ihm aus weiter aufsteigen oder zur Wiedereinkörperung wieder zur Erde hin abfallen. Dem transparenten Stil des *Somnium Scipionis*, der sich dem Leser in Form einer durchweg mit Erklärungen versehenen Vision darbietet, tritt im Timarch-Mythos, wie wir feststellen konnten, eine deutlich blumigere Sprache gegenüber, deren Bilderreichtum durch die Bemerkungen der belehrenden Stimme nur in Ansätzen erklärt wird, so daß ein gut Teil der Deutungstätigkeit von einem aufmerksamen Leser selbst zu leisten ist.

Dieser für mantische Träume so typische Aspekt der metaphorischen Verschlüsselung ist es, dem wir in unserem nächsten Hauptteil etwas ausführlicher nachgehen wollen.

## 4 Die Deutungsbedürftigkeit mantischer Träume – ἐπίκρυψις als ein typisches Merkmal göttlicher Sprache

### 4.1 Die ängstliche Bildersprache des Traumes bei Platon, Aristoteles und Philo von Alexandrien

Ein wichtiger Aspekt des Traumes, der zu seiner Verankerung in der Mantik unmittelbar beigetragen hat, ist sein nach Deutung heischender Bilderreichtum. Es ist das ihm eigene hohe Verweispotential, das dem Traum jenseits seiner rituellen Bedeutung in Inkubationskulten auch in der griechischen Literatur, angefangen von Homer, über alle Epochen und *Genres* hinweg einen festen Platz sicherte. Daß bereits Platon und Aristoteles sich des verrätselnden Potentials des Traumes wohl bewußt waren, wird hier lediglich kurz rekapituliert. Unsere eigentliche Aufmerksamkeit gilt dem jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophen Philo von Alexandrien, der, wie wir sehen werden, in seinem Traktat *De somniis* je nach dem Grad ihrer bildlichen Verschlüsselung drei Traumtypen unterscheidet und – erstmalig in der Geschichte der Beschäftigung mit Träumen – bestimmten Charaktertypen zuordnet. Besonders eingehend beschäftigt wird uns der mittlere Traumtyp, der, von Philo zugleich auf göttliche und menschliche Urheberschaft zurückgeführt, als mäßig verrätselt beschrieben wird, dessen Bildhaftigkeit aber insofern als eine Herausforderung gelten kann, als sie nur für die ‚Scharfsichtigen‘ verständlich ist. Als ein Beispiel für diesen mittleren Typus wird die Leitervision des Patriarchen Jakob herausgegriffen, anhand derer verschiedene Methoden der allegorischen Auslegung vorgeführt werden.

Wir haben oben bereits gesehen, daß Platon im *Timaios* die mantischen Träume irrationalen Charakters als Abpiegelungen von Gedanken in Form von Bildern auf der Oberfläche der Leber des Schlafenden erklärt. Als besonderes Merkmal dieser ‚Träume der Leber‘ konnten wir ihre Verrätselung und damit zugleich Auslegungsbedürftigkeit durch professionelle Traumdeuter festhalten, die in *Ti.* 72 B „Propheeten von mantischen Äußerungen“, προφηται μαντευομένων, genannt werden.<sup>535</sup>

Auch Aristoteles ist sich des hohen metaphorischen Potentials von Traumbildern wohl bewußt. Zur Illustration der unterschiedlichen Grade ängstlicher Verfremdung von Trauminhalten greift er, im Rahmen seiner κίνησις-Theorie verbleibend, in *De divinatione* 464 b 7 – 17 auf das Bild von Spiegelbildern in einer

---

535 Cf. Plat. *Ti.* 72 B (s. oben, S. 8, Anm. 15).

mehr oder weniger ruhigen Wasseroberfläche zurück.<sup>536</sup> Bei heftiger Bewegung verzerrt sich das Abbild gegenüber dem Original fast bis zur Unkenntlichkeit. In ähnlicher Weise können laut Aristoteles bei starker körpereigener κίνησις mitunter Traumbilder von so großer Verworrenheit generiert werden, daß nur ein geschickter Interpret sie deuten kann, der sich ebenso wie der Dichter bei der Komposition von Metaphern, seinerseits freilich zum Zwecke ihrer Dekodierung, auf das Beobachten von Ähnlichkeiten versteht.<sup>537</sup> Das dafür erforderliche assoziative Talent kennzeichnet nicht nur den guten Traumdeuter; es findet sich auch unter den Träumenden selbst, und das namentlich beim Melancholiker, von dem wir oben bereits festgestellt hatten, daß Aristoteles ihm die Eigenheit zuschreibt, von außen kommende Impulse in immer weiterführenden Ketten von Ähnlichkeiten zu verfolgen und dabei entsprechend zu modifizieren.<sup>538</sup>

Der Gedanke, daß es in Träumen verschiedene Stufen der Verrätselung gibt, begegnet in breiter Ausführung wieder bei Philo von Alexandrien. Mit seinem ursprünglich fünf Bücher umfassenden, jedoch uns nur in zwei Büchern überlieferten Traktat *De somniis*<sup>539</sup> sowie zahlreichen über sein umfangreiches Werk verstreuten Äußerungen über Traum und Traumdeutung, von denen wir einige bereits in näheren Augenschein genommen haben, kommt dem alexandrinischen Religionsphilosophen die Rolle einer führenden Gestalt in dem an Schriften zu Traum und Traumantik so reichen Zeitraum vom 1. bis 2. Jh. n. Chr. zu. Wie im folgenden zu zeigen sein wird, finden sich bei ihm einige grundlegenden Beobachtungen zur Verrätselung von Träumen, die sich auch bei der Interpretation von Traumschilderungen anderer Autoren, namentlich denen des Aelius Aristides, gewinnbringend anwenden lassen.

Hatte bereits Platon den Grad der Klarheit, in dem Traumbilder sich präsentieren, mit dem jeweils affizierten Seelenteil und damit auch mit der moralischen Verfaßtheit des Träumenden vor dem Schlafengehen in Verbindung gebracht,<sup>540</sup> so ist Philo der Erste, der unterschiedliche Traumtypen systematisch den ihnen entsprechenden Charakteren zuordnet.<sup>541</sup> In *De Somniis* II, 1–2 unterscheidet er unter dem Einfluß einer ähnlichen Traumklassifizierung bei Poseidonios drei verschie-

536 Vgl. die Verwendung dieses Bildes bereits in *Insomn.* 461 a 8 – 25.

537 Vgl. Arist. *Div. Somn.* 464 b 5: τεχνικώτατος δ' ἐστὶ κριτῆς ἐνυπνίων ὅστις δύναται τὰς ὁμοιότητος θεωρεῖν, mit *Po.* 22, 1459 a 8: τὸ γὰρ εὖ μεταφέρειν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἐστίν.

538 Vgl. oben S. 26, mit Anm. 82. Zu den assoziativen Ketten s. noch einmal Arist. *Div. Somn.* 464 b 1–4: ὥσπερ γὰρ τὰ Φιλαίνιδος ποιήματα καὶ οἱ ἐμμανεῖς ἐχόμενα τοῦ ὁμοίου λέγουσι καὶ διανοοῦνται, οἷον Ἀφροδίτην φροδίτην, καὶ οὕτω συνείρουσιν εἰς τὸ πρόσω.

539 Zur Überlieferungsgeschichte von *De somniis* s. WENGLAND 1897, 1074.

540 Vgl. oben, S. 19.

541 Daß die von Philo vollzogene Gegenüberstellung von bestimmten Traumtypen und den ihnen entsprechenden Charakteren nicht nur die Träumenden selbst, sondern auch die Deuter der in drei Klassen aufgeteilten Träume betrifft, ist bei DECHARNEUX 1990, 130–132, nachzulesen.

dene Arten von Träumen:<sup>542</sup> Die oberste Klasse umfaßt die allein von Gott ihren Ursprung nehmenden Offenbarungs-Visionen. Da ihnen das bedauerlicherweise nicht überlieferte erste Buch von *De Somniis* gewidmet war, läßt sich über ihre Empfänger nichts Genaueres mehr feststellen, doch kann man in Entsprechung zu den Charakterbeschreibungen, die Philo den Traumtypen der zweiten und dritten Klasse zuordnet, wohl annehmen, daß es sich um moralisch hochstehende, sich durch ihre Gottesnähe in besonderer Weise auszeichnende biblische Gestalten handelte. In *De Somniis* II, 3 heißt es von diesen Visionen der ersten Klasse, sie würden in Form von „klare[n] Orakeln“, *χρησμοὶ σαφεῖς*, von Mose genauestens angezeigt und dargelegt.<sup>543</sup> Aufgrund der dabei von ihm übernommenen Rolle eines Mittlers zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre bezeichnet Philo den biblischen Berichterstatter mit einem gängigen Begriff aus der Mysterienterminologie als ‚Hierophanten‘, d. h. denjenigen, der die himmlischen *arcana* den Menschen offenbart.<sup>544</sup> Mit dieser Rolle, die wenige Jahrzehnte später in den *Qaestiones Homericae* des Herakleitos auch Homer zugesprochen wird,<sup>545</sup> werden wir Aristides selbst kokettieren sehen, wenn wir uns in den Abschnitten 4.3 und 5.1 der von ihm mit besonderem

**542** Zur Traumklassifizierung des Poseidonios in dessen Traktat *περὶ μαντικῆς* s. Cic. *Div. I*, 64: *Sed tribus modis censet deorum appulsu homines somniare: uno, quod praevideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur; altero, quod plenus aër sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant; tertio, quod ipsi di cum dormientibus colloquantur.* Zu dieser Stelle sowie zum Fortwirken der poseidonischen Dreiteilung von Träumen in den Schriften weiterer paganer und christlicher Autoren s. oben, S. 124, mit Anm. 436.

**543** Zu Laban und Abimelech als möglichen Empfängern dieser *χρησμοὶ σαφεῖς* s. COHN/WENDLAND 1898, XIX, n. 2: *videntur esse somnia quae Abimelech Gen. 20, 3–7 et Laban Gen. 31, 24 vidisse narrantur.* Laut TORALLAS TOVAR 2003, 44 hat Philo als Beispiel für einen Empfänger der unmittelbar von Gott gesandten Träume den von ihm ethisch hochgeschätzten Patriarchen Isaak angeführt, doch bringt ihre Annahme sie in die Verlegenheit, das in *Gen* 26 an Isaak in einem Zustand des Wachens ergangene Verbot, nach Ägypten zu ziehen, irgendwie mit der Vorstellung des Träumens in Einklang bringen zu müssen. Ausgehend von *Somn.* II, 221 und 297 könnte man freilich ebenso gut auch an Moses als Adressaten der *χρησμοὶ σαφεῖς* denken (vgl. DECHARNEUX 1990, 132: „On songe ici à la figure de Moïse dont Philon fait le modèle philosophique par essence“; sowie PETIT 1974, 154: „Dans la première catégorie Philon place les rêves dans lesquels la divinité s’explique clairement et délivre, semble-t-il, des messages de valeur universelle à un très saint personnage dont Moïse serait l’archétype.“ PETIT stützt sich auf BRÉHIER 1950, 187, der in den *χρησμοὶ σαφεῖς* den Dekalog sehen wollte.) Zu Mose als dem Empfänger unverschlüsselter göttlicher Offenbarungen siehe ferner den auf *Num* 12, 6. 8 beruhenden Passus *Ph. Her.* 262: *ἐὰν γένηται ὑμῶν προφῆτης κυρίου, ἐν ὄραματι αὐτῷ γνωσθήσομαι, Μωυσῆ δὲ ἐν εἶδει, καὶ οὐ δι’ αἰνιγμάτων ...*

**544** Cf. *Ph. Somn.* II, 3: *διὸ ὁ ἱεροφάντης τὰς μὲν κατὰ τὸ πρῶτον σημαίνοντα φαντασίας τραυῶς πάνυ καὶ ἀριδῆλως ἐμήνυσεν, ἅτε τοῦ θεοῦ χρησμοῖς σαφέσιν εὐκότα διὰ τῶν ὄνειρων ὑποβάλλοντος, ...* Zu Moses als Hierophanten vgl. auch oben, S. 102, mit Anm. 362/363.

**545** Cf. Heraclit. *All.* 76.1: *Ἄρ’ οὖν ἐπὶ τούτοις ὁ μέγας οὐρανοῦ καὶ θεῶν ἱεροφάντης Ὀμηρος, ὁ τὰς ἀβάτους καὶ κεκλεισμένας ἀνθρωπίναις ψυχῆς ἀτραποὺς ἐπ’ οὐρανὸν ἀνοίξας, ἐπιτή-δειός ἐστι κατακριθῆναι δυσσεβεῖν, ...*

Nachdruck vertretenen Auffassung von der Rhetorik als einer Art Mysterienreligion und der in ihr gegebenen parasakralen Sonderstellung des Redners zuwenden werden.<sup>546</sup>

An zweiter Stelle folgen bei Philo die Träume, in denen das menschliche Denkvermögen mit der Weltseele in gleiche Schwingungen versetzt wird.<sup>547</sup> Die hier als ein möglicher Ursprung von Träumen genannte Weltseele mit Philos göttlichem *Logos*, in der Theologie des Alexandriners dem Paradeigma für den menschlichen *logos*, gleichsetzen zu wollen, wäre ein eklatanter Fehler, hat doch der göttliche *Logos* laut Philo nicht den geringsten Anteil am Zerstörbaren, während er die Weltseele in der Nachfolge des platonischen *Timaios* offenbar als ein Kompositum konzipiert, gebraucht er doch als Bezeichnung für das die Welt beseelende Unzerstörbare in seiner reinen Unvermischtheit ausdrücklich den auch für den göttlichen Funken innerhalb der menschlichen Seele verwendeten Terminus νοῦς.<sup>548</sup> Wir haben es also bei den Träumen der mittleren Klasse mit Träumen zu tun, deren Ursprung eben nicht im unvermischt Göttlichen, sondern im Halbgöttlichen liegt, wie ja denn auch bereits Poseidonios seine zweite Traumgruppe auf die *immortales animos* zurückführt. Begegnet ein Traum der mittleren Klasse im *Pentateuch*, dann wird, so Philo, weder eine klare Erklärung beigelegt, noch wird die eigentliche Bedeutung gänzlich im Dunkeln gelassen, so daß sie für die Scharfsichtigen, τοῖς ὀξὺ καθορᾶν δυναμένοις, durchaus zu erkennen ist. Als hervorstechendes Merkmal des ihnen zugeordneten Charakters, den Philo durch Jakob den Asketen exemplifiziert, gilt die Ausrichtung auf das Gute um seiner selbst willen.<sup>549</sup>

Die Träume der dritten Klasse gehen laut Philo allein auf die Tätigkeit der menschlichen Seele zurück.<sup>550</sup> Hier erreicht die ängstliche Verschlüsselung einen

546 Siehe unten, S. 184; 238–240.

547 Cf. Ph. *Somn.* II, 2: τὸ δὲ δεύτερον τῆς ἡμετέρας διανοίας τῆ τῶν ὄλων συγκινουμένης ψυχῆ καὶ θεοφορήτου μανίας ἀναπμπλαμένης, ...

548 Siehe die von DECHARNEUX 1990, 130 anlässlich der Stelle Ph. *Somn.* II, 2 vorgebrachte Behauptung: „On notera que, dans la majorité des traités où cette puissance [sc. l'âme du monde] apparaît, elle est identifiée au *Logos* divin.“ Vgl. dagegen Philo selbst (*Her.* 234) über die Unvermischtheit des göttlichen *Logos*: ὁ γὰρ θεοῦ λόγος φιλήρημος καὶ μονωτικός, ἐν ὄλῳ τῷ τῶν γεγονότων καὶ φθαρησομένων οὐχὶ φυρόμενος, ... und die erstmals bei Platon, *Ti.* 35 A, 37 A artikulierte Auffassung von der Weltseele als einem Kompositum (vgl. auch oben, S. 46, Anm. 157). Zur Verwendung des Begriffs ὁ τῶν ὄλων νοῦς s. *Opif. Mund.* 8: τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὄλων νοῦς ἐστὶν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραϊφνέστατος.

549 Zu Jakob als Ringer (περηνιστής) sowie zur Personifikation der Askese in der Allegoristik Philos s. STEIN 1931, 36; zur Zielsetzung des durch ihn vertretenen Charakters s. Ph. *Somn.* II, 20: τῶν γὰρ τὸ καλὸν δι' ἑαυτὸ αἰρετὸν νομιζόντων καὶ τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις φαντασίας εἰλικρινεστέρας καὶ καθαρωτέρας ἐξ ἀνάγκης εἶναι συμβέβηκεν, ὥσπερ καὶ τὰς μεθ' ἡμέραν δοκιμωτέρας πράξεις.

550 Cf. Ph. *Somn.* II, 1: συνίσταται δὲ τὸ τρίτον εἶδος, ὅποταν ἐν τοῖς ὕπνοις ἐξ ἑαυτῆς ἡ ψυχὴ κινουμένη καὶ ἀναδοῦσα ἑαυτὴν κορυβαντιᾶ καὶ ἐνθουσιῶσα δυνάμει προγνωστικῆ τὰ μέλλοντα

so hohen Grad, daß eine Auslegung noch innerhalb der Schrift selbst nötig wird. Beispiele sind die Träume Josephs, die von seinen Brüdern gedeutet werden, sowie die Visionen des Pharaos, des Bäckers und des Mundschenks, die Joseph persönlich auslegt. Der Charakterzug, welcher für den Empfang dieser verworrenen Träume prädisponiert, ist laut Philo der einer inneren Zerrissenheit, die für Joseph ganz besonders kennzeichnend sei: Hin- und herschwankend zwischen jenen Zielen, die den εὐδαιμονία-Diskurs seit den aristotelischen Ethiken beherrschen, der Exzellenz der Seele, dem Wohlergehen des Körpers und äußerlichen Reichtümern, offenbare er sich als ein Abbild der unsteten, leicht beeinflussbaren δόξα.<sup>551</sup>

In Vorausschau auf die Traumschilderungen der *Hieroi Logoi* des Aristides empfiehlt es sich, insbesondere den mittleren Traumtypus des philonischen Drei-Klassen-Schemas näher in Augenschein zu nehmen. Als Beispiel für diesen in seiner Schilderung halb deutlich, halb kryptisch wiedergegebene Traumtypus, von dem es heißt, daß die Scharfsichtigen unter den Lesern seinen Sinn sehr wohl erfassen können, führt Philo die Vision des Jakob von der himmlischen Leiter in *Gen* 28, 12 an, die er selbst im ersten Buch von *De Somniis* zum Gegenstand verschiedener allegorischer Interpretationen werden läßt.

Bevor er sich in I, 133–158 der Vision selbst zuwendet, wird die in *Gen* 28, 11 gegebene Rahmenerzählung allegorisch interpretiert. Die hier aufgeführten Details dienen dabei als Bilder für eine Reihe von Vorbereitungen, die getroffen werden müssen, wenn jemand einen Zustand der Ekstase anstrebt oder auch dem Empfang von Träumen im Rahmen einer rituellen Inkubation entgegensieht.<sup>552</sup> Während bei der Vorbereitung auf den Tempelschlaf in hellenistischen Heilgottheiligtümern der Schwerpunkt allerdings eher auf äußerlichen Reinigungsvorschriften, wie dem Fasten, der Enthaltung von warmen Bädern und dem Verzicht auf Schlaf, liegt,<sup>553</sup> werden die einleitenden Maßnahmen Jakobs hauptsächlich im Sinne einer moralischen Zurüstung gedeutet. Gegenstand der Auslegung ist zunächst einmal der Vers *Gen* 28, 10: καὶ ἐξῆλθεν Ἰακωβ ἀπὸ τοῦ φρέατος τοῦ ὄρκου καὶ ἐπορεύθη εἰς Χαρραν – „Und Jakob entfernte sich vom Eidbrunnen und zog nach Haran.“ Die Wanderung des Jakob vom ‚Eid‘-Brunnen, der im Zuge einer etwas spitzfindigen Deutungskasuistik

---

θεσίῳ. Zu Unrecht bemerkt HARRISSON 2011, 66 daß Philo alle drei Traumklassen als gottgesandt ansieht: „At the beginning of Book 2 of this treatise, Philo suggests that there are, in fact, three kinds of dreams which are sent from God.“

551 Für einen Versuch, die doch eher abwertende Haltung Philos gegenüber Joseph als Ausdruck seines Willens zur Abgrenzung von der ägyptischen Kultur zu interpretieren s. HARRISSON 2011, 68.

552 Zur Auslegung der philonischen Interpretation der Rahmenerzählung im Sinne einer Vorbereitung auf den Zustand der Ekstase s. ausführlich LEISEGANG 1919, 207–226; den Hinweis auf die Ähnlichkeit der von Philo aufgeführten Maßnahmen mit den Vorbereitungen auf eine rituelle Inkubation verdanke ich Herrn Prof. Michael Swartz, Columbus (Ohio).

553 Zu den Fasten-, Enthaltens- und Reinigungsvorschriften in Inkubationsheiligtümern s. oben, S. 139, Anm. 475.

als Bild für die Regionen des Himmels gedeutet wird, nach dem Ort Haran, dessen Name die Welt der Sinne symbolisiert, gewinnt in der Interpretation Philos die Züge einer Kehrtwende von der extravertierten Exploration, dem Streben nach der Erforschung des Himmels und den Gegenständen der Astronomie, hin zur introvertierten Meditation, der Rückbesinnung auf das eigene Ich und seine vielfältigen Sinneswahrnehmungen.<sup>554</sup> Ist man einmal bei dieser Form der Betrachtung angelangt, so ist der nächste Schritt die Verzweiflung an sich selbst, die Philo dann auch aus *Gen* 28, 11 herausliest: ἀπήντησε τόπω· ἔδω γὰρ ὁ ἥλιος – „Er gelangte an einen (wörtlich: begegnete einem) Ort. Denn die Sonne ging unter.“ Nach einer von Philo referierten Deutungstradition ist der Untergang der Sonne, ähnlich wie in der von uns bereits ausführlich besprochenen Auslegung der Ekstase Abrahams in *Quis rerum divinarum heres*, als ein Bild für die Ausschaltung des menschlichen Fühlens und Denkens aufzufassen,<sup>555</sup> während die Begegnung mit dem „Ort“ als Begegnung mit dem göttlichen *Logos* gedeutet wird, möglicherweise unter dem Einfluß der in der Mishna gelegentlich auftretenden Umschreibung Gottes als *מקום* (hebr. für „Ort“).<sup>556</sup> Das hieße dann also, auch wieder in Entsprechung zu den Beobachtungen aus dem *Heres*, daß der göttliche *Logos* gerade dann sich nähert, wenn der auf seinen Empfang eingestellte Mensch sich der Begrenztheit seiner eigenen Möglichkeiten des sinnlichen sowie geistigen Erkennens innegeworden ist. Der Stein, den Jakob nach *Gen* 28, 11 daraufhin unter sein Haupt legt,<sup>557</sup> hat in diesem Zusammenhang eine zweifache Bedeutung: Einerseits ist das Zurückgreifen auf ihn als Kopfkissen ein Bild für die Verachtung von Reichtum und Wohlstand, das Sich-Begnügen mit dem Notwendigen, dem man die Verzichtleistungen ritueller Inkubation durchaus zur Seite stellen kann.<sup>558</sup> Andererseits symbolisiert dieser eine Stein, von dem es ja ausdrücklich heißt, daß Jakob ihn von den λίθων τοῦ τόπου, den „Steinen des Ortes“, nimmt, in Weiterführung der Interpretation von τόπος im Sinne von ‚göttlichem Logos‘ den obersten der *Logoi*, den der sich Niederlegende nicht umsonst in unmittelbarer Nähe seines Kopfes, d. h. seiner Denkkraft (διάνοια)

554 Cf. Ph. *Somn.* I, 41–60; zur Deutung des ‚Eid‘-Brunnens als Symbol für das Streben nach Wissen über die Dinge des Himmels, deren letztlche Unerforschlichkeit sich durch Eid bekräftigen läßt, s. *Somn.* I, 22–24; zur Deutung des Ortsnamen Haran in Ableitung von hebr. חר (beziehungsweise חור) „Loch, Öffnung“ als μητρόπολις τις αἰσθήσεων s. *Somn.* I, 41.

555 Für eine ausführliche Interpretation der Ekstase Abrahams in *Quis rerum divinarum heres*, s. oben, S. 101, 105; zu der von Philo referierten Deutungstradition s. Ph. *Somn.* I, 118: ἔνιοι δὲ ἥλιον μὲν ὑποτοπήσαντες εἰρήσθαι νυκτὶ συμβολικῶς αἰσθησίν τε καὶ νοῦν, τὰ νενομισμένα καθ’ ἡμᾶς αὐτοὺς εἶναι κριτήρια, τόπον δὲ τὸν θεῖον λόγον, οὕτως ἐξεδέξαντο· ἀπήντησεν ὁ ἀσκητῆς λόγῳ θεῖῳ δύντος τοῦ θνητοῦ καὶ ἀνθρωπίνου φέγγους.

556 Siehe z. B. Mishna Avot 11, 14.

557 Cf. *Gen* 28, 11: καὶ ἔλαβεν ἀπὸ τῶν λίθων τοῦ τόπου καὶ ἔθηκεν πρὸς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ ἐκοιμήθη ἐν τῷ τόπῳ ἐκεῖνῳ.

558 Cf. Ph. *Somn.* I, 126.

platziert – , dergestalt, daß nun sein ganzes Wesen auf dem göttlichen *Logos* gleichsam aufruht.<sup>559</sup> So wären also laut Philo die besten Voraussetzungen geschaffen, um aus dem Hörenden einen Sehenden werden zu lassen, eine Wandlung, die er auch in anderen Schriften gerade mit Jakob als dem Prototyp des Asketen verbindet, erstreitet dieser sich doch durch das Ringen mit dem Engel im Jabbokkampf den Beinamen Israel, d. h. in Philos Deutung die Qualität eines „Mannes, der Gott sieht“ (לֹא אֵרָא אֱלֹהִים).<sup>560</sup>

In der Behandlung der von Jakob empfangenen Vision sehen wir Philo schließlich sämtliche Register seiner allegorischen Auslegungskunst ziehen. Wir wollen uns hier auf *Gen* 28, 12, das von Philo selbst sogenannte *προοίμιον τῆς θεοπέμπτου φαντασίας*, beschränken:

καὶ ἐνυπνιάσθη, καὶ ἰδοὺ κλίμαξ ἐστηρικμένη ἐν τῇ γῆ, ἧς ἡ κεφαλὴ ἀφικνεῖτο εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἀνέβαινον καὶ κατέβαινον ἐπ’ αὐτῆς.

„Und er schlief ein, und siehe, dort war eine Leiter in der Erde befestigt, deren Kopfteil bis in den Himmel reichte, und die Engel Gottes stiegen auf ihr hinauf und hinab.“

Für das Bild von der Himmelsleiter wartet Philo, der sich hier wohl in der Rolle der oben erwähnten ‚Scharfsichtigen‘ sieht, allein vier verschiedene Interpretationen auf, die wir vor einer detaillierteren Behandlung zunächst in einem Schema skizzieren wollen:

- |  |  |
|--|--|
| 1. physikalisch: Leiter = Luft                             | <i>Somn.</i> I, 134–145                |
| 2. ethisch-psychologisch: Leiter = Seele                   | <i>Somn.</i> I, 146–149                |
| 3. persönlich-individuell: Leiter = das Leben des Asketen  | <i>Somn.</i> I, 150–152                |
| 4. anthropologisch-kollektiv: Leiter = ‚das Rad der Tyche‘ | <i>Somn.</i> I, 153–156 <sup>561</sup> |

Von den Methoden, die Philo verwendet, entsprechen zumindest die ersten beiden den gängigsten Typen der stoischen Homerallégorie.<sup>562</sup> In der physikalisch-kosmologischen Interpretation steht die Leiter für die Luft, die den Bereich zwi-

<sup>559</sup> Cf. Ph. *Somn.* I, 128: τούτων δὲ τῶν λόγων ἓνα λαβὼν, ἀριστίνδην ἐπιλεγόμενος τὸν ἀνωτάτω καὶ ὡσανεὶ σώματος ἠνωμένου κεφαλὴν πλήσιον ἰδρῦεται διανοίας τῆς ἑαυτοῦ· καὶ γὰρ αὕτη τρόπον τινα τῆς ψυχῆς ἐστὶ κεφαλὴ. ποιεῖ δὲ τοῦτο πρόφασιν μὲν ὡς κοιμησόμενος, τὸ δ’ ἀληθὲς ὡς ἀναπασόμενος ἐπὶ λόγῳ θεῖῳ καὶ σύμπαντα ἑαυτοῦ τὸν βίον κουφότατον ἄχθος ἐπαναθήσων ἐκείνῳ.

<sup>560</sup> Zur Wandlung des Jakob vom Ringer zum Gottseher im Werk Philos s. Ph. *Migr.* 36; *Mut.* 81 u.δ; zur Etymologie von ‚Israel‘ s. Ph. *Mut.* 81: ... ὅτι ὁ μὲν Ἰακώβ πτερνιστής, ὁ δὲ Ἰσραὴλ ὀρών τὸν θεὸν καλεῖται.

<sup>561</sup> Zu den von Philo verwendeten allegorischen Methoden s. auch HAY 1987, 432.

<sup>562</sup> Für einen kurzen Aufriß der Methoden stoischer Homerallégorie s. RUSSELL-KONSTAN 2005, xxi–xxiv.

schen Erde und Mond-Sphäre ausfüllt.<sup>563</sup> Einer Stadt gleich, läßt Philo die Luft ebenso wie die anderen drei Elemente von Lebewesen bevölkert sein, den – freilich unsichtbaren – körperfreien Seelen, die so zahlreich wie die Sterne sind.<sup>564</sup> Im Rahmen einer Aufteilung in zwei deutlich voneinander geschiedene Gruppen werden die niedrigeren Seelen in einem Passus, der auffällige Ähnlichkeiten mit entsprechenden Elementen des um einige Jahrzehnte später entstandenen Timarch-Mythos aus Plutarchs Dialog *De genio Socratis* aufweist, als solche gekennzeichnet, die nach unten sich bewegen und dabei der Verbindung mit sterblichen Körpern zustreben, zuweilen aber auch, wenn sie dazu erwählt wurden, zum Wiederaufstieg sich aufschwingen.<sup>565</sup> Die höheren Seelen dagegen sind diejenigen, die sich stets vom Körper fernhalten und sich in immer gleichbleibend erhobener Stellung durch die Lüfte bewegen.<sup>566</sup> In Anlehnung an einen Gedanken, der in Ansätzen bereits bei den Pythagoreern und Chrysipp begegnet und wenig später in der Dämonologie Plutarchs eine tragende Rolle spielen wird, gelten Philo diese höheren Seelen als quasi-göttliche Wesen, doch während die Philosophen sie als δαίμονες bezeichneten, findet Philo sie in den ἄγγελοι genannten himmlischen Wesen der Jakobs-Vision verkörpert.<sup>567</sup> Den δαίμονες und ἄγγελοι ist laut Philo ihre bereits in Platons Symposion beschriebene Zwischenstellung als Überbringer von Botschaften zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre gemeinsam, die durch den biblischen Ausdruck freilich noch treffender erfaßt werde.<sup>568</sup> In dieser Deutung dient das Bild der auf- und abwandelnden Engel zur Veranschaulichung ihrer Botengänge zwischen Himmel und Erde.

**563** Zu der Aufteilung des Kosmos in meteorologische Bereiche, von denen der letzte und erdnahste der sublunare ist, s. auch Plut. *De gen.* 591 B.

**564** Cf. Ph. *Somm.* I, 137: οὐ γὰρ μόνος ἐκ πάντων ἔρημος οὗτος, ἀλλ' οἷα πόλις εὐάνδρῃ πολίτας ἀφάρτους καὶ ἀθανάτους ψυχὰς ἔχων ἰσαριθμούς ἀστροῖς. Zu einer regelrechten Identifikation der Sterne mit makellosen, göttlichen Seelen s. Ph. *Gig.* 8: καὶ γὰρ οὗτοι [sc. οἱ ἀστέρες] ψυχαὶ ὅλαι δ' ὅλων ἀκήρατοι τε καὶ θεῖαι, παρὸ καὶ κύκλῳ κινεῦνται τὴν συγγενεστάτην νῶ κίνησιν.

**565** Vgl. Ph. *Somm.* I, 138 mit Plut. *De gen.* 591 D–E.

**566** Cf. Ph. *Somm.* I, 139: ... ἄνω κούφοις πτεροῖς πρὸς αἰθέρα ἐξαρθεῖσαι μετεωροπολοῦσι τὸν αἰῶνα.

**567** Zur Gleichsetzung von Seele mit δαίμων bei den Pythagoreern s. DETIENNE 1963, 62–67; zur Ansicht Chrysipps s. Sext. *M.* IV, 71: εἰ οὖν διαμένουσιν αἱ ψυχαί, δαίμοσιν αἱ αὐταὶ γίνονται; zu den δαίμονες als körperfreien Seelen in der Dämonologie des Plutarch s. *De defectu* 431 E: εἰ γὰρ αἱ διακριθεῖσαι σώματος ἢ μὴ μετασχοῦσαι τὸ παράπαν ψυχαὶ δαίμονες εἰσι κατὰ σέ καὶ τὸν θεῖον Ἥσιοδον (OD 123) ἀγνοῖ ἐπιχθόνιοι φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων', sowie die Ausführungen des anonymen Erklärers im Timarch-Mythos, Plut. *De gen.* 591 E 5–9.

**568** Cf. Ph. *Somm.* I, 141. Vgl. Plat. *Smp.* 202 E: καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ· τίνα δ', ἦν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχων; ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν. Zur Gleichsetzung von δαίμονες und ἄγγελοι als Bezeichnungen für die Seele in philonischer Religionsphilosophie s. ferner *Gig.* 16: Ψυχὰς οὖν καὶ δαίμονας καὶ ἀγγέλους ὀνόματα μὲν διαφέροντα, ἐν δὲ καὶ ταῦτόν ὑποκείμενον διανοηθεῖς ἄχθος βαρύτατον ἀποθήσῃ δεισιδαίμονιαν.

Während die kosmologische Interpretation ganz im Einklang mit gängigen Vorstellungen der paganen griechischen Dämonologie steht – bescheinigt doch bereits Platon den δαίμονες eine „auslegende und dienende Natur“ –,<sup>569</sup> stützt sich der psychologische Auslegungsvorschlag Philos in *De Somniis* I, 146–149 eher auf biblisches Gedankengut: Die Leiter sei der menschlichen Seele vergleichbar, wobei ihre Verankerung in der Erde für die Sinneswahrnehmung (αἴσθησις), das in den Himmel reichende Kopfteil dagegen für den Verstand (νοῦς) stehe. In den Engeln sieht Philo bei dieser Variante die Worte Gottes verbildlicht, welche die Seele im Aufsteigen mit sich nach oben ziehen und auch, wenn sie sich auf die menschliche Ebene herabbegeben, noch einen reinigenden und ermutigenden Einfluß ausüben. Dabei fußt der Gedanke, die Seele könne die Rolle einer Wohnstatt Gottes einnehmen, auf *Lev* 26, 12: περιπατήσω ἐν ὑμῖν, καὶ ἔσομαι ὑμῶν θεός – „Ich werde in euch wandeln, und ich werde euer Gott sein.“

Aus dem Rahmen der auch von den Stoikern angewandten Methoden traditioneller Allegorese fällt in *Somn.* I, 150–152 die Behandlung der Jakobs-Vision in einer sehr persönlichen, am Träumer selbst orientierten Auslegungs-Variante. Die Leiter erscheint hier als Bild für das Leben des Asketen, der ja durch Jakob, wie wir gesehen haben, beispielhaft verkörpert wird. Dabei symbolisiert das Auf- und Absteigen der Engel die Unwägbarkeiten des Lebens, in dem Höhen und Tiefen in einer Weise sich ablösen, die Philo mit einem aus Homer, *Od.* 11, 303 entlehnten Adjektiv als ἐτερήμερος, „von Tag zu Tag wechselnd“, beschreibt: So schwanke der Asket, der weder durch und durch weise noch eindeutig schlecht sei, beständig zwischen Tod und Leben hin und her, indem er sich bald von seinem besseren Teil nach oben, bald von seinem schlechteren nach unten ziehen lasse, bis schließlich Gott selbst zur Belohnung für diesen Kampf das widerstrebende Gegengewicht ein für allemal auslösche. In Kap. 5.2.2 werden wir zeigen, daß sich gerade diese Erklärung mit einigem Gewinn auf die Leitersymbolik in den *Hieroi Logoi* übertragen läßt, liegt doch die Dynamik des von Aristides durchlaufenen Initiations-Itinerars gerade in dem Antagonismus zwischen Depression und Euphorie, Rückschlägen und Aufschwüngen sowie dem wiederholten Entkommen aus Todesnot begründet.

In einer Wendung vom Persönlichen ins Allgemein-Anthropologische wird in *De Somniis* I, 153–156 schließlich die Vision von den auf- und absteigenden Engeln als Bild für den oft eintretenden plötzlichen Umschlag von Armut in Reichtum, Unscheinbarkeit in Ruhm, Schwäche in Stärke etc. gedeutet, der in der paganen Mythologie traditionell mit der Göttin Tyche in Verbindung gebracht wird.<sup>570</sup> Es muß

<sup>569</sup> Cf. Plat. *rep.* 260 D; vgl. dazu auch Plut. *De defectu* 416 F.

<sup>570</sup> Siehe z.B. Luk. *Nigrin.* 20: ... καὶ τῶν τῆς τύχης ἀγαθῶν καταφρονεῖν ὄρῶντα ὡσπερ ἐν σκηνῇ καὶ πολυπροσώπῳ δράματι τὸν μὲν ἐξ οἰκέτου δεσπότην προϊόντα, τὸν δ' ἀντὶ πλουσίου πένητα, τὸν δὲ σατράπην ἐκ πένητος ἢ βασιλέα, ...

in der Tat erstaunen, oder sogar befremden, daß Philo an dieser Stelle die eminent theologische Jakobs-Vision auf den Gemeinplatz der in der Kaiserzeit so weit verbreiteten Tyche-Gläubigkeit sozusagen ‚herunterfährt‘.<sup>571</sup>

Anhand der Vielfalt der von Philo vorgelegten Interpretationen eines einzigen Traumbildes konnte gezeigt werden, wie sehr es der alexandrinischen Exegesekunst darum zu tun war, den durch metaphernreiche Sprache ausgelösten Amplifikationsprozeß in möglichst vielen Schattierungen wiederzugeben. Andererseits leistet dieses fein entwickelte Bewußtsein des polysemischen Potentials von Bildern aber auch einen entscheidenden Beitrag zur Erkenntnis ihrer letztlich Unauslotbarkeit. So sind die vorgeschlagenen Auslegungsvarianten zwar Ausdruck der Teileinsichten eines ‚Scharfsichtigen‘, halten aber zugleich das für den zugrunde liegenden Traumtypus kennzeichnende Oszillieren zwischen Deutlichkeit und Verschleierung aufrecht.

Bei der Besprechung von Traumschilderungen der *Hieroi Logoi* in den folgenden Kapiteln werden wir feststellen, daß auch die dort begegnenden Bilder in vieler Hinsicht die Auslegung durch einen πεπαιδευμένος, der im Einklang mit dem Bildungsideal der Zweiten Sophistik dem philonischen ὄξυ καθορᾶν δυναμένω entspricht, geradezu fordern, ohne dabei in ihrem Gehalt je ganz ausgeschöpft werden zu können.

Bevor wir uns aber Aristides selbst zuwenden, soll in Fortführung der grundlegenden Bemerkungen zur Interpretation von Träumen im unmittelbaren zeitlichen Umfeld der *Hieroi Logoi* noch ein Blick auf die *Oneirokritika* des Artemidor von Daldis und die dort empfohlene Auslegungstechnik geworfen werden.

## 4.2 Verrätselung und Paideia – die philologischen Träume bei Artemidor

In diesem Kapitel geht es darum zu zeigen, daß Artemidor von Daldis sich bei seinen traumdeuterischen Ausführungen im wesentlichen auf drei Bereiche stützt: auf die des Brauchtums, des Mythos und der literarischen Überlieferung. Im Laufe unserer Betrachtungen wird sich die populärwissenschaftliche Grundausrichtung des praktizierenden Traumdeuters herauskristallisieren. Doch obwohl sein Anspruch an die literarische Bildung seiner Leser deutlich geringer ist als bei Aristides, können die in seinem Werk vorgestellten Techniken, insbesondere die zur Auslegung der von ihm selbst sog. ‚philologischen‘ Träume empfohlenen, dennoch mit

<sup>571</sup> Zur weiten Verbreitung des Tyche-Glaubens seit dem Hellenismus, insbesondere aber in der Kaiserzeit s. HERZOG-HAUSER 1943, 1666–1670, bes. 1668: „Im 2. Jhdt. n. Chr. war der Glaube an T.s Allmacht zur communis opinio geworden“; mit Verweis auf Philostr. *VS* II, 5 (p. 237, Z. 11–12 Kayser): τύχης ... κυβερνώσης ἅπαντα.

einigem Gewinn auf die *Hieroi Logoi* angewandt werden. Als eine bemerkenswerte und für den Umgang mit Aristides bedeutsame Einzelheit wird sich die Tatsache erweisen, daß Artemidor in seinen theoretischen Bemerkungen zu Göttererscheinungen in Träumen das verrätselnde Sprechen als ein Charakteristikum der Vertreter der himmlischen Sphäre hinstellt.

Als grundlegend für die oneirokritische Methodik Artemidors kann seine uns bereits bekannte Definition der Traumdeutung als eines „Nebeneinanderstellens von Ähnlichkeiten“ gelten (II, 25): οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ὄνειροκρισία ἢ ὁμοίων παρὰ-θεοῖς. Entsprechend sind dann auch die allegorisch verschlüsselten Träume, deren Bilder einen mit ihnen durch Ähnlichkeit verbundenen Sachverhalt andeuten, der Hauptgegenstand seines Traumbuchs, und er beschreibt ihren Verweischarakter wie folgt:

ἀλληγορικοὶ δὲ οἱ δι' ἄλλων ἄλλα σημαίνοντες, αἰνισσομένης ἐν αὐτοῖς φυσικῶς τι τῆς ψυχῆς.

Artemidor, *Oneirokritika* I, 2

„Allegorisch aber sind die, die etwas Bestimmtes durch etwas anderes anzeigen, wobei die Seele in ihnen auf natürliche Weise etwas in Rätseln andeutet.“

Um der Bedeutung der in den Einzelseelen entstehenden Traumbilder möglichst nahekommen zu können, empfiehlt Artemidor in Anknüpfung an eine Gepflogenheit, deren Anfänge bis in die assyrisch-babylonische sowie ägyptische Deutungstradition zurückreichen, die Aufteilung der Träumenden in verschiedene Gruppen, geordnet nach solchen Kriterien wie Beruf, sozialem Stand und Besitzverhältnissen, körperlicher Verfassung und Lebensalter.<sup>572</sup> In der Beschreibung dieser Gruppen gibt Artemidor uns so viele Einzelheiten an die Hand, daß man, insbesondere in der jüngsten Forschung, sein Traumdeutungshandbuch in der Nachfolge von István HAHN oft und gerne auch in seiner Eigenschaft als einer höchst aufschlußreichen sozialgeschichtlichen Quelle untersucht hat.<sup>573</sup> Diesen Aspekt beiseite lassend, wollen wir uns hier ausschließlich auf die Frage konzentrieren, aus welchen Bereichen Traumdeutung laut Artemidor sich speisen sollte: Im Zusammenhang mit seiner Aufforderung zur Erforschung des gesellschaftlichen Umfelds des Träumen-

<sup>572</sup> Zur Ausdifferenzierung von Deutungen, je nachdem ob es sich bei den Träumern um Freie oder Sklaven handelt, in assyrisch-babylonischen Traumdeutungstexten s. BOISSIER 1906, 3, Nr. 21–22; 4, Nr. 25. Zur Unterscheidungen der Träumenden in ‚Horusbegleiter‘ und ‚Sethbegleiter‘ in einem ägyptisch-hieratischen Traumbuch aus der Ramessiden-Zeit (Pap. Chester Beatty III, veröffentlicht bei GARDINER 1935) s. VOLTEN 1942, 8.

<sup>573</sup> Siehe die in dieser Hinsicht bahnbrechende Studie István HAHNS (1992) sowie, um nur einige zu nennen, die Aufsätze von KIRBIHLER (2014), MALOSSE (2014), und TRAN (2014), der Artemidor S. 277 als „un remarquable témoin de son temps et un observateur avisé des sociétés du Haut-Empire romain“ bezeichnet.

den empfiehlt Artemidor ein intensives Studium sowohl allgemein verbreiteten als auch auf bestimmte Volksstämme beschränkten Brauchtums, welches er selbst, wenn man seinen Ausführungen Glauben schenken darf, nach Art des besonders in der Zeit der Zweiten Sophistik verbreiteten Typus des wandernden Gelehrten im Zuge von ausgedehnten Reisen betrieben haben will.<sup>574</sup> Doch soll der Traumdeuter nicht nur auf den Spuren Herodots und zugleich als Ethnologe *avant la lettre* den Raum der verschiedensten Kulturen mit ihren je eigenen Sitten und Gebräuchen so weit wie möglich ausschreiten, er muß auch über profunde Kenntnisse im Bereich der Literatur verfügen, denn – so lautet die These Artemidors – ausschlaggebend für den Metaphernreichtum von Träumen sei der Bilderschatz, den der Träumende sich über mehr oder weniger umfangreiche Lektüre angeeignet habe:

ἔτι τῶν ὀνείρων τοὺς φιλολογωτέρους οὐδαμῶς οἱ ἰδιῶται τῶν ἀνθρώπων ὀρώσι (λέγω δὲ τοὺς ἀπαιδεύτους), ἀλλ' ὅσοι φιλολογοῦσι καὶ ὅσοι μὴ ἀπαιδευτοὶ εἰσιν.

Artemidor, *Oneirokritika* IV, 59

„Ferner sehen die philologischen unter den Träumen niemals die Privatleute (damit meine ich die Ungebildeten), sondern all jene, die das Wort lieben und nicht ungebildet sind.“

Mit dieser Bemerkung zu den „philologischen Träumen“ wird Artemidor, dessen Traumdeutungsbuch ja nicht zuletzt auch als ein Spiegel der literarischen Praxis seiner Zeit angesehen werden kann, zu einem Zeugen der gerade zur Zeit der Zweiten Sophistik weit verbreiteten Gepflogenheit, bei der Schilderung von Träumen das ihnen in besonderer Weise eigene allusive Potential zum Zwecke der Demonstration von Paideia einzusetzen. Doch obwohl es so scheint, als wolle Artemidor hier den Typus des auf Buchgelehrsamkeit fußenden Traumes zum einzig lohnenswerten Gegenstand des ὀνειροκρίτης von Profession erklären, umfassen seine Empfehlungen zur Traumdeutung ansonsten ein ähnlich breites Spektrum wie die allegorischen Erklärungen der stoischen Theologie von Chrysipp bis Cornutus: Hier wie dort geht es um eine allgemeine Bestandaufnahme, in die Brauchtum, Kult

<sup>574</sup> Siehe den Katalog ethno-spezifischer Bräuche in Artem. I, 8, wo er zumindest einmal seine Anwesenheit im entsprechenden Land betont: ... ἔμαθον δὲ τι καὶ ἐν Ἰταλίᾳ νόμιμον παλαιόν ... ; zu Artemidors ausgedehnten Reisen s. ferner *Oneirokr.* Prooem: ἐγὼ δὲ τοῦτο μὲν οὐκ ἔστιν ὃ τι βιβλίον οὐκ ἐκτησάμην ὀνειροκριτικὸν πολλὴν εἰς τοῦτο φιλοτιμίαν ἔχων, τοῦτο δὲ καὶ σφόδρα διαβεβλημένων τῶν ἐν ἀγορᾷ μάντεων, οὓς δὴ προίκτας καὶ γόητας καὶ βωμιολόχους ἀποκαλοῦσιν οἱ σεμνοπροσωποῦντες καὶ τὰς ὄφρὺς ἀνεσπακότες, καταφρονήσας τῆς διαβολῆς ἔτεσι πολλοῖς ὠμίλησα, καὶ ἐν Ἑλλάδι κατὰ πόλεις καὶ πανηγύρεις, καὶ ἐν Ἀσίᾳ καὶ ἐν Ἰταλίᾳ καὶ τῶν νήσων ἐν ταῖς μεγίσταις καὶ πολυανθρωποτάταις ὑπομένων ἀκούειν παλαιούς ὀνείρους καὶ τούτων τὰς ἀποβάσεις. Zum Typus des wandernden Sophisten im 2. Jh. n. Chr. s. neben der Periegesis des Pausanias und den ausgedehnten Reisen des Aelius Aristides (dazu BEHR, 1968, 23–141) auch die *Vita Apolloni* des Philostrat; vgl. ferner ANDERSON 1993, 24–30.

und Ritus, mündliche Überlieferung und Werke der bildenden Kunst ebenso mit einbezogen werden wie die relevanten literarischen Zeugnisse.<sup>575</sup> Im Hinblick auf Artemidor soll diese großzügige Orientierung nun an Hand von einigen Beispielen illustriert werden.

So stützt sich der Traumdeuter auf einen im Brauchtum verwurzelten, dann aber auch in der antiken Literatur, insbesondere in der Tragödie, in immer neuen Variationen begegnenden Topos, wenn er das Traumbild des Todes als einen Verweis auf Hochzeit interpretiert:

ἄνδρῖ δὲ ἀγάμῳ γάμον προαγορεύει· τέλη μὲν γὰρ ἀμφοτέρα τοῖς ἀνθρώποις εἶναι νενόμισται καὶ ὁ γάμος καὶ ὁ θάνατος, αἰεὶ δὲ δεικνύνται ὑπ' ἀλλήλων. ὅθεν καὶ τοῖς νοσοῦσι τὸ γαμεῖν θάνατον προαγορεύει· καὶ γὰρ τὰ αὐτὰ ἀμφοτέροις συμβαίνει, τῷ τε γαμοῦντι καὶ τῷ ἀποθανόντι, οἷον παραπομπὴ φίλων ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν καὶ στέφανοι καὶ ἀρώματα καὶ μύρα καὶ συγγραφὴ κτημάτων.

Artemidor, *Oνειροκριτικά* II, 49

„Einem unverheirateten Mann sagt er [i.e. der Tod] die Hochzeit voraus. Denn beide gelten den Menschen als Zielpunkte, sowohl die Hochzeit als auch der Tod, und immer wird das eine durch das andere angezeigt. Deshalb verkündet auch den Kranken das Heiraten den Tod; beiden nämlich widerfährt das Gleiche, dem Heiratenden ebenso wie dem Sterbenden, wie beispielsweise die Prozession von befreundeten Männern und Frauen, Kränze, Wohlgerüche, Parfüm und ein Verzeichnis des Besitzes.“

Wenn als das verbindende Element von Hochzeit und Tod ihr τέλος-Charakter genannt wird, so wird damit zunächst auf ein soziologisches Faktum angespielt: In ihrer Eigenschaft als Zielpunkte galten beide Ereignisse als Abschluß eines soziobiologischen Zustandes und zugleich als Übergang in einen neuen.<sup>576</sup> Insbesondere für die Braut bedeutete der gewöhnlich als ἐξαγωγή bezeichnete, meist im Zuge einer nächtlichen Wagenfahrt vollzogene Übergang in ein neues Heim eine umwälzende Veränderung ihrer bisherigen Lebensumstände.<sup>577</sup> Dabei war die Ankunft im Haus des Bräutigams, eine in der attischen Vasenmalerei häufig dargestellte Szene, wahrscheinlich der Augenblick, in dem die Braut von ihren Angehörigen zurückgelassen wurde.<sup>578</sup> Das Einschneidende dieser Trennung ist wohl kaum irgendwo treffender wiedergegeben worden als im Bilde des von der Mutter

<sup>575</sup> Zur Vielfalt des in der stoischen Theologie berücksichtigten Materials s. MOST 1989, 2025–26.

<sup>576</sup> Cf. REHM 1994, 5: „Early in this century, the anthropologist A. v. Gennep offered a functional explanation – both weddings and funerals mark important rites of passage from one social and biological circumstance to another. The two rituals share a tripartite structure, consisting of a separation from the old phase, transition through a liminal period, and incorporation or aggregation into the new phase.“

<sup>577</sup> Cf. REHM 1994, 14.

<sup>578</sup> Cf. SEAFORD 1987, 109 mit Verweis auf DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités* s. v. ‚Matrimonium‘, 1652–3.

scheidenden Jungtiers in Sophokles' *Trachinierinnen*.<sup>579</sup> Als ähnlich gravierend muß der Verlust der Jungfräulichkeit empfunden worden sein, was durch das unmittelbar vor der Heirat vollzogene Haaropfer an einen jungfräulich verstorbenen Heros wie z. B. Hippolytos nahegelegt wird.<sup>580</sup> Der gleiche Brauch wurde auch bei Beerdigungen praktiziert, wenn die Trauernden als Grabbeigabe eine Locke von sich selber spendeten, zum Zeichen dafür, daß ein Teil ihrer selbst das gleiche Schicksal erleide wie der Verstorbene.<sup>581</sup> In der von Artemidor gebrauchten Bezeichnung von Hochzeit und Tod als τέλη schwingt aber auch die Konnotation der Weihe, τελετή, mit. So wird in einem bekannten Plutarch-Fragment, ausgehend von der begrifflichen Ähnlichkeit zwischen den beiden Verben τελευτᾶν und τελεῖσθαι, der Tod mit einer Initiation verglichen, im Zuge derer der Sterbende aus einem Zustand vergeblichen Sich-Abmühens und planlosen Umherirrens in einen von Licht durchfluteten Ort der Reinheit überführt wird.<sup>582</sup> Ebenso ist ja auch die Hochzeit Initiation, *rite de passage* in einen neuen Lebensabschnitt, wobei die ihm vorangegangene Phase auf eine so unwiderrufliche Weise zurückgelassen wird, daß die Böoter zur Verdeutlichung des Bruchs unmittelbar nach der Ankunft der Braut auf ihrem Wagen in einer symbolischen Handlung die Radachse zu verbrennen pflegten.<sup>583</sup> Wenn Artemidor ferner das Element der Prozession als eine Gemeinsamkeit des Hochzeits- und Begräbniszeremoniells erwähnt, so ist es wieder gängiges Brauchtum, auf das er Bezug nimmt: Der bereits mehrmals erwähnten nächtlichen Wagenfahrt der Braut nach dem abendlichen Festbankett entspricht auf Seiten des Begräbniszeremoniells die ἐκφορά, die ebenfalls mit Hilfe eines Pferde- oder Maultiergespanns vollzogene Überführung des Verstorbenen zum Friedhofsgelände, hier wie dort begleitet von Fackelträgern, Familienangehörigen und Freunden, die Hochzeits- beziehungsweise Klagelieder singen.<sup>584</sup> Bekränzung und Parfümierung, von denen bei Artemidor weiterhin die Rede ist, wurden den Toten ebenso zuteil wie Braut und Bräutigam im Rahmen der Vorbereitungen auf das

579 Cf. S. *Tr.* 529–30: κάπο ματρός ἄφαρ βέβαχ' / ὥστε πόρτις ἐρήμα; vgl. auch Sappho, *PLF*, fr. 104 a (L.-P.): "Ἐσπερε πάντα φέρων ὅσα φαίνολις ἐσκέδασ' Αὔωσ, / †φέρεις διν, φέρεις αἶγα, φέρεις ἄπυτ μάτερι παῖδα.

580 Zum Haaropfer für Hippolytos s. E. *Hipp.* 1423–27, wo von den πένθη μέγιστα δακρύων der opfernden Mädchen die Rede ist – ein Faktum, das BARRETT 1964, 4 an eine Fusion von Hochzeits- und Begräbnisbrauch denken läßt; vgl. auch Paus. II, 32, 1–4 sowie I, 43, 4 zum Haaropfer im Kult der Iphinoe in Megara; für weitere Beispiele dieses weit verbreiteten Kultbrauchs s. BARRETT 1964, 4, Anm. 3, sowie REDFIELD 1982, 190–191.

581 Cf. REDFIELD 1982, 190.

582 Cf. Plutarch, *fr.* 168 Sandbach (= Stob. IV, 52, 49): διὸ καὶ τὸ ῥήμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι προσέοικε. Zum Begräbnis als Initiation s. auch HERTZ 1928.

583 Cf. Plut. *Quaest. rom.* 27, 271 D–E: καὶ γὰρ παρ' ἡμῖν ἐν Βοιωτίᾳ καιοῦσι πρὸ τῆς θύρας τὸν ἄξονα

τῆς ἀμάξης, ἐμφαίνοντες δεῖν τὴν νύμφην ἐμμένειν ὡς ἀνηρημένου τοῦ ἀπάξοντος.

584 Cf. REHM 1994, 14; 26.

Fest;<sup>585</sup> dazu gehörte auch das rituelle Bad, für das man im Fall der Hochzeit sogenannte ‚loutrophoroi‘ benutzte. Daß solche Vasen vereinzelt als Grabbeigaben gefunden wurden, hat man als Beweis dafür angesehen, daß die entsprechende Person vor ihrer Hochzeit starb.<sup>586</sup> So heißt es dann ja auch in einer Grabinschrift des Meleager von der unverheiratet verstorbenen Klearista, sie sei statt mit einem irdischen Bräutigam nurmehr mit Hades vermählt:

Οὐ γάμον, ἀλλ' Ἄιδαν ἐπιτυμφίδιον Κλεαρίστα  
δέξατο παρθενίας ἄμματα λυομένα.

Meleager, A.G. 7, ep. 182, 1–2

„Heirat nicht, sondern bräutlichen Hades empfing Klearista,  
als ihrer Jungfernschaft Gürtel sie einmal gelöst.“<sup>587</sup>

Die Zeilen klingen wie ein in den Alltag verlegtes Echo jener ambivalenten Sprachbildlichkeit, mit der Sophokles den Abstieg Antigones in die für sie vorbereitete unterirdische Grabkammer als eine andere Form der Vermählung beschreibt:

Ὅρατ' ἔμ', ὦ γᾶς πατρίας πολῖται,  
τὰν νεάταν ὁδὸν  
στείχουσας, νέατον δὲ φέγ-  
γος λεύσσοις ἀελίου,  
κοῦποτ' αὐθις, ἀλλὰ μ' ὁ παγ-  
κοίτας Ἄιδας ζῶσαν ἄγει  
τὰν Ἀχέρωντος  
ἄκταν, οὔθ' ὑμεναίων ἔγ-  
κληρον, οὔτ' ἐπὶ τυμφαίῳ  
πῶ μέ τις ὕμνος ὕμ-  
νησεν, ἀλλ' Ἀχέρωντι τυμφεύσω.

Sophokles, *Antigone* 806–816

„Seht mich, o Bürger des Vaterlands,  
die den letzten Weg  
geht, den letzten Schein  
erblickt der Sonne, und nie mehr wieder, sondern der alle  
zur Ruhe legende Hades führt lebend mich

**585** Zum Brauch des Schmückens von Gräbern und Verstorbenen mit Kränzen sowie der Ausstaffierung des Toten mit verschiedenen Grabbeigaben, darunter duftenden Ölen, s. WEBER 2012, 87.

**586** Cf. REHM 1994, 27: „The presence of vases associated with weddings among the grave gifts – mainly *loutrophoroi*, but also *lebetes gamikoi* – indicate that the grave was probably that of a young man or woman who died before marriage ...“

**587** Für weitere Versinschriften auf Epitaphien für unverheiratete Frauen, deren Tod als Vermählung mit Hades beschrieben wird, s. SEAFORD 1987, 106, Anm. 11.

zu des Acherons  
 Ufer, der Hymenäen  
 nicht teilhaftig, nie zur Vermählung  
 besang mich ein Brautlied,  
 sondern mit Acheron werde vermählt ich.“

Die Metaphorik setzt sich fort, wenn Antigone das ihr drohende unterirdische Verließ mit ὦ τύμβος, ὦ νυμφεῖον – „o Grabgemach, Brautkammer“ – anspricht. Man hat zu Recht festgestellt, daß in der Literatur, namentlich in der Tragödie, das gestörte Hochzeitsritual weit öfter anzutreffen ist als das harmonisch verlaufende.<sup>588</sup> Dabei ist es gerade die Verwobenheit von Hochzeit und Tod, die immer wieder zur Gestaltung kommt, im Motiv der gewaltsamen Vermählung des Hades mit Persephone im homerischen *Demeter-Hymnus* ebenso wie in der trügerischen Doppelbödigkeit, mit der in Euripides' *Iphigenie in Aulis* Agamemnon seine Tochter unter dem Vorwand einer geplanten Hochzeit mit Achill zu ihrer Opferung ins Heerlager der Griechen lockt. Artemidors Bemerkungen über den wechselseitigen Verweiskarakter von Hochzeit und Tod lassen sich also, wie gezeigt werden konnte, auf eine ganze Reihe von gesellschaftlich relevanten Zeugnissen, von allgemein verbreitetem Brauchtum bis hin zu literarischen Bearbeitungen, zurückführen.

Ähnlich verhält es sich, wenn auch in einem etwas geringeren Umfang, mit der Ausdeutung des Gastwirts (III, 57): Πανδοκεὺς τοῖς μὲν νοσοῦσι θάνατον σημαίνει· ἔοικε γὰρ θανάτῳ διὰ τὸ πάντα δέχεσθαι – „Der Gastwirt bedeutet für die Kranken den Tod. Er gleicht nämlich dem Tod, da er alle aufnimmt.“ Hier liegt zunächst einmal eine etymologische Erklärung der Bezeichnung πανδοκεὺς vor, die zugleich wohl als Spiegel der volkstümlichen Vorstellung von der Leutseligkeit eines Wirtes angesehen werden kann. Was die Übertragung dieses Bildes auf den Tod angeht, so drängt sich dabei der Gedanke an die Bezeichnung des Hades als ἄναξ πολυδέγμων im homerischen *Demeter-Hymnus* auf,<sup>589</sup> so daß die Ebenen der alltäglichen Kommunikation und der Literatur hier offenbar in gegenseitiger Komplettierung ineinander greifen.

Vereinzelt begegnen bei Artemidor auch Deutungen, die sich aus rein literarischen Quellen speisen, wie z.B. die Auffassung von zerbrochenen Säulen als einem Bild für den zu erwartenden Tod von Söhnen (II, 10): οἱ δὲ (sc. κίονες) συντριβόμενοι υἰῶν ὄλεθρον σημαίνουσι· στύλοι γὰρ οἴκων παῖδες εἰσὶν ἄρσενες, ὡς φησὶν Εὐριπίδης – „Zerbrochene Säulen bedeuten den Tod von Söhnen; die männlichen Kinder sind nämlich, wie Euripides sagt, die Stützen des Hauses.“<sup>590</sup> Das explizite Zitat, wie es hier begegnet, ist im Zusammenhang von Traum und Traumdeutung in

<sup>588</sup> Cf. SEAFORD 1987, 107 (über das gestörte Hochzeitsritual): „Tragedy is intensely interested in this kind of disruption.“

<sup>589</sup> Cf. Hom. *h. Dem.* 17; 31.

<sup>590</sup> Cf. E. *IT* 57.

der Antike im allgemeinen eher selten anzutreffen, und wir werden bei der Besprechung von Traumschilderungen insbesondere bei Aelius Aristides und Nonnos noch sehen, daß dort hauptsächlich mit impliziten, vom kundigen Leser selbst zu entschlüsselnden Anspielungen gearbeitet wird.

Werden also die Zeugnisse der literarischen Überlieferung im engeren Sinn von Artemidor offensichtlich nur am Rande berücksichtigt, so ist ein anderer, halb schriftlich, halb mündlich überkommener Bereich für ihn von umso größerer Relevanz: der des Mythos. Das zeigt sich schon daran, daß zahlreiche von ihm vorgestellte Deutungsvorschläge ohne solide Grundkenntnisse der griechischen Mythologie gar nicht nachvollziehbar wären. Wenn es z.B. in III, 19 heißt: „Auf einem zwei- oder vierräderigen Wagen mit vorgespannten Menschen fahren [...] prophezeit dem Träumenden überdies wohlgeratene Kinder“, so wird damit auf die legendären Brüder Kleobis und Biton aus Argos angespielt, die sich – in Ermangelung von Zugtieren – selbst in den Wagen ihrer Mutter einspannten, um sie rechtzeitig zum Fest der Hera zu bringen.<sup>591</sup> Eine Vertrautheit mit den Gegebenheiten des Narziß-Mythos ist die Voraussetzung, um ein Sich-Bespiegeln im Wasser als Zeichen für kommendes Unheil sowie Kränze aus Narzissen als schlimme Vorboten für Seeleute verstehen zu können.<sup>592</sup> In IV, 43 ist von einer Frau die Rede, die träumte, sie habe die Taten des Herakles vollbracht. Der Traum geht in Erfüllung, als sie kurz darauf, wie Herakles auf dem Oeta, bei lebendigem Leibe verbrennt.

Doch sieht Artemidor sich bei der Traumdeutung keineswegs in allen Fällen der mythologischen Überlieferung verpflichtet. So bedeutet für ihn die Schwalbe beispielsweise nicht etwa Unheil, wie man aus dem Prokne-Mythos ableiten könnte, sondern ist, da sie früh morgens sich zeigt und ihr Lied „ein Startsignal und Aufforderung zur Arbeit“ ist, von guter Vorbedeutung für Arbeiten, Unternehmungen und Musik.<sup>593</sup> Bei dieser Deutung, die Artemidor ausdrücklich auf seine eigene, aufgrund von Traumerfüllungen gewonnene Erfahrung zurückführt, sehen wir ihn hin- und hergerissen zwischen der Position eines Empirikers, der, wie er immer wieder betont, seine Erkenntnisse aus der genauen Beobachtung realer Gegebenheiten bezieht, und der Attitüde des Gebildeten, der in seinen Deutungen auf überkommenes Kulturgut zurückgreift.<sup>594</sup> Die Empfehlungen, die er in IV, 47 darüber gibt, welche Mythen für den Traumdeuter relevant seien und welche nicht, darunter besonders der Rat, den „viel besprochenen“ – πολυθρῦλήτοις – Mythen

<sup>591</sup> Cf. Hdt. I, 31.

<sup>592</sup> Cf. Artem. *Oneirokr.* II, 7; I, 77.

<sup>593</sup> Cf. Artem. *Oneirokr.* II, 66.

<sup>594</sup> *Ibidem*: ὄθεν προθέμενος ἐν ἅπαντι τῷ λόγῳ οὐ πιθανῶ τῶν λεγομένων ἀκολουθεῖν ἀλλὰ τῇ πείρᾳ τῶν ἀποτελεσμάτων ...; zu Erfahrung (πεῖρα) und konkreten Beweisen in Form von erfüllten Beispielen (μαρτυρία τῶν ἀποτελεσμάτων) als Methoden Artemidors s. WEBER 1999, 220; zu Artemidor als Empiriker vgl. auch BLUM 1936.

vor den marginalen und wenig bekannten den Vorzug zu geben, offenbaren Artemidor, bei allem Anschein von Exklusivität, den er sich zu geben versucht, doch wieder als Populärschriftsteller. Dabei ist die hier sich zeigende Orientierung an der breiten Masse von Angehörigen der gebildeten Mittelschicht ein typisches Merkmal kommerziell tätiger Traumdeuter. Der Anspruch philologischer Bildung, den Artemidor namentlich zu Beginn des IV. Buchs mit aller Vehemenz vertritt, wird durch die Bewertung mythologischer Details nach ihrem Bekanntheits- und Beliebtheitsgrad wieder bedeutend abgemildert, und man hat mit Recht die These BOWERSOCKS in Zweifel gezogen, Artemidor habe sich mit seinen *Oneirokritika* hauptsächlich an die gesellschaftliche Elite gewendet.<sup>595</sup>

Die populärwissenschaftliche Grundausrichtung dieses Werks und die damit einhergehende Orientierung an einem solide gebildeten, aber nicht unbedingt elitären Publikum bestätigt sich nicht zuletzt auch durch einen abschließenden Blick auf die Stellungnahme Artemidors hinsichtlich der Frage nach dem endo- oder exogenen Ursprung von Träumen. In ausdrücklicher Distanzierung von einem rigoros philosophischen Ansatz, wie Aristoteles ihn in seinen traumtheoretischen Schriften vertreten hatte, bezeichnet er aus der für ihn typischen Warte des Empirikers und Positivisten all jene Träume als „gottgesandt“, die gänzlich „unerwartet“ (ἀπροσδόκητα) über ihre Empfänger hereinbrechen.<sup>596</sup> Wenn er dagegen, wie der ausführliche Katalog in Buch II, 34–39 zeigt, dennoch das Auftreten von Göttern im Traum konzidiert, so ist dabei nicht an einen Einbruch der Transzendenz zu denken, vielmehr handelt es sich um Visionen von Göttergestalten, die dem Träumenden durch die Kenntnis entsprechender Bildwerke aus der Wachwelt wohl vertraut sind. Unbeeinträchtigt von dieser Gleichschaltung der Götter mit anderen Traumgegenständen kommt der Gedanke von ihrer herausgehobenen Stellung da wieder voll zum Tragen, wo Artemidor sie im Traum nicht nur stumm auftreten, sondern zu Verkündern von Sprüchen werden läßt. So heißt es in IV 71, daß „die Götter und alle zuverlässigen Gewährsmänner auf jeden Fall die

<sup>595</sup> Cf. BOWERSOCK 1994, 97 f.; vgl. dagegen den Versuch einer Einteilung von Artemidors ‚Publikum‘ in ‚Kunden‘ aus allen sozialen Gruppen und Leser, die sich aus Fachpublikum und einigermaßen gebildeten Laien der ‚sub-élites‘ zusammensetzten, bei WEBER 1999, 228. Zum Kleinbürger und parawissenschaftlich Interessierten als Hauptadressat Artemidors s. GUIDORIZZI 1985, 159 f.

<sup>596</sup> Cf. Artem. *Oneirokr.* IV, 3: θεοπέμπτους δὲ ὄνειρους ἡγοῦ τοὺς αἰφνίδιον ἐφισταμένους, ὡς καὶ πάντα τὰ ἀπροσδόκητα θεόπεμπτα καλοῦμεν; vgl. auch I, 6: τὰ δὲ τοῖς περὶ μηδενὸς φροντίζουσιν ἐφιστάμενα καὶ προαγορευόντ’ αὐτῶν τῶν ἐσομένων ἀγαθῶν ἢ κακῶν θεόπεμπτα καλεῖται. οὐχ ὁμοίως δὲ νῦν ἐγὼ ὡς Ἀριστοτέλης διαπορῶ πότερον ἔξωθεν ἡμῖν ἐστὶ τοῦ ὄνειρώσσειν ἢ αἰτία ὑπὸ θεοῦ γινομένη ἢ ἔνδον αἰτίων τι, ὃ ἡμῖν διατίθησι τὴν ψυχὴν καὶ ποιεῖ φύσει συμβεβηκὸς αὐτῇ, ἀλλὰ θεόπεμπτα ἤδη καὶ ἐν τῇ συνηθείᾳ πάντα τὰ ἀπροσδόκητα καλοῦμεν. Siehe ferner IV, 59, wo er den exogenen Ursprung von Träumen gänzlich ausschließt: ὅθεν ἂν τις μάλιστα καταμάθοι ὅτι τῆς ψυχῆς ἔργα εἰσὶν οἱ ὄνειροι, καὶ ὅτι οὐχ ὑπὸ τινος ἔξωθεν γίνονται.

Wahrheit sagen, jedoch manchmal einfach und verständlich reden, manchmal aber in Rätseln.<sup>597</sup> Dabei ist laut Artemidor der dunkle Charakter göttlicher Äußerungen durchaus vorherrschend (IV, 71): „Verständlicherweise sprechen die Götter das meiste verschlüsselt, da sie klüger als wir sind und wollen, daß wir nichts ungeprüft übernehmen.“<sup>598</sup> Es handelt sich hier um die etwas linkische, da allzu anthropomorphe Formulierung einer traditionellen, mit der Praxis der Orakel in enger Wechselwirkung stehenden Auffassung, nach der die Artikulation in Rätseln charakteristisch für die Sphäre des Göttlichen ist. Daß diese Eigenheit besonders in der Kommunikation mit Weisen voll zum Tragen kommt, wird in einem Fragment des Sophokles nahegelegt:

σοφοῖς μὲν αἰνικτῆρα θεσφάτων ἀεὶ,  
σκαιοῖς δὲ φαῦλον κἂν βραχεῖ διδάσκαλον.

Sophokles, *fr.* 704 Radt

„Den Weisen Göttersprüche stets verrätselnd,  
den Ungebildeten ein schlechter und verkürzter Lehrer.“

Diese Verse, die sowohl bei Plutarch, *De Pythiae oraculis* 406 F als auch bei Clemens von Alexandrien, *Stromateis* 5, 24, 1 zitiert werden, zielen darauf ab zu zeigen, daß die Kompliziertheit göttlicher Äußerungen je nach dem intellektuellen Vermögen des Empfängers variiert, das Mitgeteilte aber nur dann auf der Höhe des Göttlichen ist, wenn es in Rätseln und nicht etwa in klarer, unverschleieter Redeweise vorgebracht wird.

Die allegorische Verrätselung von Träumen erreicht also laut Artemidor einen Höhepunkt, sobald es ihren Empfängern so scheint, als ob die Götter selbst das Wort ergreifen. Während jedoch Artemidor dazu tendiert, solche Traumerscheinungen als Projektionen einer phantasiereichen Seele aufzufassen, tragen die in den Träumen der *Hieroi Logoi* des Aelius Aristides auftretenden Gottheiten – seien es nun Asklepios, Athene, Sarapis oder Isis – ganz deutlich gezeichnete Züge von Vertretern einer höheren quasi-mystischen Welt, aus der heraus sie sich dem Autor zum Zwecke des Heils und der Erlösung in seinen Träumen immer wieder zuneigen. Dabei kennzeichnet, wie wir im folgenden zeigen werden, die geschilderten Visionen auch in den *Hieroi Logoi* ein hoher Grad von metaphorischer Verrätselung. Doch ist das ins Auge gefaßte Publikum, anders als bei Artemidor, der sich ja – wie wir sahen – an einer solide gebildeten Mittelschicht orientiert, im Falle des umfassend belesenen Literaten Aristides vielmehr ein eher kleiner Kreis von Lesern, die

<sup>597</sup> Cf. Artem. *Oνειροkr.* IV, 71: ... παρακείσθω σοι καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὡς ἄρα οἱ θεοὶ καὶ πάντες οἱ ἀξιόπιστοι πάντως μὲν ἀληθῆ λέγουσιν, ἀλλὰ ποτὲ μὲν ἀπλῶς λέγουσι, ποτὲ δὲ αἰνίσσονται.

<sup>598</sup> Cf. Artem. *Oνειροkr.* IV, 71: ... καὶ γὰρ εἰκὸς τοὺς θεοὺς τὰ πολλὰ δι' αἰνιγμάτων λέγειν, ἐπειδὴ καὶ σοφώτεροι ὄντες ἡμῶν αὐτῶν οὐδὲν ἡμᾶς ἀβασανίστως βούλονται λαμβάνειν.

als πεπαιδευμένοι κατ' ἐξοχῆν auch noch entlegene literarische Anspielungen erkennen und durch diese Teilhabe am Wissen des Autors bei der Deutung der geschilderten Träume selbst aktiv werden können.

### 4.3 Der Titel der *Hieroi Logoi* des Aelius Aristides und seine Implikationen für den allegorisierenden Stil dieses Werkes

In Gestalt einer Sammlung von kunstvoll kodierten Traumbildsequenzen treten die *Hieroi Logoi* den handbuchartig systematisierten Dekodierungsanweisungen bei Artemidor gleichsam als Komplement gegenüber. Man hat diese Aufzeichnungen von Heilträumen, die in der Antike eher isoliert dastehen und allenfalls mit den aretalogisch preisenden Berichten der ἐγκάτοχοι, der „Festgehaltenen“ der Isis- und Sarapis-Heiligtümer der Ptolemäer-Zeit, in eine Reihe zu stellen sind, über lange Zeit hinweg hauptsächlich als das bemerkenswerte, in seiner Detailliertheit bisweilen sogar abstoßende Dokument einer Krankheitsgeschichte betrachtet, doch ist man inzwischen mehr und mehr dazu übergegangen, diesen Text darüberhinaus auch als ein bedeutendes Zeugnis der Selbststilisierung eines Rhetors zum favorisierten Zögling seines göttlichen Mentors zu würdigen.<sup>599</sup> Die im Rahmen dieser Studie vorgelegte Deutung der *Hieroi Logoi* geht freilich noch einen Schritt weiter. Es soll gezeigt werden, daß es Aristides hier nicht nur darum geht, seine rhetorischen Fähigkeiten herauszustreichen, die er selbst einmal mit unverhohlener Eitelkeit sogar über die des Demosthenes stellt.<sup>600</sup> Vielmehr tritt er, wie wir anhand

<sup>599</sup> Zu den *Hieroi Logoi* als dem autopathographischen Bericht eines Neurotikers s. z. B. WEINREICH 1914, 600: „... er hat in den siebzehn Jahren ungefähr alle Krankheiten gehabt, die ein Neurastheniker haben kann, und ebenso bunt ist die Art der Mittel.“ Siehe ferner BONNER 1937, 129, der Aelius als „brainsick noodle“ bezeichnete und damit weithin Anklang fand; DODDS 1965, 39–45; FESTUGIÈRE 1954, 85–104 (mit besonderer Betonung auf dem religiösen Heilsindividualismus der *Heiligen Berichte*). BOWERSOCK 1969, 69 spricht von „abundant and often disagreeable evidence for an inordinate obsession with bodily ailments which has to be denominated hypochondria.“ Zum klinischen Fall wird Aristides bei MICHENAUD/DIERKENS 1972; vgl. noch BUSINE 2005, 114, die den Inhalt der *Hieroi Logoi* auf folgende Weise zusammenfaßt: „Entrecoupés de réflexions médicales et théologique, les ἱεροὶ λόγοι, [...], décrivent minutieusement la dévotion à Asclepios d' un malade hypocondriaque.“ Für einen umfassenderen, das Element rhetorischer Selbststilisierung mit einbeziehenden Ansatz s. COX MILLER 1994; SFAMENI GASPARRO 1998 A, bes. 132–133; PERNOT 2002 und 2006; DOWNIE 2013 A.

<sup>600</sup> Vgl. die Traumschilderung in *Hieroi Logoi* IV, 19, in dem Aristides dieses Selbstlob einem Mann namens Rhosander in den Mund legt: ἐπειτα λέγειν περὶ τῶν λόγων τῶν ἐμῶν εἰς ὅσον προβεβηκότες εἶεν, μνησθῆναι μὲν δὴ Πλάτωνος καὶ Δημοσθένους, ἐφ' οἷσπερ ἐμνήσθη ἑκατέρου ἀκροτελεύτιον δ' ἐπιθεῖναι, παρήλθεσ ἡμῖν τῷ ἀξιώματι τὸν Δημοσθένη, ὡς μηδ' αὐτοῖς ἄρα τοῖς φιλοσόφοις εἶναι ὑπερφηροῦσαι. Zu Aristides als „neuem Demosthenes“ in der späteren Tradition s. ROHDE 1914, 350 f. und Anmerkungen.

von Einzelinterpretationen darlegen, zugleich auch in einen Dialog mit den Feinsinnigsten unter seinen Lesern, die er durch vielerlei literarische Anspielungen und versteckte intertextuelle Verknüpfungen zu Teilnehmern eines intellektuellen Spieles werden läßt, dessen Ziel es ist, unter der Oberfläche der meist in rein somatischen Heilanweisungen sich erschöpfenden Traumerzählungen einen tieferen Sinn zu entdecken. Das allusive Potential der in den *Hieroi Logoi* wiedergegebenen Traumerzählungen ist in der Aristides-Forschung bisher freilich weitgehend ignoriert worden. Dabei mag insbesondere die Tatsache, daß Aristides angesichts seiner Träume sich gelegentlich selbst als Deuter versucht, seine Interpreten davon abgehalten haben, sich in den Prozeß des Auslegens mit einbezogen zu sehen.<sup>601</sup> Allerdings kann es einem aufmerksamen Leser nicht entgehen, daß die hermeneutische Tätigkeit des Autors selbst sich darauf beschränkt, einige wenige Details seiner Träume herauszugreifen und diese dann in der Regel als Bilder für medizinische Heil- oder sonstige Handlungsanweisungen auszudeuten.<sup>602</sup> Besonders auffällig ist dieses Vorgehen da, wo solche Elemente lediglich den Bruchteil einer größeren Traumerzählung ausmachen. So wird z. B. im Rahmen der ganz augenscheinlich symbolisch befrachteten Visionsschilderung *HL* I, 22, die ich an anderer Stelle ausführlich besprochen habe, das Element des Hochhaltens der Fackel, offenbar auf den Kontrast zwischen Feuer und Wasser anspielend, auf eine geradezu antiklimaktische Weise als eine Aufforderung zur Enthaltung vom Baden ausgelegt.<sup>603</sup> Was der Autor uns präsentiert, ist eine Anzahl von einigen über die *Hieroi Logoi* verstreuten Einzeldeutungen beziehungsweise Deutungsversuchen, die zuweilen

---

**601** Siehe z. B. NÄF 2004, 121: „Die Sinngehalte der Träume erscheinen als offensichtlich, Aristides zeigt sich als erfolgreicher Interpret der Mitteilungen seines Gottes.“ Vgl. ferner DOWNIE 2013 A, die auf den Seiten 74–78 eine Reihe von Traumerzählungen bespricht, in denen Aristides sich selbst als Deuter betätigt, wobei seine Deutungsversuche sich freilich auf das Somatisch-Medizinische beschränken.

**602** Siehe z. B. *HL* I, 28: ein Knochen im Magen als Zeichen für Erbrechen oder Aderlaß; I, 51: eine Schriftrolle des Menander als Aufforderung zum Bleiben (μένειν ἄνδρα); I, 54–55: vergiftete Feigen als Zeichen für Erbrechen oder Fasten.

**603** Cf. *HL* I, 22: καὶ ἡ λαμπὰς ἦρθη. ἀλουσία. Zur Traumerzählung als ganzer s. BITTRICH 2010, 123–126. Vgl. auch den weiter unten (S. 246–247 sowie S. 249–250) besprochenen ‚Leitertraum‘ in *HL* I, 46–50, wo das in der Erzählung selbst eher marginale Element des Erblickens von ausgeworfener Grabenerde am Ende von Aristides als ein Zeichen für Erbrechen gedeutet wird. Zur Tatsache, daß die vom Autor selbst artikulierten Deutungen seiner oft hochgradig symbolischen Träume in der Regel erstaunlich ‚simplel‘ anmuten, vgl. auch BEHR 1968, 193: „In interpreting his dreams, no matter how much symbolism they may contain, A. shows a marked bias toward treating only their direct and clear implications, as if they were a simple *horama*, or in the parlance of Artemidorus, ‚a theoretical dream.‘ This unilateral interpretation was due mostly to the medical dreams, which were patently clear. It is another indication of Aristides’ intense dependence on such dreams, that he carried by analogy the simple interpretation which they required into dreams which were definitely symbolic.“

alles andere als befriedigend sind, sich manchmal sogar als falsch erweisen und meistens eben nur Teilaspekte eines Traumes betreffen. Die Tatsache, daß die Interpreten sich im Hinblick auf eigene Deutungstätigkeit dennoch zurückgehalten haben, liegt wohl in der oben bereits angeführten Tendenz begründet, die im Rahmen von medizinischer Inkubation empfangenen Orakelträume im Einklang mit der *χρηματισμός*-Definition des Macrobius grundsätzlich als eindeutig, oder doch zumindest als nur geringfügig verrätselt, anzusehen.<sup>604</sup>

In der hier vorgelegten Deutung der *Hieroi Logoi* geht es uns dagegen darum zu zeigen, daß die von Aristides geschilderten inkubatorischen Erfahrungen und Heilträume sich weder auf bloß medizinische Aspekte beschränken, noch sich darin genügen, auf eine eigenwillige und innovative Weise *σῶμα* und *λόγος* des Autors zu parallelisieren, indem sie die Heilung des Körpers und das Fortschreiten im rednerischen Bereich gleichsam als zwei Seiten einer Medaille präsentieren.<sup>605</sup> Vielmehr liegt über diesen beiden Aspekten, von denen der somatische insbesondere im ersten *Logos*, der des rednerischen Fortschritts dagegen im vierten *Logos* im Mittelpunkt steht, noch ein dritter, der im Bereich des Kultischen zu verorten ist. Dabei darf die Praxis der rituellen Inkubation, deren Bedeutung für die *Hieroi Logoi* durchaus gesehen wurde,<sup>606</sup> eben nicht als ein lediglich medizinisches Phänomen angesehen werden; und man hat zu Recht darauf hingewiesen, daß die Traumerzählungen des Aristides mit ihrer Detailfreudigkeit und dem ‚episodic style‘, in dem das Gesehene hier scheinbar ungefiltert wiedergegeben wird, von den aus dem Umfeld von Asklepios-Heiligtümern überlieferten knapp gehaltenen Votivtafeln geheilter Inkubanten, in denen die Genesung von körperlichen Gebrechen im Mittelpunkt steht, deutlich abweichen.<sup>607</sup> Für die *Hieroi Logoi* dürften viel eher die umfangreicheren Aufzeichnungen aus den hellenistischen Kulturen ägyptischer Heilgott-

**604** Vgl. oben, S. 10; zu der in tempelmedizinischen Träumen verwendeten Symbolik als ‚elementary‘ s. DOWNIE 2013 A, 72 (vgl. oben S. 14, Anm. 34).

**605** Zu einem starken Ton auf dem Somatisch-Medizinischen s. DOWNIE 2013 A, 125: „In the physical narrative of the HL, then, Aristides creates space for himself to play the game of sophistic one-upmanship and performative excess that he disdained in his more straightforward polemical engagements.“ Zur Verwobenheit von Körper und *λόγος* in den *HL* vgl. z. B. PETSALIS-DIOMIDIS 2010, 150: „The *Hieroi Logoi* constructs a highly individualized, but simultaneously public model of religious behaviour. Body and *logos* are intimately interwoven in order to construct a coherent and monumental religious discourse.“ Ähnlich DOWNIE 2013 A, 175 (über die *HL*): „... the narrative reveals body and oratory as twin manifestations of Aristides’ divinely inspired powers.“

**606** Für eine ausführliche Darstellung des Asklepieions von Pergamon sowie eine Besprechung der aus seinem Umfeld erhaltenen Votivinschriften und ihrer Beziehung zu den Traumerzählungen der *HL* siehe PETSALIS-DIOMIDIS 2010, 151–275. Einen Vergleich von inschriftlichem Material mit den *HL* bietet in Ansätzen bereits WEINREICH 1909, 110–116.

**607** Cf. DOWNIE 2013 A, 57–58, die sich in ihrer Beschreibung der Traumerzählungen des Aristides als ‚episodic‘ auf HARRIS 2009 und dessen Unterscheidung von ‚epiphany dreams‘ und ‚episodic dreams‘ beruft.

heiten Pate gestanden haben. Zwar handelt es sich hier um eine für uns nur noch in spärlichen Resten greifbare Tradition, doch läßt sich einer Äußerung des Strabon über das Sarapisheiligtum in Kanopos immerhin entnehmen, daß die von seinen Besuchern verfaßten Berichte in zwei Kategorien zerfielen (Strabon XVII 1, 17 p. 801): συγγράφουσι δὲ τινες καὶ τὰς θεραπείας, ἄλλοι δὲ ἀρετὰς τῶν ἐνταῦθα λογίων – „Einige schreiben auch die Heilungen auf, andere aber die Wunder der dort erteilten Sprüche.“<sup>608</sup> Während also die erste Gruppe der hier erwähnten Inkubanten sich mit der Wiedergabe der ihnen vom Gott verordneten therapeutischen Maßnahmen begnügte, ging es der zweiten darum, das von ihnen gehörte Wunderbare in umfassenderer Weise festzuhalten. Von Berichterstattungen über die Wunder des Gottes weit über das bloß Medizinische hinaus ist auch im *Sarapis-Hymnus* des Aristides die Rede:

οὗτός ἐστιν ὁ ... ταμίας τῶν ἀνέμων ...,  
 οὗτος ὕδωρ ἀνήκε πότιμον ἐν μέσῃ θαλάττῃ<sup>609</sup>,  
 οὗτος κειμένους ἀνέστησεν.  
 οὗτος περισπούδαστον ἡλίου φῶς τοῖς θεαταῖς ἔδειξεν,  
 ὧν ἱεραὶ θῆκαι βιβλῶν ἱερῶν ἀπείρους ἀριθμοὺς ἔχουσιν.

Aelius Aristides, *Εἰς Σάραπιν* (or. XLV Keil), 29–30

„ER ist der Herr der Winde ...,  
 ER hat trinkbares Wasser mitten im Meer nach oben geschickt,  
 ER hat Darniederliegende aufgerichtet,  
 ER hat das heiß ersehnte Licht des Helios den Schauenden gezeigt,  
 worüber die Tempelbibliotheken eine unendlich große Anzahl heiliger Bücher haben.“<sup>610</sup>

Von den hier erwähnten ἱεραὶ βιβλαί ist uns kein einziges erhalten,<sup>611</sup> doch dürfen wir wohl annehmen, daß es die für solche Tempelschriften typische Tradition eines umfassenden aretalogischen Preisens war, auf deren Boden Aristides sich beim Verfassen der *Hieroi Logoi* bewegte, ist doch der von ihm geschilderte Umgang mit seinem Gott Heil-suchend in einem viel existentielleren Sinne als der bloß zum Zwecke der Auskurierung ganz bestimmter gesundheitlicher Probleme praktizierte

**608** Zu dem Strabon-Zitat s. WEINREICH 1909, 119, der darauf hinweist, daß wir es hier mit „zwei Arten religiöser Schriftstellerei“ zu tun haben.

**609** Siehe dazu die Aretalogie des Steuermannes Syrion bei TOTTI 1985, 32, der dem Gott Sarapis dafür dankt, daß er zur Rettung seiner vom Verdursten bedrohten Seeleute Trinkwasser mitten aus dem Meer schöpfen konnte.

**610** Zu solchen Berichten von Sarapis-Wundern s. auch ENGSTER 2010, 295–301 über ein bei Tacitus *hist.* 4, 81 und Sueton *Vesp.* 7 erwähntes, vom Kaiser Vespasian im Zuge eines Aufenthalts in Alexandrien vollzogenes Heilungswunder sowie die gleichfalls dem Einwirken des Gottes zugeschriebene besonders hohe Nilschwelle gelegentlich dieses Aufenthalts.

**611** Vgl. dazu auch unten, S. 233, Anm. 737.

rituelle Heilschlaf.<sup>612</sup> Bereits im Zuge unserer Besprechungen der Visionen von Asklepios als Loszuteiler (*HL* II, 30–33) und Schlangenhalter (*HL* IV, 35–56) sowie der Philumene-Episode (V, 18–25) erwies es sich als das eigentliche Anliegen unseres Autors, von seinem göttlichen Gegenüber einen ganzheitlichen, einer Neugeburt gleichenden Wandel zu erwirken, der sich uns als ‚Wendung seiner Lebenslose‘, als Wechsel der göttlichen *tutela* über sein Leben oder auch als ‚Lösung ein für allemal‘ darstellte. Es zeigte sich mithin, daß den Begegnungen des Aristides mit seinem Heilgott hier der Charakter initiatorischer Weiherlebnisse anhaftet, wobei freilich die mit ihnen verbundenen religiösen *arcana* geschickt in das Gewand von bildreichen Traumerzählungen gekleidet werden. Die von einigen Forschern vertretene Ansicht, der Asklepioskult enthalte keinerlei mysterienhafte Elemente, erweist sich vor diesem Hintergrund als fragwürdig, eine Kräftigung erfährt dagegen die Position derer, die – gestützt auf einige rare, aber doch eindeutige Textzeugnisse – einen Bezug des Kults zu initiatorischen Weihnen (τελεταί) als gesichert ansehen.<sup>613</sup>

Ein Fingerzeig auf das verschleiernde und zugleich an kultische Rituale gemahnende Potential der Traumberichte des Aristides ist, wie wir an dieser Stelle dartun wollen, bereits in ihrer Betitelung als *Hieroi Logoi* enthalten: Das Verlesen oder auch Rezitieren eines *Hieros Logos*, von dem man aufgrund der weiter unten aufgeführten Zeugnisse wohl annehmen kann, daß er allegorisch verrätselt war, gehörte in vielen Fällen als ein integraler Bestandteil zu religiösen Zeremonien. So ist in Platons *Staat* von „Büchern des Musaios und Orpheus“ die Rede, die von den wandernden Bettelpriestern, den ἀγύρται, bei ihren Gängen durch die Häuser der

**612** Zur Einordnung der *Hieroi Logoi* unter das *genre* der ‚aretalogia‘ vgl. GUIDORIZZI 2013, 166: „i *Discorsi Sacri* di Elio Aristide sono un esempio un po' particolare di questo tipo di letteratura (l'aretalogia) ...“ Den aretalogischen Charakter der Schrift betont ferner auch STEPHENS 2013, 62–79, wobei er allerdings die Kompetenz des Asklepios auf körperliche Heilung beschränkt wissen will (68): „In the cult of Asclepius, salvation was defined in terms of physical healing.“ Zu Asklepios als einer allumfassenden, mit soteriologischen Zügen ausgestatteten Heilgottheit, deren Kompetenzen sich gerade auch aus dem Blickwinkel des Aristides eben nicht nur auf das Erteilen von medizinischen Heilanweisungen beschränken, sondern durchaus auch das Äußern von Orakelsprüchen mit prophetischem Charakter mit einschließen, siehe dagegen ISRAELOWICH 2012, 153–165.

**613** Für die Ansicht, der Asklepioskult habe keinerlei Verbindung mit Mysterien s. z.B. STEPHENS 1913, 68: „... the cult of Asclepius did not include any initiatory rituals similar to ‚mysteries‘ in which soteriological knowledge was revealed to the initiate.“ Für die Gegenposition vgl. BONNECHERE 2003, 121: „Dernier point de recouplement dans ces listes, les activités mystériques, souvent en marge des pratiques oraculaires. Orphée, Musée, Zalmoxis, Aristée, Asclépios, Héraclès et Dionysos sont directement rattachés à quelque τελεταί.“ Siehe ferner ders. 2003, 192–193: „Décrivant ses visions oniriques en des termes mystériques, et nommant sa relation avec Asclépios ἱερός λόγος, Aelius Aristides était persuadé de ce que son dieu tutélaire, qu'un hymne orphique nomme σωτήρ comme tant d'inscriptions, était un dieu à mystères.“ Vgl. auch die auf der gleichen Seite befindlichen Bemerkungen des Autors über die „composante mystérique d'Asclépios“, mit Verweis auf Paus. II, 26, 8 und Marc Aurel, *Briefe an Fronto* 3, 10, p. 43, 15.

Reichen im Zuge von kathartischen, von Opfern begleiteten Riten zur Vorbereitung auf das Jenseits verwendet wurden.<sup>614</sup> Die Anwendung von ἱεροὶ λόγοι im Rahmen von Einweihungszeremoniellen wird für den Kult des Dionysos-Sabazios durch einen Passus in Demosthenes' *Kranzrede* bezeugt, in der dieser seinen Gegner Aischines mit der Bemerkung verspottet, er habe „seiner Mutter, wenn sie die Weihen vollzog, die Bücher vorgelesen“.<sup>615</sup> Der Gebrauch von schriftlich fixierten Texten in orphischen Initiationsriten läßt sich hingegen dem im Zusammenhang mit den Schriftstücken des Telesphoros bereits erwähnten Dekret des Ptolemaios IV. Philopator aus dem Jahre 214 v. Chr. entnehmen, in dem, wie wir gesehen haben, die Orpheotelesten dazu aufgefordert werden, dem Herrscher das von ihnen verwendete ‚heilige Buch‘ in Form eines versiegelten Exemplars zur Verfügung zu stellen.<sup>616</sup> Ebenfalls aus dem Umfeld der Orphiker besitzen wir mit dem *Derveni-Papyrus* ein wichtiges Zeugnis für die Verrätselung als ein häufig anzutreffendes Kennzeichen von Mysterientexten. So schreibt im *Derveni-Papyrus*, Col. VII, Z. 7–8 der anonyme Kommentator über Orpheus, den Verfasser der von ihm interpretierten *Theogonie*: ἱερ[ολογ]εῖται μὲν οὖν καὶ ἀ[πὸ τοῦ] πρώτου [ἀέ]ι μέχρι οὗ [τελε]υταίου ῥήματος<sup>617</sup> – „Er praktiziert nun also durchweg sakrales Sprechen vom ersten bis zum letzten Wort.“ Daß mit dem Terminus ἱερολογεῖται ein bewußt verrätselnder Stil gemeint ist, wird aus den unmittelbar vorausgehenden Zeilen deutlich, in denen der Kommentator die Poesie des Orpheus als αἰνιγματώδης bezeichnet und dem Orpheus bescheinigt, er habe „in Rätseln Großes“ verkündet.<sup>618</sup> Ähnliches ist über die ἱερολόγοι, also die Rezitatoren von Mysterientexten, noch bei einem kaiserzeitlichen Autor wie Damascius zu lesen.<sup>619</sup> Wie wir bereits im Rahmen unserer Untersuchungen zur Philumene-Episode im fünften Buch der *Heiligen Berichte* vermerken konnten, war ein *Hieros Logos* in der Regel geheimzuhalten.<sup>620</sup> Wenn er, entgegen seiner Bestimmung, doch einmal an eine breitere Öffentlichkeit gelangte, so war die Gefahr, daß er von Uneingeweihten verstanden wurde, durch die für diese Texte typische allegorische Verschlüsselung, um nicht zu sagen: Versiegelung, äußerst gering gehalten. Zur Veranschaulichung dieser Praxis kann die weiter oben bereits angeführte Anekdote aus Plutarchs *Leben des Alexander* herangezogen werden, wo ja, wie wir gesehen haben, das Mysterium der Initiation auf die Philosophie übertragen wird, als Aristoteles Alexander gegenüber die Veröffent-

**614** Cf. Plat. *R.* 364 E; vgl. dazu BAUMGARTEN 1998, 73–75.

**615** Cf. Demosth. *or.* XVIII, 259: ἀνὴρ δὲ γενόμενος τῇ μητρὶ τελοῦση τὰς βίβλους ἀνεγίνωσκες καὶ τᾶλλα συνεσκευωροῦ, ...

**616** Siehe oben, S. 81, Anm. 285.

**617** KOUREMENOS – PARÁSSOGLU – TSANTSANOGLU 2006, 75.

**618** Siehe Col. VII, Z. 5: αἰνι[γμ]ατώδης sowie Z. 6–7: [ἐν αἰνι]γμασ[τ]ῶν δὲ [μεγ]άλᾳ (KOUREMENOS – PARÁSSOGLU – TSANTSANOGLU 2006, 75).

**619** Cf. Damascius, *De principiis* I, 78, 18: ... ὡς ἤδη τινὲς ἱερολόγοι τοῦτο αἰνίττονται.

**620** Siehe oben, S. 90, mit Anm. 330.

lichung einiger esoterischer Lehren mit der Erklärung rechtfertigt, es handle sich dabei um zugleich „Veröffentlichtes und nicht Veröffentlichtes“ (ἐκδεδομένων καὶ μὴ ἐκδεδομένων) und sei lediglich für den philosophisch Vorgebildeten verständlich.<sup>621</sup> Der gleiche Topos wird von Aristides selbst in Übertragung auf die Rhetorik verwendet, wenn er in seiner Rede *Περὶ τοῦ παραφθέγματος* sein Vorhaben rechtfertigt, die Mysterien der Redekunst seinem Kritiker gegenüber zu beschreiben, obwohl er ihn für unwürdig hält:

δέδοικα μὲν οὖν μὴ παρὰ κωφὸν λέγω καὶ τινα τρόπον ἐξορχοῦμαι δεικνὺς ἀμυήτῳ τὰ ἱερά· ὁμῶς δὲ ὡσπερ ἐν μύθῳ τις ἀπόρητος λόγος τοῖς μὲν ἀκούειν δυνατοῖς εἰρήσεται, σοὶ δὲ οὐδὲν μᾶλλον.

Aelius Aristides, *Περὶ τοῦ παραφθέγματος* (or. XXVIII Keil), 113

„Ich fürchte nun, daß ich zu einem Tauben spreche und auf gewisse Weise ‚die Mysterien austanze‘, indem ich einem Uneingeweihten die heiligen Dinge zeige. Dennoch aber wird es wie eine nicht mit Worten zu artikulierende Erzählung innerhalb eines religiösen Mythos denjenigen, die zu hören vermögen, gesagt werden, dir aber umso weniger.“

In der hier verwendeten Bildlichkeit schlüpft Aristides gleichsam in die Rolle eines Hierophanten, der freilich „die heiligen Dinge“ nur denen offenbart, die über ein entsprechendes Hörvermögen verfügen – τοῖς ἀκούειν δυνατοῖς. Ähnliche Vorstellungen begegneten uns bereits bei Philo von Alexandrien, der ja einerseits die jüdische Religion in ihrer Gesamtheit zum Mysterium, die Torah zu deren *Hieros Logos* und Mose zum Hierophanten erklärt, andererseits in seiner Schrift *De somniis* die Bedeutung von mäßig verrästelten Träumen nur für die Scharfsichtigen – τοῖς ὀξὺ καθορᾶν δυναμένοις – erkennbar sein läßt.<sup>622</sup> Bei Herakleitos, einem Denker aus dem Umfeld der stoischen Homerallegorese, findet sich das Bild vom Hierophanten in Übertragung auf Homer, wobei die Epen des Urvaters der griechischen Dichtung nun ihrerseits die Züge eines Mysterientextes annehmen.<sup>623</sup> Indem Aristides mit seiner Selbststilisierung zum Hierophanten an diese beiden Vertreter zweier bedeutender Auslegungstraditionen, der jüdisch-alexandrinischen Allegoristik und der paganen Homerallegorese, anknüpft, verleiht er seinen eigenen Schriften die Aura von sakralen Texten mit einem Potential allegorischer Verrätselung, eine Aura, die im Falle der *Hieroi Logoi* durch den Titel noch zusätzlich akzentuiert wird. Man kann also wohl nicht irreführen in der Annahme, daß dieser Schrift eine Tendenz zu mysteriöser Verschleierung innewohnt, wie sie insbesondere bei Traumschilderungen zu voller Entfaltung gebracht werden kann, bietet sich doch der den Träumen in besonderer Weise eigene große Metaphernreichtum für eine Technik des absichtli-

<sup>621</sup> Siehe oben, S. 81, mit Anm. 288.

<sup>622</sup> Siehe oben, S. 162–163.

<sup>623</sup> Siehe oben, S. 162, Anm. 545.

chen Kodierens geradezu an. Dabei ist es Teil dieses Konzepts, daß der versteckte Hintersinn sich lediglich denen erschließt, die nach dem oben genannten Zitat aus *Περὶ τοῦ παραφθέγματος* zu den ἀκούειν δυνατοῖς gehören.<sup>624</sup> Gemeint ist damit einerseits der umfassend belesene Rezipient, der das für die Zweite Sophistik so typische Ideal des *pepaideumenos* insofern verkörpert, als er über eine solide Kenntnis des Standardrepertoires klassischer griechischer Literatur von Homer über die Tragiker und Herodot bis hin zu Plato verfügt. Andererseits ist das gesteigerte Hörvermögen, von dem Aristides spricht, wohl auch auf Seiten derjenigen zu suchen, die über Erfahrungen aus dem Bereich von religiösen Inkubationskulten verfügen. So ist ja dann auch der von Aristides gewählte Titel *Hieroi Logoi* und die damit verbundene Signalsetzung mehr als ein bloß rhetorischer Kunstgriff, und man wird dem Autor sicherlich nicht gerecht, wenn man die religiöse Befruchtung seines Textes lediglich als den etwas manierten Versuch eines Profilneurotikers auffaßt, sich durch den Gebrauch von einschlägiger Mysterienterminologie zu einem göttlich inspirierten Künstler zu stilisieren. Zwar geht es hier ein Stück weit auch um die Selbstinszenierung eines Redners, doch kann man den *Hieroi Logoi* ihren Bezug zum Kult nicht absprechen. Bereits bei der Behandlung des Timarch-Mythos in Plutarchs Dialog *De genio Socratis* hatten wir gesehen, daß man als *Hieros Logos* auch jene Berichte benennen konnte, in denen die Besucher von Heilgottheiligtümern ihre Erfahrungen während der Inkubation niederzuschreiben pflegten.<sup>625</sup> Dem Terminus *Hieros Logos* eignet also, wie gezeigt werden konnte, eine Doppelwertigkeit, indem er zum einen allegorisch verrätselte Mysterientexte, zum andern aber auch die Erfahrungsberichte von Inkubanten bezeichnet.

Werfen wir in diesem Zusammenhang einen Blick auf eine Traumerzählung, in der Aristides zu einem sehr frühen Zeitpunkt innerhalb der *Hieroi Logoi*, im Rahmen der tagebuchartigen Aufzeichnungen über seinen Unterleib, einen Ausblick auf sein weiteres Vorgehen gewährt.

ἑδόκουν γὰρ ὡς ἐπὶ τῇ εἰωθυίᾳ μελέτῃ τῶν λόγων Δημοσθένους τινὰ μεταχειρίζεσθαι καὶ λέγειν δὴ πρὸς τοὺς Ἀθηναίους ὡς ἐκεῖνος ᾤν· ὑμεῖς μὲν οὖν διὰ τοῦ κήρυκος ἐρωτᾶτε τίς ἀγορεύειν βούλεται, ἐγὼ δὲ ὑμᾶς ἡδέως ἂν ἐροίμην τίς ὑμῶν βούλεται πράττειν· ἢ κωμῶδία γε τὸ λοιπὸν ἔστιν; ἔλεγον δὲ ἀναφέρων εἰς τοὺς Τελμησσέας τοῦ Ἀριστοφάνους ὡς ἐκεῖ λόγῳ τις ἠγωνίζετο, ἔργῳ δὲ οὐ.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* I, 16

„Es schien mir nämlich, als ob ich in meiner gewohnten Redeübung etwas von Demosthenes vor mir habe und zu den Athenern spreche, als sei ich jener: ‚Ihr fragt nun also durch den Herold, wer sprechen will, ich aber würde euch gerne fragen, wer von euch handeln will. Oder ist das Übrige eine Komödie?‘ Ich sprach aber mit Bezug auf die *Telmessier* des Aristophanes, wie dort jemand mit Worten kämpft, mit Taten aber nicht.“

<sup>624</sup> Siehe umseitig.

<sup>625</sup> Siehe oben, S. 138.

Hier ist es sicherlich nicht nur der Anspruch auf Anerkennung, aus dem heraus Aristides sich zu einem neuen Demosthenes stilisiert. Indem er jene bekannte Stelle aus der *Kranzrede* aufruft, wo der Herold vor die athenische Pnyx tritt und fragt, wer bereit sei, das Wort zu nehmen, schafft er zugleich die Situation eines unmittelbaren Dialogs mit seiner Leserschaft, die in diesem Moment wie von selbst in die Rolle der erwartungsvollen Ratsversammlung von damals schlüpft.<sup>626</sup> Umso überraschender ist die ebenfalls an einer Demosthenes-Rede orientierte Gegenfrage, wer von den Zuhörern denn handeln wolle.<sup>627</sup> Die sich anschließende Bezugnahme auf Aristophanes' *Telmessier* ist für uns aufgrund des fragmentarischen Erhaltungszustandes dieser Komödie nicht mehr ganz nachvollziehbar, doch kann immerhin gesagt werden, daß Teil dieses Stückes ein – höchstwahrscheinlich gerichtlicher – Agon war, innerhalb dessen wohl auch Reden gehalten wurden.<sup>628</sup> Was mit der Anspielung auf ein Sprechen ohne ἔργον gemeint ist, muß uns im Hinblick auf den spezifischen Kontext der *Telmessier* verborgen bleiben. Doch ist der rhetorischen Frage „Oder ist das Übrige eine Komödie?“ immerhin zu entnehmen, daß Aristides im weiteren Verlauf seiner eigenen Schrift eine Richtung einschlagen wird, die sich deutlich von dem über die *Telmessier* Gesagten unterscheidet. Zu erwarten ist also ein Stil, bei dem die Worte gerade nicht für sich alleine stehen, sondern vielmehr von ἔργα begleitet werden. Die hier im Hintergrund stehende, bis auf Homer zurückgehende λόγος-ἔργον-Antithese, bei der, insbesondere in ihrer Verwendung durch die Tragiker, λόγος den Vorwand und Schein, ἔργον dagegen die Wirklichkeit bezeichnet, hat etwa ein Jahrhundert vor der schriftstellerischen Tätigkeit des Aristides eine schrittweise sich vollziehende Modifizierung erfahren.<sup>629</sup> So steht in dem oben bereits erwähnten, Plutarch zugeschriebenen Fragment über den Tod als Initiation der Begriff ῥῆμα für „Bezeichnung“, ἔργον dagegen für „Bedeutung“.<sup>630</sup> Dieser Sprachgebrauch, der das in der modernen Linguistik etablierte Begriffspaar von Denotat und Konnotat vorwegzunehmen scheint, wird bei Philo von Alexandrien noch weiter zugespitzt, wenn er λόγος und ἔργον als *termini technici* zur Bezeichnung von Literalsinn und übertragenem Sinn bei Allegorese verwendet. Ein Beispiel aus der Schrift *De mutatione nominum*, in dem von der tieferen Bedeutung des Namenswechsels von Abram zu Abraham die Rede ist, möchte ich zur Illustration hierher setzen:

626 Cf. Demosth. or. XVIII, 75.

627 Siehe die gegenüber Aristides gerade umgekehrte Abfolge von Frage und Gegenfrage bei Demosth. or. VIII, 23: ὑμεῖς μὲν τοῖνον εἰώθαθ' ἐκάστοτε τὸν παριόντ' ἐρωτᾶν, τί οὖν χρὴ ποιεῖν; ἐγὼ δ' ὑμᾶς ἐρωτῆσαι βούλομαι, τί οὖν χρὴ λέγειν;

628 Cf. Aristophan. *Telmess.*, fr. 543: οὐ γὰρ τίθεμεν τὸν ἀγῶνα τόνδε τὸν τρόπον / ὥσπερ τέως ἦν, ἀλλὰ καινῶν πραγμάτων.

629 Zur Geschichte der λόγος-ἔργον-Antithese s. HEINIMANN 1965, 43–46.

630 Cf. Plutarch, fr. 168 Sandbach (= Stob. IV, 52, 49): διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι προσέοικε. (Vgl. oben, S. 172, Anm. 582.)

τοιαῦτα ἐδιδάχθημεν περὶ τοῦ λόγῳ μὲν μετονομασθέντος ἔργῳ δὲ μεταβαλόντος ἀπὸ φυσιολογίας πρὸς τὴν ἠθικὴν φιλοσοφίαν καὶ μεταναστάντος ἀπὸ τῆς περὶ τὸν κόσμον θεωρίας πρὸς τὴν τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην, ἐξ ἧς εὐσέβειαν, κτημάτων τὸ κάλλιστον, ἐκτήσατο.

Philo, *De mutatione nominum* 76

„Dies hat man uns gelehrt über den, der dem Wort nach (λόγῳ) seinen Namen gewechselt, der Bedeutung nach (ἔργῳ) aber eine Wende von der Naturwissenschaft zur ethischen Philosophie vollzogen hat und von der Untersuchung der Schöpfung zum Wissen um den Schöpfer heimgekehrt ist, von dem er Frömmigkeit, das schönste unter den Besitztümern, erwarb.“

Wir haben oben bereits gezeigt, in welch hohem Maße Philo in der Tradition alexandrinischer Allegoristik stand, jener Praxis der Bibelauslegung, die nach seiner eigenen Berichterstattung in *De vita contemplativa* auch von den Therapeuten, einer am mareotischen See südlich von Alexandrien niedergelassenen asketischen Kolonie, praktiziert und von Origenes zur Lehre vom dreifachen Schriftsinn weiterentwickelt wurde.<sup>631</sup> Die von Philo vertretene Allegoristik bildet das auf die Hl. Schrift bezogene jüdisch- (und später auch christlich)-alexandrinische Pendant zu einer mit Theagenes von Rhegion bis ins 6. Jh. v. Chr. zurückgehenden Schule der allegorischen Homerexegese, die im 1. Jh. n. Chr., also wenige Jahrzehnte vor der Wirksamkeit des Aristides, mit Vertretern wie dem Stoiker Cornutus und Herakleitos wieder in voller Blüte stand.<sup>632</sup> In diese Tradition, die mit Krates von Mallos und seiner Schule auch in Pergamon, einem der Zentren des Asklepios-Kultes, fest etabliert war, ist, wie im folgenden zu zeigen sein wird, der Rhetor Aristides eindeutig hineinzustellen. Dabei dient der Demosthenes-Traum als programmatische Ankündigung. Wenn nämlich die ausdrückliche Distanzierung von jener Person, die in den *Telmessiern* bloß mit Worten kämpft, darauf hinweist, daß im weiteren Verlauf der *Heiligen Berichte* die λόγοι gerade nicht isoliert dastehen, sondern ihnen auch ἔργα entsprechen werden, so ist im Lichte des zeitgenössischen Gebrauchs dieser Antithese zu erwarten, daß es neben dem Literalsinn noch eine zweite Ebene gibt. Der Hinweis auf die *Telmessier* gewinnt so, von der nach ihnen benannten Komödie des Aristophanes einmal abgesehen, noch eine weiterführende Bedeutung: Die Einwohner der karischen Stadt Telmessos, denen auch Aristandros, der von Philipp II. eingestellte persönliche Traumdeuter Alexanders des Großen, angehörte,<sup>633</sup> galten – wenn man Tatian Glauben schenken kann – nicht nur als die Erfinder der Traumantik, sondern waren auch von alters her bekannt für ihre

**631** Zu Philos allegorischer Bibelauslegung s. STEIN 1929; DANIÉLOU 1958, 129–142; CHRISTIANSEN 1969; DEUTSCH 2008, 92.

**632** Für einen Abriß der Geschichte der allegorischen Homerexegese bis auf Herakleitos s. RUSSELL/KONSTAN 2005, xiii–xxx.

**633** Zu Aristandros von Telmessos vgl. WEBER 1999 B, 13, mit Anm. 44.

besonderen Fähigkeiten im Auslegen göttlicher Prodigien und Omina.<sup>634</sup> Die Seher von Telmessos sind es dann auch, an die sich Kroisos in Hdt. I, 78 wendet, um ihren Rat für die Deutung eines von ihm empfangenen Prodigium zu bitten. Mithin wäre also die Erwähnung der *Telmessier* ein weiterer Fingerzeig, daß es sich im folgenden um Zeichen handelt, die der Deutung durch einen geschickten Interpreten bedürfen, wobei damit in diesem Fall der Leser selbst gemeint ist.

Über das rein Semiotisch-Mantische hinausgehend begegnet das Begriffspaar λόγος – ἔργον in einem Passus aus den *Chaldäischen Orakeln* (2. Hälfte des 2. Jh. n. Chr.), wo es dazu dient, die Einheit vom sakralen Wort und dessen kultischem Vollzug als ein Desiderat hinzustellen:

Δίξο <καί> ψυχῆς ὀχετόν, ὅθεν ἔν τιτι τάξει  
σώματι θετεύσασ' <ὑπέβη καὶ πῶς> ἐπὶ τάξιν  
αὔθις ἀναστήσεις, ἱερῶ λόγῳ ἔργον ἐνώσας.

*Oracula Chaldaica*, fr. 110, 1–3 des Places

„Suche du auch den Weg der Seele, von wo sie in einer bestimmten Ordnung dem Körper dienend hinabstieg, und wie wirst du sie zu der Ordnung wieder erstehen lassen, das Werk mit dem heiligen Worte einend.“

Vor dem Hintergrund dieser Beobachtungen über die Tragweite eines Schreibens in λόγοι, denen ἔργα entsprechen, wird nun am Beispiel der Ausgestaltung des Odysseus-Motivs in den *Hieroi Logoi* zu zeigen sein, daß Aristides sich dabei einerseits unter dem Einfluß der ethischen Homerallégorie eines absichtlich verrätselnden Stiles bedient, andererseits aber auch das Miteinander von heiligen Worten und ihrer kultisch-rituellen Umsetzung in seine Traumerzählungen mit hinein spielen läßt.

#### 4.4 Der kodierende Stil der *Hieroi Logoi*, dargelegt am Beispiel des Odysseus-Motivs

Die mythische Gestalt des Odysseus ist für die *Hieroi Logoi*, wie im folgenden zu zeigen sein wird, von prägender Bedeutung. Unter Hinzuziehung der Reden *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ ῥητορικῆς* und *Περὶ τοῦ παραφθέγγματος* werden wir uns zunächst vor Augen führen, inwieweit sich Aristides mit dem legendären homerischen Helden in dessen Eigenschaft als Redner identifiziert, um uns dann der Art und Weise zuzuwenden, in welcher Aristides in seinen *Hieroi Logoi* mit Hilfe von zahlreichen

<sup>634</sup> Cf. Tat. *Or. ad Graec.* 1, 1: Τελμησέων μὲν γὰρ οἱ δοκιμώτατοι τὴν δι' ὀνειρων ἔξευρον μαντικὴν, ... Siehe ferner Cic. *Div. I*, 94: *Tum Caria tota praecipueque Telmesses, quos ante dixi, [...], in ostentis animadvertentis diligentes fuerunt.* Siehe ferner Plin. *HN XXX*, 2, der Telmessos als *religiosissimam urbem* bezeichnet.

expliziten Anspielungen auf Odysseus einen Referenzrahmen schafft, innerhalb dessen er nun eine ganze Reihe von versteckten, nur für den gebildeten Leser erkennbaren impliziten Anspielungen anbringt. Der πεπαιδευμένος, der den über das Werk verstreuten Hinweisen folgen kann, muß den Eindruck gewinnen, zum kleinen Kreis derer zu gehören, die als τετελεσμένοι im weitesten Sinne des Wortes der höheren Weihen einer umfassenden literarischen Bildung teilhaftig geworden sind. Eine mehr autorbezogene Perspektive wird darüber hinaus zeigen, daß die häufigen Anspielungen auf Odysseus auch Ausdruck einer Selbststilisierung des nahezu chronisch kranken Rhetors nach dem Vorbild eines großen Leidenden sind, der nach Jahren des Umherirrens und wechselvollen Fahrens zur See, ja sogar nach wiederholtem Durchgang durch todesähnliche Situationen endlich den heimatlichen Hafen erreicht. Es wird sich zeigen, daß die Heimkehr des Odysseus aus der erzählerischen Perspektive des Rhetors Aristides die Züge eines Initiations-Itinerars annimmt, wobei insbesondere die Episode des Entkommens aus der Höhle der Kalypso im Zuge einer raffinierten Überlagerungstechnik dergestalt akzentuiert wird, daß sie eine an Einweihungsrituale gemahnende Dynamik von Tod und Wiedergeburt gewinnt. Daß Aristides bei seiner Deutung der Odysseus-Gestalt von der ethischen Homerallegoresis beeinflusst war, wird hier erstmalig dargetan.

Um die Tragweite, die dem homerischen Helden im Schaffen des Aristides zukommt, in ihrem ganzen Ausmaß verstehen zu können, müssen wir uns freilich zunächst einmal der Rolle zuwenden, die Odysseus in seiner Eigenschaft als geschickter und wortgewandter Redner und damit zugleich als Prototyp der Rhetoriker-Zunft innerhalb der Selbststilisierung des Aristides einnimmt.<sup>635</sup> Gegenstand der Betrachtung ist dabei zunächst die Ansprache *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ ῥητορικῆς*, in der es Aristides darum geht, den guten Ruf der Redekunst gegenüber den gravierenden Anschuldigungen des Sokrates im *Gorgias* wiederherzustellen. Einer der beiden von Aristides herausgegriffenen Streitpunkten ist die Kritik an der Rhetorik ob ihres unexakten Charakters. Sie sei eine Form der Schmeichelei, *κολακία*, die in ihrer Eigenschaft als „schätzender“, *στοχασαμένη*, auf Vermutungen und Gespür gegründet sei.<sup>636</sup> Diesen angeblichen Nachteil verkehrt Aristides in einen Vorzug, indem er den vermutenden Charakter der Rhetorik in die von ihm selbst aufgestellte Theorie einer engen Verwandtschaft von Redekunst und Mantik integriert:

<sup>635</sup> Für die dem Rhetor Aristides offenbar geläufige Praxis, verschiedene Arten der Redekunst mit homerischen Prototypen zu exemplifizieren, s. KINDSTRAND 1973, 202, der hierzu ferner auf LEHNERT 1896, 101 ff., SCHRADER 1902, 558 ff. und KENNEDY 1957, 26 f. verweist. Zur Selbststilisierung des Aristides nach dem mythischen Vorbild des Odysseus in dessen Eigenschaft als Redner, ja zur *aemulatio* mit ihm in der Rede *πρεσβευτικὸς πρὸς Ἀχιλλεῖα* (or. XVI Keil), s. SCHRÖDER 1987, 350–356.

<sup>636</sup> Cf. Plat. *Grg.* 465 C.

τί δὲ περὶ ῥητορικῆς εἰ στοχάζεται; φαίνεται γὰρ ὁμοίως διακειμένη τῇ μαντικῇ, πλὴν ὅσον μαντικὴ μὲν ἀπήλλακται στοχασμένη, ῥητορικὴ δὲ οὐ στοχάζεται μόνον τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ καὶ πράττει διὰ τῶν ὑπηρετῶν ἅττ' ἂν εὐρίσκη βέλτιστα.

Aelius Aristides, *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ ῥητορικῆς* (or. I Lenz-Behr), 171

„Was wunderst du dich also darüber, daß die Redekunst vermutet? Es scheint sich mit ihr nämlich ähnlich zu verhalten wie mit der Weissagekunst, außer insofern als die Weissagekunst aufhört, sobald sie ihre Vermutungen getroffen hat, die Redekunst dagegen nicht nur Vermutungen über die Dinge anstellt, sondern auch durch ihre Diener bewerkstelligt, was sie für das Beste hält.“

Nachdem der Redner die Gestimmtheit des Publikums auf solche Weise gleichsam intuitiv erfaßt hat, folgt in einer zweiten Stufe die Kraft der Überzeugung, die Aristides in der Gestalt des Odysseus personifiziert sieht. So löst er die Worte des Telemach in *Odyssee* II, 47 – πατέρα ὡς ἦπιον – aus dem dort gegebenen Zusammenhang und überträgt sie auf die durch Odysseus exemplifizierte, auf das Wohl der Zuhörerschaft gerichtete Kunst gewaltloser Überredung.<sup>637</sup>

Doch erschöpft sich die Funktion des Odysseus bei Aristides nicht darin, ein Instrument der Platonkritik zu sein; vielmehr erklärt er ihn in einem weit umfassenderen Sinn zum Modell seiner selbst. In seiner Rede *Περὶ τοῦ παραφθέγματος*, in der er sich an einen anonymen Kritiker wendet, der ihn ob einer allzu selbstherrlichen Digression angegriffen hatte, verweist er zu seiner Verteidigung unter anderem auf die Episode des auf der Insel der Phäaken veranstalteten Wettkampfs im achten Buch der *Odyssee* und bezieht sich dabei insbesondere auf jene Verse, mit denen Odysseus gegenüber seinem Antagonisten Euryalus, nachdem dieser ihn wegen seiner unathletischen Statur verspottet hat, die Überlegenheit eines eleganten Redestils über körperliche Kraft herausstreicht (*Od.* VIII, 169–170): ἄλλος μὲν γὰρ εἶδος ἀκιδνότερος πέλει ἀνὴρ, / ἀλλὰ θεὸς μορφήν ἔπεισι στέφει ... – „Zwar nämlich ist ein anderer Mann an Aussehen schwächer, / aber mit Worten krönt die Gestalt ihm ein Gott ...“. Odysseus gestehe hier, so Aristides, seinem Gegner zwar ein gutes Aussehen zu, für sich selbst aber nehme er in unverhohlenem Eigenlob die Gewandtheit im Reden in Anspruch.<sup>638</sup> Es ist gerade die Kombination einer eher schwächlichen Konstitution mit einer dafür umso größeren geistigen Gewandtheit, in der sich Aristides dem homerischen Helden verbunden glaubt, entwirft er doch in den *Hieroi Logoi*, einer Schrift mit hochgradig autobiographischem Charakter, von sich selbst das Bild eines kränkelnden Intellektuellen, der trotz aller körperlichen Schwierigkeiten an seiner rednerischen Tätigkeit festhält.

<sup>637</sup> Cf. Arist. *ὑπὲρ ῥητορικῆς* (or. II Lenz-Behr), 193: εἰ δὲ τις μετ' ἐξουσίας καὶ χαρίζεται, πείθων, οὐκ ἀναγκάζων, καὶ πρὸς τῷ σώζειν τὴν ἑαυτοῦ τάξιν στοχάζεται καὶ τῆς ἐπιθυμίας τῶν ὑφ' αὐτῶν, οὗτος ἐκεῖνός ἐστιν ὁ τῷ ὄντι πολιτικός καὶ ὃν Ὅμηρος ἔφη πατέρα ὡς ἦπιον εἶναι.

<sup>638</sup> Cf. Arist. *Περὶ τοῦ παραφθέγματος* (or. XXVIII Keil), 40.

Die hier vor Augen geführte, an den Schriften des Aristides leicht nachvollziehbare Identifikation mit Odysseus ist die allgemein bekannte und in der Literatur schon vielerorts besprochene Grundlage, auf der wir uns nun einem bisher nahezu gänzlich unbeachteten, ja mitunter sogar ausdrücklich in Abrede gestellten Aspekt der Homer-Rezeption bei Aristides zuwenden wollen: seinem Umgang mit der Tradition der ethischen Allegorese in Übertragung auf Odysseus.<sup>639</sup> Dabei gilt es, wieder zu den *Hieroi Logoi* zurückzukehren, die schon ihrer Struktur nach eine deutliche Ähnlichkeit mit Homers *Odyssee* aufweisen: Hier wie dort geht es um die Erlebnisse zweier Wanderer, die nach einer Anzahl von leidvollen und sogar todesähnlichen Erfahrungen ein bestimmtes Ziel erreichen. Schilderungen von Schiffsreisen und insbesondere Seestürmen sind in den *Hieroi Logoi* ebenso prominent wie die insbesondere in den Büchern IV und V zu findende Darlegung seiner trotz Krankheit ungebrochen weiter verlaufenden rednerischen Entwicklung; und es ist die Kombination von Seefahrt und Redekunst, die dazu führt, daß Aristides der Gestalt des Odysseus gerade in den *Hieroi Logoi* eine so bedeutende Rolle zugesteht. Dabei stützt er sich, wie noch zu zeigen sein wird, auf einen innerhalb der Homerexegeese, namentlich in der mittel- und neuplatonischen Schule etablierten Traditionsstrang, in dem die Reisen des Odysseus als ein Initiations-Itinerar gedeutet werden. Davon ausgehend läßt sich eine Verbindungslinie zur Redekunst ziehen, die ja ihrerseits von Aristides in der Nachfolge des Dionysios von Halikarnaß einem Mysterium gleichgesetzt wird, während der Redner die Züge des Initianden trägt.<sup>640</sup> Vor dem Hintergrund dieses Phänomens einer religiösen Befrachtung der Rhetorik, das wir in Kap. 4.3 bereits kurz angesprochen haben und weiter unten noch ausführlicher darlegen werden,<sup>641</sup> gewinnt Odysseus in seiner Eigenschaft als fahrender Mysterist und zugleich geschickter Redner die Züge eines lebendigen Paradigma, das die enge Verbindung von Rhetorik und Mysterium emblematisch verkörpert.

Seine Gegenwart in den *Hieroi Logoi* ist eine zweifache: Unmittelbar ins Auge fallen die zahlreichen expliziten Anspielungen auf ihn, doch gibt es daneben auch implizite Hinweise, die nur für den gebildeten und zugleich aufmerksamen Leser

---

**639** Zur angeblichen Abwesenheit dieses Aspekts bei Aristides s. bes. KINDSTRAND 1973, 210: „Aristides hat Odysseus keinen besonderen Platz gewidmet, abgesehen davon, dass er als Redner hervorragt, wie wir schon gesehen haben. Odysseus als moralisches Vorbild scheint vor allem die Philosophen interessiert zu haben.“ Zu einem, freilich nur knappen, Hinweis auf die Vertrautheit des Aristides mit der Tradition der allegorischen Deutung der Odysseusfigur in einem umfassenderen, auch die Bereiche der Politik und Ethik mit einbeziehenden Sinn, s. lediglich SCHRÖDER 1987, 352–353.

**640** Cf. Dionys. Hal. 25, 23: Πειρατέον δὴ καὶ περὶ τούτων λέγειν ἃ φρονῶ. μυστηρίους μὲν οὖν ἔοικεν ἤδη ταῦτα καὶ οὐκ εἰς πολλοὺς οἷά τε ἐστὶν ἐκφέρεσθαι, ὥστ' οὐκ ἂν εἶην φορτικός, εἰ παρακαλοῖην, οἷς θέμις ἐστὶν ἤκειν ἐπὶ τὰς τελετὰς τοῦ λόγου, ,θύρας δ' ἐπιθέσθαι λέγομι ταῖς ἀκοαῖς τοῦ ,βεβήλους'. Siehe dazu KIRCHNER 2005, 173–176.

**641** Vgl. oben, S. 184 sowie weiter unten, S. 239–240.

überhaupt erkennbar sind. Um zunächst einmal einen Bezugsrahmen zu schaffen, empfiehlt es sich, mit dem Offenkundigen zu beginnen.

Gleich zu Beginn der *Hieroi Logoi* vergleicht Aristides seinen eigenen Erzählstil mit dem der Helena im vierten Gesang der *Odyssee*:

καὶ γὰρ ἐκείνη πάντας μὲν οὐκ ἄν φησιν εἰπεῖν ὅσοι Ὀδυσσεύς ταλασίφρονός εἰσιν ἄεθλοι.  
πρᾶξιν δὲ τινα αὐτοῦ μίαν ἀπολαβοῦσα, οἴμαι, διηγέεται πρὸς τὸν Τηλέμαχον καὶ Μενέλεων.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* I, 1

„Denn jene sagt, sie erzähle nicht ‚alle Mühen, so viele dem Dulder Odysseus auferlegt waren‘. Dagegen nimmt sie eine einzige Tat von ihm, denke ich, und erzählt sie Telemach und Menelaos.“

Ähnlich selektiv werde auch er selbst vorgehen, denn er sehe sich außerstande, einen genauen und detaillierten Bericht über all jene Wohltaten zu liefern, die ihm sein Heiland Asklepios habe widerfahren lassen. Es ist sicherlich nicht ohne Belang, daß die eine Tat, die Helena in der *Odyssee* exemplarisch herausgreift, die List betrifft, mit der sich Odysseus Zugang zur Stadt Troja verschaffte: Wie in Vorwegnahme seines Auftritts als Bettler Iros bei der Rückkehr in seine Heimatstadt Ithaka erscheint er auch hier schon so geschickt in einen Bettler verkleidet, daß nur Helena ihn erkennen kann.

πάντα μὲν οὐκ ἄν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ' ὀνομήνω  
ὅσοι Ὀδυσσεύς ταλασίφρονός εἰσιν ἄεθλοι,  
ἀλλ' οἷον τόδ' ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερός ἀνὴρ  
δήμῳ ἔνι Τρώων, ὅθι πάσχετε πῆματ' Ἀχαιοί.  
αὐτόν μιν πληγῆσιν ἀεικελίησι δαμάσσας,  
σπεῖρα κάκ' ἄμφ' ὤμοισι βαλῶν, οἰκῆϊ ἑοικώς,  
ἀνδρῶν δυσμενέων κατέδου πόλιν εὐρυάγυιαν.  
ἄλλω δ' αὐτόν φωτι κατακρύπτων ἦϊσκε  
δέκτη, ὃς οὐδὲν τοῖος ἔην ἐπὶ νηυσὶν Ἀχαιῶν·  
τῷ ἵκελος κατέδου Τρώων πόλιν, οἱ δ' ἀβάκησαν  
πάντες· ἐγὼ δὲ μιν οἴη ἀνέγνων τοῖον ἐόντα,  
καὶ μιν ἀνεירώτευν· ὁ δὲ κερδοσύνη ἀλέεινεν.

Homer, *Odyssee* IV, 240–251

„Alles werd' ich euch zwar nicht sagen, noch will ichs nennen,  
Wie viele Kämpfe es gibt des göttlichen Dulders Odysseus,  
Nur wie er dies vollbracht, der gewaltige Mann, und bestanden  
In der Trojaner Land, wo Leiden ihr duldet, Achäer:  
Hatte zunächst er mit grausamen Schlägen sich selber gegeißelt,  
Elende Lumpen sklavenhaft um die Schultern geworfen,  
Schlüpfte sodann in die breitstraß'ge Stadt er der feindlichen Männer.  
Selbst sich verbergend gleich einem anderen Mann er, dem Dektes,  
So wie er wahrlich nicht war bei den Schiffen der Achäer.  
Diesem gleich schlich er in die Troer-Stadt, und es bemerkte

Keiner, nur ich allein erkannt' ihn in solcher Verkleidung  
Und ich fragte ihn viel. Doch er wich mir aus mit Schlauheit.“

Angesichts der Tatsache, daß in den *Hieroi Logoi*, wie wir im folgenden noch sehen werden, durchgängig mit Anspielungen gearbeitet wird, die ein gebildeter Rezipient, der so zugleich zum Koakteur wird, für die Deutung des Gelesenen mit in Betracht zu ziehen hat, liegt es auch hier nahe, der Episode vom listenreichen Eintritt in die Stadt Troja, die einem aufmerksamen Leser und Homer-Kenner durch den Hinweis des Aristides ins Gedächtnis gerufen wird, den Charakter des implizit Relevanten zuzugestehen. Dabei ergibt sich eine erstaunliche Parallele zu Aristides' eigenem Vorgehen: Ist es bei Odysseus gerade die Verkleidung als Bettler, mit der er sein Ziel erreicht, so hat diese Taktik der Selbsterniedrigung auf Seiten der *Hieroi Logoi* ihr Äquivalent in der eigenartigen erzählerischen Gestaltung dieser Schrift. Indem nämlich Aristides in ihr einen Stil verwendet, der von vielen Interpreten als sprunghaft und sogar wirt bezeichnet wurde, schlüpft er, der ja sein rhetorisches Können durch die zahlreichen uns überlieferten Reden zur Genüge unter Beweis gestellt hat, in diesem einen Fall gleichsam in die Verkleidung eines Bettlers.<sup>642</sup> Zwar ist in der neueren Aristides-Forschung der Versuch unternommen worden, den Stil der *Hieroi Logoi* gegenüber den eben genannten Beanstandungen gewissermaßen zu rehabilitieren, indem man seine Detailfreudigkeit und den Versuch, den zuweilen wirren Bilderfolgen des Traumes auf unverfälschte Weise Rechnung zu tragen, als Ausdruck des in der Rhetorik der Zweiten Sophistik propagierten Ideals der *enargeia* beschrieben hat.<sup>643</sup> Und doch bleibt der Anstoß der zum Teil erstaunlich realistisch gehaltenen Krankheitsbeschreibungen bestehen, und ebenso auch die irritierende Wirkung der unruhig-schweifenden Erzählweise. Diese mit dem lockerplaudernden Stil einer *Lalia* zu vergleichen, halte ich für problematisch.<sup>644</sup> Laut Menander Rhetor geht es dieser informellen, sehr persönlichen Redeform, die er einerseits dem beratenden, andererseits dem epideiktischen *genus* unterordnet, wie er immer wieder betont, hauptsächlich um das Angenehme, die *ἡδονή*.<sup>645</sup> Durch ihren frei schweifenden, um die Einhaltung einer festen Ordnung unbekümmerten Stil sowie den ihr eigenen angenehm lockeren Plauderton soll die *Lalia* die Gunst

**642** Zum Erzählstil s. FESTUGIÈRE 1954, 87: „... the *Sacred Discourses* are written slapdash, in a style which is simple, rapid, at times even incorrect, ...“; SCHRÖDER 1986, 13: „... die Sprunghaftigkeit der Darstellung, das assoziative Verbinden ähnlicher Erscheinungen unbekümmert um deren zeitlichen Ablauf, die eingestandene Ratlosigkeit über eine einzuhaltende Ordnung (II 24) ...“; siehe ferner KORENJAK 2005.

**643** Cf. DOWNIE 2013 A, 66–68.

**644** Zu einem entsprechenden Versuch s. DOWNIE 2013 A, 152.

**645** Cf. Men. Rh. 392, 23–24: πλείστην γὰρ ἡδονὴν ταῦτα παρέξει τῷ εἶδει τῆς λαλιᾶς. Vgl. auch 392.31–393.1: ταῦτα γὰρ πάντα καταμιγνύναι ταῖς λαλιαῖς χρήσιμον, ἵνα πανταχόθεν τὴν ἡδονὴν θηρεύσωμεν. 393, 15: ἡδονὴν ἐμποιῆσαι λόγῳ.

des Publikums in einer Weise gewinnen, die zum einen das erfolgreiche Anbringen von Ratschlägen, zum andern eine beifällige Aufnahme von Lob und Tadel, sei es von Städten, sei es von bekannten Persönlichkeiten aus Politik und Geschichte, gewährleistet.<sup>646</sup> Dagegen kann man von dem in den *Hieroi Logoi* verwendeten Erzählstil sicher nicht behaupten, er sei auf eine unkompliziert-gefällige Weise publikumsorientiert. Vielmehr herrschen in den unkonventionellen Aufzeichnungen des Aristides, wollte man sie einmal rein phänomenologisch beschreiben, die Elemente des *Aprosdoketon* und des *Paradoxon* vor; neben die in reicher Anzahl sich findenden Episoden von unerwarteten Rettungen aus Todesgefahr treten die Schilderungen der paradoxen Heilanweisungen des Asklepios. Die vom Gott gewirkten Peripetien sowie die von ihm verordneten Kuren treffen, wie Aristides nicht müde wird zu betonen, bei ihm selbst, seinen Mitinkubanten, dem Tempelwächter Asklepiakos, den mit dem Gott rivalisierenden Ärzten, ja beim Kaiser Marcus selbst, immer wieder auf Staunen – ein Staunen, das nicht nur den Beweisen der *πρόνοια* des Gottes gilt, sondern auch dem unter dem Schutz des nämlichen Gottes stehenden Autor selbst, wenn beispielsweise vom Staunen der Begleiter des Aristides, sei es angesichts seiner Ausdauer, sei es ob der Richtigkeit der von ihm unter göttlichem Einfluß ausgesprochenen Prophezeiungen, oder auch vom Staunen der Schiffsleute im Hafen von Delos angesichts ihrer Rettung vor einem losbrechenden Orkan dank der Warnungen des Aristides vor dem Auslaufen die Rede ist.<sup>647</sup> In einem so religiös befrachteten Text wie den *Hieroi Logoi* kann man hier nicht umhin, an das Staunen als eine übliche Reaktion auf Göttereiphanien oder den *θάμβος* der Mysten unmittelbar vor ihrer Einweihung zu denken, wie denn ja auch Aristides selbst in einer weiter unten besprochenen Traumerzählung einmal sein „wundersames Erschrecken“, *ἔκπληξιν θαυμαστήν*, beschreibt, ausgelöst durch traumhafte, von ihm ausdrücklich als „Einweihung“ (*τελετή*) bezeichnete Offenbarungen über das Wesen des Gottes Sarapis.<sup>648</sup> Das Paradoxe und die unerwarteten

**646** Zur der für die *Lalia* typischen Freiheit von den in der Rhetorik etablierten Gesetzen der Ordnung und Disposition s. Men. Rhet. 393, 23–24: *καὶ ὅτι οὐδεμίαν τάξιν ἀπὸ τῆς τέχνης νενομοθετημένην ἐπιδέχεται, καὶ τοῦτο μεμαθήκαμεν*. Zu ihrem gefälligen Stil und der dahinter liegenden Absicht, die Zuhörer zu erfreuen, s. Men. Rh. 389, 12–13: *χαίρει γὰρ τὸ τῆς λαλιᾶς εἶδος τῇ γλυκύτητι καὶ τῇ τῶν διηγημάτων ἀβρότητι*.

**647** Zum Staunen des Aristides selbst s. *HL* I, 31; 45, 56; III, 4; IV, 69; V, 22; 64; seiner Mitinkubanten und Begleiter: *HL* I, 9; 49; II, 82; IV, 102; V, 41; des Tempelwächters Asklepiakos: *HL* III, 22; der Ärzte: *HL* I, 67; II, 34; V, 50; des Kaisers Marcus: *HL* V, 45. Zum Staunen der Begleiter des Aristides s. *HL* I, 63: *ἑθαύμαζον τὴν καρτερίαν*. V, 18: *οἱ δ' ἑθαύμαζον τῆς προρρησεως τὴν ἀκρίβειαν*. Zum Staunen der Schiffsleute von Delos s. *HL* IV, 36: *παρῆσαν δὲ καὶ οἱ ναῦται, χάριν ἦδη εἰδότες καὶ θαυμάζοντες ἐξ οἴων κακῶν ἐπιγεμένων ἐσώθησαν*.

**648** Zum Staunen als einer üblichen Reaktion auf Göttereiphanien s. Text Nr. 11 bei TOTTI 1985, 27, wo Z. 60 beschrieben wird, wie der Sarapis-Priester auf Delos nach der Erscheinung des Gottes *θαμβήσας* aufwacht. Vgl. bereits das Staunen des Odysseus angesichts einer Athene-Epiphanie in Hom. *Od.* I, 323; für weitere Stellen s. STEPHENS 2013, 65, Anm. 17. Zum *θάμβος* der Mysten unmit-

Wendungen im Erzählstil der *Hieroi Logoi* stehen also in unmittelbarem Zusammenhang mit ihrem religiösen Charakter: Im Bannkreis eines staunenerregenden Spektakels, in dem die Aura des Wunderbaren nicht nur dem Göttlichen anhaftet, sondern zuweilen auch den Autor wie einen θεῖος ἀνὴρ umgibt, wird der Leser seinerseits zum Initianden. Zu diesem Spektakel gehört freilich auch die vom Autor ausgiebig betriebene Darstellung der eigenen *persona* bis in die Einzelheiten ihrer kränkelnden, schwachen Körperlichkeit. Sollte man darin eine besonders manierierte Form der Selbstinszenierung sehen, geboren aus dem für die Zweite Sophistik typischen Ringen nach Originalität?<sup>649</sup> Oder sind die autopathographischen Details, mit denen Aristides seine (Traum)-Schilderungen zuweilen geradezu überfrachtet, nur die abstoßende Oberfläche eines wertvolleren Kerns, der freilich in dieser Umhüllung ebenso schwer zu erkennen ist wie Odysseus in der Verkleidung des Dektes? Man könnte dann von einer Technik der absichtlichen Dissimulation sprechen. Etwas derartiges ist im Zusammenhang mit Texten, die auf irgendeine Weise mit Mysterien und Lehren der Eingeweihten zu tun haben, durchaus belegt. So schreibt der neuplatonisch geprägte Bischof Synesios von Kyrene, der, wie wir noch sehen werden, die Traumberichte des Aristides sehr gut kannte und sogar zur Nachahmung empfahl,<sup>650</sup> in einem an seine Lehrerin Hypatia gerichteten Brief über die Entstehung seines Traktats *Dion Chrysostomos oder Vom Leben nach seinem Vorbild*:

ὅστις δὲ οὐκ ἀγύμναστος ἐπιφωρᾶσαι τι καὶ πρόσωπον θεῖον ὑπὸ φαυλοτέρῳ κρυπτόμενον σχήματι, ὥσπερ ἐποίουν Ἀθήνησιν οἱ δημιουργοί, Ἀφροδίτην καὶ Χάριτας καὶ τοιαῦτα κάλλη θεῶν ἀγάλμασι Σεληνῶν καὶ Σατύρων ἀμπισχόντες, τοῦτον οὐ λήσει τὸ γράμμα συχνὰ καὶ τῶν ἀβεβήλων ἀποκαλύψαν δογμάτων ὑπὸ τῇ προσποιήσει τοῦ παρέλκειν ἐτέρους λανθάνοντα καὶ τῷ λιαν εἰκῇ καὶ ὡς ἂν δόξειεν ἀφελῶς ἐγκατεσπάρθαι τῷ λόγῳ

Synesios, *ep.* 154

„Wer nicht ungeübt darin ist, sogar ein unter einer gröberen Gestalt verborgenes göttliches Angesicht aufzudecken – so wie in Athen die Handwerker sie herstellten, indem sie Aphrodite und die Chariten und solcherlei Schönheiten unter den Göttern mit Statuen von Silenen und Satyrn umgaben –, dem wird es nicht verborgen bleiben, daß mein Buch viele Elemente sogar von den mystischen Lehren enthüllt; Elemente, die den anderen durch das Vorspiegeln von

---

telbar vor ihrer Einweihung s. das Plutarch-Fragment bei Stobaeus IV, 52, 49 (*fr.* 168 Sandbach); vgl. unten S. 252, Anm. 789. Zu der erwähnten Traumerzählung s. unten, S. 251–255. Im Einklang mit seiner Tendenz, den *Hieroi Logoi* eine Verbindung zum Kultgeschehen der Mysterien abzusprechen, möchte STEPHENS 2013, 65–66 auch hier wieder die Mysterien-Komponente ausschließen, indem er das Staunen in den *HL* lediglich als einen aus der Tradition aretalogischen Sprechen stammenden Terminus umschreibt, ohne auf seine Verwendung in initiatorischen Kontexten einzugehen.

**649** In diesem Sinne z. B. DOWNIE 2013 A, 186: „... and stage-manages his own illness in order to cultivate a heroic profile.“

**650** Siehe unten, S. 228.

Redundanz verborgen bleiben und dadurch, daß sie auf allzu planlose Weise und scheinbar kunstlos in die Erzählung eingestreut sind.“

Ist hier die Rede von der scheinbar kunstlosen Art (ἀφελῶς), mit welcher der Autor Elemente mystischer Lehren in die Erzählung eingestreut hat, so findet sich im Werk des Aristides selbst, innerhalb seiner Rede *Προς Πλάτωνα ὑπὲρ ῥητορικῆς*, eine ganz ähnlich lautende Maxime: τοῦ καταφυγεῖν ἐπὶ τοὺς θεοὺς σχεδὸν ἀρχὴ τὸ τῆς τέχνης ὑπεριδεῖν ἐστίν – „Man könnte fast sagen, daß die Verachtung der Kunst der Anfang der Zuflucht zu den Göttern ist.“<sup>651</sup> Der unkonventionelle Erzählstil der *Hieroi Logoi* erklärt sich also zum einen aus der Tatsache, daß es sich hier um einen eminent religiösen Text handelt, der jenseits der Erwartungen an konventionelle literarische Komposition liegt, zum andern aber eben auch als ein Beispiel für den Einsatz der Technik absichtlicher Dissimulation, wie sie sich geradezu abbildhaft in der in die Lumpen des Bettlers Dektes gekleideten Gestalt des Odysseus verkörpert findet.

Die nächste explizite Anspielung auf den homerischen Helden begegnet im zweiten Buch der *Hieroi Logoi*, wo Aristides von einer Athene-Epiphanie berichtet, die ihm zuteil wurde, als er an einer Pockenepidemie erkrankt war und die Hoffnung auf ein Überleben schon aufgegeben hatte. Bei dieser Gelegenheit sehen wir die Göttin Athene den Kranken in eine Reihe mit ihren Schützlingen Odysseus und Telemach stellen, und wir werden später noch sehen, was es mit diesem Vergleich auf sich hat. Zunächst einmal sollen alle weiteren Anspielungen auf Odysseus vorgestellt werden, angefangen mit *HL* II, 60, wo Aristides seinen Verzicht auf eine detaillierte Wiedergabe der Vorgeschichte seiner Erkrankung damit erklärt, daß ein solcher Bericht den Erzählungen bei Alkinoos gleichkommen oder sie an Länge sogar übertreffen würde.<sup>652</sup> Wenig später, in II, 65, nennt Aristides eine Fahrt über das Tyrrhenische Meer bei Sturm und Wellengang eine Odyssee. Die falschen Interpretationen seiner Heilträume, die professionelle Traumdeuter ihm vorlegen, bezeichnet er als „den schlechten Rat der Gefährten“ und spielt damit auf die für ihre Torheit bekannten Begleiter des Odysseus an.<sup>653</sup> In IV, 34 sind die Seeleute, die Aristides kurz vor Ausbruch eines Gewitters dazu überreden wollen, aus dem Hafen von Delos auszulaufen, „schwer mit Wein“, οἴνω βεβαρηότες, ganz so wie die Achäer, die in *Odyssee* III, 139 zur Versammlung kommen. In V, 12 erzählt Aristides unmittelbar vor der Schilderung seines Redeauftritts in Kyzikos von einem Traum, in dem der Arzt Porphyryon vor die Kyzikener tritt, um sie als Zuhörer zu gewinnen,

651 Cf. Arist. *ὑπὲρ ῥητορικῆς* (or. II Lenz-Behr), 69.

652 Cf. Arist. *HL* II, 60: τὸ δ' ἐστὶ μὲν πέρα ἢ κατ' Ἀλκίνοιο ἀπόλογον, πειράσομαι δὲ πως ἐξ ἐπιδρομῆς εἰπεῖν.

653 Cf. Arist. *HL* II, 72: ... βουλή δὲ κακὴ νίκησεν ἑταίρων, οἳ σοφίας τε ἀντιποιούμενοι καὶ τινα ἔχειν περὶ ταῦτα δοκοῦντες δεινότητα ἀτοπώτερον τὰ ἐνύπνια ἐξηγοῦντο, φάσκοντες δι' ὑπερβολῆς ἐνδεικνυσθαι τὸν θεὸν ὅτι χρὴ μένειν ἐπὶ τῶν αὐτῶν ...; vgl. Hom. *Od.* X, 46.

ähnlich wie Athene in *Odyssee* VIII, 11–14 die Phäaken auf die Ankunft des Odysseus vorbereitet. Gleichsam im Dialog mit Homer verbleibend, setzt Aristides in V, 44 seine in Kyzikos gehaltene Rede mit jener Ansprache in Verbindung, die Odysseus im neunten Buch der *Odyssee* vor Achill hält.<sup>654</sup>

In ihrer Gesamtheit schaffen die zahlreichen expliziten Anspielungen auf die *Odyssee* einen Bezugsrahmen, der einen noch weiter reichenden Vergleich des Redners Aristides mit seinem mythischen Vorgänger nahelegt. In ihrer Eigenschaft als Reisende nehmen beide eine herausgehobene Stellung inmitten von schlechten Ratgebern ein, die im Falle des Odysseus durch seine törichten und halsstarrigen Gefährten verkörpert werden, während Aristides selbst sich abwechselnd von staunenden, aber verständnislosen Begleitern, unqualifizierten Ärzten und inkompetenten Traumdeutern umgeben sieht. Ferner befinden sich sowohl der Redner als auch der homerische Held mehrere Male auf der Schwelle des Todes, wobei jedoch beide von ihren persönlichen Schutzgottheiten Athena beziehungsweise Asklepios immer wieder vor dem Schlimmsten bewahrt werden. Noch dazu verbindet sie, wie bereits mehrmals erwähnt, ihre Geschicklichkeit im Reden.

Auf dieser breiten Grundlage einer durchgängig vorgenommenen expliziten Parallelisierung zwischen Aristides und seinem mythischen Vorbild nimmt es nicht wunder, daß in die *Hieroi Logoi* auch zahlreiche implizite Verweise eingestreut sind, die freilich nur von einem gebildeten Leser, und auch von diesem nur auf den zweiten Blick, überhaupt erkannt werden können.

Gerade das Odysseus-Motiv ist bestens geeignet, um die von Aristides verwendete Technik des allegorisierenden Schreibens beispielhaft vor Augen zu führen. Dabei wird sich zeigen, daß es neben verdeckten intertextuellen Anspielungen und Fingerzeigen, die auf Praetexte verweisen, auch absichtlich angebrachte Unebenheiten und Störungen innerhalb des Erzählverlaufs sind, die einen sorgfältigen Leser aufhorchen lassen. Besonders eindrücklich läßt sich das anhand einer eingehenden Untersuchung der Pockenerkrankungsepisode im zweiten Buch der *Hieroi Logoi* zeigen, der wir uns präliminarisch bereits in Abschnitt 3.2 im Rahmen unserer Betrachtungen zu Lebensdauerprophезеиungen gewidmet hatten.<sup>655</sup> Dabei muß zunächst betont werden, daß die Oberflächenerzählung dieser Episode durchaus auf ein reales Ereignis aus dem Leben des Aristides zurückgehen könnte, ist es doch historisch nachweisbar, daß im Jahre 165 n. Chr., im Zuge des Krieges gegen die Parther, eine auch als ‚Pest des Antonin‘ bekannte Pockenepidemie unter den in Nisibis und Seleukia stationierten römischen Soldaten ausgebrochen war, die sich im ganzen Imperium verbreitete und unter anderen auch Galen befallen haben soll.<sup>656</sup> Auf dem Gipfel seiner Erkrankung, als er bereits den sicheren Tod erwartet,

<sup>654</sup> Cf. Hom. *Il.* IX, 223 ff.

<sup>655</sup> Siehe oben, S. 42–44.

<sup>656</sup> Cf. SCHRÖDER 1986, 52, Anm. 73.

wird Aristides eine Athene-Epiphanie zuteil. In Gestalt einer ihrer von Phidias gefertigten Athener Statuen, wohl des chryselephantinen Sitzbildes aus dem Parthenon, erscheint die Göttin an seinem Krankenbett:<sup>657</sup>

ἐφαίνετο μὲν δὴ μόνῳ στάσα καταντικρὺ καὶ ὄθεν αὐτὴν ὡς κάλλιστα ἔμελλεν ὄψεσθαι. ἐγὼ δὲ ἐπεδείκνυν καὶ τοῖς παροῦσι, δύο δ' ἦσθιν τῶν φίλων καὶ τροφός, βοῶν καὶ ὀνομάζων τὴν Ἀθηνᾶν ὅτι ἐσθήκοι τε αὐτὴ ἀπαντικρὺ καὶ διαλέγοιτο καὶ τὴν αἰγίδα ἀπεδείκνυν· οἱ δ' οὐκ εἶχον ὅ τι χρῆσονται, ἀλλ' ἠπύρουσεν τε καὶ ἐδεδοίκεσαν μὴ παραληρῶν ἄρα τυγχάνω, πρὶν γε δὴ τὴν τε δύναμιν συνεώρων ἀναφερομένην καὶ τῶν λόγων ἤκουσαν ἃν ἤκουσα παρὰ τῆς θεοῦ.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* II, 41

„Mir allein erschien die Göttin, mir gegenübertretend und in einem Abstand, von dem aus ich sie am besten sehen würde. Ich aber zeigte sie auch den Anwesenden – es waren zwei meiner Freunde und mein Erzieher – , indem ich, ihren Namen nennend, laut rief, Athene stehe mir selbst gegenüber und rede mit mir, und ich zeigte dabei auf ihre Ägis. Die aber wußten nicht, was sie sagen sollten, sondern waren ratlos und fürchteten, daß ich vielleicht phantasieren könnte, bis sie erkannten, daß meine Kräfte wiederkehrten, und die Worte hörten, die ich von der Göttin gehört hatte.“

Wenn Aristides hier mit so großer Emphase bemerkt, Athene sei nur für ihn allein sichtbar gewesen, so ist das nicht nur Ausdruck eines für die *Hieroi Logoi* besonders typischen extremen Heilsindividualismus, sondern erinnert auch an die Art und Weise, in der sich Athene in *Ilias* I, 198 dem Achill offenbart: οἷ' φανομένη, τῶν δ' ἄλλων οὐ τις ὄρατο – „Ihm allein zeigte sie sich, von den andern sah sie nicht einer.“ Die hier im Hintergrund stehende Vorstellung eines exklusiven Erwählseins, Gestalt geworden in der Beziehung einer Gottheit zu ihrem Schützling, ist gerade für die *Hieroi Logoi* in besonderer Weise kennzeichnend.<sup>658</sup> Eine derart personalisierte Form der Religiosität weist einerseits Parallelen zu den Wundererzählungen zeitgenössischer christlicher Mystiker auf, steht aber andererseits auch in der Tradition mythischer Gott-Mensch-Allianzen wie der zwischen Athene und Odysseus.<sup>659</sup> Aristides läßt dann auch die Göttin selbst das aktuelle Geschehen mit ihrem Auftreten in der *Odyssee* in Beziehung setzen:

<sup>657</sup> Zwar läßt die von Aristides selbst vorgenommene Identifikation der erscheinenden Göttin mit einer von Phidias geschaffenen Statue mehrere Möglichkeiten offen, doch läßt ihre eigens erwähnte Ähnlichkeit mit einem Wachsgebilde am ehesten an das Elfenbein des Parthenon-Sitzbildes denken.

<sup>658</sup> Cf. FESTUGIÈRE 1954, 95–97.

<sup>659</sup> Zur Ähnlichkeit der *Hieroi Logoi* mit den Erzählungen christlicher Rhetoren wie Sophronios oder Basilios von Seleukia s. WEINREICH 1914, 601.

ἀνεμίμησκέ με τῆς Ὀδυσσεΐας καὶ ἔφασκεν οὐ μύθους εἶναι ταῦτα, τεκμαίρεσθαι δὲ χρῆναι καὶ τοῖς παροῦσι. δεῖν οὖν καρτερεῖν, εἶναι δ' αὐτὸν πάντως καὶ τὸν Ὀδυσσεῖα καὶ τὸν Τηλέμαχον καὶ δεῖν αὐτῷ βοηθεῖν.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* II, 42

„Sie erinnerte mich an die Odyssee und sagte, das seien keine Mythen, zu bezeugen sei das auch mittels der gegenwärtigen Ereignisse. Es gelte nun also, standhaft zu sein, ich selber sei aber sicherlich sowohl Odysseus als auch Telemach und man müsse mir helfen.“

Wenn wir nun den Blick auf den weiteren Kontext dieser Äußerung richten, so wird deutlich werden, daß der Athene in den Mund gelegte explizite Selbstvergleich des Aristides mit den beiden Protagonisten der *Odyssee* den Schlüssel für das Verständnis der gesamten Pockenerkrankungsepisode in sich birgt. Unmittelbar nach der Erscheinung der Göttin ist in einem fast abstoßend naturalistisch gehaltenen Passus von den Medikamenten die Rede, die Aristides zur Heilung verhalfen. In II, 44 schließt er mit den Worten: οὐ μέντοι πρότερόν γε ὁ πυρετὸς παντελῶς ἐξέλιπε πρὶν ἐτελεύτησέ μοι τῶν τροφίμων ὁ πλείστου ἄξιος – „Vollständig verließ mich freilich das Fieber nicht eher, als bis das wertvollste meiner Pflegekinder gestorben war.“ Der Name dieses seines „wertvollsten Pflegekindes“ – es handelt sich um den Sohn seiner Milchschwester Kallityche, der leiblichen Tochter seiner Amme – wird erst im fünften Buch genannt: Nach der Schilderung eines Traumes, dessen Hauptgegenstand der stellvertretende Tod seiner Stiefnichte Philumene ist, schlägt Aristides eine Brücke zurück zu den Ereignissen um seine Pockenerkrankung:

ταύτης τῆς κόρης Ἑρμείας ἐκεῖνος ἀδελφὸς ἦν, ὃς ἐν τῇ μεγάλῃ νόσῳ, ὅτε καὶ ἡ θεὸς ἐφάνη μοι, ἀπέθανε καὶ αὐτὸς σχεδὸν ὡς εἶπεῖν ἀντ' ἐμοῦ. τῇ γὰρ αὐτῇ ἡμέρᾳ, ὡς ὕστερον ἐπυθόμην, ἐκεῖνός τε ἐτελεύτα κάγω τοῦ πυρὸς ἀπηλλαττόμην καὶ πάνυ χρονισθέντος, ἄμφω δὲ ἦσθην παῖδες ἐμῆς συντρόφου Καλλιτύχης.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* V, 25

„Der Bruder dieses Mädchens war jener Hermeias, der starb, als die Göttin mir erschien, und auch er, so könnte man sagen, an meiner Statt. Jener starb nämlich, wie ich später erfuhr, am gleichen Tag, als ich vom Fieber befreit wurde, und zwar von dem, das sich ganz lange hinzog. Beide aber waren sie Kinder meiner Milchschwester Kallityche.“

Versteht man die zwei Episoden wörtlich, so ergibt sich, ob man will oder nicht, das folgende Bild: Aristides deutet den Tod zweier ihm besonders nahe stehender Personen, als hätten sie ihr Leben für das seine gegeben. Wir haben unter 3.2 bereits darauf hingewiesen, daß die Schilderungen zweier stellvertretender Opfertode, die bei einem bloß oberflächlichen Hinsehen tatsächlich befremden müssen, für viele moderne Interpreten ein Stein des Anstoßes sind. Dabei hat man sich offenbar nicht daran gestört, daß die Vorstellung einer trotz der gegebenen Standesunterschiede so engen Beziehung zwischen einem Angehörigen der Oberschicht und seiner Amme sowie deren nächsten Verwandten an sich schon etwas höchst Merkwürdiges ist. Bei diesen *Skandala* ansetzend und sie zugleich zum Anlaß für eine über die

bloße Oberfläche hinausgehende Interpretation nehmend, wollen wir im folgenden zeigen, daß sich hinter dem Literalsinn der Pockenerkrankungsepisode mit ihrem irritierenden Element eines stellvertretenden Opfertodes eine zweite Bedeutungsebene verbirgt. Von der Schlüsselstellung, die in den *Hieroi Logoi* des Aristides ähnlich wie in der etwa ein Jahrhundert früher entstandenen *Theologia* des Cornutus insbesondere den Eigennamen zukommt, war unter 3.2 bereits die Rede gewesen.<sup>660</sup> Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, auch den Namen Hermeias genau zu befragen. Die expliziten Homerreminiszenzen, die oben bereits aufgezeigt wurden, lassen einen aufmerksamen Leser im Zusammenhang mit dem Namen Hermeias unweigerlich an die homerische, unkontrahierte Form des Götternamens Hermes denken. Tatsächlich tritt diese Gottheit in der *Odyssee* bekanntlich mehrere Male als Retter des Odysseus auf, insbesondere in den Abenteuern bei Kirke und Kalypso. Auf seinem Weg zu Kirke empfängt Odysseus aus der Hand des Hermes das mysteriöse Kraut  $\mu\acute{\omega}\lambda\upsilon$ , mit dessen Hilfe er sich vor den magischen Künsten der göttlichen Zauberin schützen kann. In der Kalypso-Episode ist es der gleiche Hermes, der sich als Retter offenbart, indem er die Nymphe dazu überredet, Odysseus aus ihrer Gefangenschaft zu entlassen.

Wenn wir uns nun dem Beginn der Pockenerkrankungsepisode zuwenden, so wird sich eine deutliche Verbindung zu der homerischen Erzählung von Odysseus und Kalypso im fünften Buch der *Odyssee* abzeichnen. Schauplatz der Ereignisse in den *Hieroi Logoi* sind die Suburbien der Stadt Smyrna. Aristides berichtet, wie die Seuche zuerst seine Nachbarn, dann seine Diener und schließlich ihn selbst infizierte. Der Erzählverlauf ist folgerichtig bis auf einen Satz, der im gegebenen Zusammenhang eher befremdlich klingt (*HL* II, 38):  $\acute{\omega}\sigma\tau\epsilon\ \acute{\omicron}\acute{\upsilon}\delta' \acute{\alpha}\nu\ \pi\lambda\acute{\omega}\ \chi\rho\acute{\iota}\sigma\sigma\alpha\theta\alpha\iota\ \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \tau\acute{\omega}\nu\ \sigma\upsilon\mu\beta\alpha\acute{\iota}\nu\acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu\ \acute{\epsilon}\xi\eta\nu\ \acute{\epsilon}\tau\iota\ \rho\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\omega\varsigma$ . – „So war es unter diesen Umständen nicht einmal mehr so leicht möglich, eine Schifffahrt zu unternehmen.“ Warum erwähnt Aristides, daß die Epidemie die Seefahrt erschwerte? Bleibt man auf der Ebene des Literalsinns, dann scheint diese Bemerkung überflüssig, ja sogar irritierend. Geht man jedoch davon aus, daß hier ein homerischer Hintergrund vorhanden ist, so kann sehr leicht eine Brücke zu jener Szene innerhalb der Kalypso-Episode geschlagen werden, in der es von Odysseus heißt, er sei auf der Insel der Nymphe gefangen ohne die Möglichkeit, mit dem Schiff zu entkommen (*Od.* V, 16–17):  $\acute{\omicron}\acute{\upsilon}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\omicron}\acute{\iota}\ \pi\acute{\alpha}\rho\alpha\ \nu\eta\epsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\eta\rho\epsilon\tau\mu\omicron\iota\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\tau\acute{\alpha}\acute{\iota}\rho\omicron\iota,\ / \acute{\omicron}\acute{\iota}\ \kappa\acute{\epsilon}\nu\ \mu\iota\nu\ \pi\acute{\epsilon}\mu\pi\omicron\iota\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\pi' \acute{\epsilon}\acute{\upsilon}\rho\acute{\epsilon}\alpha\ \nu\acute{\omega}\tau\alpha\ \theta\alpha\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\eta\varsigma$ . – „Nicht nämlich hatte er Schiffe mit Rudern, noch seine Gefährten, die auf den breiten Rücken des Meeres ihn führen könnten.“ Ist die Verbindung einmal hergestellt, so fallen noch mehr Parallelen ins Auge, die in ihrer Gesamtheit darauf hinweisen, daß die homerische Kalypso-Episode hier als Praetext zugrunde liegt.<sup>661</sup>

<sup>660</sup> Vgl. oben, S. 45–46.

<sup>661</sup> Zum Begriff des ‚pretext‘ bei Allegorie, eingesetzt als Bezeichnung für die der Oberflächen-erzählung zugrunde liegende zweite Bedeutungsebene, s. QUILLIGAN 1979, 97–155.

Sowohl die Opfer der Seuche als auch Odysseus auf Kalypsos Insel befinden sich in einer liegenden Position, die einen geschwächt durch die Krankheit, der andere gelähmt von Niederdrückung und Verzweiflung.

Man vergleiche *Hieroi Logoi* II, 38

... ἔπειτ' ἔκειντο ἅπαντες καὶ νεώτεροι καὶ πρεσβύτεροι ... „  
... Dann lagen sie alle, sowohl die Jüngeren als auch die Älteren ...“

mit *Od. V*, 13:

ἀλλ' ὃ μὲν ἐν νήσῳ κείται κρατέρ' ἄλγεα πάσχων.  
„Aber der liegt auf der Insel, schwere Leiden ertragend.“

Darüber hinaus läßt sich auch das Jammern und Klagen vergleichen, mit der beide, die Opfer der Seuche und der von Kalypso festgehaltene Odysseus, ihrem Kummer Ausdruck verleihen:

Πάντα δ' ἦν μετὰ ἀθυμίας οἰμωγῆς στόνου δυσκολίας ἀπάσης.  
„Alles war voll von Mutlosigkeit, Klagen, Stöhnen und jeder Art von Beschwerlichkeit.“

*HL* II, 38

ἀλλ' ὃ γ' ἐπ' ἀκτῆς κλαῖε καθήμενος, ἔνθα πάρος περ,  
δάκρυσι καὶ στοναχῆσι καὶ ἄλγεσι θυμὸν ἐρέχθων.  
„Aber er saß auf dem Felsen, wo vorher er saß, und weinte,  
aufzehrend sein Gemüt in Tränen und Stöhnen und Schmerzen.“

*Od. V*, 82–83

Die auffälligste Parallele ist aber die folgende: Während es in den *Hieroi Logoi* so aussieht, als trete Aristides an die Stelle seines Stiefneffen Hermeias, indem er zu neuem Leben aufblüht, sobald dieser gestorben ist, setzt sich Odysseus geradewegs auf jenen Stuhl, auf dem Hermes saß, als er Kalypso besuchte.

οὐ μέντοι πρότερόν γε ὁ πυρετὸς παντελῶς ἐξέλιπεν, πρὶν ἐτελεύτησέ μοι τῶν τροφίμων ὁ πλείστου ἄξιος.  
„Nicht früher freilich verschwand das Fieber gänzlich, als bis das wertvollste unter den Kindern meiner Milchschwester gestorben war.“

*HL* II, 44

καὶ ῥ' ὃ μὲν ἔνθα καθέζετ' ἐπὶ θρόνου ἔνθεν ἀνέστη Ἑρμείεας ...  
„Und er setzte sich dort auf den Stuhl, wo erhoben sich hatte Hermeias ...“

*Od. V*, 195–196

Anhand dieser zahlreichen Parallelen konnte gezeigt werden, daß es sich hier um eine breit angelegte implikative Allegorie handelt:<sup>662</sup> Durch eine Reihe von versteck-

<sup>662</sup> Zum Terminus ‚implikative Allegorie‘ s. KURZ 1982, 39.

ten Anspielungen wird von der Pockenerkrankungsepisode als dem initialen Text eine Verbindung zum fünften Gesang der *Odyssee* als ihrem allegorischen Praetext hergestellt. Es stellt sich die Frage, warum gerade das doch allseits bekannte Kalypso-Abenteuer auf eine so kryptische Weise zum Gegenstand eines ganzen Geflechts von Anspielungen wird. Der Schlüssel zur Klärung dieser Aporie liegt in der Oberflächenerzählung selbst: Es ist ein Kennzeichen wirklich wertvoller Allegoristik, daß der initiale Text nicht zur unbedeutenden Nebensache wird, sobald der allegorische Hintersinn aufgedeckt wurde.<sup>663</sup> Im hier gegebenen Fall hat die Pockenerkrankungsepisode, wenn man sie wörtlich nimmt, durchaus ihren Sinn, enthält aber zugleich entscheidende Impulse für eine Re-Interpretation des homerischen Praetextes. Im Vergleich zu der Kalypso-Episode ist der initiale Text sehr viel drastischer. Dem Autor geht es hier darum, beim Leser den Eindruck zu erwecken, daß er tatsächlich auf der Schwelle des Todes stand. Die Schilderung der dramatisch schlechten körperlichen Verfassung geht allerdings mit einem deutlich artikulierten Ton auf der immer noch ganz intakten Geistestätigkeit, gekleidet in ein Homer-Zitat, einher: Die Bemerkung νόος γε μὲν ἔμπεδος ἦεν in II, 39 ist ein expliziter Verweis auf den homerischen Helden Eurypylos, der im elften Gesang der *Ilias* der schweren Verwundung durch einen Pfeil nicht etwa erliegt, sondern von Patroklos, der durch die Vermittlung Achills der Heilkünste des Kentauren Chiron zumindest in Ansätzen kundig ist, sorgfältig verarztet und schließlich auch geheilt wird.<sup>664</sup> Die durch den Bezug auf Eurypylos zumindest leise anklingende Hoffnung auf Rettung erhält einen merklichen Dämpfer, als von den umstehenden Ärzten die Rede ist, die den Patienten schon zum Moribunden erklären, und schließlich Aristides selbst den Augenblick seiner sicheren Todeserwartung beschreibt (II, 40): ἔδοξα δὲ καὶ δὴ ἐπὶ τέλει τοῦ δράματος εἶναι, καὶ τοὺς ἐμβάτας ἀποτίθεσθαι, καὶ τὰς κρηπίδας μεταλήψεσθαι τοῦ πατρός – „Ich schien aber am Ende des Theaterstücks angelangt zu sein, die Kothurne auszuziehen und gegen die Sandalen meines Vaters einzutauschen.“ Umso überraschender und plötzlicher scheint bei dieser erklärten Bereitschaft, dem verstorbenen Vater nachzuzufolgen, die Intervention des Asklepios: κὰν τούτοις ὄντα στρέφει μὲ ὁ σωτὴρ Ἀσκληπιὸς τὴν εἰς τὸ ἔξω στροφὴν ἐξαίφνης – „Und als ich im Begriff war, dies zu tun, wendet mich der Retter Asklepios plötzlich nach außen.“ Wie zur Bekräftigung dieser physisch vollzogenen Kehrtwende erscheint im gleichen Moment die Göttin Athene und kündigt die Rettung von der Seuche an. Es wird noch im einzelnen zu zeigen sein, daß mittels dieses dramati-

<sup>663</sup> Siehe bereits BODMER 1741 [nach SØRENSEN 1972, 24]: „Die Allegorie ist demnach eine doppelsinnige Schreibart, welche auf einmal zween Sinne mit sich führet, einer ist geheim, verborgen, allegorisch, der andere ist bloß äußerlich und historisch. Für beyde muß der Allegorist auf einmal besorgt seyn, wenn er in einem fehlt, ist das ganze Werck verdorben.“

<sup>664</sup> Cf. Hom. *Il.* XI, 813; vgl. auch *Od.* XI, 240 (über die Gefährten nach ihrer Verwandlung in Schweine durch Kirke): αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος.

schen Erzählverlaufs der initiale Text die Konturen seines allegorischen Praetextes sehr viel stärker zieht und dadurch seinen Inhalt deutlich überspitzt. Der Ton bei Aristides liegt auf dem Sieg über den Tod, und wir hatten unter 3.2 bereits besprochen, daß damit zugleich auch eine Durchbrechung des Schicksals verbunden ist, war Aristides doch in einer Traumvision sein Ableben genau für den Zeitpunkt seiner Erkrankung an Pockenepidemie vorausgesagt worden.

Es gilt nun zu untersuchen, welche Implikationen der Erzählverlauf des initialen Textes mit seinem deutlichen Ton auf dem Wiederaufleben des moribunden Autors für eine Neu-Interpretation des allegorischen Praetextes, der homerischen Kalypso-Episode, mit sich bringt. Dabei ist zunächst zu beobachten, daß der Amplifikationsprozeß, der durch den allusiven Charakter der Oberflächenerzählung ausgelöst wird, auf der Ebene des homerischen Praetextes weiterschwingt. Überträgt man nämlich den starken Ton auf der Rettung aus drohender Todesgefahr auf die Kalypso-Episode, so liegt es nahe, auch hier auf die Methoden der allegorischen Interpretation zurückzugreifen. Der Aufenthalt des Odysseus bei der Nymphe Kalypso, die ihn mit dem Versprechen der Unsterblichkeit sieben Jahre lang auf ihrer Insel festhält, gewinnt so die Züge eines Bildes für die Verstrickung der Seele in den rein vegetativen Zustand eines völligen Ausgeliefertseins an die Welt des Sinnlichen. Die Höhle der Kalypso wird dabei von Odysseus als einengende ‚Beschränktheit‘ erfahren, die ihn derartig lähmt, daß sie ihm die Energie zum Leben nimmt. Ausgehend von dem Homer-Zitat über den immernoch intakten *voûç* ist man versucht, die Gestalt des Hermes im homerischen Praetext als eine Personifikation des *lóyoç* zu interpretieren, der Odysseus dazu verhilft, seinen todesähnlichen Zustand als Sklave der Kalypso, oder – in übertragener Bedeutung – als Gefangener seiner eigenen irrationalen Leidenschaften, zu überwinden.

Daß diese Interpretation keineswegs aus der Luft gegriffen ist, sondern im Einklang mit der Methode der ethischen Homerallegorese steht, mit der Aristides – entgegen dem oben erwähnten Vorurteil<sup>665</sup> – offenbar sehr wohl vertraut war, soll im folgenden anhand von einigen Beispielen gezeigt werden.

Während uns leider, soweit ich sehe, keinerlei Zeugnisse über eine allegorische Deutung der Kalypso-Episode überliefert sind, ist der Befund im Hinblick auf Kirke, eine der Kalypso eng verwandte Gestalt, sehr viel günstiger.<sup>666</sup> Beginnen wir mit der Interpretation der Kirke-Episode in der pseudoplutarchischen Kompilation *De Homero*, die beinahe einhellig in vorneuplatonische Zeit datiert wird, also durchaus als zeitgenössisch mit dem Schaffen des Aelius Aristides gelten kann.<sup>667</sup>

<sup>665</sup> Siehe oben, S. 191, Anm. 639.

<sup>666</sup> Zur Parallelisierung von Kalypso und Kirke in einem allegorischen Kontext s. Plotin 1.6.8., vgl. unten, S. 207.

<sup>667</sup> Für eine Datierung in vorneuplatonische Zeit s. THEILER 1966 (in DÖRRIE/WASZINK/THEILER 1966, 272), DIELS 1879, DEUSE 1972, KINDSTRAND 1990, IX f. und (gegen DÖRRIE, der das Werk 1966, 49 f.

Καὶ τὸ μεταβάλλειν δὲ τοὺς ἑταίρους τοῦ Ὀδυσσεῶς εἰς σῦας καὶ τοιαῦτα ζῶα τοῦτο αἰνίττεται, ὅτι τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων αἱ ψυχαὶ μεταλλάττουσιν εἰς εἶδη σωμάτων θηριωδῶν, ἐμπεσοῦσαι εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἐγκύκλιον περιφορὰν, ἣν Κίρκην προσαγορεύει καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς Ἥλιου παῖδα ὑποτίθεται, οἰκοῦσαν ἐν τῇ Αἰαίῃ νήσῳ· ταύτην δὲ ἀπὸ τοῦ ‚αἰάζειν‘ καὶ ὀδύρεσθαι τοὺς ἀνθρώπους ἐπὶ τοῖς θανάτοις κέκληκεν. ὁ δὲ ἔμφρων ἀνὴρ, αὐτὸς ὁ Ὀδυσσεύς, οὐκ ἔπαθε τὴν τοιαύτην μεταβολήν, παρὰ τοῦ Ἑρμοῦ (τουτέστι τοῦ λόγου) τὸ ἀπαθὲς λαβῶν.

Ps.-Plutarch, *De Homero* II, 126

„Und die Verwandlung der Gefährten des Odysseus in Schweine und derlei Tiere bedeutet dies, daß die Seelen unvernünftiger Menschen die Gestalten von tierischen Leibern annehmen, wenn sie hineinfallen in den zyklischen Kreislauf des Kosmos. Homer nennt diesen Kreislauf Kirke und stellt sie zu Recht als die Tochter des Helios hin, die auf der Insel Aiaia wohnt. Diese aber nannte er so aufgrund des Wehklagens und Jammers der Menschen über den Tod. Der vernünftige Mann aber, Odysseus selbst, hat diese Verwandlung nicht erlitten, da er von Hermes (d. h. von der Vernunft) die Leidenschaftslosigkeit erhielt.“

Der anonyme Autor, der nicht eindeutig auf eine philosophische Richtung festgelegt werden kann, deutet Kirke, in Anlehnung an κύκλος, als ein Symbol für den Kreislauf der Metempsychose und Odysseus als die Verkörperung eines vernunftbegabten Mannes, ἔμφρων ἀνὴρ, dem es mit Hilfe des Hermes, dem personifizierten λόγος, gelingt, seine Leidenschaften zu überwinden, was ihn vor dem existentiellen Umschlag (μεταβολή) bewahrt, den seine Gefährten erleiden mußten.

Eine in groben Zügen ähnliche, jedoch leichte Modifikationen aufweisende Version findet sich in den überwiegend stoisch geprägten *Quaestiones Homericae* des Herakleitos aus dem späten 1. Jh. n. Chr.:

Ὁ δὲ Κίρκης κυκεῶν ἡδονῆς ἐστὶν ἀγγεῖον, ὃ πίνοντες οἱ ἀκόλαστοι διὰ τῆς ἐφημέρου πλησμονῆς συνὼν ἀθλιώτερον βίον ζῶσι. Διὰ τοῦτο οἱ μὲν Ὀδυσσεῶς ἑταῖροι, χορὸς ὄντες ἡλίθιος, ἤττηνται τῆς γαστριμαργίας, ἢ δ' Ὀδυσσεῶς φρόνησις ἐνίκησε τὴν παρὰ Κίρκῃ τρυφήν.

Herakleitos, *Quaestiones Homericae* 72.2–3

„Der Gerstentrank der Kirke ist das Gefäß der Lust. Nachdem die um einer ephemeren Sättigung willen Zügellosen davon getrunken haben, leben sie ein Leben, das elender ist als das der Schweine. Daher unterliegen die Gefährten des Odysseus, eine jämmerliche Schar, der Völlerei, die Vernunft des Odysseus aber besiegte den Luxus bei Kirke.“

Wieder steht Odysseus für die Vernunft, φρόνησις, die mit Hilfe des durch Hermes personifizierten λόγος dem Luxus der Kirke widerstehen kann.

Wie man leicht wird verstehen können, hat die ethische Homerexegese auch in rhetorische Texte Eingang gefunden, geht es doch gerade hier darum, eine breite

sowie in DÖRRIE/WASZINK/THEILER 1966, 272 in die Nähe des Porphyrios rücken wollte) zuletzt DIHLE 2002, 39–44.

Leserschaft mit Hilfe von populären Vorbild-Gestalten sanft moralisierend zu beeinflussen. Ein solcher Text ist beispielsweise die *Epitomos Diegesis* des Anonymus der Odysseefahrten, in denen die Kirke-Episode auf folgende Weise gedeutet wird:

ἡμεῖς δὲ περιεργότερον ἐνιδόντες τῇ διανοίᾳ τοῦ ποιητοῦ Ὀδυσσεῖα μὲν οἰόμεθα εἶναι τὸν ἡγεμόνα νοῦν τῆς ψυχῆς, ἑταίρους δὲ τοὺς λογισμοὺς καὶ τὰς συμφύτους δυνάμεις, Αἰαίαν δὲ νῆσον τὴν θρηνώδη καὶ πολύδακρυον τοῦ κακοῦ χώραν, Κίρκην δὲ καταγοητεύουσαν καὶ τὰς μορφὰς ἀλλοιοῦσαν τοῦ λογιστικοῦ ἀξιώματος τὴν φαύλην καὶ ἀλόγιστον ἡδονήν, πρὸς ἣν ἄνευ νοῦ τοῦ ἡγεμονεύοντος οἱ τε τῆς ψυχῆς λογισμοὶ καὶ αἱ φυσικαὶ κινήσεις ἀτάκτως ἀπολύμεναι εἰς τὴν ἄλογον καὶ μοχθηρὰν ἐξαλλάττονται φύσιν κατακτηθεῖσαι.

*Epitomos Diegesis V*

„Wenn wir aber das Denken des Dichters sorgfältiger betrachten, dann glauben wir, daß Odysseus der νοῦς, der führende Teil der Seele, ist, die Gefährten aber die Gedanken und die angeborenen Fähigkeiten, die Insel Aiaia aber das jammervolle und tränenreiche Land des Schlechten, Kirke aber – die sich aufs Zaubern versteht und die Gestalt des Denkvermögens umwandelt – die schlechte und vernunftlose Lust, in die sich die Gedanken und natürlichen Bewegungen der Seele ohne den führenden νοῦς ohne jede Ordnung auflösen und in einem Zustand der Bezauberung in die vernunftlose und schlechte Natur hinüberwechseln.“

Der Abstraktheitsgrad der hier vorgestellten Deutungen ist noch ein wenig höher als bei den ersten beiden Beispielen: Odysseus verkörpert den νοῦς ἡγεμών, d. h. den Verstand als den führenden Teil der Seele. Während Kirke wieder für Lust steht, werden hier sogar noch die Gefährten zum Gegenstand einer allegorischen Deutung: Sie sind Bilder der Gedanken und angeborenen Fähigkeiten der Seele, die ohne die Führung des Odysseus, will sagen: des νοῦς ἡγεμών, in einen Zustand der Vernunftlosigkeit und moralischer Verwahrlosung fallen, dessen Symbol die Schweine sind.

Einmal abgesehen von einigen Abweichungen in der Interpretation von Details haben die drei angeführten Texte eine gemeinsame Struktur: Odysseus ist die Personifikation der Vernunft oder auch des vernünftigen Seelenteils. Die ihn bedrängenden Anwandlungen von Lust und irrationaler Leidenschaft, die durch Kirke symbolisiert werden, kann er in seiner Eigenschaft als Verkörperung der Vernunft bezwingen, wobei Ps.-Plutarch es nicht versäumt, die Hilfe des Hermes – im übertragenen Sinne: des λόγος – gesondert zu erwähnen. Es liegt also eine Art von Allegorese vor, die, wenn man sie auf die Kalypso-Episode anwendet, genau der Interpretation entspricht, die wir – ausgehend von den Impulsen des initialen Textes der Pockenerkrankungsepisode – für den homerischen Praetext durchgeführt haben: Odysseus zeigte sich als der vernunftbegabte Mensch, dem es gelingt, dem todesähnlichen Zustand einer Befangenheit im rein Sinnlichen, symbolisiert durch die lähmende Umgarnung Kalypsos, mit Hilfe des Hermes, also des λόγος, zu entkommen.

Doch ist es nicht nur diese gut belegte Variante einer populär-moralischen Exegese der Abenteuer des Odysseus, die in die *Hieroi Logoi* Eingang gefunden hat, sondern auch eine ausschließlich platonisch geprägte Sonderform der Odysseus-Deutung, deren Anfänge sich über die Schrift *De antro Nympharum* des Porphyrios aus dem späten 3. Jh. n. Chr. bis auf Numenius von Apamea, den „Vater des Neuplatonismus“, zurückverfolgen lassen.<sup>668</sup> Diese Sonderform steht in enger Wechselwirkung zu Entwicklungen innerhalb der platonisierenden Philosophie: Die seit Plutarch und Theon von Smyrna deutlich hervortretende, aber bereits in Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* spürbare Tendenz, die Epoptik über der Ethik zu platzieren, findet in mittel- und neuplatonischer Exegese-Technik ihren Ausdruck in der Vorstellung vom Reich des Noetischen als dem eigentlichen Zielpunkt des allegorischen Deutens.<sup>669</sup> In *De antro nympharum* wird der Ansatz des Numenius und seiner Schule in der Interpretation der Odysseus-Gestalt auf prägnante Weise skizziert:

οὐ γὰρ ἀπὸ σκοποῦ οἶμαι καὶ τοῖς περὶ Νουμήνιον ἑδόκει Ὀδυσσεὺς εἰκόνα φέρειν Ὅμηρῳ κατὰ τὴν Ὀδύσειαν τοῦ διὰ τῆς ἐφεξῆς γενέσεως διερχομένου καὶ οὕτως ἀποκαθισταμένου εἰς τοὺς ἔξω παντὸς κλύδωνος καὶ θαλάσσης ἀπείρους·  
 „εἰσόκε τοὺς ἀφίκηται οἱ οὐκ ἴσασι θάλασσαν  
 ἀνέρες οὐδέ θ' ἄλεσσι μεμιγμένον εἶδαρ ἔδουσι“.

Porphyrios, *De antro Nympharum* 34

„Nicht unzutreffend nämlich, glaube ich, schien auch der Schule des Numenius Odysseus in der Odyssee dem Homer als Abbild desjenigen zu dienen, der durch die verschiedenen Stufen der Individuation hindurchgeht und so zum Festland jenseits jeder Woge und des Meeres zurückkehrt –

„Bis du jene Männer erreichst, die das Meer nicht kennen,  
 aber auch nicht mit Salz vermischte Speise verzehren“.

Die den Anweisungen des Teiresias in der *Nekyia* entnommenen Verse gewinnen eine neue Dimension, wenn man in Betracht zieht, daß Porphyrios im folgenden ausgehend von einigen Bemerkungen bei Plato selbst Wasser als ein Symbol für

<sup>668</sup> Zur Bezeichnung ‚Father of Neoplatonism‘ s. GUTHRIE 1917.

<sup>669</sup> Cf. Plut. *De Is. et Os.* 382 D: διὸ καὶ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης ἐποπτικὸν τοῦτο τὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας καλοῦσιν, ὡς οἱ τὰ δοξαστὰ καὶ μεικτὰ καὶ παντοδαπὰ ταῦτα παραμειψάμενοι τῷ λόγῳ, πρὸς τὸ πρῶτον ἐκεῖνο καὶ ἀπλοῦν καὶ ἄυλον ἐξάλλονται, καὶ θιγόντες ἀμωσγέπως τῆς περὶ αὐτὸ καθαρᾶς ἀληθείας οἷον ἐντελεῖ τέλος ἔχειν φιλοσοφίαν νομίζουσι. Siehe auch Theon v. Smyrna, p. 14/15 Hiller, der die in einer bestimmten Abfolge zu durchlaufenden Teile der Philosophie mit den aufeinander aufbauenden Stufen einer Einweihung in die Mysterien vergleicht. Vgl. dazu DIHLE 2002, 49.

Materie interpretiert.<sup>670</sup> „Die das Meer nicht kennen“ wären dann jene, die sich von allen Bindungen an die Materie befreit haben. Die Heimkehr des Odysseus wird so zum Bild einer Rückkehr der Seele in ihren ursprünglichen Zustand vor der Einkörperung. Dieser Gedanke ist für den Neuplatonismus so bestimmend gewesen, daß er auch von Plotin aufgegriffen wurde:

<Φεύγωμεν> δὴ <φίλην ἐς πατρίδα>, ἀληθέστερον ἢ τις παρακελεύοιτο. Τίς οὖν ἢ φυγὴ καὶ πῶς; Ἀναξόμεθα οἷον ἀπὸ μάγου Κίρκης φησὶν ἢ Καλυψοῦς Ὀδυσσεὺς αἰνιττόμενος, δοκεῖ μοι, μείναι οὐκ ἄρεσθείς, καίτοι ἔχων ἡδονὰς δι' ὀμμάτων καὶ κάλλει πολλῶ αἰσθητῶ συνών. Πατρίς δὴ ἡμῖν, ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατήρ ἐκεῖ. Τίς οὖν ὁ στόλος καὶ ἡ φυγὴ; Οὐ ποσὶ δεῖ διανύσαι πανταχοῦ γὰρ φέρουσι πόδες ἐπὶ γῆν ἄλλην ἀπ' ἄλλης· οὐδέ σε δεῖ ἵππων ὄχημα ἢ τι θαλάττιον παρασκευάσαι, ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἀφεῖναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγείραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι.

Plotin 1.6.8

„Laßt uns also ins liebe Vaterland aufbrechen“, dazu könnte jemand tatsächlich auffordern. Was für ein Aufbruch und wie soll er vonstatten gehen? Laßt uns – das deutet Odysseus, wie mir scheint, hier in Rätseln an – wie aus dem Hafen der Zauberin Kirke und der Kalypso auslaufen; Odysseus, dem es nicht gefällt zu bleiben, obwohl er freilich die Freuden des Sehens und Umgang mit großer sinnlicher Schönheit hat. Das Vaterland ist für uns der Ort, von dem wir gekommen sind, und der Vater ist dort. Welches also ist nun der Weg und der Aufbruch? Man muß ihn nicht mit den Füßen zurücklegen; überall hin nämlich tragen uns die Füße von diesem zu jenem Land. Du brauchst dir keinen Pferdewagen oder ein Wasserfahrzeug zu verschaffen. Dies alles muß man lassen und nicht in Betracht ziehen, dagegen muß man wie ein Myste ins andere Sehvermögen hinüberwechseln und es erwecken, jenes Sehvermögen, das viele besitzen, von dem aber nur wenige Gebrauch machen.“

Ausgehend von einem Zitat frei nach der Hexameterklausel *φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν*, die in Homers *Odyssee* so häufig begegnet, wird hier die Heimkehr als eine Befreiung von den Fesseln des rein Sinnlichen und damit zugleich eine Erweckung des anderen Sehvermögens geschildert. Bemerkenswert ist dabei die Parallelisierung von Kalypso und Kirke, von der ja auch wir im Vorherigen ausgegangen sind. Plotin betrachtet sie beide als Symbole für den Bereich des sinnlich Schönen, den es zu verlassen gilt.

Die Ausrichtung auf den Bereich des Intelligiblen verleiht der neuplatonischen Interpretation des νόστος-Motivs einen philosophischen Zielpunkt, in dessen Licht jedem einzelnen Detail der Narratologie eine bestimmte Bedeutung zugewiesen wird. Diese teleologische Zuspitzung trägt wesentlich dazu bei, die *Odyssee* als ein

<sup>670</sup> Cf. Hom. *Od.* XI, 122–123; s. auch Porph. *De ant. nymph.* 14–15: πόντος δὲ καὶ θάλασσα καὶ κλύδων καὶ παρὰ Πλάτωνι ἡ ὕλική σύστασις, διὰ τοῦτ', οἶμαι, καὶ τοῦ Φόρκυος ἐπωνόμασε τὸν λιμένα· Φόρκυος δὲ τίς ἐστὶ λιμὴν', ἐναλίου θεοῦ, οὗ δὴ καὶ θυγατέρα ἐν ἀρχῇ τῆς Ὀδυσσειας τὴν Θόωσαν ἐγενεαλόγησεν, ἀπ' ἧς ὁ Κύκλωψ, ὃν ὀφθαλμοῦ Ὀδυσσεὺς ἀλάωσεν, ἴνα καὶ ἄχρι τῆς πατρίδος ὑπῆ τι τῶν ἀμαρτημάτων μνημόσυνον.

integrales Ganzes zu betrachten, was im Vergleich mit der früheren, insbesondere bei PsPlutarch und Herakleitos begegnenden Praxis einer isolierten Behandlung einzelner Passagen einen deutlichen Fortschritt auf dem Weg zu einer logisch stringenten Interpretation der *Odyssee* als Gesamtkunstwerk bedeutet.

Im Hinblick auf Aristides soll nun gezeigt werden, daß auch der neuplatonische Ansatz, der, wie wir gesehen haben, mit Numenius von Apamea schon im 2. Jh. n. Chr. greifbar ist, in den *Hieroi Logoi* ganz deutliche Spuren hinterlassen hat.<sup>671</sup> Werfen wir zur Veranschaulichung dieser These einen Blick auf *Hieroi Logoi* III, 15, wo Aristides von einem Traum berichtet, der seinem Erzieher Neritos zuteil geworden sein soll: ἐν δὲ δὴ καὶ Νηρίτῳ τῶν τροφέων ἐνὶ τῶν ἐμῶν περὶ τὸν αὐτὸν μάλιστα χρόνον θαυμαστὰ οἷα ἐνεδείξατο. – „Doch auch dem Neritos, einem meiner Erzieher, hat er um jene Zeit wunderbare Dinge gezeigt.“ Bevor wir uns der eigentlichen Traumerzählung zuwenden wollen, gilt es, bei der Gestalt dieses Erziehers, zu dem SCHRÖDER in seinem Kommentar lakonisch anmerkt: „Wird nur bei dieser Gelegenheit erwähnt“, einen Moment lang zu verweilen.<sup>672</sup> Zieht man die uns mittlerweile sattem bekannte hohe Bedeutung der Eigennamen in den *Hieroi Logoi* in Betracht,<sup>673</sup> so läßt der Name Neritos unweigerlich aufhorchen. Ebenso wie ‚Hermeias‘ in der Pockenerkrankungsepisode dient er als ein Signalwort, das den gebildeten Leser auf die bekannte Selbstvorstellung des Odysseus auf der Insel der Phäaken verweist:

εἴμ' Ὀδυσσεὺς Λαερτιάδης, ὃς πᾶσι δόλοισιν  
 ἀνθρώποισι μέλω, καὶ μευ κλέος οὐρανὸν ἵκει.  
 ναιετάω δ' Ἰθάκην εὐδείελον· ἐν δ' ὄρος αὐτῆ,  
 Νῆριτον εἰνοσίφυλλον, ἀριπρεπές· ἀμφὶ δὲ νῆσοι  
 πολλὰι ναιετάουσι μάλα σχεδὸν ἀλλήλησι,  
 Δουλίχιόν τε Σάμη τε καὶ ὑλήεσσα Ζάκυνθος.  
 αὐτὴ δὲ χθαμαλὴ πανυπερτάτη εἰν ἀλί κεῖται  
 πρὸς ζόφον, αἰ δέ τ' ἀνευθε πρὸς ἠῶ τ' ἠέλιόν τε,  
 τρηχεῖ, ἀλλ' ἀγαθὴ κουροτρόφος· οὐ τι ἐγὼ γε  
 ἦς γαίης δύναμαι γλυκερώτερον ἄλλο ιδέσθαι.

Homer, *Odyssee* IX, 19–28

„Ich bin Odysseus, Laertes' Sohn, der den Menschen durch Listen  
 jedweder Art bekannt ist; mein Ruhm reicht bis in den Himmel.  
 Ithaka aber bewohn' ich, das klare, darinnen ein Berg ist,  
 Neritos, Laub schüttelnd, klar hervorragend, rundherum aber  
 liegen zahlreiche Inseln äußerst nah beieinander,  
 Doulichion und Samos und, reich bewaldet, Zakynthos.  
 Sie aber liegt im Meere flach und ganz außen bei der

<sup>671</sup> Zur Datierung des Numenius in die erste Hälfte des 2. Jh. n. Chr. s. FREDE 1987, 1039.

<sup>672</sup> Cf. SCHRÖDER 1986, 68, Anm. 26.

<sup>673</sup> Vgl. oben, S. 45–46.

Dämm' rung, die anderen aber entfernt bei der Morgenröte  
und der Sonne. Rauh zwar ist Ithaka, doch eine gute  
Nährerin. Nicht kann ein süßeres Land ich sehn auf der Erde.“

Die Selbstvorstellung des Odysseus, die neben dem Prolog wohl bekannteste Stelle der *Odyssee*, von der man annehmen kann, daß der umfassend gebildete πεπαιδευμένος des 2. Jh. n. Chr. sie auswendig konnte, und auf die Aristides andernorts einmal ausdrücklich Bezug nimmt,<sup>674</sup> ist mit der Traumschilderung in *HL* III, 15 auf zweifache Weise verbunden. Indem nämlich Aristides Neritos als einen seiner Erzieher, τῶν τροφῶν εἷς, vorstellt, schlägt er eine Brücke nicht nur zum Neritos-Gebirge, das in der Selbstvorstellung als ein hervorstechendes Merkmal der Insel Ithaka genannt wird, sondern auch zu der eigens erwähnten Qualität der Insel als einer guten „Nährmutter“, κουροτρόφος. Wenn Aristides also Neritos zu seinem Erzieher und sich selbst zu dessen Zögling stilisiert, muß das im Lichte des homerischen Praetextes wohl als Fingerzeig dafür gelten, daß er sich in der nun folgenden Traumerzählung als direkter Nachfolger des Odysseus verstanden wissen will.

οἶμαι γὰρ δόξαι τὸν θεὸν αὐτῷ λέγειν ἅμα τῷ Τελεσφόρῳ γενόμενον, βλέποντα εἰς ἐμὲ, ὡς ἄρα τούτου τὰ τε ὄστᾶ δέοι ἐξελεῖν καὶ νεῦρα ἐνθεῖναι, τὰ γὰρ ὄντα ἀπειρηκέναι· καὶ αὐτὸν μὲν δὴ ἐν παντὶ εἶναι καὶ ἀγωνιᾶν, ταῦτ ἀκούοντα περὶ ἐμοῦ, τὸν δὲ θεὸν φάναι παραμυθούμενον καὶ διδάσκοντα ὡς ἄρα οὐκ ἀντικρυς ἐκκόψαι τὰ ὄστᾶ οὐδὲ τὰ νεῦρα τὰ ὄντα ἐκτεμεῖν, ἀλλὰ δεῖν οἷον ἀλλοιώσιν τινα τῶν ὄντων γίνεσθαι, οὕτω πολλῆς καὶ ἀτόπου δεῖν τῆς ἐπανορθώσεως, καὶ δίδωσιν ἴαμα τῷ Νηρίτῳ φράζειν ἐμοὶ, τῆς ἡμέρας εἰς τρις ἐλαίῳ ἀλῶν οὐκ ἔχοντι· καὶ ἐποίουν ἐξ ἐκείνου οὕτως, καὶ πειρωμένῳ συνέφερον ἐπὶ τὸ βέλτιον.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* III, 15

„Denn er träumte, glaube ich, der Gott, der in Begleitung des Telesphoros war, sage zu ihm, mit einem Blick auf mich, man müsse diesem Menschen die Knochen herausholen und dafür Sehnen einsetzen, denn die vorhandenen hätten versagt. Und er sei nun in jeder Form von Todesangst gewesen, als er dies über mich hörte, der Gott jedoch habe ihn getröstet und ihn davon unterrichtet, es gehe nicht darum, geradewegs die Knochen herauszuschlagen und die vorhandenen Sehnen herauszuschneiden, sondern es müsse etwas wie eine Änderung des vorhandenen Bestandes geschehen, und so sei eine gründliche und ungewöhnliche Korrektur vonnöten. Dabei trägt er dem Neritos auf, mir ein Heilmittel zu nennen: dreimal am Tag ungesalzenes Olivenöl. Und von jenem Zeitpunkt an tat ich es so, und während ich es versuchte, schlug es mir zum Guten aus.“

Vonnöten ist also, wie man diesem Traum auf den ersten Blick entnehmen kann, nicht etwa ein gewaltsamer und schmerzhafter Ersatz bestimmter Körperteile durch andere, sondern eine Veränderung dessen, was ist (ἀλλοίωσις τῶν ὄντων), ohne

674 Cf. Arist. *περὶ τοῦ παραφθέγγματος* (or. XXVIII Keil), 43, wo Aristides die Selbstvorstellung des Odysseus als Beispiel dafür anführt, daß Eigenlob in der Dichtung ein weit verbreitetes Phänomen sei.

dabei das Vorhandene sozusagen mit der Wurzel ausreißen zu müssen. Zusammen mit der etwas seltsam anmutenden Empfehlung, ungesalzenes Olivenöl einzunehmen, verweist die ganze Szenerie den Kenner der Homerphilologie einmal mehr auf Porphyrios' Abhandlung *De antro Nympharum*, der die Ereignisse des dreizehnten Gesangs der *Odyssee*, vv. 96–440, zugrunde liegen: In Ithaka angekommen, tragen die Phäaken den schlafenden Odysseus ans Ufer und lassen ihn im Sand nahe bei einer von Nymphen bewohnten Grotte zurück. Als er aufwacht, nähert sich ihm die Göttin Athene, um ein Gespräch mit ihm zu führen, zunächst als Hirte verkleidet, dann jedoch in ihrer wahren Gestalt. Nachdem sie Odysseus geraten hat, alle Gastgeschenke der Phäaken in der Höhle zu verstecken, setzen sich die beiden am Stamm des benachbarten Olivenbaums nieder und beratschlagen, wie Odysseus die Freier besiegen könnte:

τὼ δὲ καθεζόμενω ἱερῆς παρὰ πυθμὲν' ἐλαίης  
φραζέσθην μνηστῆρσιν ὑπερφιάλοισιν ὄλεθρον.

Homer, *Odyssee* XIII, 372–73

„Die aber setzten sich nieder am Stamm der heil'gen Olive  
und ersonnen den übermütigen Freiern Verderben.“

Werfen wir nun einen Blick auf die Interpretation, die Porphyrios in *De antro Nympharum* zu diesen Versen vorlegt, unmittelbar bevor er Numenius und seine Schule erwähnt, was den Einfluß des Mittelplatonikers an dieser Stelle immerhin wahrscheinlich macht.

Εἰς τοῦτο τοίνυν φησὶν Ὅμηρος δεῖν τὸ ἄντρον ἀποθέσθαι πᾶν τὸ ἔξωθεν κτῆμα, γυμνωθέντα δὲ καὶ προσαίτου σχῆμα περιθέμενον καὶ κάρψαντα τὸ σῶμα καὶ πᾶν περίπτωμα ἀποβαλόντα καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀποστραφέντα βουλευέσθαι μετὰ τῆς Ἀθηνᾶς, καθεζόμενον σὺν αὐτῇ ὑπὸ πυθμένα ἐλαίας, ὅπως τὰ ἐπίβουλα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ πάθη πάντα περικόψῃ.

Porphyrios, *De antro Nympharum* 34

„In dieser Höhle, sagt Homer, solle man allen äußeren Besitz ablegen. Entblößt und die Gestalt eines Bettlers annehmend, den Körper hinwelken lassend, allen Überfluß von sich werfend und sich abwendend von den Sinneswahrnehmungen solle man sich mit Athene beraten, sitzend mit ihr unter dem Stamm des Olivenbaums, auf daß man die seiner Seele zusetzenden Leidenschaften alle ausrotte.“

Die Freier werden also hier als Symbole für Leidenschaften verstanden, die es auszurotten gilt. Doch kann man sie nicht mit Gewalt besiegen, wie es im folgenden mit Bezug auf die Blendung des Polyphem heißt:

οὐ γὰρ ἦν ἀπλῶς τῆς αἰσθητικῆς ταύτης ἀπαλλαγῆναι ζωῆς τυφλώσαντα αὐτὴν καὶ καταργῆσαι συντόμως σπουδάσαντα, ἀλλ' εἶπετο τῷ ταῦτα τολμήσαντι μῆνις ἀλίων καὶ ὑλικῶν θεῶν, ...

Porphyrrios, *De antro Nympharum* 35

„Es war nicht möglich, sich des Lebens im Bereich des Sinnlichen einfach zu entschlagen, indem man es blendete und versuchte, es augenblicklich loszuwerden, sondern dem, der dies wagte, folgte der Zorn jener Götter, die über das Meer und die Materie herrschen, ...“

Leidenschaften können also nicht, so die Botschaft dieser Allegorese der Blendung des Kyklopen, im Handumdrehen und mit Gewalt bezwungen werden. Vielmehr ist ihre Domestizierung ein langwieriger und schwieriger Prozeß, der ἐπανόρθωσις aus der Traumerzählung bei Aristides vergleichbar:

... οὓς χρὴ πρότερον ἀπομειλίξασθαι θυσίαις τε καὶ πτωχοῦ πόνοις καὶ καρτερίαις, ποτὲ μὲν διαμαχόμενον τοῖς πάθεσι, ποτὲ δὲ γοητεύοντα καὶ ἀπατώντα καὶ παντοίως πρὸς αὐτὰ μεταβαλλόμενον, ἵνα γυμνωθεῖς τῶν ῥακέων καθέλη πάντα καὶ οὐδ' οὕτως ἀπαλλαγῆ τῶν πόνων, ἀλλ' ὅταν παντελῶς ἔξαλος γένηται καὶ ἐν ψυχᾷ ἀπίροις θαλασσίων καὶ ἐνύλων ἔργων, ὡς πτύον εἶναι ἠγεῖσθαι τὴν κώπην διὰ τὴν τῶν ἐναλίων ὀργάνων καὶ ἔργων παντελεῖ ἀπειρίαν.

Porphyrrios, *De antro Nympharum* 35

„ ... die es zuerst mit Opfern und den Mühen und Standhaftigkeiten des Armen zubesänftigen gilt, bald indem man mit den Leidenschaften kämpft, bald aber, indem man sie bezaubert und täuscht und sich selbst auf jede Weise ihnen gegenüber wandelt, damit man sie, der Kleider entblößt, alle aufhebt, und nicht einmal so wird man der Mühen ledig, sondern erst wenn man ganz und gar freigekommen ist vom Meer und unter Seelen weilt, die des Meeres und der materiellen Dinge unkundig sind, so daß sie das Ruder für eine Worfelschaufel halten wegen ihrer völligen Unkenntnis von Werkzeugen und Taten, die mit dem Meer zu tun haben.“

Die Lebensführung, die hier empfohlen wird, ist die einer fortwährenden Askese, gepaart mit einem allmählichen Prozeß der Selbstwandlung, der jene auf sanfte Weise zu vollziehende ἀλλοίωσις τῶν ὄντων aus der Traumerzählung bei Aristides durchaus an die Seite gestellt werden kann. Das Ziel dieser Anstrengungen ist die völlige Ablösung von allem Materiellen, symbolisiert durch die Wanderung „bis du jene Männer erreichst, die das Meer nicht kennen, / aber auch nicht mit Salz vermischte Speise verzehren“, um hier noch einmal die Verse 122–123 aus dem elften Gesang der *Odyssee* zu zitieren. Im Lichte dieser platonisierenden Interpretation tut sich im Hinblick auf das Aristides verschriebene ungesalzene Olivenöl ein neuer Bedeutungshorizont auf: Das Öl erinnert an den Olivenbaum neben der Nymphengrotte. Er steht für die Weisheit der Göttin Athene, der Gegenspielerin jener Götter des Meeres und der Materie, deren Bereich durch das Salz symbolisiert wird, das Aristides laut Heilanweisung meiden soll.

Die Traumerzählung offenbart sich also als eine mysteriös verschleierte platonisierende Doktrin: Nur wer täglich darum bemüht ist, sich aus der Welt der

Sinne so weit als möglich zu lösen, wird am Ende dieses Prozesses einer allmählichen Selbstwandlung (ἀλλοίωσις τῶν ὄντων) sowie Selbstkorrektur (ἐπανόρθωσις) in der Lage sein, Einblicke in die noetische Welt zu gewinnen.

Am Beispiel der Pockenerkrankungsepisode und des Neritos-Traums konnte gezeigt werden, daß Aristides explizite und implizite Anspielungen auf Odysseus in einer Weise in seine *Hieroi Logoi* hat einfließen lassen, die im einen Fall eine ethische, im andern eine philosophisch-epoptische Allegorese gestattet.

Wenden wir uns nun einer Traumerzählung aus dem dritten Buch der *Hieroi Logoi* zu, bei der sich drei Bedeutungsebenen unterscheiden lassen: die somatische, die psychologische und die pneumatische.

#### 4.5 Der ‚Beschneidungstraum‘ in HL III, 46–48 – drei Bedeutungsebenen eines Traumbildes

Der dritte *Logos* ist unter den Büchern der *Heiligen Berichte* wohl das dunkelste. Es ist geprägt von der Trauer um Zosimos, einen der Erzieher des Aristides, mit dem ihm, wenn man der oben bereits besprochenen Episode über seinen tatkräftigen Einsatz zu dessen Lebensverlängerung Glauben schenken darf, eine herzliche Freundschaft verband.<sup>675</sup> Ist also fast das ganze Buch vom Totengedenken überschattet, so nimmt es nicht wunder, daß hier vorübergehend die helle Gestalt des Asklepios von Sarapis in seiner Eigenschaft als chthonischer Gottheit abgelöst wird. Er offenbart sich Aristides innerhalb eines Traumes, der sich, wie wir sehen werden, gleichsam in Vorwegnahme des von dem alexandrinischen Theologen Origenes formulierten Modells vom dreifachen Schriftsinn, auf drei Ebenen ausdeuten läßt.

In dem uns beschäftigenden Traum sehen wir den Gott Sarapis in jener thronenden Gestalt, die man mit ihm angesichts des weithin bekannten Sitzbildes im Serapeum von Alexandrien zu verbinden gewöhnt war,<sup>676</sup> an Aristides einen auf den ersten Blick sehr merkwürdig anmutenden medizinischen Eingriff vornehmen:

γενομένης δὲ τῆς περὶ Ζώσιμον συμφορᾶς – ἃ γὰρ μελλούσης προεῖπεν καὶ παρεμυθήσατο ὁ θεὸς παρήμι –, ἀλλ’ ἐπειδὴ ἐγένετο καὶ χαλεπῶς εἶχον ἀπὸ τῆς λύπης, ἐδόκει μοι σμίλην τιν’ ἔχων ὁ Σάραπις, ὥσπερ κάθηται τῷ σχήματι, περιτέμνειν μου τὰ κύκλω τοῦ προσώπου ὑπ’ αὐτό πως τὸ τὸρίζηλον, οἷον λύματ’ ἀφαιρῶν καὶ καθαίρων καὶ μεταβάλλων εἰς τὸ προσήκον.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* III, 47

<sup>675</sup> Vgl. oben, S. 32–34.

<sup>676</sup> Zu dem von dem Bildhauer Bryaxis geschaffenen Sitzbild des Sarapis im Serapeum von Alexandrien s. HORNBOSTEL 1973, 59–72; zu einer rekonstruierenden Beschreibung dieses Kultbildes bes. 72 ff.

„Als aber das Unglück mit Zosimos eingetreten war – denn was der Gott, als es noch bevorstand, voraussagte und womit er mich tröstete, übergehe ich –, als es aber eingetreten war und ich mich schlecht fühlte in meiner Trauer, da schien mir Sarapis, so wie er sitzt in seiner Gestalt, mit einem Skalpell in der Hand das zum Gesicht Gehörige ringsherum irgendwie unter den Haarwurzeln selbst (?)<sup>677</sup> zu beschneiden ..., als ob er Unreinheiten beseitigen und säubern und wieder zurück in den angemessenen Zustand führen wollte.“

Wir haben hier ein anschauliches Beispiel für einen Traumtypus vor uns, den William HARRIS als ‚epiphany dream‘ bezeichnet hat, nur daß der Gott hier nicht, wie HARRIS es umschreibt, lediglich Anweisungen gibt oder wichtige Informationen übermittelt,<sup>678</sup> sondern, ähnlich dem Asklepios, den man aus den Wunderheilungen aus Epidauros kennt, sich selbst – wenn auch nur scheinbar – chirurgisch betätigt; aber auf welche Weise? Wenn man das Geschilderte wörtlich verstehen wollte, käme man nicht umhin, an eine Ablösung der Gesichtshaut von den Haarwurzeln her zu denken – einen Akt also, der nicht nur entfernt an den bei Herodot beschriebenen, von den Skythen praktizierten Brauch der Skalpierung ihrer freilich bereits getöteten Gegner erinnert, sondern in seiner Brutalität einer Folter nahe-käme, wie sie beispielsweise der Satyr Marsyas am ganzen Körper erlitt.<sup>679</sup> Ein derart gewaltsamer Eingriff wäre allerdings, wenn auch nur vorgestellt, im gegebenen Kontext der Trauer des Aristides um seinen verstorbenen Erzieher wenig sinnvoll und könnte wohl kaum – wie es am Ende der Traumschilderung geschieht – als eine Säuberung bezeichnet werden, mit deren Hilfe die Rückführung in einen angemessenen Zustand, εἰς τὸ προοήκον, erreicht werden soll. Wer also angesichts der vorliegenden Traumschilderung im Literalsinn befangen bleibt, bei dem wird sich notwendig ein Gefühl der Befremdung einstellen. Im folgenden zeigt sich nun aber, wie sehr Aristides gerade hier auf dem Boden alexandrinischer Allegoristik steht. War es die Auffassung Philos, daß der Text der Hl. Schrift einem Körper gleicht, dessen Seele, den hinter dem Buchstaben versteckten tieferen Sinn, der Interpret wie aus einer Umhüllung herauszuschälen hat,<sup>680</sup> so ermuntert Aristides seine Leser dazu, in eben dieser Weise vorzugehen, wenn er in einem unmittelbar sich

<sup>677</sup> Angesichts der Korruptel τὸρίζηλον schlägt KEIL 1908, 424 für den unmittelbaren Kontext die folgende Übersetzung vor: ‚in circuitu faciei sub ipsis crinium radicibus‘.

<sup>678</sup> Siehe die von HARRIS 2009, 24 formulierte Definition von ‚epiphany dreams‘ als „the sleeper’s experience of a visitation by an individual, often a divine being or a divine messenger but sometimes simply an authoritative person or a ghost, who brings instructions or important information.“

<sup>679</sup> Vgl. Hdt. IV, 64: ἀπενείκας μὲν γὰρ κεφαλὴν τῆς λήϊης μεταλαμβάνει, τὴν ἄν λάβωσι, μὴ ἐνείκας δὲ οὐ. ἀποδείρει δὲ αὐτὴν τρώδε· περιταμῶν κύκλω περὶ τὰ ὄτα καὶ λαβόμενος τῆς κεφαλῆς ἐκσεῖει, ... Den Hinweis auf diese Stelle aus Herodot verdanke ich Herrn Prof. P. v. Möllendorff.

<sup>680</sup> Zu dieser Auffassung Philos s. *Contempl.* 78; *Migr.* 93. Für weiterführende Literatur s. DEUTSCH 2008, Anm. 46.

anschließenden Folgetraum einen Hinweis auf den eigentlichen Sinn der Beschneidungsbildlichkeit gibt:

ὥστε καὶ ὕστερον ὄψις μοι γίγνεται παρὰ τῶν χθονίων θεῶν, εἰ τὸ σφόδρα οὕτω λυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς τελευτῶσιν ἀνείην, συνοίσειν μοι ἐπὶ τὸ βέλτιον.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* III, 47

„So wurde mir auch später eine Vision von den chthonischen Gottheiten zuteil, wenn ich meine heftige Trauer über die Toten mäßige, so werde mir das zum Besseren gereichen.“

Es geht also, wie auch schon der Ausgang der voraufgegangenen Traumschilderung zeigte, um Mäßigung und zugleich die Wiederherstellung eines Normalzustandes, und vor diesem Hintergrund zeigt sich der auf den ersten Blick so abstoßend wirkende Eingriff des Sarapis in einem ganz neuen Licht. In seiner Schrift *De legibus specialibus* legt Philo von Alexandrien dem Brauch der Beschneidung, der zur Zeit des Aristides nicht nur von Juden, sondern auch von ägyptischen Priestern praktiziert wurde,<sup>681</sup> neben seinen zahlreichen praktischen Funktionen auch die symbolische Bedeutung eines „Herausschneidens der Lüste“, ἡδονῶν ἔκτομή, bei: Beschneidung sei Eliminierung des Überschusses nicht nur der heftigsten, sondern mit ihr zusammen auch aller anderen Lüste.<sup>682</sup> Was Philo hier als eine symbolische Erklärung für die Beschneidung vorbringt, hat eine Entsprechung in dem, was der gleiche Autor in seiner lediglich in armenischer Sprache überlieferten Abhandlung *Quaestiones et solutiones in Genesim* III, 46–50 ausgehend von *Gen* 17, 10–14 über die zwei Arten der Beschneidung, die eine ‚des Männlichen‘, die andere ‚des Fleisches‘ schreibt: Indem er das Männliche allegorisch als den Intellekt des Menschen auffaßt, deutet Philo dessen Beschneidung als die Eliminierung alles Üblen und jedweder den Intellekt verunreinigenden Leidenschaft.<sup>683</sup> Während man für den *Genesis*-Kommentar einen eher esoterischen Charakter angenommen hat, ist der Schrift *De legibus specialibus* wohl mit Recht eine apologetische Absicht zugespro-

**681** Zum Brauch der Beschneidung von Priestern im römerzeitlichen Ägypten s. QUACK 2012, 597–598; zur Geschichte dieses ursprünglich nicht nur auf Priester beschränkten Brauches in Ägypten und seinen zeitlich weit zurückliegenden Wurzeln im Spiegel literarischer Zeugnisse QUACK 2012, 598–603.

**682** Cf. Ph. *Spec.* I, 9–10: ἐπειδὴ γὰρ τὰ νικητήρια φέρεται τῶν ἐν ἡδοναῖς φίλτρων ἢ ἀνδρὸς πρὸς γυναῖκα συνουσία, τὸ ὑπηρετοῦν ταῖς τοιαύταις ὁμιλίαις ὄργανον ἀκρωτηριάζειν ἔδοξε τοῖς νομοθέταις, αἰνιττομένοις περιτομὴν περιττῆς ἔκτομὴν καὶ πλεοναζούσης ἡδονῆς, οὐ μᾶς, ἀλλὰ διὰ μᾶς τῆς βιαστικωτάτης καὶ τῶν ἄλλων ἀπασῶν.

**683** Cf. MERCIER 1984, 104–106 (in *Gen.* 17, 10–11): *Duplicem video circumcisionem, unam masculi, alteram carnis; quae carnis est, per genitalia est: quae vero masculi, ut mihi videtur, per cogitationem. Quoniam proprius mas in nobis intellectus est; cuius superflua germina amputare et abicere necesse est, ut mundus ac nudus ab omni malitia vitioque, Deum colat ut sacerdos.*

chen worden:<sup>684</sup> Philo sei hier darum bemüht, die Akzeptanz einer für Griechen und Römer gleichermaßen befremdlichen rituellen Praxis zu fördern, weshalb er denn auch, um dem Vorwurf des Partikularismus zu entgehen, eigens betone, daß Beschneidungen auch bei den Ägyptern und anderen Völkern aus dem Orient und der Mittelmeergegend im Schwange seien.<sup>685</sup> Man kann also ob des apologetischen und damit zugleich exoterischen Charakters der Bemerkungen aus *De legibus specialibus* durchaus annehmen, daß das hier entfaltete Gedankengut Eingang in griechische Kreise fand. Einen zusätzlichen Beweis für seine Bekanntheit auch unter Nichtjuden liefert ein Passus in Clemens' *Stromata*, in dem es heißt, daß das heilige Wort nur denjenigen zugänglich sei, die durch ihre Liebe allein zum Göttlichen im Hinblick auf die Begierden der Leidenschaften beschnitten seien: τοῖς περιτετμημένοις τὰς τῶν παθῶν ἐπιθυμίας διὰ τὴν πρὸς μόνον τὸ θεῖον ἀγάπην.<sup>686</sup>

Wenn wir nun den Blick wieder zurück auf die Traumschilderung bei Aristides wenden, so liegt eine Übertragung des in *De legibus specialibus* über das „Heraus-schneiden der Lüste“ Gesagte auf den Beschneidungstraum insofern nahe, als ja auch exzessive Trauer mit gutem Recht als eine Form der ἡδονή bezeichnet werden kann. Damit erklärt sich auch die Verlagerung des Vorgangs der Beschneidung auf den Bereich des Gesichtes, tragen doch Äußerungen der Trauer wie Weinen, Klagen, Seufzen erheblich zu seiner Entstellung bei. Die Rückführung „in den angemessenen Zustand“ bedeutet also letztlich eine Wiederherstellung des seelischen Gleichgewichts durch ein Beschneiden des Überschusses an Trauer um einen Verstorbenen. Damit gewinnt der Traum des Aristides, der auf der das Somatische betreffenden Ebene des Literalsinns etwas abstoßend Grausames an sich hat, durch die Übertragung auf die psychologische Ebene, die der Autor mittels einiger Details seiner Schilderung und den unmittelbar sich anschließenden Folgetraum selbst nahelegt, einen tieferen Sinn.

Darüberhinaus gibt es noch eine weitere Möglichkeit der Deutung, die allerdings beim Leser gewisse Vorkenntnisse voraussetzt: Wie bereits erwähnt, waren die ägyptischen Priester in aller Regel – und nach dem allgemeinen Verbot der Beschneidung im römischen Reich unter Hadrian auf Antrag – beschnitten.<sup>687</sup> Vor diesem Hintergrund erscheint es umso sinnvoller, daß es mit Sarapis gerade eine ägyptische Gottheit ist, die hier in Aktion tritt. Möchte Aristides mit der Schilderung des Beschneidungstraumes seine Leser vielleicht dazu ermuntern, ihn selbst als

---

**684** Cf. MIMOUNI 2007, 103: „De fait, il est possible que le *De specialibus legibus* ait été destiné aux Grecs d'Alexandrie et les *Quaestiones et solutiones in Genesim* aux Judéens de cette même ville – ce qui permettrait d'expliquer les différences entre ces deux traités, le premier étant plutôt universaliste selon des perspectives externes, le second plutôt particulariste selon des perspectives internes.“

**685** Cf. MIMOUNI 2007, 103–104.

**686** Cf. Clem. *Stromat.* V, 4, 19, 4.

**687** Cf. QUACK 2012, 597–598.

einen von Sarapis Initiierten anzusehen? Dazu paßt jedenfalls, daß im Zusammenhang mit einigen unmittelbar darauf wiedergegebenen Traumvisionen, die unter anderem das Traumdetail einer an beiden Enden von der Kraft des Gottes Sarapis besetzten Leiter enthalten, ausdrücklich von „den Inhalten der Weihe“, τὰ τῆς τελετῆς, die Rede ist.<sup>688</sup> Der Akt der Beschneidung, der im Sarapis-Kult ja sonst nur an Priestern vollzogen wurde, wäre dann also eine ausdrucksstarke Metapher zur Veranschaulichung des engen Verhältnisses zwischen dem Gott und seinem Erwählten. Die hierin sich auftuende weitere Bedeutungsebene könnte man – gewissermaßen als Krönung der beiden voraufgegangenen, der somatischen und der psychologischen – durchaus als pneumatisch bezeichnen. Man nähme damit ein Modell gleichsam vorweg, das der Theologe Origenes, neben Philo ein weiterer bedeutender Vertreter der alexandrinischen Allegoristik, nur wenige Jahrzehnte nach der Entstehung der *Hieroi Logoi*, in den zwanziger Jahren des 3. Jh. n. Chr., in seiner Abhandlung *περὶ ἀρχῶν* als Lehre vom dreifachen Schriftsinn im Hinblick auf die Interpretation von biblischen Texten formulierte.<sup>689</sup> Danach folgt auf die den schlichteren Gemütern unmittelbar zugängliche Ebene des Literalsinns, die er die somatische nennt, in einem weiteren Schritt die psychologische für den ein Stück weit Fortgeschritteneren, während die pneumatische, dem Vollkommenen vorbehalten, die beiden voraufgegangenen überwölbt. Origenes stützt sein System auf die Annahme, daß „die Schrift, die Gott nach seinem Plan zur Rettung der Menschen gegeben hat“, ebenso wie der Mensch „aus Leib, Seele und Geist besteht“.<sup>690</sup> Es ist nur natürlich, daß bei einem Text wie den *Hieroi Logoi*, dessen Titel, wie wir gesehen haben, auf allegorisch verrätselte Mysterientexte hindeutet,<sup>691</sup> die Möglichkeit, die in ihm vorgeführten Traumschilderungen auf mehreren Bedeutungsebenen zu verstehen, vom Autor von vorneherein angelegt ist. Die vergleichenden Seitenblicke auf Philo und Origenes haben gezeigt, daß Aristides wohl mit gutem Recht in den Kontext alexandrinischer Allegoristik hineingestellt werden kann. Sein Interesse für Ägypten zeigt sich nicht nur darin, daß Sarapis, dem er auch einen eigenen Hymnos gewidmet hat, in den *Hieroi Logoi* als das dunkle Gegenstück zu Asklepios eine tragende Rolle spielt, sondern auch an der Reise, die er in den Jahren 141/142 in dieses Land unternahm, um vom Stützpunkt Alexandrien aus so berühmte Stätten wie die Nilkatarakte aufzusuchen.<sup>692</sup>

<sup>688</sup> Cf. Arist. *HL* III, 48; s. dazu ausführlicher unten, S. 251–255.

<sup>689</sup> Zum Jahr 217 als dem Datum, an dem das literarische Schaffen des Origenes, u.a. auch die Arbeit an *περὶ ἀρχῶν*, einsetzte, siehe GÖRGEMANNS/KARPP 1976, 6.

<sup>690</sup> Cf. Orig. *De Princ.* IV, 2, 4: ὡς περ γὰρ ὁ ἄνθρωπος συνέστηκεν ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ οἰκοδομηθεῖσα ὑπὸ θεοῦ εἰς ἀνθρώπων σωτηρίαν δοθῆναι γραφή.

<sup>691</sup> Vgl. oben, S. 183.

<sup>692</sup> Siehe die Reden *Εἰς Σάραπιν* (or. XLV Keil) und *Αἰγύπτιος* (or. XXXVI Keil). Zur Ägyptenreise des Aristides s. oben, S. 63, Anm. 219.

Daß die Tradition eines verrätselnden Sprechens in Träumen noch bis weit in die Spätantike hinein ausgestrahlt hat, soll nun exemplarisch anhand eines Exkurses über den Traum des Aristaios in den *Dionysiaka* des Nonnos von Panopolis dargestellt werden.

#### 4.6 „Die wilde und die edle Olive“ – ein Schaustück allegorischen Sprechens in Träumen bei Nonnos von Panopolis

Der Traum des Aristaios in *Dionysiaka* V, 415–532 ist ein Beispiel für den Typus eines rückblickend erklärenden und zugleich resignativ reflektierenden Traumes: Nachdem die Eltern des Aktaion, Autoño und Aristaios, vergeblich das Kithairon-Gebirge nach ihrem Sohn durchsucht haben, erscheint in der Nacht der Geist des Aktaion seinem Vater in Gestalt eines Hirsches und berichtet dem noch Ahnungslosen, was ihm widerfahren ist. In den Mittelpunkt unserer Betrachtungen rückt ein in diesem Traum enthaltener Halbvers aus der *Odyssee*: Indem der Autor diese homerischen Worte im gegebenen Zusammenhang der Traumerzählung mit einem ihnen ursprünglich nicht eigenen Hintersinn befrachtet, wird er für uns zu einem wertvollen Zeugen für den weiten zeitlichen Ausstrahlungsradius der Praxis des allegorisierenden Schreibens ausgehend von Homer-Zitaten.

Doch werfen wir zunächst einen Blick auf die Ereignisse im Vorfeld von Aktaions Permutation und Tod, wie sie unmittelbar, und nicht etwa rückblickend im Traum des Aristaios, geschildert werden: Auf einem seiner Streifzüge erspäht der Jäger Aktaion die Göttin Artemis. Auf einer Eiche sitzend, sehen wir ihn den unerlaubten Anblick weidlich auskosten:

εὔτε τανυπρέμοιο καθήμενος ὑψόθι φηγοῦ  
λουομένης ἐνόησεν ὄλον δέμας ἰοχαίρης,  
θηητῆρ δ' ἀκόρητος ἀθηήτοιο θεαίνης  
ἄγνὸν ἀνυμφεύτοιο δέμας διεμέτρεε κούρης  
ἀγχιφανῆς· ...

Nonnos, *Dionysiaka* V, 303–307

„Als er auf einer langstämmigen Eiche sitzend von oben sah, wie die Pfeilfrohe badete ihren ganzen Körper, unersättlicher Schauer der nicht zu schauenden Göttin, maß er den heiligen Leib der unvermählten Jungfrau, nah sich zeigend. ...“

Entsprechend seiner Vorliebe für die breite Ausmalung von Badeszenen nutzt Nonnos auch hier die Gelegenheit zu einer pikanten erotischen Pointierung.<sup>693</sup> Während in der Actaeon-Episode in Ovids *Metamorphosen*, von der Nonnos zweifellos beeinflusst war, das Moment des Erotischen nahezu gänzlich abwesend ist, wird doch die Begegnung des Jägers mit der Göttin dort lediglich als die Folge einer schicksalhaften Verirrung beschrieben,<sup>694</sup> ist dieser Zug bei Nonnos so dominierend, daß er noch einmal hervortritt, wenn unmittelbar darauf eine Nymphe, die ihrerseits den Beobachter erspäht, den, wie es heißt, „wilden Übermut des liebestollen Mannes“ (ἀνδρὸς ἐρωμανέος θράσος ἄγριον) ihrer Herrin meldet.

Es ist durchaus möglich, daß Nonnos hier von älteren Versionen des Aktaion-Mythos beispielsweise bei Akusilaos und Stesichoros beeinflusst war, nach denen der Jäger Semele begehrt habe und daher von Zeus bestraft worden sei.<sup>695</sup> Man hat die Geschichte des Aktaion sogar bis zum *Gilgamesh-Epos* zurückverfolgen wollen, wo in der langen Reihe der von Ishtar mißhandelten Liebhaber auch jener Hirte erwähnt wird, der – in einen Wolf verwandelt – von seinen eigenen Hirtenknaben verjagt und seinen Hunden zerrissen wurde.<sup>696</sup> Die Erotisierung der geschilderten Schau steht aber auch im Einklang mit einer allgemeinen Tendenz des Nonnos, der zerstörerischen Kraft des Begehrens in den von ihm geschilderten Gott-Mensch-Begegnungen reichlich Raum zu geben. So kann man der unerlaubten Schau des Aktaion als ein Pendant, allerdings mit umgekehrten Vorzeichen, jene Szene an die Seite stellen, in der Semele von Zeus beim Baden erspäht wird, was in diesem Fall die Liebe des Gottes zu der Sterblichen entfacht, mit den bekannten tödlichen Folgen für Semele.<sup>697</sup>

In der nonnianischen Schilderung der Aktaion-Gestalt greifen also Schicksal und eigener Mutwille, θράσος, ineinander, und dieser psychologisierende Zug wird noch gesteigert, als Aktaion seinem Vater Aristaios in der bereits erwähnten nächtlichen Vision erscheint, in der die unglückselige Vorgeschichte der Verwandlung des Jägers in einen Hirsch im Rückblick und aus der Perspektive des Gemarterten selbst noch einmal aufgerollt wird. Der Geist des Aktaion geht hier so weit, dem Vater die Unterweisung in der Kunst des Jagens als die Ursache seines Verlangens nach Außergewöhnlichem vorzuwerfen:

**693** Zu dieser Vorliebe s. KNOX 1988, 538 mit Stellenangaben in Anm. 14.

**694** Cf. Ov. *met.* III, 174–176: *ecce nepos Cadmi dilata parte laborum / per nemus ignotum non certis passibus errans / pervenit in lucum: sic illum fata ferebant.* Zur Ovid-Rezeption bei Nonnos siehe z.B. BRAUNE 1935; KNOX 1988.

**695** Cf. Ps.-Apollod. III, 4, 4; Paus. IX, 2, 3.

**696** Cf. *Gilgamesh-Epos* (S. 31 Ungnad-Gressmann): „Du gewannst lieb den Hirten, den Hüter, / der ständig Asche (?) dir streute, / täglich dir Zicklein schlachtete. / Du schlugst ihn, in einen Wolf (?) verwandeltest du ihn: / es verjagen ihn seine eignen Hirtenknaben, / und seine Hunde zerbeißen ihm das Fell.“ Siehe dazu BRAUNE 1935, 34.

**697** Cf. Nonnos, *Dionys.* VII, 180–194.

αἶθε, πάτερ, με φύλαξας ἀήθεα θηροσυνάων·  
οὐκ ἂν ἐγὼ πόθον εἶχον ἐρημάδος ἰοχεαίρης,  
οὐκ ἂν ἐγὼ δέμας εἶδον Ὀλύμπιον. αἶθε δὲ κούρης  
θητηῆς εἶχον ἔρωτα· χαμαιγενέας δὲ γυναῖκας  
καλλείψας ἑτέροισι καὶ ὠκυμόρους ὑμεναίους  
ἀθανάτην ἐπόθησα·

Nonnos, *Dionysiaka* V, 432–437

„Hättest du, Vater, mich unerfahren im Waidwerk gelassen!  
Nicht verlangt hätte mich nach der einsamen Freundin der Pfeile,  
noch hätte ich der Olympierin Leib gesehn. Hätte ein sterblich  
Mädchen geliebt ich! Aber der Erde Frauen andern  
überlassend und die vergänglichen Ehen, begehrt' ich  
eine Unsterbliche ...“

Das hier in unmittelbar verständliche Worte gefaßte Bekenntnis der Reue angesichts eines frevelhaften Verlangens nach etwas dem Menschen nicht Zukömmlichen könnte man durchaus als die Variation eines bereits von Hesiod gesetzten Themas betrachten (*fr.* 61 M.-W.): νήπιος, ὃς τὰ ἐτοῖμα λιπὼν ἀνέτοιμα διώκει – „Töricht, wer das Erreichbare läßt, Unerreichbarem nachjagt.“

In bildlich verrätselster Form begegnet der gleiche Gedanke, allerdings in weit-aus komplexerer Form, wenig später noch einmal, als Aktaion dem Vater die Geschehnisse der Reihe nach darlegt:

θάμνος ἔην τανύφυλλος, ὁ μὲν φυλῆς, ὁ δ' ἐλαίης·  
δειλὸς ἐγὼ· Φυλῆς γὰρ ἐπώνυμον ἔρνος ἑάσας  
πρέμνον ἐς ἀγκέλευθον ἀνέδραμον ἀγνὸν ἐλαίης  
Ἄρτέμιδος χροῖα γυμνὸν ἀθηήτοιο δοκεύων.  
ἄσάμην· διδύμην γὰρ ἀτάσθαλον ὕβριν ἀέξων  
Παλλάδος εἰς φυτὸν ἦλθον, ἰδεῖν δέμας ἰοχεαίρης  
τολμηροῖς βλεφάροισιν, ὄθεν βαρύμητις ἀπειλὴ  
ἔχραεν Ἀκταίωσι καὶ Ἄρτέμιδος καὶ Ἀθήνης.

Nonnos, *Dionysiaka* V, 474–481

„Langblättrig war ein Gebüsch, mit wilder und edler Olive.  
Weh mir! Des nach der Philia benannten Sprosses nicht achtend  
kletterte ich auf den wegesnahen reinen Stamm der Olive  
spähend die nackte Haut der Artemis, die man nicht sehn darf.  
Ach, der Verblendung! Denn zweimal verderbliche Hybris häufend  
kam ich zur Pflanze der Pallas, der Pfeilfrohen Leib zu sehen  
kühnen Blickes; daher nun traf mit schwerem Zorne  
eine Drohung Aktaion von Artemis und von Athene.“

Wenn wir diese Berichterstattung im Traum mit der oben zitierten Schilderung des gleichen Geschehens in V, 303–307 vergleichen, so fällt zunächst einmal ins Auge, daß Aktaion hier einen Olivenbaum zu seinem Hochsitz erklärt, obwohl doch vorher von einer Eiche die Rede war. Hier handelt es sich nicht etwa um ein Versehen des

Nonnos, sondern – wie so oft bei allegorischer Schreibweise – um eine mit Absicht eingesetzte Inkongruenz zum Vorherigen mit dem Ziel, einen aufmerksamen Leser hellhörig werden zu lassen. Hinzu kommt die Tatsache, daß es sich bei den Worten ὁ μὲν φυλῆς, ὁ δ' ἐλαίης um ein Zitat aus Homer, *Odyssee* V, 477 handelt. Doch während die wilde und die edle Olive dort nicht mehr und nicht weniger sind als zwei Bäume, unter deren Schutz Odysseus sich bei seiner Ankunft auf der Insel der Phäaken zum Schlafen niederlegt, offenbaren sich hier die beiden Pflanzennamen bei näherem Hinsehen als Träger eines allegorischen Hintersinns. Der „nach der wilden Olive – φυλῆ – benannte Sproß“ ist nicht etwa, wie man angenommen hat, eine Nymphe,<sup>698</sup> vielmehr wird φυλῆ hier als Chiffre für den ganz ähnlich klingenden Begriff der φιλία (ionisch φιλίη) gebraucht. Im Lichte der oben zitierten Passage, in der wir den Geist des Aktaion den Wunsch aussprechen sahen, sich mit einem sterblichen Mädchen begnügt zu haben,<sup>699</sup> wäre diese durch den wilden Ölbaum symbolisierte Form der Liebe die erlaubte Beziehung zwischen Gleichgestellten, während die veredelte Olive für einen Gegenstand steht, der sich dem Begehren eines niedriger Stehenden verbietet, und das nicht zuletzt aufgrund seiner Reinheit, die in V, 476 durch das Adjektiv ἄγνόν eigens betont wird. Während das Element der Reinheit in der ursprünglichen Schilderung zunächst einmal mit Artemis selbst in Verbindung gebracht worden war,<sup>700</sup> deutet der Ölbaum in den Meta-Überlegungen des Traumes in einer für diese Form des Vorstellens typischen Verschiebung eher auf die jungfräulich unnahbare Göttin Athene hin.

Damit spaltet sich das Vergehen Aktaions nun in zwei Bereiche, die jeweils von den für sie zuständigen Göttinnen repräsentiert werden: Das Klettern auf die der Athena heilige Olive steht für das Verlangen nach einer unerlaubten Liebesvereinigung, während das heimliche Beobachten der badenden Artemis die erschlichene Schau von Verbotenem symbolisiert. Artemis wäre damit in diesem rückblickenden Traum weniger in ihrer Eigenschaft als Jungfrau anvisiert, sondern vielmehr als Vertreterin eines Tabu-Bereichs, der von Unberufenen nicht betreten, geschweige denn geschaut werden darf.

Das Element der zwar unerlaubten, aber trotz des Verbotes unternommenen Schau erinnert im weitesten Sinne an das Proöm des Parmenides, wo in den Worten, mit denen die Göttin Dike den Dichter beglückwünscht, daß er auf rechtmäßigem Wege zu den von ihr bewachten himmlischen Toren gelangt sei, sehr wohl auch die Möglichkeit eines Vordringens zu ihnen unter dem Antrieb eines „schlechten Schicksals“, einer κακῆ μοῖρα, mitschwingt:

698 Cf. HOUSE/ROSE/LIND 1940, 201 (zu Vers IV, 475): „presumably a nymph“.

699 Cf. Nonn. *Dionys.* V, 434–35.

700 Cf. Nonn. *Dionys.* V, 306: ἄγνόν ἀνυμφεύτοιο δέμας διεμέτρεε κούρης.

χαῖρ', ἐπεὶ οὐτί σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι  
τήνδ' ὁδόν (ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτός πάτου ἐστίν),  
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε.

Parmenides, fr. 1, 49–51

„Heil dir, denn nicht hat ein schlechtes Geschick dich zur Rückkehr geleitet  
auf diesen Weg (denn er liegt jenseits des Pfades der Menschen),  
sondern Befugnis und Recht.“

Bei einem Autor wie Nonnos, der in einer Epoche schreibt, in welcher die synkretistische Verschmelzung von Göttergestalten gang und gäbe war (erwähnt doch bereits Apuleius im XI. Buch der *Metamorphosen* die kretische Diana-Diktynna als eine Variante der Isis<sup>701</sup>), erscheint es nicht abwegig, angesichts der Vorstellung eines göttlich bewachten Tabu-Bereichs sogar an die Göttin von Sais zu denken, jene dem Zugang sich sperrende Hüterin zeitübergreifender Wahrheit und Weisheit, deren Sitzbild nach Plutarch, *De Iside et Osiride* IX, 354 C die folgende Aufschrift trug: ἐγὼ εἶμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδεὶς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν. – „Ich bin alles, was da war, ist und sein wird; kein Sterblicher hat meinen Mantel je gelüftet.“

Wenn also in den homerisch eingefärbten Versen des Nonnos durch das allegorisch verrätselte Traumelement von der wilden und edlen Olive zusätzlich zu dem bereits klar auf der Hand liegenden erotischen Vergehen das Moment der erschlichenen Schau und damit des Übertretens gesetzter Grenzen mit einem besonderen Akzent versehen wird, so wirft das auch ein neues Licht auf die darauffolgende Metamorphose. Der Umschlag ins Theriomorphe erweist sich als ein probates Mittel, den Mangel an Kommunikationsfähigkeit, der nach dem Eindringen in verbotenes Terrain sich einstellt, nach außen hin sichtbare Gestalt annehmen zu lassen. Dabei wird in v. 323 das Bestehenbleiben des ursprünglichen menschlichen Verstandes trotz äußerlicher Wandlung erwähnt: μούνος ἔην νόος ἔμπεδος – „Nur der Verstand war intakt.“<sup>702</sup> Es ist dieser Ton auf voll funktionierender Denktätigkeit bei gleichzeitiger Ausschaltung jeglicher Möglichkeit zur Kontaktaufnahme mit der Umwelt, welcher der Erfahrung des Verkapselt-Seins in besonderer Weise Rechnung trägt.

Dabei leiht Nonnos dem inneren λόγος des Verwandelten trotz der ihm äußerlich auferlegten Barriere der Sprachlosigkeit im Augenblick der Marter, als er von den verständnislosen Hunden zerrissen wird, in V, 337–365 seine eigenen Worte zur

---

701 Cf. Apul. met. XI, 5: *Inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum matrem, hinc autochthones Attici Cecropeiam Minervam, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam, [...] appellant vero nomine reginam Isidem.*

702 Vgl. dazu die ganz ähnliche Aussage in der Actaeon-Episode Ov. met. III, 203: *mens tantum pristina mansit.* Vgl. ferner, was in Od. XI, 240 über die Gefährten nach ihrer Verwandlung in Schweine durch Kirke gesagt wird: αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος.

Artikulation eines Klagegesangs. Was für die Hunde erzählungsimmanent lediglich als die unverständlichen Laute eines verendenden Hirsches hörbar wird,<sup>703</sup> präsentiert sich für den Leser als ein Schaustück mythologischer Gelehrsamkeit, in dem der Dichter alle Register des *poeta doctus* zieht. Er beginnt mit einer Glückpreisung des Teiresias, der, als er die Göttin Athena beim Baden sah, lediglich mit Blindheit geschlagen wurde, aber sein Leben behalten durfte. Nonnos tritt hier in einen Dialog mit Kallimachos, der in seinem Hymnus *Εἰς λουτρὰ τῆς Πάλλαδος* Athena die Mutter des Teiresias mit den Worten trösten läßt, daß sie einst von Autoño, deren Sohn Aktaion ein viel schlimmeres Schicksal bevorstünde, ob der vergleichsweise milden Blendungsstrafe beneidet werden würde (Kall. *hymn.* V, 117–18): ὀλβίσταν ἐρέει σε καὶ εὐαίωνα γενέσθαι / ἐξ ὀρέων ἀλαὸν παῖδ' ὑποδεξαμέναν – „Reich gesegnet wird sie dich nennen und glücklich im Leben, daß aus den Bergen den Sohn irrend empfangen du hast.“ Von den Kallimachos-Reminiszenzen geht es weiter zu Moschos: Dessen *Ἐπιτάφιος Βίωνος* steht im Hintergrund, wenn Aktaion in V, 354 ff. unter Rückgriff auf das bukolische Motiv der ‚Sympathie des Kosmos‘ sich an die Felsen und wilden Tiere des Kithairon wendet, mit dem Aufruf, eine Totenklage anzustimmen:<sup>704</sup>

αἴλινον Ἀκταίωνι, φίλαι, φθέγγασθε, κολῶναι,<sup>705</sup>  
ναί, λίτομαι, καὶ θῆρες ὁμοίον· εἰπέ, Κιθαίων,  
Αὐτονόη, τὰ περ εἶδες, Ἀρισταίω δὲ τοκῆι  
δάκρυσι πετραίοισιν ἐμὴν ἀγόρευε τελευτήν ...

Nonnos, *Dionysiaka* V, 354–357

„Singet ein Klagelied dem Aktaion, ihr lieben Felsen,  
hört meine Bitte, die Tiere desgleichen. Sag du, Kithairon,  
Autoño, was du sahest, und Aristaios dem Vater  
gib mit steinernen Tränen die Kunde von meinem Tode ...“

Wenn also der Leser hier aus dem Munde des doch eigentlich sprachlosen Aktaion das vernimmt, was der Fiktion nach für seine Hunde unverständlich ist, so wird damit das Unerhörte hörbar, das Unsagbare artikuliert. Nonnos bedient sich dieses Effektes noch mehrmals, indem er innerhalb der Traumvision des Aristaios zunächst den Geist des Aktaion seine Leiden selbst kundtun und dann, wie in Erfüllung der an den Kithairon gerichteten Bitte um eine Sympathiebekundung, tatsächlich die Felsen sprechen und in einen Dialog mit den Hunden treten läßt:

**703** Cf. Nonn. *Dionys.* V, 368–369: μύθους μὲν προέηκεν ἐχέφρονας, ἀντὶ δὲ φωνῆς / ἀνδρομέης κελάδησεν ἀσημάντου θρόος ἤχοϋς.

**704** Zum Motiv der ‚Sympathie des Kosmos‘ vgl. auch Theokr. *id.* I, 71–75.

**705** Vgl. Moschos, *Ἐπιταφ. Βίων.*, dort besonders die vv. 1–2: Αἴλινά μοι στοναχεῖτε νάπαι καὶ Δώριον ὕδωρ, / καὶ ποταμοὶ κλαίετε τὸν ἱμερόεντα Βίωνα.

... καὶ ἀντιάχησε κολώνη·  
,τίς κεμὰς οὐρεσίφοιτος ἔχει κεμαδοσσόν ἄγρην;  
οὐκ ἔλαφον πυθόμην ἐλαφηβόλον· ἄλλοφυῆς δὲ  
Ἄκταίων μετὰμειπτο καὶ ἔπλετο νεβρὸς ἐχέφρων,  
ὅς ποτε θήρας ἔπεφνε· ὑπ' ἀνδροφόνῳ δὲ καὶ αὐτὸς  
ἀγρέος αἶμα φέρων ἀγρεύεται ἰοχαίρη·  
τοῖα μὲν ἀχνυμένων σκυλάκων ἐβόησαν ἐρίπναι.

Nonnos, *Dionysiaka* V, 461–467

„... und es hallten wider die Felsen:  
,welches die Berge durchstreifende Kitz hält Jagd auf andere Kitze?  
Nicht kenne einen Hirsch ich, der Hirsche jagt. Doch die Gestalt hat  
Aktaion gewechselt und wurde ein Hirsch mit Bewußtsein,  
der wilde Tiere einst tötete. Selbst eines Jägers Blut habend,  
wird er gejagt von der Männer schlachtenden Freundin der Pfeile.  
Solches nun riefen den trauernden Hunden zu die Felsen.“

Der Autor selbst, das Bewußtsein des träumenden Aristaïos und die Felsen des Kithairon, sie alle leihen dem sprachlos Gewordenen ihre Stimmen. Durch die mehrfache Ausführung, ja man könnte fast sagen: Orchestrierung des Motivs der Sympathie des Kosmos wird deutlich, daß es sich bei dem Schicksal des Aktaion – trotz oder gerade wegen der mangelnden Kommunikationsfähigkeit des Gemarterten – um etwas handelt, das der Rede wert ist, einen Mythos im wahrsten Sinne des Wortes (μυθεῖν = „sprechen, erzählen“).

Daß die Aufklärung über die Leiden des Aktaion gerade in der retrospektiven Traumvision einen so breiten Raum einnimmt, hat aber noch einen anderen Sinn: Nonnos nutzt die im Traum gegebene Möglichkeit der Bewußtseinsweiterung, um die durch Gestaltwandel und Aphasie entstandene Kluft der Entfremdung gleichsam zu heilen. Unmittelbar vorher sehen wir ja noch Autoño nach der Meldung vom Tod ihres Sohnes auf der Suche nach dessen Leichnam den Kithairon durchstreifen. Dabei geht sie, von der Metamorphose nichts ahnend, achtlos an dem toten Hirsch vorüber,<sup>706</sup> und erst der Traum ermöglicht die Korrektur einer gescheiterten ἀναγνώρισις. Ähnlich verhält es sich mit der zunächst ganz zerbrochen scheinenden Beziehung zwischen Aktaion und seinen Hunden. Der Traum enthält die Bitte des Sohnes an seinen Vater, ihnen zu vergeben:

ἀλλά, πάτερ, πυμάτων πόρε μοι χάριν, ἀφραδέας δὲ  
πένθος ἔχων φιλότεκνον ἐμοὺς μὴ κτεῖνε φονῆας,

**706** Cf. Nonn. *Dionys.* V, 390–393: εἶδε καὶ οὐ γίνωσκεν ἐὸν γόνον, ἔδρακε μορφὴν / δαιδαλέης ἐλάφοιο καὶ οὐκ ἶδεν ἀνδρὸς ὀπωπῆν, πολλακί δ' ἀγνώστοιο παρέστιχεν ὅστέα νεβροῦ / ἐν χθονὶ κεκλιμένοιο καὶ οὐ μάθεν· ...

παιδοφόνους οἴκτειρον ἄμεμφέας· ἡμετέρας γὰρ  
θηρείαις ἀέκοντες ἀπεπλάγχθησαν ὀπωπαῖς.

Nonnos, *Dionysiaka* V, 442–445

„Nun, Vater, tu diesen letzten Gefallen mir, töte nicht meine  
ahnungslosen Mörder aus Schmerz um dein liebes Kind, der  
Sohnesmörder erbarme dich, ohne zu tadeln,  
denn sie wurden getäuscht ohne Willen von meinem tierischen Aussehn.“

Es sei hier nur am Rande angemerkt, daß die in diesem Plädoyer bereits leise anklingende Ähnlichkeit mit den Worten Jesu: „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ im 14. Jh. von dem anonymen Verfasser des *Ovide moralisé* zu einer durchgängigen Parallelisierung des Aktaion-Mythos mit der Passion Christi ausgebaut wurde.<sup>707</sup> Der versöhnliche Ton, den Nonnos den Geist des Aktaion an dieser Stelle anschlagen läßt, setzt sich in dem bereits erwähnten imaginären Dialog des Kithairon mit den trauernden Hunden fort. Wie bereits den Eltern des Aktaion wird nun auch ihnen rückblickend ein, freilich von Wehmut begleitetes, Wiedererkennen ermöglicht und die Barriere der Sprachlosigkeit wirksam durchbrochen.

Zusammenfassend gilt es festzuhalten, daß Nonnos bei der Gestaltung der retrospektiven nächtlichen Vision des Aristaios das hohe Reflexionspotential von Träumen nutzt, um das auf den ersten Blick so absurd scheinende Verwandlungs- und Todesschicksal des Aktaion im Nachhinein in ein komplexes Geflecht von Schuld, Schicksal und unheilvollen Neigungen einzubinden. Dabei dient die allegorisierte Schilderung eines unerlaubten Eindringens in die von den beiden Göttinnen Athene und Artemis verkörperten Bereiche der pointierten Darstellung einer Doppelschuld, die Aktaion in unauflöselichen Konflikt mit der Sphäre der Götter bringt. Der Traum wird somit zum Ort des Nachdenkens über eine verhängnisvolle Gott-Mensch-Begegnung, die damit endet, daß nach einem namentlich in der Tragödie immer wieder begegnenden Muster ein Akt des Mutwillens, θράσος, mit übergroßem Leiden geahndet wird.

Daß Träume andererseits aber auch als ein Ort betrachtet werden können, der eine versöhnliche Annäherung des Menschlichen an das Göttliche (und umgekehrt) gestattet, werden wir in unserem nächsten Hauptteil am Beispiel von Traumschilderungen und traumtheoretischen Äußerungen zeigen.

<sup>707</sup> Cf. DE BOER 1915, 312–313. Zu der Frage, ob Nonnos zu der Zeit, als er die *Dionysiaka* abfaßte, schon Christ war, s. GOLEGA 1925: „Biblische Anklänge in den Dion. sprechen gegen die herrschende, jüngst von Kniper weiter ausgespinnene Hypothese, Nonnos habe als Heide die Dion. geschrieben und nach seinem Übertritt zum Christentum die Paraphrase verfaßt, er dürfte vielmehr von Anfang an Christ gewesen sein.“

## 5 Die Rückbindung von Schriften zu Traum und Traumdeutung an die Sphäre des Göttlichen und ihre Folgen für den in ihnen verwendeten Erzählstil

Wie bereits gezeigt werden konnte, gilt der Traum, insbesondere aufgrund seiner Nähe zur Mantik, in weiten Teilen des griechischen Schrifttums als ein Medium, durch das Zugänge in die Sphäre des Göttlichen gewonnen werden können: Wir haben gesehen, daß laut Platon der Traum die Möglichkeit in sich birgt, prophetische Durchblicke von der zeitübergreifenden Reichweite mantischen Seherwissens zu gewähren, haben die Tradition von Lebensdauerprophezeiungen in Träumen nachgezeichnet und nach einem Seitenblick auf die theoretischen Bemerkungen zu Göttererscheinungen in Träumen in den *Oneirokritika* des Artemidor vereinzelt bereits Schilderungen solcher Epiphanien in den *Hieroi Logoi* des Aelius Aristides besprochen.

In dem nun folgenden Abschnitt 5.1 soll zunächst eine besondere Spielart der Annäherung an das Göttliche in Träumen, nämlich der Gedanke der göttlichen Inspiration durch nächtliche Visionen, anhand von einschlägigen Bemerkungen bei Aelius Aristides und Synesios von Kyrene näher beleuchtet werden. Den Ausgangspunkt unserer Untersuchungen bildet dabei das sowohl bei Synesios als auch bei Aristides zu findende Bewußtsein von der Unzulänglichkeit der eigenen schriftstellerischen Fähigkeiten, wenn es darum geht, die komplexen Bilderfolgen des Traumes in eine literarische Form zu bringen oder auch, und das spielt besonders bei Aristides eine Rolle, die im Zuge von Traumerscheinungen empfangenen religiösen Erfahrungen zu schildern. Zugleich damit betonen freilich beide Autoren, daß es sich bei ihren Schriften um göttlich veranlaßte ‚Auftragsarbeiten‘ handelt, und der Eindruck, beim Schreiben unter einem göttlichen Imperativ zu stehen, ja das Geschriebene dem Gott als ein Dankopfer schuldig zu sein, offenbart sich als die literarisierte Form des kultisch verankerten, von Inkubanten praktizierten Brauches der Darbringung von Motivtafeln oder auch ausführlichen Heilungsberichten zum Dank für die ihnen widerfahrende Heilung. Zur Illustration werden wir Beispiele für den namentlich in Heilgott-Tempeln verbreiteten Typus des von der Gottheit selbst geforderten Weihgeschenks κατ’ ἐπίταγμα heranziehen, doch werden wir über diesen unmittelbar kultischen Zusammenhang hinausgehend die Auffassung von Sprachkunst als Opfer programmatisch formuliert auch in der von Aristides stammenden Rede *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ ῥητορικῆς* vorfinden, wo das literarische Schaffen der Redner als Dankesgabe für das der Menschheit uranfänglich von

Hermes überreichte Geschenk der Sprache gilt. Beschäftigen wird uns ferner der Gedanke einer aktiv am Schaffensprozeß sich beteiligenden Gottheit, der sowohl bei Aristides als auch bei Synesios mit dem Erleiden der eigenen Unzulänglichkeit einhergeht. Die Vorstellung, ein Instrument des Gottes zu sein, wird dabei ebenso besprochen wie die in den *Hieroi Logoi* ebenso wie in der Traumschrift des Synesios anzutreffende Stilisierung der den Schaffensprozeß leitenden Gottheit zu einer Art übermenschlichem Redaktor, der in die Schriften der von ihm Begünstigten korrigierend eingreift, ja sie streckenweise sogar regelrecht ‚diktiert‘ und sie auf diese Weise gleichsam mit dem Gütesiegel des Göttlichen versieht. Als eine Eigenheit des Aristides interessiert uns die von ihm in Auseinandersetzung mit Platon vorgenommene Übertragung des Gedankens von einem göttlich inspirierten Kunstschaffen von der Dichtung auf die Rhetorik und die damit verbundene Absicht, der Redekunst und mit ihr auch der von unserm Autor selbst besonders bevorzugten Gattung des Prosa-Hymnus zu dem ihnen gebührenden Ansehen zu verhelfen.

### 5.1 Inspiriertes Schreiben als Weihgeschenk – der Traum als Lehrmeister der Rhetorik bei Aelius Aristides und Synesios von Kyrene<sup>708</sup>

Die inspiratorische Kraft von Träumen ist ein Gemeinplatz der Literaturgeschichte, der sich in einer besonders eindrücklichen Formulierung in Johann Gottfried Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* findet. Unter der Kapitel-Überschrift „Die Einbildungskraft der Menschen“ schreibt er: „Überhaupt sind bei allen phantasiereichen Völkern die Träume wunderbar mächtig; ja wahrscheinlich waren auch Träume die ersten Musen, die Mütter der eigentlichen Fiction und Dichtkunst. Sie brachten die Menschen auf Gestalten und Dinge, die kein Auge gesehen hatte, deren Wunsch aber in der menschlichen Seele lag.“<sup>709</sup> Dies klingt wie ein Echo auf einige Zeilen des Synesios, der im 4. Kapitel von *De insomniis* über die Träume schreibt: „Nicht einmal wenn jemand im Einschlafen unmusisch war, dann aber, wenn er im Traum mit den Musen zusammentrifft und das eine sagt, das andere hört, ein geschickter Dichter ist – ποιητής ἐστι δεξιός –, wie unsere heutige Zeit es mit sich gebracht hat, nicht einmal dies ist unter die allzu unerwarteten

<sup>708</sup> Dieses Kapitel geht in weiten Teilen, unter Einschluß der Bemerkungen über das korrigierte Weihepigramm in *HL IV*, 45 (s. unten, S. 236–237), auf einen von der Verf. am 13. 12. 2011 am Seminar für Klassische Philologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg gehaltenen Vortrag zurück. Das Manuskript dieses Vortrages hat u. a. Herrn Prof. Peter v. Möllendorff vorgelegen.

<sup>709</sup> Cf. BALDE/SUPHAN 1784, 308.

Dinge zu rechnen.<sup>710</sup> Über die Frage, ob Synesios hier auf eine ganz bestimmte Person anspielt, kann man lediglich Vermutungen anstellen.<sup>711</sup> Tatsache ist, daß er die inspiratorische Kraft deTraumes und mit ihr das Gütesiegel der Transzendenz auch für sein eigenes literarisches Schaffen in Anspruch nimmt, wenn er manche seiner traumantischen Offenbarungen so schildert, als handle es sich dabei um die Hinweise eines übernatürlichen Redaktors:

ἔμοι γὰρ καὶ θαμὰ τὰ συγγράμματα συνεξείργασται [sc. ἡ μαντική, zu ergänzen aus 11.2]. Καὶ γὰρ νοῦν ἠϋτρέπισεν καὶ λέξιν ἐνήρμοσεν καὶ τὸ μὲν διέγραψε, τὸ δὲ ἀντείσηγαγεν. Ἦδη δὲ ποτε καὶ τὴν ὄλην κατασκευὴν τῆς γλώττης ὕλομανοῦσάν τε καὶ φλεγμαίνουσαν ὀνομάτων καινότητι, ζήλω τῆς ἐκφύλου, τῆς ἀρχαίας Ἀτθίδος, ἡ δὲ διὰ θεοῦ νουθετήσασα, τὸ μὲν τι εἰπόντος, τὸ δὲ τί ἐστιν εἰπόντος, τὸ δὲ δείξαντος ὄχθους τινὰς ἀπολαίνειν ἐκπεφυκότητος τῆς γλώττης, ἐπανήγαγόν τε ἐς τὸ σῶφρον καὶ τὸ οἰδοῦν ἐκόλασεν.

Syn. *Insomn.* 14.2

„Mir nämlich hat die Mantik oft bei der Ausarbeitung meiner Schriften geholfen. Sie hat nämlich meinen Verstand zugerüstet, meinen Stil ausgefeilt und dieses ausgestrichen, jenes als Ersatz dafür eingegeben. Durch die Stimme eines Gottes mahnend, hat sie sogar bereits zuweilen meinen ganzen überladenen und von Ausgefallenheit der Wörter strotzenden Sprachgebrauch, der aus meinem Eifer für jenes uns fremdartige Alt-Attische entsprang, auf ein vernünftiges Maß zurückgeführt und das Schwülstige eliminiert, indem sie bald etwas sagte, bald etwas erklärte, bald darauf hinwies, wie gewisse aus der Sprache erwachsene Unebenheiten geglättet werden könnten.“

Was Synesios hier über das korrigierende Einwirken des Traumes zu sagen hat, wird in einer Weise vorgebracht, die man wohl mit gutem Recht als Demonstration einer mantisch inspirierten perfekten Beherrschung des neo-attischen Stils bezeichnen kann. Indem er die rhetorische Feinarbeit in den Traum verlegt, möchte Synesios seiner eigenen Diktion den Anschein einer schwebenden Leichtigkeit verleihen, obwohl man gerade an dieser Stelle sich des Eindrucks einer etwas steif klingenden Gestelztheit nicht erwehren kann. Ob hier ein wenig Selbstironie mit im Spiel ist, mag dahingestellt sein.

Um das inspirierende Potential von Träumen voll ausschöpfen zu können, empfiehlt Synesios das Anlegen von Traumtagebüchern und bezeichnet diese regel-

**710** Cf. Syn. *Insomn.* 4.3: οὐδ' εἴ τις καταδαρθῶν ἄμουσος, ἔπειτα ἐντυχῶν ὄναρ ταῖς μούσαις καὶ τὰ μὲν εἰπών, τὰ δὲ ἀκούσας, ποιητῆς ἐστὶ δεξιός, ὥσπερ ὁ καθ' ἡμᾶς χρόνος ἤνεγκεν, οὐδὲ τοῦτο τῶν λίαν ἐστὶ παραδόξων. Vgl. dazu auch E. *Stheneboia*, fr. 663 Kannicht, wo ein ähnliches Potential dem Eros zugeschrieben wird: ποιητὴν δ' ἄρα / Ἔρωσ διδάσκει, κἂν ἄμουσος ᾖ τὸ πρῖν.

**711** Siehe z. B. Nik. Greg. *Comm. de Insomn.* 134 D 151, 01 (PIETROSANTI 1999, 25), der angesichts der Äußerungen in *Insomn.* 4.3 als Beispiel für einen von den Musen zum Dichter Gekürten Hesiod anführt, der freilich seine Begegnung mit ihnen in *Th.* 22–34 keineswegs im Traum, sondern am helllichten Tage vonstatten gehen läßt. Vgl. ferner SUSANETTI 1992, 113 *ad loc.*, der die Worte über den in Träumen zum Poeten Herangebildeten auf Aelius Aristides bezogen wissen will.

mäßigen Aufzeichnungen nächtlicher Visionen mit dem Terminus ἐπινοκτίδες, einem von ihm selbst geprägten Neologismus in Analogie zu dem bereits bekannten Begriff der ἐφημερίδες, wie er zur Bezeichnung von militärischen Berichten oder auch Handelsregistern in Gebrauch war.<sup>712</sup> Die hierin zum Ausdruck kommende Aufwertung der Tätigkeit nächtlicher Traum-φαντασία, der Synesios ein Eigenleben einräumt, steht in deutlichem Widerspruch zu Aristoteles, der dazu neigte, den Schlaf als ein notwendiges Übel im Dienste des Wachens anzusehen.<sup>713</sup> Wenn dagegen Synesios als den eigentlichen Zweck der von ihm empfohlenen umfassenden Aufzeichnungen das Zusammenfügen von Erinnerungen aus der Welt des Wachens ebenso wie der des Träumens bezeichnet – τῆς ἐν ἑκατέρᾳ ζωῇ διεξαγωγῆς ὑπομνήματα –, so scheint er damit auf Aelius Aristides anzuspäzeln, der in den *Hieroi Logoi* Erfahrungen aus diesen beiden Bereichen gleichberechtigt nebeneinander stellt, und das wohl erstmalig in der Geschichte der griechisch-sprachigen Literatur. Synesios schlägt diese Brücke sogar selbst, wenn er in *De insomniis* 18.3 gelegentlich der bereits erwähnten ἐφημερίδες „den Sophisten aus Lemnos“, gemeint ist Philostrat, mit einem Passus aus den *Vitae Sophistarum* zitiert, in dem dieser über die *Hieroi Logoi* des Aristides schreibt, sie hätten für den Autor die Bedeutung von tagebuchähnlichen Aufzeichnungen und seien somit hervorragend geeignet zur Einübung der Kunst, über alles zu reden.<sup>714</sup> Nach den Ausführungen des Synesios umfaßt der Bereich des der Aufzeichnung Werten neben dem Schönen auch das Häßliche. Dabei ist er sich durchaus der Herausforderung bewußt, die darin besteht, das in Träumen Geschaute in einer für andere nachvollziehbaren Form wiederzugeben, zumal es ja ein Charakteristikum von Traumerscheinungen sei, daß in ihnen das von Natur aus Vereinte getrennt – χωρίζεται μὲν τὰ φύσει συνόντα –, dagegen das von Natur aus Getrennte vereint werde – συνάγεται δὲ τὰ φύσει κεχωρισμένα.<sup>715</sup>

**712** Zum Gebrauch von ἐφημερίδες in einem militärischen Kontext, z. B. während der Feldzüge Alexanders des Großen oder als Bezeichnung für Caesars *Commentarii* s. Ath. 10, 434 b; Plut. *Alex.* 23; Plut. *Caes.* 22; zu ihrer Verwendung in Gestalt von Handelsregistern s. *BGU* 1168, 10.

**713** Cf. Arist. *Somn. Vig.* 453 b 27: ... φαίνεται στέρησις τις ὁ ὕπνος τῆς ἐγρηγόρευσης. *Somn. Vig.* 455 b 21–24: τῷ δὲ ὕπνω αὐτῇ τῇ ἀληθείᾳ προσάπτουσι τὴν μεταφορὰν ταύτην ὡς ἀναπαύσει ὄντι· ὥστε σωτηρίας ἔνεκα τῶν ζώων ὑπάρχει. ἢ δ' ἐγρηγόρουσι τέλος· τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν πᾶσι τέλος οἷς ὑπάρχει θάτερον αὐτῶν. Vgl. dagegen Syn. *Insomn.* 18.2: Ἐπεὶ ἡμεῖς ἀξιόσωμεν ταῖς καλουμέναις ἐφημερίσι τὰς ὑφ' ἡμῶν ὀνομαζομένας ἐπινοκτίδας συνάπτοντας ἔχειν τῆς ἐν ἑκατέρᾳ ζωῇ διεξαγωγῆς ὑπομνήματα.

**714** Cf. Philostr. *VS* 581: νοσῶδης δὲ ἐκ μειρακίου γενόμενος οὐκ ἡμέλησε τοῦ πονεῖν. τὴν μὲν οὖν ιδέαν τῆς νόσου καὶ ὅτι τὰ νεῦρα αὐτῷ ἐπεφρίκει, ἐν Ἱεροῖς βιβλίοις αὐτὸς φράζει, τὰ δὲ βιβλία ταῦτα ἐφημερίδων ἐπέχει τινὰ αὐτῷ λόγον, αἱ δὲ ἐφημερίδες ἀγαθαὶ διδάσκαλοι τοῦ περὶ παντὸς διαλέγεσθαι.

**715** Cf. Syn. *Insomn.* 18.3: Ἴδοι δ' ἂν τις ὅσον τὸ ἔργον, ἐπιχειρήσας συμπατεῖν τὸν λόγον τοῖς φάσμασιν ὑφ' ἧν χωρίζεται μὲν τὰ φύσει συνόντα, συνάγεται δὲ τὰ φύσει κεχωρισμένα, καὶ δεῖ τῷ λόγῳ τὸν μὴ πεφαντασμένον φαντάσαι.

Was sich hinter diesen Bemerkungen verbirgt, ist der gerade bei der Konfrontation mit komplexen bildlichen Vorstellungen besonders angebrachte Topos von der Unzulänglichkeit der Sprache, der besonders in der Zeit der Zweiten Sophistik überaus verbreitet war. Benutzt ihn beispielsweise Lucius in Apuleius' *Metamorphosen* XI, 25 zur Beschreibung seiner Unfähigkeit, der Verehrung gegenüber Isis in angemessenen Worten Ausdruck zu verleihen, da er ja nicht über „tausend Mänder und ebensoviele Zungen“, *ora mille linguaeque totidem*, verfüge, so gebraucht Aristides im Proöm zum ersten Buch der *Hieroi Logoi* das gleiche, aus Homers *Ilias* stammende Bild, um sein sprachliches Unvermögen angesichts der religiösen Erfahrungen als Schützling des Gottes Asklepios zu beschreiben.<sup>716</sup>

Dem ausgeprägten Bewußtsein von der Schwierigkeit, sei es komplexe Bilderfolgen in Träumen, sei es sehr persönliche religiöse Erlebnisse, mit Worten zufriedenstellend zu beschreiben, steht sowohl bei Aristides als auch bei Synesios der Gedanke einer aktiv am Schaffensprozeß sich beteiligenden Gottheit gegenüber.

Werfen wir zunächst einen Blick auf Aristides und die Art, in der er sein gesamtes Schaffen, darunter namentlich die *Hieroi Logoi*, mit einer religiösen Aura umgibt: So ist in der Einleitung des zweiten *Logos* davon die Rede, daß Aristides bereits am Beginn seiner Inkubationserfahrungen von Asklepios den Auftrag erhielt, die empfangenen Heilträume aufzuzeichnen.<sup>717</sup> Aristides greift hier auf einen Topos zurück, der besonders im Bereich der Literatur um Traum und Traumdeutung besonders beliebt gewesen zu sein scheint, wird er doch auch von Artemidor in seinen *Oneirokritika* verwendet, wo der Autor in II, 70 den in seiner Heimatstadt Daldis beheimateten Apollon Mystes als Mentor, θεὸν ἐπόπτην, bezeichnet, der ihm den Befehl zur Abfassung seines Traumbuchs gab.<sup>718</sup> Bei Aristides beschränkt sich die Rückbindung der *Hieroi Logoi* an einen Gott freilich nicht auf die Schilderung eines monolateralen Auftrags; vielmehr wird im dritten Buch der *Hieroi Logoi*, zunächst ohne einen ersichtlichen Grund, das auf Wechselseitigkeit beruhende Verhältnis von Weihgeschenk-Bräuchen skizziert:

ἔμοι δὲ τῆς αὐτῆς νυκτὸς τάδε ἐγίνετο, ὡς κεφαλαίων ἀπομνημονεύσαι. ἐδόκουν ἐπὶ τῆς πατρώας ἐστίας εἶναι, ἐν δὲ τῷ τοίχῳ οὐ τὰ ἔδη τῶν θεῶν ἐπιγράμματα εἶναι τοιαύδε· οἱ δεινές

**716** Cf. Arist. *HL* I, 1, wo Hom. *Il.* II, 489 zitiert wird: οὐδ' εἴ μοι δέκα μὲν γλώσσαι, δέκα δὲ στόματ' εἶεν. Zur Vorliebe des Aristides für dieses homerische Bild vgl. auch *Εἰς Σάραπιν* (or. XLV Keil), 16: ἀλλ' Ὅμηρος δέκα γλώττας καὶ δέκα στόματα οὐκ ἂν φησιν οἷός τε εἶναι λαβὼν τὸν τῶν νεῶν ἀριθμὸν εἰπεῖν ὅσαι τοῖς Ἀχαιοῖς εἶποντο, εἰ μὴ αἱ Μοῦσαι εἶποιεν αὐτῷ καὶ ἠγήσαιντο τοῦ λόγου...

**717** Cf. Arist. *HL* II, 2: καίτοι τοσοῦτόν γε ἔχω λέγειν, ὅτι εὐθύς ἐξ ἀρχῆς προεῖπεν ὁ θεὸς ἀπογράψαι τὰ ὄνειρατα.

**718** Cf. Artem. *Oneirokr.* II, 70: καὶ φύλακα πάντων νομίζων τὸν Ἀπόλλωνα, ᾧ πειθόμενος ἐγὼ πατρώῳ ὄντι θεῷ εἰς τήνδε τὴν πραγματείαν παρήλθον, πολλάκις με προτρεψαμένῳ, μάλιστα δὲ νῦν ἐναργῶς ἐπιστάντι μοι, ἡνίκα σοι ἐγνωρίσθην, καὶ μονονουχί κελεύσαντι ταῦτα συγγράψαι. Zum Namen Apollon Mystes s. ebd.: ... Δαλδιαῖον Ἀπόλλωνα, ὃν Μύστην καλοῦμεν ...

σωθέντες ἐκ τῶν ἐσχάτων θεοῖς πᾶσι χαριστήρια· καὶ ἐφαίνετο δὴ τῶν θυσιῶν ἴχνη. καὶ ἐμοὶ μὲν γε ἡ ὄψις αὐτῆ τῆς συνεχείας τῶν θυσιῶν ἤρξεν, οὐ μᾶλλον τι πρὸς τὸ ὄναρ ἀφορῶντι, ἀλλ' ἅμα μὲν τοσαῦτ' ἦν τὰ γινόμενα ἐκ τῶν θεῶν, ἅμα δ' ἡ γνῶμη οὕτω κατεσκευάσθη.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* III, 13

„Mir aber begegnete in derselben Nacht folgendes, um es nur in den Hauptzügen wiederzugeben: Mir schien, als stünde ich am väterlichen Herde. An der Wand aber, wo die Götterstatuen sind, stand geschrieben: ‚Die und die, gerettet aus Lebensgefahr, bringen allen Göttern Dankopfer.‘ Und wirklich waren die Spuren der Opfer sichtbar. Und für mich wurde diese Vision Anlaß für fortgesetzte Opfer, nicht nur weil ich den Traum sah, sondern teils wurde mir solches von den Göttern zuteil, teils wurde meine eigene Gesinnung auf diese Weise eingestimmt.“

Daß mit den hier erwähnten „fortgesetzte[n] Opfern“ literarische Tätigkeit gemeint ist, zeigt sich allerdings erst in *Hieroi Logoi* IV, 15, wo Aristides vom Auftrag des Asklepios von Pergamon berichtet, er solle ihm die Erstlinge seiner Stegreif- und Streitreden darbringen.<sup>719</sup> Der zur Beschreibung dieser Opferhandlung gebrauchte *terminus technicus* ἀπάρξασθαι, der in der Nominalform ἀπαρχαί auch zur Bezeichnung des unter Hadrian wiederbelebten Brauchs der jährlichen Getreideabgaben nach Eleusis in Gebrauch war,<sup>720</sup> läßt den Gedanken an ein literarisches Opfer an dieser Stelle überdeutlich hervortreten. Dabei handelt es sich in Eleusis ebenso wie bei den gottgeforderten Erstlingsgaben des Aristides um eine Dankesgabe, die von den eigenen Erträgen abgezweigt wird, um sie einer heiligen Instanz darzubringen.<sup>721</sup> Der Hintergrund der Opfermetaphorik bei Aristides ist in einer mythischen Erzählung über die Uranfänge der Sprache zu lokalisieren: In seiner Schrift *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ ῥητορικῆς* beschreibt er die Redekunst – in freier Fortführung des Mythos von der Kulturentstehung in Platons *Protagoras* – als ein Geschenk des

719 Cf. Arist. *HL* IV, 15: καὶ τό γε σφόδρα πρῶτον ἀπάρξασθαι με ἐκέλευεν ἐαυτῷ προσελθόντα εἰς τὴν στοάν τοῦ ἱεροῦ τὴν πρὸς τῷ θεάτρῳ τῶν αὐτοσχεδίων δὴ τούτων λόγων καὶ ἀγωνιστικῶν.

720 Vgl. die Inschriften *IG* II<sup>2</sup> 2956 und 2957, die das Aparchedekret für das 2. Jh. n. Chr. bezeugen; zur eventuellen Wiedereinführung der jährlichen Getreideabgaben an Eleusis durch Hadrian s. HUMBEL 1994, 25, mit Verweis auf SPAWFORTH/WALKER 1985, 82.

721 Zur Stilisierung von Literatur zu einer Opfergabe vgl. auch das von einigen dem hellenistischen Dichter Dosiadas zugeschriebene, von anderen in Hadrianische Zeit datierte Figurengedicht *A. P.* 15, 25 in Form eines Altars, in dem ein Appell an den dichterisch begabten Leser ergeht, ein Opfer darzubringen. Das in v. 21/22 genannte „Trankopfer, süßer als das der Hymettiaden“ – ὕμεττιᾶδᾶν πολὺ λαροτέρη[ν] / Σπονδῆ[ν] –, darzubringen auf dem von den neun Musen erbauten Altar, muß nach der Deutung eines noch unveröffentlichten Manuskripts, das mir Dr. Mario Baumann (Gießen) freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat, auf ein Gedicht hindeuten, da die Hymettiaden, die Bienen vom Hymettos, hier als poetologisches Symbol für den Dichter stehen und ihr Honig für die Dichtung. Ähnlich auch LUZ 2010, 348: „Als Werk der Musen und Chariten ist der *Musenaltar* selbst ein Gedicht und fordert in metaphorischer Umschreibung den Dichter als Diener der Musen zum weiteren Dichten auf.“

Zeus, das durch die Vermittlung des Hermes, des emblematischen Schutzgottes der Rhetorik, zu den Menschen gelangte.<sup>722</sup> Freilich wurde sie nicht allen zuteil, sondern nur den Besten und Begabtesten, die ihr neu erworbenes rhetorisches Geschick im Dienste der Allgemeinheit zur Stiftung von Kultur und Zivilisation einzusetzen begannen.<sup>723</sup> Nicht zuletzt aber wurde die Gabe der Redekunst, so heißt es im Fortgang des Mythos, auch für das Erstellen von literarischen Dankopfern an die Götter, wohl in Form von preisenden Hymnen, verwendet.<sup>724</sup> Die mythische Erzählung über den Motiv-Charakter dichterischer Erzeugnisse ist nicht nur grundlegend für das Werk des Aelius Aristides, sie greift auch einen Gedanken auf, der in ähnlicher Form bereits bei Philo von Alexandrien begegnet, wenn in seiner Schrift *De somniis* II, 272 religiöse Hymnen als Dankopfer für die von Gott geschenkte σοφία εὔρεσις bezeichnet werden.

Führt man derartige Vorstellungen auf ihre kultischen Ursprünge zurück, so liegt es auch angesichts der oben zitierten Stelle aus *HL* III, 13 nahe, an jene Weihgeschenke zu denken, die zum Dank insbesondere für die Rettung aus Lebensgefahr in großer Anzahl die Heiligtümer zierten. Namentlich die Rettung aus Seenot ist ein häufig genannter Grund für die Aufstellung eines Votivs.<sup>725</sup> Dem geht nicht selten das Versprechen voraus, nach überstandener Gefahr dem Gott zu danken; und in eben diese Tradition stellt Aristides sich selbst hinein, wenn er zu Beginn des *Zeus-Hymnos* das schwierige Unterfangen seines Götterpreises auf ein Gelübde zurückführt, das er während eines Seesturms ausgesprochen habe.<sup>726</sup> Mindestens ebenso häufig wie das Votiv in Erfüllung eines Gelübdes<sup>727</sup> findet sich die Variante des von

**722** Cf. *ὑπὲρ ῥητορικῆς* (or. II Lenz-Behr), 397; zu Hermes als Schutzgott der Rhetorik s. oben, S. 56, Anm. 194.

**723** Cf. *ὑπὲρ ῥητορικῆς* (or. II Lenz-Behr), 397.

**724** Cf. *ὑπὲρ ῥητορικῆς* (or. II Lenz-Behr): 398: καὶ θεοῖς χαριστήρια ἀνήγαγον, πρῶτας ἀπαρχὰς ποιησάμενοι τὰς ἀπὸ τῶν λόγων, αἷς ἔτι καὶ νῦν χαίρειν μάλιστα τοὺς θεοὺς λόγος αἰρεῖ, ὅτι καὶ γνωρίσαι πρῶτον αὐτοῖς τοὺς θεοὺς ὑπῆρξεν ἐνθεῦθεν.

**725** Zum Brauch des Dankopfers nach vollendeter Seefahrt s. bereits Hom. *Od.* III, 178; vgl. auch die bei WEBER 1911, 14–15 beschriebene, an Isis Pharia und Heliosarapis gerichtete Dankinschrift eines Freigelassenen (wohl für eine glückliche Überfahrt) auf einer schiffsförmigen Lampe aus dem Jahre 104–116 sowie eine im Umfeld des Serapeion von Thessaloniki gefundene Säule mit der an den Θεὸς Ὑψιστος gerichteten Inschrift eines gewissen Gaius Iulius Orius zum Dank für Rettung aus Seenot (*IG* II 1, 67): Θεῶι Ὑψίστῳ μεγίστῳ σωτήρι Γ'Ιούλιος Ὀριος κατ' ὄνειρον χρηματισθεὶς καὶ σωθεὶς ἐκ μεγάλου κινδύνου τοῦ κατὰ θάλασσαν εὐχαριστήριον. Vgl. dazu WEBER 2005–2006, 67. Für weiteres Material s. WACHSMUTH 1967.

**726** Cf. Arist. *Eis Dia* (or. XLIII Keil), 1: ... καὶ οὐκ ἐν ἑμαυτῷ ἦν ὑπὸ τῆς θαλάττης, κατὰ τοιούτων εὐχόμενος, ἃ μήτε ἀποπληρῶσαι ῥάδιον μήτε ἐγχειρῆσαι σωφροσύνης ἴσως ἔχει πιστῖν, ὑπισχνόμενος ὕμνον ἐρεῖν Διὸς, καὶ ταῦτα ἄνευ μέτρου. Laut *Eis Sáraπιν* (or. XLV Keil), 13 wurde auch dieser Hymnos in Erfüllung eines Gelübdes verfaßt: ὅμως δὲ πειρατέον τὴν γε πρόρρησιν ἐκτελέσαι, ἄλλως τε καὶ εὐχὴν ἀποπληροῦντας, ἐπειδὴ περ ἐσώθημεν, ...

**727** Für Beispiele von Votiven in Erfüllung eines Gelübdes s. RENBERG 2010, 40–51.

einer Gottheit selbst geforderten Weihgeschenks κατ' ἐπίταγμα (auch κατ' ἐπιταγήν).<sup>728</sup> Es ist dieser besonders in Heilgottempeln verbreitete Typus des Auftrags-Votivs, der für die *Hieroi Logoi* Pate gestanden hat, gibt Aristides doch immer wieder zu verstehen, daß Asklepios nicht nur der Initiator dieser Schrift gewesen sei, sondern auch seine gesamte literarische Laufbahn entscheidend beeinflusst habe.<sup>729</sup> Die *Hieroi Logoi* wären dann also die literarisierte Variante eines rituell verankerten Kultbrauchs, den z. B. eine Tafel aus dem Asklepieion zu Pergamon bezeugt:<sup>730</sup>

Ἀσκληπιῶν Ὑγίαι[αι] Κορωνίδι Ἐπιόνῃ[ι] ἀνεῖκεν Ὀνησῶ [κ]ατ' ἐπίταγῃν ἱερ[ῶ] ὑπέρ τε Γέμελλον [καί] Ἐπαφρόδιτον ἐπι- φανέντ' ἢ προανα- θεῖσ(α) χαλκία ζῶδια ε', ἀργύρεα δ', κύεθον, [ . ] Γ, δακτύλιον χρυσέ- [ο]ν, ἐσθητάσ γ', ὠθόν[ι-] [ο]ν, εἰκόνα, νάρθηκα, . ΣΙΛΩΜΑΤΑ, ξυστόν [λ]ήκυθον, πινακί- [διον] καὶ ὅσα ἄλλα [.....] ΝΚΛΙΤΟΙ [.....] πίστεω[ς-]	„Den Gottheiten Asklepios, Hygieia, Koronis und Epione weihte Oneso, die schon vorher eine Weihgabe dargebracht hatte, gemäß einem Auftrag für Gemellus und Epaphroditus, der vorstellig geworden ist, <sup>731</sup> fünf ehene und vier silberne Figürchen, einen Schröpfkopf, [...] einen goldenen Ring, drei Gewänder, einen Leinenverband, eine Statuette, eine Salbenbüchse, [...] <sup>732</sup> , ein poliertes Fläschchen, ein Täfelchen und was sonst noch [...] [...] des Glaubens“
---	--

Eine Besucherin des Asklepieions zu Pergamon mit Namen Oneso, die offenbar schon einmal als Weihende aufgetreten ist (Z. 7–8: ἢ προανα- / θεῖσ(α)), bringt hier auftragsgemäß (Z. 4: κατ' ἐπίταγῃν) den Gottheiten Asklepios, Hygieia und Koronis sowie der hier erstmals erwähnten, bisweilen als Gattin des Asklepios auftretenden

**728** Zu diesem Typus s. WEBER 2005–2006, 65, mit Anm. 27. Für Beispiele des Votivs κατὰ ἐπίταγῃν s. RENBERG 2010, 54–55. Zur Formel κατ' ἐπίταγμα im ägyptischen Kult s. GRAINDOR 1939, 160 ff.; zu Weihungen κατὰ πρόσταγμα im delischen Sarapis-Kult s. ENGELMANN 1964, 14; zum Gebrauch in Verbindung mit einer Asklepios-Statue s. VIDMAN 1969, Nr. 17.

**729** Den Vergleich zwischen der Verfasserschaft des Aristides in Erfüllung eines göttlichen Gebots einerseits und dem Auftrags-Votiv andererseits zieht auch VINAGRE LOBO 2011, 183.

**730** Cf. HABICHT 1969, 109 (Inscription Nr. 72, mit Tafel 28).

**731** Das Partizip ἐπιφανέντ' = ἐπιφανέντα kann, wie bereits HABICHT (1969, 110) bemerkt, wohl nur auf den zuletzt genannten Ἐπαφρόδιτον bezogen werden, und zwar in dem Sinne, daß ursprünglich dieser selbst zu Inkubationszwecken im Heiligtum zugegen war und dann Oneso mit der Darbringung einer Votivgabe beauftragte.

**732** Die Bedeutung von ΣΙΛΩΜΑΤΑ ist rätselhaft. HABICHT (1969, 110) erwähnt die allerdings von ihm selbst zugleich als abwegig beurteilte Möglichkeit, hier an „ornamentverzierte Schildbänder“, σι(α)λώματα, zu denken.

Epione<sup>733</sup> eine Reihe von Dankesgaben dar, von denen wenigstens drei auch in der ärztlichen Praxis Verwendung fanden, darunter der κύαθος (so die richtige Schreibung) in seiner weiteren Bedeutung als Schröpfkopf,<sup>734</sup> die Salbenbüchse (νάρθηξ) und der Leinenverband (ὀθόνιον), vielleicht auch das polierte Fläschchen (ξυστόν [λ]ήκυθον). Die Zusammenstellung erinnert unweigerlich an *Hieroi Logoi* III, 5–37, wo Aristides entsprechend seiner Ankündigung im II. Buch der *Hieroi Logoi* eine Auswahl besonders bemerkenswerter Heilmittel, Heilmaßnahmen und Diäten präsentiert.<sup>735</sup> Neben dem hier anhand der Votivtafel aus Pergamon exemplifizierten Typus der knapp gehaltenen Danksagung gab es freilich auch ganze Bücher über die im Zuge von Inkubation erfahrenen Krankenheilungen oder auch, in einem umfassenderen Sinn, die vom jeweiligen Heilgott gewirkten Wunder – aretalogisch preisende Berichte von mitunter beträchtlichem Umfang, die gewöhnlich in den Tempelbibliotheken hinterlegt wurden.<sup>736</sup> Von solchen ausführlichen Dokumentationen berichtet Artemidor in *Oneirokritika* II, 44: „Geminus von Tyros und Demetrios von Phaleron und Artemon von Milet haben in drei beziehungsweise fünf beziehungsweise zweiundzwanzig Büchern Träume niedergeschrieben, vor allem Weisungen und Heilungen, welche Sarapis gegeben hat.“<sup>737</sup>

Doch waren es nicht immer im Rahmen von medizinischer Inkubation empfangene Heilanweisungen, die in solchen Berichten wiedergegeben wurden. Vielmehr haben wir bei der Besprechung des Timarch-Mythos aus Plutarchs *De genio Socratis* bereits gesehen, daß Aufenthalte in Heilgotttempeln auch der Einweisung in philosophische Lehren dienen konnten, wie ja denn auch der dem Timarch in den Mund gelegte Bericht aus der Höhle des Trophonios recht eigentlich eine Schilderung pythagoreischer Philosopheme im Hinblick auf die Organisation des Kosmos und das Schicksal der körperfreien Seelen nach dem Tod und vor ihrer Wiedereinkörperung ist.<sup>738</sup>

In eine solche Tradition ist im weitesten Sinne, da sein Werk nicht mehr in einem unmittelbar kultischen Zusammenhang wurzelt, auch Synesios von Kyrene

**733** Zu Epione vgl. HABICHT 1969, 110.

**734** Zum κύαθος s. HABICHT 1969, 110, der auf die ausführliche Beschreibung dieses Instruments bei Athen. *Deipn.* X, 424 A–C verweist.

**735** Cf. Arist. *HL* II, 10: μετὰ δὲ ταῦτα ἐδίδου τὰ ἰάματα αὐτῶ μοι, ὦν πρῶτον ἦν ... ἔπειτα μυρία ἐπὶ μυριοίς, ἃ πάντα παρείς ἀναγκαίως τῶν παραδόξων μνησθῆναι βούλομαι.

**736** Cf. MERKELBACH 1995, 216.

**737** Cf. Artem. *Oneirokr.* II, 44: ... Γεμίνου τοῦ Τυρίου καὶ Δημητρίου τοῦ Φαληρέως καὶ Ἀρτέμωνος τοῦ Μιλησίου τοῦ μὲν ἐν τρισὶ βιβλίοις τοῦ δὲ ἐν πέντε τοῦ δὲ ἐν εἰκοσιδύο πολλοὺς ὄνειρους ἀναγραφάμενων καὶ μάλιστα συνταγὰς καὶ θεραπείας τὰς ὑπὸ Σαράπιδος δοθείσας. Zu dem Brauch, Berichte von Wunderwirkungen der Götter in den Tempelbibliotheken zu hinterlegen, s. auch Arist. *or.* XLV, 30 Keil (vgl. oben, S. 181).

**738** Siehe die ausführliche Interpretation des Timarch-Mythos unter 3.6 (oben, S. 137–141; 143–149; 154–156).

hineinzustellen, wenn er seine Schrift *De insomniis* aus Dankbarkeit für philosophische und allenfalls literarische Offenbarungen, keinesfalls aber für therapeutische Maßnahmen, zu einem Weihgeschenk stilisiert, das von einem Gott in Auftrag gegeben und der φαντασία dargebracht wurde:

Θάτερον δὲ θεὸς καὶ ἐπέταξε καὶ ἀνέκρινον ὃ τῇ φανταστικῇ φύσει χαριστήριον ἀνατέθειται. Ἔσκεπται δὲ ἐν αὐτῷ περὶ τῆς εἰδωλικῆς ἀπάσης ψυχῆς καὶ ἕτερον ἄλλα προκεχειρίσται δόγματα τῶν οὐκ φιλοσοφηθέντων Ἑλλήσι. Καὶ τί ἂν τις ἀπομηκύνει περὶ αὐτοῦ; Ἄλλ' ἐξείργασται μὲν ἐπὶ μίᾳ ἅπαν νυκτός, μᾶλλον δὲ λειψάνου νυκτός, ἢ καὶ τὴν ὄψιν ἤνεγκε τὴν περὶ τοῦ δεῖν αὐτὸ συγγεγράφαι. Ἔστι δὲ οὗ τῶν λόγων δις που καὶ τρίς, ὡσπερ τις ἕτερος ὢν, ἑμαυτοῦ γέγονα μετὰ τῶν παρόντων ἀκροατῆς· καὶ νῦν δσάκις ἂν ἐπίω τὸ σύγγραμμα, θαυμαστῆ τις περὶ ἐμὲ διάθεσις γίνεται καὶ τις ὁμφὴ μεθεὶ περιχεῖται κατὰ τὴν ποίησιν.

Synesios, *ep.* 154

„Das andere Werk (gemeint ist *De insomniis*, vorher war von seiner Schrift *Dion* die Rede gewesen) hat ein Gott sowohl aufgetragen als auch geprüft, das der vorstellenden Natur als Dankesgabe gewidmet ist. Es enthält Betrachtungen über alles, was die schemenhafte<sup>739</sup> Seele betrifft, und andere Lehren werden vorgestellt über Dinge, die von den Griechen noch nicht philosophisch behandelt wurden. Und warum sollte jemand darüber sich des Langen und Breiten auslassen? Es wurde vielmehr alles in einer einzigen Nacht ausgearbeitet, oder eher in jenem Teil der Nacht, der auch die Vision enthielt, in der es hieß, man müsse dieses aufschreiben. Es gibt aber zwei- oder dreimal Stellen, wo ich, als wäre ich jemand anders, zusammen mit den Anwesenden mein eigener Zuhörer werde. Und auch jetzt komme ich, sooft ich an die Schrift herantrete, in eine wunderbare Stimmung und eine göttliche Stimme umfängt mich, um der Dichtung gemäß zu reden.“

Der Gedanke des göttlichen Auftrags ist hier eng verbunden mit Vorstellungen göttlicher Inspiration: Wenn es heißt, daß die Traumschrift unter dem Impuls und der Kontrolle eines Gottes innerhalb von wenigen Stunden einer einzigen Nacht verfaßt wurde, so entsteht der Eindruck eines göttlich gelenkten Schreibens, bei dem der Autor sich als Medium oder Gefäß gebrauchen läßt.<sup>740</sup> Mit voller Absicht wählt Synesios hier einen Topos, der traditionell mit Zuständen prophetischer Ergriffenheit in Verbindung gesetzt wurde. So läßt bereits Aischylos in seinen *Eumeniden* die Pythia, die Orakelpriesterin von Delphi, sagen: μαντεύομαι γὰρ ὡς ἂν

<sup>739</sup> Zur Übersetzung von εἶδος und seinen Komposita im Sinne von ‚Schemen‘ beziehungsweise ‚schemenhafte‘ s. LANG 1926, 72 ff.

<sup>740</sup> Ein Beispiel für inspiriertes Schreiben, ja Diktat, in der Neuzeit findet sich bei Rilke, der in einem Brief an Marie Taxis vom 16. Jan. 1912 seinen Zustand beim Abfassen einer seiner *Duineser Elegien* mit dem beidseitig schreibenden Johannes auf Patmos auf dem Altarbild des Johannesspitals in Brügge von Hans Memling vergleicht (E. Zinn, hrsg., *Rainer Maria Rilke und Marie von Thurn und Taxis. Briefwechsel*, I. Bd., Frankfurt/Main 1986, 92): „Ich zögere unendlich, liebe Fürstin, nach dem Diktat von neulich, das mir hier auf diesem Patmos so stürmisch einggerufen wurde, daß ich, wenn ich daran denke, meine, wie der Evangelist in Brügge im Johannesspital, mit beiden Händen geschrieben zu haben, nach rechts und links, um nur alles Eingeegebene aufzufangen.“

ἡγῆται θεός – „Denn ich weissage, wie mich führt der Gott“;<sup>741</sup> und in Philo von Alexandriens Schrift *Quis rerum divinarum heres* (52) heißt es über den Propheten: „Der Prophet artikuliert nichts eigenes, sondern nur Fremdes, indem ein anderer es einflüstert ... Er ist nämlich ein Instrument Gottes, ὄργανον θεοῦ, das widerhallt, wenn es auf unsichtbare Weise von ihm angestoßen oder angeschlagen wird.“<sup>742</sup> Einem ähnlichen Bild waren wir bereits in unseren Bemerkungen zum Prophetieverständnis des Montanismus begegnet.<sup>743</sup>

Die Selbststilisierung zu einem Werkzeug in den Händen eines Gottes ist es dann auch, was sich bei einem nochmaligen Blick zurück auf Aristides als ein Hauptcharakterzug des in den *Hieroi Logoi* verwendeten Erzählstils herausstellt. So beschreibt der Autor in *HL II, 4* sein schriftstellerisches Vorgehen als ein „Nennen der Haupttatsachen, so wie der Gott es führt und die Anstöße gibt“ – κεφάλαια λέγειν, [...], ὅπως ἂν θεὸς ἄγῃ τε καὶ κινῆ. Die Erklärung, beim Erzählen gleichsam biegsames Material in den Händen des Gottes zu sein, ist auf den ersten Blick sehr ungewöhnlich, doch läßt sich ihr eine Erfahrung aus der Biographie des Verfassers erklärend an die Seite stellen: Dessen Leben verlief in geordneten Bahnen bis zum gesundheitlichen Zusammenbruch anläßlich seiner Romreise im Jahre 144 n. Chr. Den langsamen Heilungsprozeß unter Leitung des Gottes, der daraufhin einsetzte, beschreibt Aristides in der *Λαλιὰ εἰς Ἀσκληπιόν* im Bilde einer Rekomposition aller seiner Körperteile zu einem neuen Ganzen, der Erschaffung des Menschen durch Prometheus vergleichbar.<sup>744</sup> Es ist das hier zum Ausdruck kommende Lebensgefühl einer schlechthinnigen Abhängigkeit von einem wiederholt als σωτήρ betitelten Heilgott, das die *Hieroi Logoi* in all ihren Teilen durchdringt und sie damit zu einem einzigartigen Dokument eines Schreibstiles werden läßt, der vorgibt, seine *raison d'être* allein aus der fortwährenden Unterweisung durch einen Gott zu beziehen.

Dabei sind Träume ein Medium, in dem sich nicht nur die das Somatische betreffende Heilkraft des Gottes manifestiert, sondern auch die auf der höheren Ebene des Psychischen angesiedelten inspiratorischen Eingebungen zu literarischer Betätigung zum Zuge kommen können. Die Vorstellung von Träumen als Trägern literarischer Ideen durchdringt insbesondere das vierte Buch, in dem Asklepios durchweg die Züge eines künstlerischen Mentors trägt. Eine tragende Rolle spielt dabei die Metapher des Wagenfahrens. So ist in *IV, 4* von einer unter Fackeln (ὑπὸ λαμπάδων) vollzogenen nächtlichen Wagenfahrt nach Poimamemos die Rede, bei

<sup>741</sup> Cf. A. *Eum.* 33.

<sup>742</sup> Cf. Ph. *Her.* 52: προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου ... ὄργανον θεοῦ ἐστὶν ἡχείον κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ.

<sup>743</sup> Siehe oben, S. 117.

<sup>744</sup> Cf. Arist. *Λαλ. ε. Ασκλ.* (or. XLII Keil), 7: ἡμῖν τοίνυν οὐχὶ μέρος τοῦ σώματος, ἀλλ' ἅπαν τὸ σῶμα συνθεῖς τε καὶ συμπήξας αὐτὸς ἔδωκε δωρεάν, ὥσπερ Προμηθεὺς τάρχαϊα λέγεται συμπλάσαι τὸν ἄνθρωπον.

der Aristides sich wie geheiligt und vom Gotte besessen fühlt und in dieser rauschhaften Verfassung Götterhymnen dichtet. Mit dem Motiv der inspirierenden Kraft des Wagenfahrens, das auch noch an anderer Stelle im vierten *Logos* begegnet,<sup>745</sup> greift Aristides eine traditionelle Metapher auf, die nach ihren ersten Anfängen im Lehrgedicht des Parmenides ihren Höhepunkt bei Pindar erlebt, bei dem das Besteigen des Musenwagens ein Garant dichterischer Exzellenz und göttlich inspirierter Wortgewandtheit ist.<sup>746</sup> Unbekümmert darum, daß bereits Kallimachos das Musenwagen-Motiv abgegriffen genug erschien, um ihm im Prolog zu den *Aitien* das Bild der unbetretenen Pfade gegenüberzustellen, die gerade nicht von Wagen befahren worden seien,<sup>747</sup> setzt Aristides die traditionelle Metaphorik wieder ganz in ihre alten Rechte ein, wenn er sie in *Hieroi Logoi* IV, 45 noch einmal, jetzt im Rahmen eines Traumes, zur Formulierung einer markanten Pointe mit dem Zweck der poetologischen Selbststilisierung verwendet. Voraus geht der Bericht über seine Tätigkeit als Chorege bei Festspielen in Pergamon und den darauf folgenden Entschluß, als Dankesgabe für Asklepios und zum Gedenken an die Chor-Vorführung einen silbernen Dreifuß darzubringen. Daß er mit seiner Phyle aus dem wohl anzunehmenden musischen Agon als Sieger hervorging, wird durch die Erwähnung des Dreifußes unmißverständlich nahegelegt, handelt es sich dabei doch um den bei derartigen Wettkämpfen üblicherweise ausgesetzten Preis.<sup>748</sup> Für die Aufstellung bereitet Aristides das folgende Weihepigramm vor:

Ποιητῆς ἀέθλων τε βραβεύς αὐτός τε χορηγός,  
σοὶ τόδ' ἔθηκεν, ἄναξ, μνήμα χοροστασίης.

*Hieroi Logoi* IV, 45

„Der zugleich Dichter und Kampfrichter war und Führer des Reigens,  
wehte, o Herr, dieses Mal dir für die Stiftung des Chors.“

Doch ist mit diesem nomenüberfrachteten Distichon, dem noch ein weiteres Verspaar mit dem Namen des Weihenden folgte, der Agon offenbar noch nicht abge-

<sup>745</sup> Cf. Arist. *HL* IV, 4: ἐνταῦθα δὴ παντελῶς οἰονεὶ καθιερώμην τε καὶ εἰχόμεν, καὶ μοι πολλὰ μὲν εἰς αὐτὸν τὸν Σωτήρα ἐποιήθη μέλη, ὡς ἔτυχον καθήμενος ἐπὶ τοῦ ζεύγους; vgl. auch *HL* IV, 41: πλεῖστα δ' εἰς Ἀπόλλω τε καὶ Ἀσκληπιὸν ἐποιήθη ..., ὁπότε αἰωροίμην ἐπὶ τοῦ ζεύγους.

<sup>746</sup> Siehe z. B. P. I. 2, 2: οἱ μὲν πάλαι, ὧ Ἰθρασύβουλε, / φῶτες, οἱ χρυσαμπύκων / ἔς δίφρον Μοισᾶν ἔβαι- / νον κλυτὰ φόρμιγγι συναντόμενοι, / ῥίμφα παιδείους ἐτόξευον μελιγάρυας ὕμνους – „Die Männer von damals, Thrasybulos, die den Wagen der goldenbekränzten Musen bestiegen und, die klingende Leier gebrauchend, honigsüßen Lieder zu Ehren ihrer Lieblinge rasch und gleich Pfeilen abschossen.“ Vgl. ferner P. O. 9, 80–81: εἶην εὐρησιεπῆς ἀναγεῖσθαι / πρόσφορος ἐν Μοισᾶν δίφρω. – „Mög' ich findig im Dichten sein, daß ich als Gabenbringer emporgetragen werde im Wagen der Musen.“

<sup>747</sup> Cf. Kall. *Ait. fr.* 1, 25.

<sup>748</sup> Cf. Pauly-Wissowa III, s. v. χορηγία, 2413–14; s. auch Bakchylides, *Epinikien* 3, 17.

schlossen, denn in einer Traumvision meldet sich der Gott selbst mit einer verbesserten Fassung zu Wort:

Οὐκ ἀφανῆς Ἑλλησιν Ἀριστείδης ἀνέθηκεν  
μύθων ἀενάων κύδιμος ἠνίοχος.

*Hieroi Logoi IV, 45*

„Keinem Hellenen fremd, Aristides hat mich gestiftet  
ewig strömenden Worts Zügelgebierter voll Ruhm.“

Durch den elegant korrigierenden Eingriff des Gottes wird aus dem Gelegenheitsdistichon, das anlässlich einer bestimmten Choregie gedichtet worden war, ein Zweizeiler von zeitloser Gültigkeit. Indem Aristides hier den Gott das Bild des Wagenlenkers selbst einbringen lässt, gewinnt er dem schon seit Kallimachos in den Verruf der Abgegriffenheit geratenen Motiv des Musenwagens eine neue und belebende Pointe ab, ermöglicht ihm doch die Verknüpfung der bekannten Bildlichkeit mit dem Moment einer direkten göttlichen Intervention die wirksame Selbststilisierung zu einem Gefäß des Gottes.<sup>749</sup> Zugleich damit stellt er sich ganz bewußt in die Tradition der Traumantik, und so weist er denn auch noch einmal eigens darauf hin, daß er die Weihinschrift bei der Aufstellung des Dreifußes mit dem Zusatz versah, sie sei ihm im Traume, ἐξ ὄνειρατος, eingegeben worden.<sup>750</sup> Wie der unmittelbar anschließenden Bemerkung ἐνίκησεν ὁ θεός, „der Gott hat gesiegt“, in *Hieroi Logoi IV, 45* zu entnehmen ist, geht *prima facie* zwar der Gott als Sieger aus dem Agon hervor, doch ist es gerade die scheinbare Niederlage des Aristides, in der auf paradoxe Weise auch für ihn ein Sieg begründet liegt: Indem nämlich der Gott ihn sich zum Medium erwählt, gibt er ihm ein Distichon von zeitloser Gültigkeit ein, das er aus eigenen Kräften nicht hätte dichten können.<sup>751</sup>

**749** Zu einer ausführlichen Darstellung der Implikationen des neu hinzugekommenen Wortes ἠνίοχος s. DOWNIE 2009, 264–65, sowie unabhängig davon BITTRICH 2010 (der Beitrag lag den Herausgebern bereits 2008 vor), 121.

**750** Cf. Arist. *HL IV 46*: καὶ τὸ ἐπίγραμμα ἐπιγέγραπται καὶ ὅτι ἐξ ὄνειρατος προσπαραγέγραπται. Der Aspekt der Traumantik bleibt bei DOWNIE 2009, 268 unberücksichtigt, weshalb sie dann auch das Moment der „skilfull craftsmanship“ als Element des Musenwagen-Motivs meines Erachtens über Gebühr betont. Auch scheint mir P. O. 9, 80–81 (s. o., S. 236, Anm. 746) weniger die Vorstellung von der Besteigung des Musenwagens als Auszeichnung für bereits vorhandene Wortgewandtheit auszudrücken (in diesem Sinne DOWNIE 2009, 267), als vielmehr den Wunsch, die rechten Worte mit Hilfe von jener Inspiration zu finden, die im Musenwagen-Motiv verbildlicht wird.

**751** Siehe dazu auch Arist. *Λαλ. ε. Ασκλη. (or. XLII Keil)*, 13, wo Aristides seinen Erfolg eben nicht sich selbst, sondern dem Gott zuschreibt: καὶ οὐκ ἔστιν οὐ πόλις, οὐκ ἰδιώτης, οὐ τῶν εἰς ἄρχοντας τελοῦντων, ὃς οὐ κατὰ μικτὸν ἡμῖν ὀμιλήσας οὐκ ἠσπάσατο εἰς ὅσον οἷός τε ἦν τὸν ἔπαινον ἐκτείνων, οὐ τῶν ἐμῶν, οἷμαι, λόγων ταῦτα ἐργαζομένων, ἀλλὰ σοῦ τοῦ κυρίου. Vgl. auch DOWNIE 2013 A, 136, die hier, anders als in ihrem Aufsatz von 2009, zu ähnlichen Ergebnissen kommt, indem

Die Art, in der Aristides in diesem Traum den Gott Asklepios als eine ewigen Ruhm verleihende inspiratorische Kraft auftreten läßt, ist programmatisch nicht nur für die *Hieroi Logoi*, sondern auch für das Gesamtwerk des Aristides. Werfen wir dazu einen Blick auf die Beschreibung der künstlerischen Mentorschaft des Gottes, wie sie sich in *HL IV, 25* findet:

καὶ μὴν τό γε πλείστον καὶ πλείστου ἄξιον τῆς ἀσκήσεως ἢ τῶν ἐνυπνίων ἦν ἔφοδος καὶ ὁμιλία. πολλὰ μὲν γὰρ ἤκουσα νικῶντα καθαρότητι καὶ λαμπρῶς ἐπέκεινα τῶν παραδειγμάτων, πολλὰ δ' αὐτὸς λέγειν ἐδόκουν κρείττω τῆς συνηθείας καὶ ἃ οὐδεπώποτε ἐνεθυμήθην· ὧν ὅσα γε ἐμνήσθην ἐν ταῖς ἀπογραφαῖς τῶν ὀνειράτων ἔστησα, ἐν οἷς ὁ τε ὑπὲρ τοῦ δρόμου λόγος λεχθεὶς ἐστίν, ὅτε ἐκέλευεν χρῆσθαι δρόμῳ, καὶ πολλὰ ἕτερα ἔστιν.

„Und tatsächlich war das Größte und Wertvollste an der Übung die Ankunft der Träume und der Umgang mit ihnen. Ich hörte nämlich vieles, das sich auszeichnete an Reinheit und auf glänzende Weise jenseits der Schulbeispiele lag, vieles schien ich aber auch selbst zu sagen, das gewaltiger als das Gewohnte war und das ich niemals hätte ersinnen können. Wieviel ich davon im Gedächtnis behielt, brachte ich in den Niederschriften meiner Träume zu Papier, worunter auch das ‚Über das Laufen‘ Gesagte sich befindet, als er befahl, ich solle mich des Laufens befeißigen, und noch viele andere Dinge.“

Die hier fast bis zur Skurrilität zugespitzte Stilisierung des Gottes zum Hypnopäden erfüllt ebenso wie der Traumbericht vom korrigierten Weihepigramm den Nebenzweck, die eigene dichterisch-rhetorische Produktion gleichsam mit einem Gütesiegel zu versehen. Indem nämlich Aristides seinem göttlichen Mentor stilistisch meisterhafte Offenbarungen zuschreibt, die in ihrer Qualität deutlich über dem Durchschnitt des eingefahrenen rhetorischen Schulbetriebs liegen, verbrieft er zugleich die Originalität seines eigenen Schaffens. Die Anbindung seiner literarischen Erzeugnisse an einen Gott geht sogar so weit, daß eine ganze Reihe seiner Reden durch den übergreifenden Titel *μαντευτοί*, „durch Mantik eingegeben“, und entsprechende Hinweise in ihren *exordia* sich den Anschein geben, als seien sie aus göttlichen Eingebungen in Traumorakeln hervorgegangen.<sup>752</sup> Daß allerdings bei solchen inspiratorischen Anstürmen manchmal die Mnemotechnik versagte, läßt sich aus dem ersten Buch der *Hieroi Logoi* entnehmen, wo in einem Traumbericht von dem Prolog zu einem Panegyrikos auf die Kaiser Marc Aurel und Lucius Verus die Rede ist, der seinem Verfasser zwar als Ganzes offenbart, von ihm aber nur stückweise erinnert wurde.<sup>753</sup>

---

sie nunmehr im Hinblick auf das korrigierte Weihepigramm einräumt, es ordne den Autor dem Gotte unter („it also subordinates him to Asclepius.“)

752 Zum Titel *μαντευτοί* s. KEIL 1958, VI.

753 Cf. Arist. *HL I*, 38: καὶ μοι ἔδοξεν πρόλογόν τινα ὡς ἐν βραχεῖ συνθεῖναι εἰς αὐτούς, καὶ εἶχεν οὕτω πως – ἐδόκουν δὲ καὶ πάνυ τοῦ συντεθέντος ἅπαντος μνημονεύειν, ἃ δ' οὖν διεσωσάμην ...

Der Sinn der von Aristides so sehr betonten religiösen Überhöhung seines Schaffens wird erst dann in seiner ganzen Tragweite deutlich, wenn man sich vor Augen führt, daß Redekunst nach der Auffassung des Aristides einer Art Mysterienreligion gleichkommt. Dieser Gedanke, der in Ansätzen bereits bei Dionysios von Halikarnaß begegnet, wurde von Aristides während der Zeit seiner Kathedra in Pergamon erstmalig aufgegriffen und daraufhin in programmatischen Schriften wie *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ ῥητορικῆς, Κατὰ τῶν ἐξορχουμένων* und *Περὶ τοῦ παραφθέγματος* in einiger Breite ausgemalt.<sup>754</sup> In der letztgenannten Rede, die sich an einen anonymen Kritiker richtet, der Aristides wegen einer allzu selbstgefälligen Digression innerhalb einer Rede zu Ehren der Göttin Athene angegriffen hatte, erreicht diese Bildlichkeit einen Gipfel, geht es doch darum, emphatisches und inspiriertes Sprechen in das bestmögliche Licht zu rücken. Dementsprechend wird die rastlose Dynamik des eingeweihten Redners auf das Feuer vom Herd des Zeus wie auf eine ständig antreibende Kraft zurückgeführt:

λόγων δ' αὐτῆ πηγῆ μία, τὸ ὡς ἀληθῶς ἱερὸν καὶ θεῖον πῦρ τὸ ἐκ Διὸς ἐστίας, ἐφ' ᾧ καθεῦδεν οὐκ ἔνι δὴ που τὸν τετελεσμένον τε καὶ ὑπὲρ τὸ μέσον φερόμενον.

Aelius Aristides, *Περὶ τοῦ παραφθέγματος* (or. XXVIII Keil), 110

„Doch dieses ist die eine Quelle der Redekunst, das wahrhaft heilige und göttliche Feuer vom Herd des Zeus, unter dessen Einfluß der Eingeweihte und über das Maß Hinausgetragene keine Ruhe finden kann.“

Kurz darauf folgen dann weitere Ausführungen zum Inspirations-Thema:

λέγω γὰρ οὖν ὡς ἐπειδὴν περιέληθι τὸ τοῦ θεοῦ φῶς καὶ, τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο, ἀστράφη δι' ἄρματος, οἷα δὴ ταῖς Μούσαις ἄρματα οἱ ποιηταὶ δεδώκασιν, καὶ κατάσχη τὴν ψυχὴν τοῦ λέγοντος, ὥσπερ τι πόμα παρελθὸν ἐξ Ἀπόλλωνος πηγῶν, εὐθὺς μὲν τόνου καὶ θέρμης ἐνέπλησεν μετ' εὐθυμίας, ἦρεν δὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ τὰς τρίχας διέστησεν,<sup>755</sup> βλέπει δ' οὐδ' εἰς ἓν ἄλλο ὁ τοιοῦτος, εἴτε χορευτὴν εἴτε βᾶκχον βούλει λέγειν, οὔτε παρὸν οὔτε ἀπόν, ἀλλ' ἢ πρὸς αὐτοὺς τοὺς λόγους καὶ τοὺς ταμίας αὐτῶν, ὥσπερ οἱ πρὸς τοὺς ἄλλο τι ὀρέγοντας ἑαυτοῖς βλέποντες, καὶ ταῦθ' ὅταν ἐξ ὑψηλῶν προτείνωσιν, ...

Aelius Aristides, *Περὶ τοῦ παραφθέγματος* (or. XXVIII Keil), 114

„Ich sage also, daß wann immer das Licht Gottes rings einbricht und, um dieses Sprichwort zu gebrauchen, ‚ein Blitz durch den Wagen geht‘ – solche Wagen, wie sie die Dichter den Musen gegeben haben –, und die Seele des Sprechenden in Besitz nimmt, wie ein Trank,

<sup>754</sup> Zum Mysterien-Vergleich bei Dionysios von Halikarnaß s. KIRCHNER 2005, 173–176; zu seiner Verwendung bei Aristides s. BEHR 1968, 107, sowie HUMBEL 1994, 27.

<sup>755</sup> Zu den aufgestellten Haaren als einem typischen Merkmal ‚mystischer‘ Ergriffenheit vgl. HL II, 32: ... καὶ τρίχες ὄρθαι καὶ δάκρυα σὺν χαρᾷ καὶ γνώμης ὄγκος ἀνεπαχθῆς, καὶ τίς ἀνθρώπων ταῦτά γ' ἐνδείξασθαι λόγῳ δυνατός;

hervorgegangen aus der Quelle des Apollon, dann erfüllt dieses Licht ihn mit Spannung und Wärme zusammen mit einer Hochstimmung und hebt seine Augen nach oben und stellt die Haare auf; und ein solcher, ob du ihn nun einen Tänzer oder Bakchanten nennen willst, schaut auf nichts anderes als auf die Worte selbst und ihre Verwalter, wie diejenigen, die auf solche schauen, die ihnen etwas anderes darreichen, und dies besonders, wenn sie es aus der Höhe entgegenstrecken ...“

Aristides schöpft hier die Möglichkeiten traditioneller Bildlichkeit zur Beschreibung von göttlicher Inspiration voll aus, wenn er in Synästhesie gottgesandtes Licht und den Trunk aus der kastalischen Quelle, die ja das Sich-Verströmen in Form von Strahlen gemeinsam haben, miteinander vergleicht und daneben einmal mehr das Musenwagen-Motiv aufruft, nicht ohne es auch hier wieder mit einer zusätzlichen Pointe zu versehen: wenn nämlich im gegebenen Zusammenhang vom sprichwörtlich seltenen „Blitzen durch den Wagen“ die Rede ist, wobei mit dem Gefährt in diesem Fall eine Gegend innerhalb von Attika gemeint ist, so trägt dieser Rückgriff auf Idiomatisches dazu bei, den Seltenheitswert von Momenten inspiratorischer Ergriffenheit wirkungsvoll zu unterstreichen.<sup>756</sup> Über die traditionelle Metaphorik hinausgehend, wird dann freilich auch noch ein Mysterienkontext skizziert, wenn das Entgegennehmen der Worte mit einer Szenerie verglichen wird, die an die Übergabe der *signa et monumenta* gemahnt, welche die Mysten als Unterpfand für ihre Einweihung erhielten.<sup>757</sup>

Mit seinen Bemühungen, der Redekunst die Aura des Sakralen zu verleihen, befindet sich Aristides in direkter Opposition zu Platon. Der klarste Ausdruck dieser Gegnerschaft ist seine Rede *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ ῥητορικῆς*, wo er sich hauptsächlich mit Platons *Gorgias* auseinandersetzt, unter anderem mit der Äußerung des Sokrates, Rhetorik sei keine τέχνη.<sup>758</sup> Anstelle einer direkten Widerlegung greift Aristides auf die Gestalt des Telemachos zurück, den er zum Prototyp des göttlich inspirierten Redners stilisiert. Mit der Absicht, der Kritik an der Rhetorik als einer Disziplin ohne τέχνη den Wind aus den Segeln zu nehmen, widmet er sich dem spontanen rhetorischen Auftritt des Telemach in Pylos im dritten Buch der *Odyssee*. In vv. 21–22 sehen wir den noch jungen Mann sich scheuen, Nestor anzusprechen, da er der Kunst der Rhetorik nicht mächtig sei (23): οὐδὲ τί πω μῦθοισι πεπειρημαί πυκνοῖσιν – „Ich habe keine Erfahrung im dichten (d. h. ‚bedeutungsvollen‘) Sprechen.“ Als Mentor verkleidet, tritt Athene an ihn heran, um ihn zu ermuntern,

<sup>756</sup> Cf. BEHR 1981, 386, Anm. 167: „The Chariot‘ was a region of Attica, cf. Strabo IX 404, where lightning was a rarity. Hence the expression came to mean something which never or rarely occurs.“

<sup>757</sup> Cf. RIEDWEG 1987, 83, der auf Apul. *Apol.* 55 verweist: *Sacrorum pleraque initia in Graecia participavi. eorum quaedam signa et monumenta tradita mihi a sacerdotibus sedulo conservo.* Zum Gebrauch von Formen des zu ταμιάς gehörigen Verbum ταμειύω im gleichen Kontext der Übergabe der *signa* s. z. B. Ph. *Cher.* 48: ταμειυσάμενοι δὲ παρ’ αὐτοῖς φυλάττετε.

<sup>758</sup> Cf. Plat. *Grg.* 463 A: ΣΩ. Δοκεῖ τοίνυν μοι, ὦ Γοργία, εἶναι τι ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὐ, ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομλεῖν τοῖς ἀνθρώποις.

wobei sie sowohl seine gute Naturanlage als auch die Kraft göttlicher Inspiration ins Feld führt (26–28): Τηλέμαχ', ἄλλα μὲν αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶ σῆσι νοήσεις, / ἄλλα δὲ καὶ δαίμων ὑποθήσεται· οὐ γὰρ οἶω / οὐ σε θεῶν ἀέκητι γενέσθαι τε τραφέμεν τε – „Telemach, einiges wirst du selbst im Herzen ersinnen, / anderes wird dir eingeben ein Daimon, nicht nämlich, glaub' ich, / bist du entgegen dem Willen der Götter geboren und genähret.“ Die Episode ist bestens geeignet, die These des Aristides von der Inspiration als dem Quellgrund wirklich herausragender Redekunst zu stützen, und bei aller Polemik gegen solche Dialoge wie *Gorgias* und *Protagoras* erweist sich Aristides hier eben doch wieder als Platoniker, indem er für einen guten Redner gerade das in Anspruch nimmt, was Sokrates in Platons *Ion* über die Dichter sagt:

Πάντες γὰρ οἱ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα, καὶ οἱ μελοποιοὶ οὐκ ἔμφορες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσιν, ἀλλ' ἐπειδὴν ἐμβῶσιν εἰς τὴν ἁρμονίαν καὶ εἰς τὸν ῥυθμὸν, καὶ βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι, ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφορες δὲ οὖσι οὐ, καὶ τῶν μελοποιῶν ἡ ψυχὴ τοῦτο ἐργάζεται, ὅπερ αὐτοὶ λέγουσι.

Platon, *Ion* 533 E – 534 A

„Denn alle guten epischen Dichter singen nicht aufgrund eines Fachwissens, sondern als Gotterfüllte und Besessene alle diese schönen Gedichte, und auch die Lyriker verfassen diese schönen Lieder nicht, wenn sie bei Sinnen sind, sondern immer dann, wenn sie hineintauchen in die Harmonie und den Rhythmus, dann schwärmen sie bakchantisch und zwar in Besessenheit, wie diese aus den Strömen Milch und Honig schöpfen, nur wenn sie besessen sind, wenn aber bei Sinnen, dann nicht, auf diese Weise funktioniert auch die Seele der Lieddichter, wie sie auch selbst sagen.“

Hinter der Übertragung dieser Vorstellung eines enthusiastischen Kunstschaffens von der Dichtung auf die Rhetorik verbirgt sich ein literarisches Programm: Im *exordium* zu seinem *Sarapis-Hymnus* verflucht Aristides die These, daß beim Verfassen von Hymnen auf die Götter der Prosa wegen ihres höheren Alters gegenüber der Dichtung der Vorzug zu geben sei.<sup>759</sup> Im unmittelbaren Zusammenhang der Schrift *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ ῥητορικῆς* verfolgt Aristides mit seiner Anknüpfung an das im *Ion* entwickelte Dichterbild aber noch einen anderen, eher agonalen Zweck: Indem er den Gegner mit seinen eigenen Waffen schlägt, entkräftet er zugleich die auf diese Weise gegenstandslos gewordene Kritik, Rhetorik sei keine Kunst.

Es ist wohl gerade die für Aristides typische Verquickung von Rhetorik und Mysterium, in den *Hieroi Logoi* erweitert durch die dritte Komponente der Traumantik, die noch bis zu Synesios hin ausstrahlt, wenn dieser einem jeden, der in der Redekunst etwas Bleibendes leisten will, die Beschäftigung mit seinen eigenen Träumen nahelegt. Die trivialisierte Schreibkultur seiner Zeit, die seiner Ansicht

<sup>759</sup> Siehe bes. *Εἰς Σάραπιν* (or. XLV Keil), 8–9.

nach einerseits an der „Dürre des Geistes“, νοῦ μὲν ἀυχμός, andererseits am „Hagel der Wörter“, ἐπομβρία δὲ λέξεων, krankt, ist ihm ein Zeichen von Erstarrung, in der rhetorische Übungen nur noch um ihrer selbst willen betrieben würden und die Sorge um den eigenen Ruhm anstelle eines Zurücktretens zugunsten des Gegenstandes über Gebühr in den Vordergrund gerückt sei.<sup>760</sup>

Als ein probates Mittel zum Ausbruch aus diesem Kreislauf gelten ihm die Träume, und so beschließt er seinen Traktat mit dem Aufruf (*Insomn.* 20.4): Ὅστις οὖν ἐρᾷ τοῦ παρ' ἀνθρώποις εἰς ἔπειτα λόγου καὶ σύννοιδεν ἑαυτῷ δυναμένῳ τίκτειν ἐν δέλτοις ἀθάνατα, μετίτω τὴν παρανομουμένην ὑφ' ἡμῶν συγγραφὴν. Θαρρῶν ἑαυτὸν παρατιθέσθω τῷ χρόνῳ· ἀγαθός ἐστι φύλαξ ὅταν κατὰ θεόν τι πιστευῆται. – „Wen es nun danach verlangt, sich bei den Menschen auf ewige Zeiten einen Namen zu machen, und wer sich bewußt ist, daß er in Schriften Unsterbliches hervorbringen kann, der soll dem von uns gegen die üblichen Konventionen verfaßten Buch nacheifern. Guten Mutes soll er sich selbst der Zeit anheimstellen. Sie ist nämlich eine gute Wächterin, wenn etwas im Vertrauen auf Gott getan wurde.“

## 5.2 Die Bildwelt des Traumes als poetische Herausforderung – die Kunst der Traumdarstellung bei Aelius Aristides

### 5.2.1 Die *Hieroi Logoi* als Exemplifizierung einiger theoretischer Betrachtungen bei Synesios

Wenn man den Traum zu einem Ort der göttlichen Inspiration erklärt, so bringt diese sakralisierende Auffassung wie von selbst die imperativische Forderung mit sich, das im Traum Gesehene als potentielle Manifestation numinoser Kräfte möglichst akkurat wiederzugeben. Die Schwierigkeit, die mitunter wirren und assoziativen Bilderfolgen des Traumes anschaulich zu schildern, wurde oben mit einem Verweis auf den Topos von der Unzulänglichkeit der Sprache bereits angesprochen.<sup>761</sup> Ebenso wie Aristides ist sich auch Synesios im klaren über die Herausforderung, die darin besteht, die zuweilen beinahe surrealen Eindrücke des Traumes in Worte zu fassen und dabei das Gegenüber in dieselbe Gemütsverfassung zu versetzen, in der man sich selbst beim Empfang der Traumbotschaften befand.<sup>762</sup> Seine Empfehlung, sich dabei einer bewegten Sprache (κινουμένων ... ῥημάτων) zu

<sup>760</sup> Cf. Syn. *Insomn.* 20.3: τοσοῦτος ἄρα νοῦ μὲν ἀυχμός, ἐπομβρία δὲ λέξεων τοὺς ἀνθρώπους κατέσχεν, ὡς εἶναι τινὰς, οἱ δύνανται λέγειν, οὐκ ἔχοντες ὅ τι δεῖ λέγειν, δέον ἀπολαύειν ἑαυτῶν, ...

<sup>761</sup> Siehe oben, S. 229.

<sup>762</sup> Cf. Syn. *Insomn.* 19.3: Εἰ δὴ τις μέλλοι μὴ ἄψυχα φθέγγεσθαι, ἀλλ' ὅτου χάριν ἐσπουδάσθῃ ὁ λόγος ἐπιτελεῖν, ἐν ταύτῳ πάθει καὶ ταῖς αὐταῖς ὑπολήψεσι καθιστάναι τὸν ἀκουστήν, κινουμένων ἂν δέοιτο τῶν ῥημάτων.

bedienen, findet sich bei Aelius Aristides auf eine für seine Zeit wohl einzigartige Weise umgesetzt. Im folgenden wollen wir einige theoretische Beobachtungen des Synesios zu häufig auftretenden Traum-Phänomenen anhand von entsprechenden Textpassagen aus den *Hieroi Logoi* beispielhaft illustrieren.

Im Hinblick auf den für die *Hieroi Logoi* charakteristischen Erzählstil hat man, wie oben bereits erwähnt, „die Sprunghaftigkeit der Darstellung, das assoziative Verbinden ähnlicher Erscheinungen unbekümmert um deren zeitlichen Ablauf“, sowie „die eingestandene Ratlosigkeit über eine einzuhaltende Ordnung“ bemängelt.<sup>763</sup> Doch erscheint diese unkonventionelle Art des Erzählens in einem anderen Licht, wenn man in Betracht zieht, daß Aristides, der ja seine stilistische Meisterschaft in den zahlreichen uns überlieferten Reden zur Genüge unter Beweis gestellt hat, sich in den *Hieroi Logoi* ausdrücklich der Führung des Gottes Asklepios unterstellt und damit gleichsam zum Diener der poetologischen Eigengesetzlichkeit des Traumes wird, ist doch der Traum das Medium, durch das die Kommunikation mit seinem persönlichen Schutz- und Heilgott stattfindet.<sup>764</sup> Dem in einem Artikel von PEARCY vorgestellten Ansatz folgend, ist man insbesondere in der jüngsten Forschung dazu übergegangen, das Sprunghafte und Assoziative des in den *Hieroi Logoi* verwendeten Erzählstils als den Versuch zu beschreiben, die jenseits der Gesetze von Zeit und Raum sich abspielenden Bilderfolgen des Traumes, einschließlich der in ihnen so häufig auftretenden Phänomene der ‚Verdichtung‘ und ‚Verschiebung‘, auf eine möglichst naturalistische Weise wiederzugeben.<sup>765</sup> Dabei hat man zu Recht darauf hingewiesen, daß durch dieses gänzliche Eintauchen in die Welt des Traumes gleichsam ein Fenster zum Göttlichen geöffnet wird,<sup>766</sup> welches sich ja nach einem in der Antike weit verbreiteten Glauben gerade in diesem Medium besonders greifbar manifestiert. Wenn man also für den Erzählstil der *Hieroi Logoi* annehmen darf, er sei der Versuch eines Vorstoßes in den Bereich des Göttlichen, so hat das zum einen die von uns in unserem zweiten Hauptteil über „ἐπίκρουσις als ein typisches Merkmal göttlicher Sprache“ bereits untersuchte Implikation, daß der verrätselnde Stil, in dem viele der Traumerzählungen in den *HL* abgefaßt sind, als eine Mimesis des für die Götter typischen änimatischen Sich-

<sup>763</sup> Siehe oben, S. 193, Anm. 642.

<sup>764</sup> Im Hinblick auf die Stilisierung der *Hieroi Logoi* zu einem Bericht, der unter der unmittelbaren Führung eines Gottes geschrieben wurde, sei noch einmal an *HL* II, 4 erinnert: κεφάλαια λέγειν, [...], ὅπως ἂν θεὸς ἄγῃ τε καὶ κινῇ.

<sup>765</sup> Cf. PEARCY 1988, 379: „The *Sacred Tales* proceed from an awareness that the human desire to perceive reality in the shape of a story must give way when the subject is divine, and that sequence, causality, and the other determiners of Aristotelian narrative (*Poetics* 1450 B 24) cannot take their accustomed place if the narrative is to represent the condensations and displacements common to dreams and miracles.“ Für einen ähnlichen Ansatz s. DOWNIE 2013 A, 127–141 u. ö.

<sup>766</sup> Cf. DOWNIE 2013 A, 186: „... Aristides makes the opaque and discontinuous language of his dream accounts a mode of transparency to the divine ...“

Mitteilens aufgefaßt werden kann. Zum andern jedoch erweist sich das Unterfangen des Aristides, die Eigengesetzlichkeit des Traumes mimetisch abzubilden, als das gewagte Experiment, dem im Rahmen von Traumvisionen Geschauten eine ebenso große Bedeutung beizumessen wie dem bei wachem Bewußtsein Erlebten. Dabei zerfließen nicht selten die Grenzen zwischen Traum und Wachwelt.

Als ein genauer Kenner dieses Phänomens der Vermengung von Eindrücken aus beiden Welten erweist sich Synesios, der in *De insomniis* 19.3 – vielleicht sogar angeregt durch Aristides, auf den er wenig vorher über das oben bereits erwähnte Zitat aus den *Vitae Sophistarum* indirekt Bezug nimmt<sup>767</sup> – einige traum-typischen Eigentümlichkeiten auf folgende Weise zusammenstellt:

καὶ καθεύδει τις ὄναρ, καὶ ὄναρ ὄρα, καὶ διανέστη καθεύδων, ὡς οἴεται, καὶ τὸν ὕπνον ἀπειτινάξατο κείμενος, καὶ φιλοσοφεῖ τι περὶ τοῦ φανέντος ὄνειρου, καθὰ οἶδε, καὶ τοῦτο ὄνειρος, ἀλλ' ἐκεῖνο διπλοῦς· εἴτ' ἀπιστεῖ, καὶ οἴεται τὸ παρὸν ὕπαρ εἶναι, καὶ ζῆν τὰ φαινόμενα.

Synesios, *De insomniis* 19.3

„Und manchmal träumt man, daß man schläft, oder daß man einen Traum sieht, oder daß man scheinbar aufsteht, obwohl man schläft, oder daß man, obwohl man doch liegt, den Traum abschüttelt, oder man stellt philosophische Überlegungen an über den Traum, der einem gerade erschienen ist, gemäß dem Wissen, über das man verfügt, und auch dies ist ein Traum, aber ein doppelter. Und dann zweifelt man und denkt, daß, was gegenwärtig sich abspielt, im Wachen geschehe und daß die Traumvorstellungen wirkliches Leben in sich hätten.“

Bei näherer Betrachtung dieses Passus wird man feststellen, daß sich fast jede der hier aufgeführten Beobachtungen anhand von Traumerzählungen aus den *Hieroi Logoi* des Aristides exemplifizieren läßt.

Beginnen wir mit der Vorstellung, man stehe auf, während man doch eigentlich schläft: In *HL I*, 44–45 wird Aristides im Traum dazu aufgefordert, dem Asklepios von Pergamon einen Kranz darzubringen. Unmittelbar danach scheint es ihm, im Traum verbleibend, „als stehe er auf und suche seine Amme“ (I, 45): ἀναστὰς δὲ ζητεῖν τὴν τροφόν.

Für das Phänomen, daß jemand, während er schläft, Überlegungen zu einem Traum anstellt, gibt es ebenfalls ein Beispiel: In *HL IV*, 69 sehen wir Aristides im Traum einen Vortrag halten, in den er den Ausruf einflicht: δέσποτα Ἀσκληπιέ, εἰ μὲν καὶ ὑπερέχω τε λόγοις καὶ πολὺ ὑπερέχω, ἐμοὶ μὲν ὑγίειαν, τοῖς βασκάνοις δ' εἶναι ῥήγνυσθαι – „Gebietet Asklepios, wenn ich mich im Reden auszeichne, und zwar über die Maßen auszeichne, gib mir Gesundheit, meine Feinde aber lasse bersten.“ Als es ihm im Schlaf so scheint, als dämmere der Morgen herauf, glaubt er, ein Buch zur Hand zu nehmen und darin zu lesen. Dabei stößt er, immer im Traum verbleibend, auf dieselben Worte, die er vorher selbst ausgesprochen hatte,

767 Vgl. oben, S. 228.

und wendet sich erstaunt an seinen Erzieher Zosimos: θέασαι, ἃ λέγειν ἐδόκουν ὄναρ, εὐρίσκω ἐν τῷ βιβλίῳ – „Schau, was ich im Traum zu sagen glaubte, finde ich in diesem Buch geschrieben.“

Das letzte von Synesios angemerkte Phänomen, der Eindruck eines Träumenden, bei den von ihm empfungenen Traumvisionen handle es sich um reale Geschehnisse aus der Welt des Wachens, begegnet nicht nur in den Traumerzählungen der *Hieroi Logoi*; es ist vielmehr im Bewußtsein traumtheoretischer Denker schon früh präsent, waren wir Bemerkungen über das illusionsschaffende Potential von Träumen doch bereits bei Platon und Aristoteles begegnet.<sup>768</sup> Besonders prägnant findet sich diese Beobachtung in Platons *Politeia* 476 C formuliert: τὸ ὄνειρώττειν ἄρα οὐ τόδε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ' ἐγρηγορώς τὸ ὁμοίον τῷ μὴ ὁμοίον ἀλλ' αὐτὸ ἠγῆται εἶναι ὃ ἔοικεν; – „Ist Träumen nun nicht dies, wenn jemand, ob nun im Schlafen oder Wachen, etwas, das einem anderen Ding ähnelt, nicht für etwas Ähnliches hält, sondern für das, dem es ähnelt?“ Laut Platon kennzeichnet die Tendenz, das Abbild für das Urbild zu halten, nicht nur die Träumenden, sondern auch alle diejenigen, die sich – auf der Ebene der δόξα verbleibend – mit der sichtbaren Welt begnügen, ohne mit dem geschärften Blick der γνώμη die Existenz einer sie überwölbenden intelligiblen Welt anzunehmen.<sup>769</sup> Demnach wären also die sichtbare Welt und die der Träume insoweit vergleichbar, als sie dem Wahrnehmenden lediglich Abbilder beziehungsweise Bilder vorführen, freilich ohne daß dieser die Täuschung bemerkt. Aristoteles nimmt dagegen, obwohl er ein vollständiges Eintauchen in die trügerische Welt der Träume für den Regelfall hält, immerhin die Möglichkeit des Auftretens von „wahren Einsichten“, ἀληθεῖς ἔννοιαι, jenseits des Traumes an, mit deren Hilfe der Träumende sich des bloßen Bildcharakters des Geschauten bewußt wird.<sup>770</sup> Aristoteles offenbart sich hier einmal mehr als Skeptiker gegenüber dem Wahrheitsgehalt von Träumen, während Synesios das suggestive Potential dieser Vorstellungsform auf eine gänzlich neutrale Weise lediglich konstatiert. Bar jedes reflektierenden Kommentars sind auch die zahlreichen Beispiele für ein täuschendes Ineinanderfließen von Tag- und Nachtwelt in den *Hieroi Logoi* des Aristides: In *Hieroi Logoi* II, 7 besiegelt er die Ausführung der allerersten Heilanweisung des Asklepios, der Aufforderung zum Barfußlaufen im Winter, im Traum, so als sei er wach – ὡς ἂν ὕπαρ –, mit dem einer Kultakklamation gleichkommenden Ausruf: μέγας ὁ Ἀσκληπιός.<sup>771</sup> In Abschnitt 32 des gleichen Buches berichtet er von einer Begegnung mit dem Gott Asklepios, die

<sup>768</sup> Siehe oben, S. 18; 21–22; 22, Anm. 66.

<sup>769</sup> Cf. Plat. *R.* V 476 C–D.

<sup>770</sup> Zu der dem Traum inhärenten illusionsschaffenden Kraft s. Arist. *Insomn.* 461 b 29–30: καὶ δοκεῖ τὸ ὁμοίον αὐτὸ εἶναι τὸ ἀληθές. Zu den ἀληθεῖς ἔννοιαι s. Arist. *Insomn.* 462 a 28.

<sup>771</sup> Für ähnliche Kultakklamationen s. *PGM* XXIVa; *IG* XIV, 2413,3: Μεγάλη Ἴσις ἡ κυρία; *Apgr* 19, 28: Μεγάλη Ἄρτεμις Ἐφεσίων.

er zugleich als eine mit ‚Eingeweihten‘ geteilte Erfahrung hinstellt. Er habe sich dabei „zwischen Schlafen und Wachen“, μέσως ἔχειν ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως, befunden, und Teile der Vision seien ihm wie im Traum, Teile wie im Wachen zuteil geworden.<sup>772</sup>

Die zahlreichen hier aufgeführten Beispiele zeigen deutlich, daß Aristides mit dem ihm eigenen ausgeprägten Bewußtsein für die Eigenheiten des Traumes den verschlungenen Wegen dieses Mediums in einer Weise folgt, die nicht nur einen außergewöhnlichen Erzählstil zeitigt, sondern auch die Welt des Wachens mit der des Traumes in unmittelbare Verbindung setzt, ja zuweilen sogar die Illusion einer Verquickung schafft. Tatsächlich muß ja dem Traum, wenn er als ein Ort der Begegnung mit dem Göttlichen angesehen wird, eine mindestens ebenso große Bedeutung zugemessen werden wie den Empfindungen bei wachem Bewußtsein.

### 5.2.2 Das Traumbild der Leiter als religiöses Symbol und Leitmotiv mit abbildender Funktion

Wie sehr Aristides sich in der erzähltechnischen Gestaltung seiner *Heiligen Berichte* auf Träume und die in ihnen enthaltenen symbolischen Elemente stützt, soll im folgenden am Beispiel des Traumbildes der Leiter aufgezeigt werden. Als ein in nahezu allen Büchern der *Hieroi Logoi*, mit Ausnahme des sechsten *Logos*, enthaltenes Leitmotiv erfüllt es einerseits die Funktion eines strukturierenden Elements innerhalb des Erzählverlaufs, ist andererseits aber auch ein eminent religiöses Symbol zur Kennzeichnung der Verbindung mit dem Göttlichen. Seine leitmotivische Wiederkehr dient jedoch nicht etwa, wie man vielleicht erwarten würde, zur Markierung eines stetigen Aufstiegs. Wir werden im Gegenteil feststellen, daß insbesondere die letzten beiden Gestaltungen des Bildes im IV. und V. Buch viel eher ein Ausdruck der Kategorie des Paradoxen sind. Dem im V. Buch im Rahmen der großen Athen-Vision begegnende Element des Hinauf- und Hinabsteigens von Leitern kommt dabei eine abbildende Funktion zu, indem es die an der Person des Aristides deutlich werdende dialektische Spannung zwischen dem Eindruck eines Fortschreitens im rednerischen sowie religiösen Bereich einerseits und der Erfahrung eines nicht enden wollenden Kränkelns andererseits auf anschauliche Weise vor Augen führt und damit zugleich die für die *Hieroi Logoi* charakteristische Grunderfahrung illustriert, daß es ein Fortkommen ohne Rückschläge nicht geben kann.

Beginnen wir mit dem erstmaligen Auftreten des Motivs in *HL I*, 48: Aristides berichtet, wie ihn im Traum die beiden Kaiser Marc Aurel und Lucius Verus auf ihre

<sup>772</sup> Cf. Arist. *HL II*, 32: ... τὰ μὲν ὡς ὕπαρ, τὰ δὲ ὡς ὄναρ.

Gänge mitnehmen. An einer steilen Stelle angekommen, gilt es, eine Leiter zu erklimmen, wobei erst der Jüngere, dann der Ältere hilft. Die Worte, mit denen Aristides sich für ihre Unterstützung bedankt, wirken auf den ersten Blick allzu überschwenglich:

χάριν ὑμῖν, ἔφην, ἔχω, αὐτοκράτορες, πάσης προνοίας καὶ τιμῆς ἦν με τετιμῆκατε.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* I, 49

„Ich danke Euch, Majestäten, für alle Fürsorge und Ehre, mit der Ihr mich geehrt habt.“

Wenn hier von Fürsorge, πρόνοια, die Rede ist, so wird damit eine Eigenschaft genannt, der wir im Zusammenhang mit dem Kapitel über „Lebensdauerprophezeiungen und ihre Durchbrechung“ als jener göttlichen Kraft begegnet waren, die es vermag, sich dem Schicksal antagonistisch entgegenzustellen.

Die Anwendung eines in seinem Wert so hoch zu veranschlagenden Begriffs auf die beiden Kaiser wird verständlicher werden, wenn wir uns einem weiteren Auftritt des Kaisers Marcus in einer Traumschilderung unmittelbar vor der Leiter-Episode zuwenden. In I, 36–39 erscheint er Aristides zusammen mit dem Partherkönig Vologaeses, sie nehmen zu seinen beiden Seiten Platz, und der Parther bittet ihn darum, ihnen einen Vortrag zu halten. Von seiner im Traum konzipierten Rede auf die beiden Monarchen erwähnt Aristides daraufhin einige Bruchstücke, die ihm, laut eigener Auskunft, nach dem Aufwachen noch im Gedächtnis geblieben seien. Eines der Bruchstücke lautet:

εἶπον δὲ οὕτω πως· ὥστ’ ἔφην, εἰ μὴ γεγυμνασμένος ἦν ἐν θείαις ὄψεσιν, οὐκ ἂν μοι δοκῶ ῥαδίως οὐδὲ πρὸς αὐτὴν τὴν πρόσοψιν ἀντισχεῖν, οὕτω μοι δοκεῖ θαυμαστὴ τις εἶναι καὶ κρείττων ἢ κατ’ ἀνθρώπων, ἔλεγον δὲ θείας ὄψεις, μάλιστα δὴ ἐνδεικνύμενος τὸν Ἀσκληπιὸν καὶ τὸν Σάραπιν.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* I, 38

„Dann sprach ich etwa folgendermaßen: ‚Wäre ich nicht geübt in göttlichen Erscheinungen, dann hätte ich, wie mir scheint, nicht leicht diesem Anblick standhalten können, so wunderbar scheint er mir zu sein und gewaltiger als was Menschen gemäß wäre‘, ich meinte aber göttliche Erscheinungen und wies dabei hauptsächlich auf Asklepios und Sarapis hin.“

Der ausdrückliche Verweis auf die beiden Heilgötter Asklepios und Sarapis, von denen es an der bereits erwähnten Stelle *HL* III, 46 heißt, daß sie einander „irgendwie ähnlich“, *τινα τρόπον ἀλλήλοις ἐμφερεῖς*, seien,<sup>773</sup> legt es dem Leser nahe, einen gedanklichen Bezug zu den beiden Monarchen herzustellen, denn ihnen war ja, laut der Traumerzählung des Aristides, die erwähnte Rede gewidmet.

<sup>773</sup> Vgl. oben, S. 64, Anm. 221.

Zu diesem Beispiel einer bedeutungsgeladenen Erwähnung des Heilgottpaars im Rahmen einer panegyrischen Rede auf die beiden im Traum auftretenden Herrscher fügt sich nicht nur der von Aristides selbst vorgenommene explizite Vergleich der Doppelkaiser Marc Aurel und Lucius Verus mit den Heilgöttern Asklepios und Sarapis in der *Festrede in Kyzikos*, or. XXVII, 39 (Keil), sondern auch der schon zur Zeit Hadrians etablierte Brauch der Herrscherdivinisierung.<sup>774</sup> So wurde z. B. Hadrian Panhellenius höchstwahrscheinlich gemeinsam mit Zeus Panhellenius und Hera Panhellenia im ‚Bouleuterion‘ der Mitglieder der panhellenischen Liga verehrt.<sup>775</sup> Sicher überliefert ist eine Inschrift auf dem süd-östlichen Triumphbogen in Eleusis: τοῖν θεοῖν καὶ τῷ Αὐτοκ[ρ]άτορι οἱ Πανέ[λλη]νες.<sup>776</sup> Der anonyme Herrscher wird hier gewöhnlich mit dem vergöttlichten Antoninus Pius identifiziert, von dem sich Statuen in der Nähe des Triumphbogens befanden.<sup>777</sup> Wenn also, wie wir feststellen konnten, in HL I, 39 eine Parallelisierung der Monarchen Marc Aurel und Vologaeses mit den beiden Heilgöttern Asklepios und Sarapis unterschwellig mitschwingt, so erhält die zu Beginn der Traumschilderung dem Partherkönig in den Mund gelegte Forderung nach einem Vortrag noch einen zusätzlichen Akzent: Ihr entspricht im Großen der Auftrag des Asklepios an Aristides, seine Träume aufzuzeichnen.<sup>778</sup> Ist der Gegenstand der geträumten Rede das Lob der beiden Herrscher, des einheimischen (Marcus) und des fremden (Vologaeses),<sup>779</sup> so verstehen sich die Berichte im Ganzen als ein Preis auf Asklepios und Sarapis, von denen der eine ein genuin griechischer Gott, der andere einer aus dem ägyptischen Pantheon übernommener ist. Die hier zur Anwendung kommende Form des Allegorisierens könnte man als eine Technik des verkleinerten Ebenbildes oder auch *Mise en abyme* bezeichnen, da ja die Art, wie die *Hieroi Logoi* als Ganze entstanden sind, an dieser Stelle innerhalb des Werkes selbst noch einmal abgespiegelt wird: Hier wie dort handelt es sich um einen von höherer Stelle veranlaßten Schaffensprozeß, wobei im ersten Fall der Gott selbst, im zweiten die beiden Herrscher die Auftraggeber sind.

774 Cf. Arist. or. XXVII, 39 (Keil): εἰσέρχεται δὲ ἕμοιγε καὶ τὰ τῶν δύο τῶν σωτήρων θεῶν, οἱ τὴν γῆν ἅπασαν κατελιηφότες σώζουσι κοινῇ καὶ συνεργάζονται, παρ' ἀλλήλους τε πέμποντες καὶ τὰς εὐεργεσίας τὰς παρ' ἑαυτῶν καὶ τὰς παρὰ τῶν ἀνθρώπων εὐχαριστίας κοινὰς ποιούμενοι. Zur Herrscherdivinisierung vgl. auch BOUSSET 1913, 299: „Der Regent ist ja der auf Erden erscheinene, der greifbare und sichtbare Gott, das lebendige irdische Abbild des himmlischen Prototyps.“

775 Cf. SPAWFORTH/WALKER 1985, 98.

776 Cf. MYLONAS 1961, 167–68.

777 Cf. KOUROUNIOTIS 1936, 38.

778 Cf. Arist. HL II, 2: καίτοι τοσοῦτον γε ἔχω λέγειν, ὅτι εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς προεῖπεν ὁ θεὸς ἀπογράφειν τὰ ὄνειρατα.

779 Cf. Arist. HL I, 38: καὶ ἅμα ἐσκοπούμην, εἰ κοινοῦν χρὴ τὸν λόγον ἢ πλεον τῷ παρ' ἡμῖν βασιλεῖ νέμειν, ἔπειτα οὕτως ἐφέπεσθαι τὰ πρὸς τὸν ἕτερον.

Wenn wir vor dem Hintergrund dieser zwar recht geschickt verborgenen, aber doch immerhin erkennbaren Herrscherdivinisierung noch einmal den Leitertraum betrachten, so wird der Dank für die von den Kaisern gespendete und doch zugleich göttliche Gabe der *πρόνοια* erst richtig verständlich: Einmal mehr liegt eine Anähnlichkeit weltlicher Herrscher an das Göttliche vor, wobei es hier eben die Doppelkaiser Marc Aurel und Lucius Verus sind, die ebenso wie in der Festrede in Kyzikos, wo sie explizit mit dem Heilgöttergespann Asklepios-Sarapis verglichen werden,<sup>780</sup> auch in diesem Fall wieder göttliche Züge erhalten. Dabei läßt sich das Detail, daß die beiden Kaiser, zuerst der jüngere und dann der ältere, Aristides sukzessive beim Erklimmen der Leiter helfen, auch seinerseits wieder auf die *Hieroi Logoi* als Ganzes übertragen: Das Erklimmen der Leiter entspräche dann dem in den *Hieroi Logoi* geschilderten Versuch eines Aufstiegs, wobei zugleich gesundheitliche und rednerische Fortschritte angestrebt werden. Der jüngere Kaiser wäre eine Allegorie für Asklepios, der in den ersten beiden Büchern als schützender und fördernder Heilgott die Stellung behauptet, der ältere stünde dagegen für Sarapis, der erst ab dem dritten Buch, nach dem Tod des Zosimos, hauptsächlich in seiner Funktion als Unterweltsgott in das Geschehen eintritt.

Der besondere Ton auf dem Altersunterschied mag in der Anschauung zeitgenössischer Kultbilder begründet liegen. So zeigt der ‚Typ Giustini‘, von dem man annimmt, daß er auf eine der Kultstatuen in Pergamon zurückgeht, den Gott Asklepios in aufrecht stehender Haltung, gestützt auf einen Schlangensstab, zwar bärtig, aber mit noch straffer Gesichtshaut und in einer beweglichen, fast anmutigen Position, während der patriarchalisch thronende Sarapis, so wie er in Gestalt von zahlreichen Kopien der Kolossalstatue des Sarapis im Serapeum von Alexandrien auf uns gekommen ist, auf den Betrachter deutlich älter wirkt.<sup>781</sup>

Es gibt aber noch einen weiteren Hinweis darauf, daß Aristides die beiden Kaiser, die ihm im Traum beim Erklimmen der Leiter behilflich sind und im Anschluß daran seine Tüchtigkeit im Reden über die Maßen loben, als Symbole für das Heilgötterpaar verstanden wissen will. So berichtet er unmittelbar nach der Leitervision von einem Folgetraum:

<sup>780</sup> Vgl. oben, S. 248, Anm. 774.

<sup>781</sup> Cf. *LIMC* II 1 s. v. ‚Asklepios‘ 867: „A l’issue d’une longue controverse, on s’accorde aujourd’hui ... à reconnaître dans le type le plus fréquent, dérivé de l’A. ‚Giustini‘, très répandu sur les monnaies d’époque impériale d’Asie Mineure ... l’œuvre de Pyromachos, statue de culte du grand Asclépieion hors les murs de Pergame.“ Mit Verweis auf *RBN* 97, 1951, 12–13, einschließl. Bibliographie. Für Abbildungen von Repräsentanten dieses Typs s. *LIMC* II 2, Asklepios 154–233; für eine Replik der Kolossalstatue des thronenden Sarapis, ebenso wie das Original aus Alexandrien, siehe HORNBOSTEL 1973, Abb. 60.

εἶτ' ἐπὶ τούτοις ἐπικαταδαρθῶν ἐδόκουν τινὰ τῶν γνωρίμων, Διοφάνη ὄνομα, λέγειν μοι ὡς συμπαρόντα καὶ ὄρωντα τὰς ὑπερβολὰς τῶν τιμῶν, παρεῖναι δὲ καὶ τῶν ἐταίρων τινὰ τῶν νεωτέρων καὶ θαυμάζειν ἀκούοντα, ὡς παρὰ πᾶσιν οὕτως εὐδοκμοίην.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* I, 49

„Als ich darauf wieder einschlief, war es mir, als sage einer meiner Bekannten, Diophanes mit Namen, daß er als Zeuge anwesend war und den Überschwang an Ehren gesehen habe, aber auch als sei einer meiner jüngeren Freunde zugegen und staune, als er hörte, daß ich von allen so hohe Achtung genieße.“

Daß hier wiederum zwei Personen auftreten, von denen eine offensichtlich jünger als die andere ist, fällt als eine Parallele zum vorausgehenden Traum unmittelbar ins Auge. Beim näheren Hinsehen erweist sich der Name des älteren Zeugen, Diophanes, zu dem Schröder in seiner Übersetzung ein ratloses „sonst nicht bekannt“ annotiert,<sup>782</sup> als ein allegorisch verschlüsselter Fingerzeig: In seine Bestandteile Διός und φανείς zerlegt, bedeutet er „Zeuserscheinung“ und legt damit nahe, daß es sich bei den Kaisern der vorausgegangenen Leitervision tatsächlich um Götter-Allegorien handelt.<sup>783</sup> Nach einem Schema, das Artemidor in seinen *Oneirokritika* als ein in Träumen zuweilen auftretendes Phänomen aufführt, wird mit dem Namen Diophanes hier also ein in einen Folgetraum verlegter, seinerseits wieder verschlüsselter Auslegungshinweis gegeben, der von einem aufmerksamen Leser als solcher verstanden sein will.<sup>784</sup>

In einer weit weniger spektakulären Aufmachung als der durch die Aufstiegs-metaphorik im ersten Buch der *Hieroi Logoi* gegebenen, erscheint das Motiv der Leiter auch im zweiten *Logos*: Innerhalb der dem Tempelwärter Philadelphos in den Mund gelegten Schilderung der Μοιρονόμος-Vision, die unter 3.2 bereits ausführlich besprochen wurde, ist in einem kurzen, wenig auffälligen Satz von einer „heiligen Leiter“ die Rede:

καὶ τινὰ κλίμακα, οἶμαι, ἐξήγγελλεν ἱερὰν καὶ παρουσίαν καὶ δυνάμεις τινὰς τοῦ θεοῦ θαυμαστάς.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* II, 30

„Auch von einer heiligen Leiter, denke ich, berichtete er mir und von der Gegenwart und gewissen erstaunlichen Kräften des Gottes.“

**782** Cf. SCHRÖDER 1986, 34.

**783** Vgl. auch die Interpretation des Dionysophanes in Longos' Roman *Daphnis und Chloe* im Sinne von ‚Epiphanie des Dionysos‘ bei CHALK 1960, 42–43.

**784** Vgl. die Bemerkungen Artemidors (*Oneirokr.* IV, 72) über zuweilen auftretende Traumauslegungen im Traum, die nicht notwendig unverschlüsselt (ἀπλαί) sein müssen, sondern durchaus auch ihrerseits noch verschlüsselt (μὴ ἀπλαί) sein können.

Da es sich bei der Schilderung der Vision durch Philadelphos, wie gezeigt werden konnte, um ein zweites Stadium handelt, in der Asklepios eben nicht mehr, wie in der Version des Aristides selbst, als Loszuteiler auftritt, sondern als derjenige, der den Lebenslosen des Rhetors oft eine überraschende Wende gegeben hat, kann die Erwähnung der Leiter an dieser Stelle durchaus mit dem bereits im ersten *Logos* an dieses Symbol gekoppelten Gedanken eines Aufstiegs verbunden werden.

Im dritten Buch begegnet das Leitermotiv wieder in einer sehr viel breiter ausgemalten Vision. Als Aristides nach dem Tod des Zosimos in tiefe Trauer verfällt, wendet er sich verstärkt den ägyptischen Gottheiten Isis und Sarapis zu.<sup>785</sup> In einer Serie von Träumen wird das Motiv der Leiter als ein Bild zur Veranschaulichung der kosmologischen Dimensionen des Gottes Sarapis eingesetzt:

πολύ δέ τι τούτων φρικωδέστερον εἶχεν τὰ χρόνω ὕστερον φανθέντα, ἐν οἷς αἱ τε δὴ κλίμακες ἦσαν αἱ τὸ ὑπὸ γῆς τε καὶ ὑπὲρ γῆς ἀφορίζουσαι καὶ τὸ ἐκατέρωθι κράτος τοῦ θεοῦ, καὶ ἕτερα ἔκπληξιν θαυμαστὴν φέροντα, καὶ οὐδὲ ῥητὰ ἴσως εἰς ἅπαντας, ὥστε ἀσμένῳ μοι φανῆναι τὰ σύμβολα τοῦ Ἀσκληπιοῦ. κεφάλαιον δ' ἦν περὶ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, ὅτι καὶ χωρὶς ὀχημάτων καὶ χωρὶς σωμάτων ὁ Σάραπισ οἷός τ' εἶη κομίζειν ἀνθρώπους ὅπη βούλοιο. τοιαῦτα ἦν τὰ τῆς τελετῆς, καὶ ἀνέστην οὐ ῥάδιος γνωρίσαι.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* III, 48

„Viel schaudererregender als diese waren aber die Visionen, die mir etliche Zeit später erschienen, in der jene Leitern vorkamen, welche die unter- und oberirdische Welt voneinander trennten, und an beiden Enden die Kraft des Gottes, und andere Dinge, die eine wunderbare Bestürzung hervorriefen und vielleicht nicht einmal allen mitgeteilt werden dürfen, so daß ich froh war, daß mir die Zeichen des Asklepios erschienen. Das Wichtigste an der Macht des Gottes war, daß Sarapis auch ohne Wagen und ohne Körper in der Lage sei, Menschen dorthin zu bringen, wohin er wolle. Das war der Inhalt der Einweihung, und ich stand auf als einer, der nicht leicht wiederzuerkennen war.“

Daß es sich hier um Visionen handelt, die den Erfahrungen im Zuge eines Einweihungsaktes ähneln, wird durch die Schlußbemerkung, τοιαῦτα ἦν τὰ τῆς τελετῆς, unmißverständlich nahegelegt. Von ‚Einweihung‘ beziehungsweise ‚Eingeweihten‘ ist in den *Hieroi Logoi* mehrfach die Rede.<sup>786</sup> Darüber hinaus hat man für dieses Werk den flächendeckend auftretenden Gebrauch einschlägiger Mysterienterminologie in vereinzelt Aufsätzen bereits zeigen können.<sup>787</sup> In dem uns beschäftigenden Passus wären in diesem Zusammenhang das Adjektiv φρικωδέστερον, sowie

<sup>785</sup> Cf. BEHR 1968, 150.

<sup>786</sup> Cf. *HL* II, 32: εἰ δὲ τις τῶν τετελεσμένων ἐστὶ; *HL* II, 28: ὡσπερ ἐν τελετῇ; *HL* IV, 7: ἦν οὖν οὐ μόνον τελετῇ τιμι εἰκοίος, ...

<sup>787</sup> Siehe die Aufsätze von LONNOY (1986) und BOMPAIRE (1989). Die von STEPHENS 2013, 67 geäußerte Meinung, die von Aristides in den *HL* gebrauchte Mysterienterminologie sei lediglich ‚metaphorisch‘, können wir hier nicht teilen.

die Wendung ἔκπληξιν θαυμαστήν, als solche terminologisch verfestigten Bezeichnungen für die Mysterien-typischen Erfahrungen des Schreckens und Staunens hervorzuheben.<sup>788</sup> Werfen wir aber nun einen Blick auf die hier geschilderte Vision: die Leitern, die sowohl in den ober- als auch den unterirdischen Bereich hineinragen, und an deren Enden jeweils „die Kraft des Gottes“ sichtbar wird, bezeichnen Sarapis als Universalgott, der Diesseits und Totenreich umfaßt. Als solcher offenbart er sich auch in jenen Orakelversen, mit denen er in der Zeit zwischen 321 und 311 v. Chr. die Frage des Nikokreon, eines Kleinkönigs von Zypern, was für ein Gott er sei, beantwortet haben soll:

εἰμί θεός τοιόσδε μαθεῖν, οἷόν κ' ἐγὼ εἶπω·  
οὐράνιος κόσμος κεφαλή, γαστήρ δὲ θάλασσα,  
γαῖα δέ μοι πόδες εἰσί, τὰ δ' οὐατ' ἐν αἰθέρι κείται,  
ὄμμα δὲ τηλαυγὲς λαμπρὸν φάος Ἡελίοιο.

Macrobius, *Satumalia* I, 20, 17<sup>789</sup>

„Ich bin ein Gott, zu verstehen so, wie ich es nun sage:  
Himmliches All ist mein Haupt, mein Bauch die Fluten des Meeres,  
Erdreich sind mir die Füße, die Ohren liegen im Äther,  
Helios' helles Licht ist mein weithin glänzendes Auge.“<sup>790</sup>

Während hier als untere Grenze der Machtausdehnung des Sarapis die Erde genannt wird, bezieht Plutarch in *De Iside et Osiride* in den Kompetenzbereich seines Vorläufergotts Osiris ausdrücklich auch die Unterwelt mit ein:

ὁ δ' Ὅσιρις ἐκ τοῦ ὀσίου <καί> ἱεροῦ τοῦνομα μεμιγμένον ἔσχηκε· κοινὸς γάρ ἐστι τῶν ἐν οὐρανῷ καὶ τῶν ἐν Ἄιδου λόγος, ὧν τὰ μὲν ἱερά τὰ δ' ὅσα τοῖς παλαιοῖς <ἔθος> ἦν προσαγορεύειν.

Plutarch, *De Iside et Osiride* 375 D–E

**788** Vgl. dazu die aus *pavor* gemischt mit *gaudium* bestehende Reaktion des Lucius auf das *oraculum venerabile* der Isis in *Apul. met.* XI, 7, 1 sowie die Beschreibung des Zustandes unmittelbar vor dem Tod und der Weihe in dem früher bereits erwähnten Plutarch-Fragment bei Stobaios IV, 52, 49 (*fr.* 168 Sandbach): εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἰδρώς καὶ θάμβος. Siehe ferner Arist. *Ἐλευσίνιος* (*or.* XXII Keil), 2 (über Eleusis): πάντων ὅσα θεῖα ἀνθρώποις ταυτὸν φρικωδέστατον τε καὶ φαιδρότατον ... τίνοι δ' ἄλλω χωρίων ἢ μύθων Φῆμαι θαυμαστότερα ἐφύμνησαν, ἢ τὰ δρώμενα μείζον' ἔσχε τὴν ἔκπληξιν ἢ μᾶλλον εἰς ἄμυλλαν κατέστη ταῖς ἀκοαῖς τὰ ὀρώμενα; Man beachte hier die noch zusätzlich hinzukommenden Mysterien-Termini δρώμενα und ὀρώμενα. Zum Element des Schreckenerregenden vgl. auch den *Isis-Hymnos von Andros*, wo in den Z. 11–12 die Göttin von sich behauptet, sie habe „die schauereinflößende heilige Rede“ eigenhändig für die Mysten mit dem Griffel eingegraben: ... γραφίδεσσι κατέξυσα, ταῖσι χαράξα{ς} / φρικαλέον μύσταις ἱερὸν λόγον.

**789** Zitiert bei MERKELBACH 1995, 74.

**790** Zu Sarapis als Allgottheit vgl. auch ENGSTER 2010, 300.

„Osiris hat einen Namen, der sich aus ‚menschlich geheiligt‘ und ‚göttlich geheiligt‘ zusammensetzt, denn er ist das gemeinsame Prinzip der Dinge im Himmel und in der Unterwelt. Die einen ‚göttlich geheiligt‘ und die anderen ‚menschlich geheiligt‘ zu nennen, war unter den Alten üblich.“

Die Eigenschaft, zugleich Sonnen- und Unterweltsgott zu sein, geht gemäß einer religionsgeschichtlichen Tradition, welche die Ursprünge des Gottes Sarapis ausschließlich in Ägypten lokalisieren will, auf dessen Vorgängergott Osiris zurück.<sup>791</sup> Der chthonische Aspekt des Sarapis kommt aber auch in einer Legende zum Ausdruck, laut der die im Serapeum von Alexandrien aufgestellte Statue des thronenden Gottes eigentlich ein Sitzbild des Pluto beziehungsweise Hades sei, das von Ptolemaios Soter auf ein Traumgeheiß hin aus der am Schwarzen Meer gelegenen Stadt Sinope unter dem Namen des Gottes Sarapis in die ägyptische Metropole geholt wurde.<sup>792</sup> Zahlreiche der nach dem alexandrinischen Vorbild gefertigten Sitzstatuen des Sarapis sind zur Rechten flankiert vom Unterweltshund Kerberos, der zuweilen auch mit Schlangen umwunden war.<sup>793</sup> Das Sarapis-Heiligtum in Memphis war, so glaubte man, an einem der Eingänge in den Hades gelegen.<sup>794</sup> Artemidor zählt Sarapis und Isis in seinen *Oneirokritika* II, 34 unter die chthonischen Gottheiten. In V, 94 verspricht eine Traumerscheinung des Sarapis einem Mann, der wegen einer bevorstehenden Operation ein Gebet an ihn gerichtet hat, er werde durch den chirurgischen Eingriff gesund werden. Die Tatsache, daß er daraufhin stirbt und mithin wie ein Geheilter schmerzfrei wird, führt Artemidor darauf zurück, daß der Gott eben kein olympischer oder himmlischer, sondern ein chthonischer sei: μή Ὀλύμπιος ἢ αἰθήριος ὁ θεὸς ἀλλὰ χθόνιος.<sup>795</sup>

**791** Siehe dazu HÖFLER 1935, 87: „Osorapis, der Vorläufer des Sarapis, war Unterweltsgott in Memphis, eine lokale Abart des Osiris.“ Zum chthonischen Aspekt bereits bei Osiris s. Plut. *De Is. et Os.* 382 E: ..., ὡς ὁ θεὸς οὗτος ἄρχει καὶ βασιλεύει τῶν τεθνηκότων οὐχ ἕτερος ὢν τοῦ καλουμένου παρ’ Ἑλλήσιν Ἄιδου καὶ Πλούτωνος, ... Zum Vorgang der Übertragung dieses Aspekts s. ferner auch *CIG* III 4700, wo davon die Rede ist, daß Sarapis wie sonst Osiris dem Toten Macht gegen seine Feinde geben soll.

**792** Cf. Plut. *De Is. et Os.* 361 F – 362 A; Tac. *Hist.* IV, 83–84. Zu dieser Legende und ihrer zweifelhaften Authentizität s. PAARMANN 2013 (261–265), der mit Nachdruck für genuin ägyptische Wurzeln des Gottes Sarapis plädiert.

**793** Cf. HORNPOSTEL 1973, 91–95.

**794** Siehe dazu KEES 1931, 683, der darauf verweist, daß der bei Diod. I, 96 zu findende Bericht von der Überfahrt des Toten zur Bestattung über den acherusischen See und das Heiligtum der Hekate bei den Pforten des Wehklagens, einem Zugang zur Unterwelt also, auf einen durch Münzbilder bezeugten Kult der Isis-Hekate im Serapeum zu Memphis bezogen wurde, sowie auf den nahegelegenen sog. ‚See der Könige‘, über den man auch den gestorbenen Apis-Stier in einer Barke führte.

**795** Vgl. ferner auch Artem. *Oneirokr.* V, 26 (über Sarapis): καὶ γὰρ χθόνιος θεὸς εἶναι νενόμισται καὶ τὸν αὐτὸν λόγον ἔχειν Πλούτωνι, ...

Doch nicht nur in seiner Ausprägung als chthonischer Gottheit, auch in seiner Eigenschaft als Sonnengott hat Sarapis in Osiris einen Vorläufer. So heißt es in Plutarchs *De Iside et Osiride von Osiris*:

Ἐν δὲ τοῖς ἱεροῖς ὕμνοις τοῦ Ὀσίριδος ἀνακαλοῦνται τὸν ἐν ταῖς ἀγκάλαις κρυπτόμενον τοῦ Ἥλιου ... εἰσὶ γὰρ οἱ τὸν Ὀσίριν ἄντικρυς ἥλιον εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι Σεῖριον ὑφ' Ἑλλήνων λέγοντες, ...

Plutarch, *De Iside et Osiride* 372 B–D

„In den heiligen Hymnen des Osiris rufen sie den an, der in den Armen der Sonne verborgen ist<sup>796</sup> ... Es gibt einige, die geradewegs behaupten, daß Osiris die Sonne sei und von den Griechen Sirius (Hundsstern) genannt wird ...“

Was Sarapis seinerseits anbetrifft, so sei an dieser Stelle noch einmal an den letzten Vers des zypriotischen Orakels erinnert, wo derselbe Gott sein Auge als das helle Licht des Helios umschreibt. Dazu gesellen sich die sowohl in Ägypten als auch in anderen Mittelmeerländern in großer Anzahl auftretende Inschriften, in denen Sarapis nicht nur mit Helios, sondern zuweilen auch mit Zeus gleichgesetzt wird.<sup>797</sup> Zu der doppelten Funktion des Sarapis als Unterwelts- und Sonnengott paßt auch der Glaube der Ägypter, daß die Sonne in den Nachtstunden sich in der Unterwelt befindet.<sup>798</sup>

Wir haben also gesehen, daß die grandiose Leitervision ihren Hintergrund in der universalistischen Konzeption des Sarapis als eines Gottes von kosmischer Tragweite hat. Es gilt aber noch, jenen Aspekt näher zu beleuchten, den Aristides selbst als „das Wichtigste an der Macht des Gottes“ bezeichnet, seine Fähigkeit, „auch ohne Wagen und ohne Körper [...] Menschen dorthin zu bringen, wohin er wolle.“ Hier wird wohl, wie man bereits festgestellt hat, auf die Rolle des Sarapis als Psychopomp angespielt, der die körperlosen Seelen der Menschen hinauf ans Licht führt und sie wieder in den Hades aufnimmt.<sup>799</sup> Daß dabei von „Wagen“, ὀχήματα, die Rede ist, muß allerdings verwundern. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Aristides damit den bereits im mittleren Platonismus bekannten Begriff des ‚Seelengefährt‘ im Auge hatte, jenes ὄχημα also, von dem man annahm, daß es der Seele als Vehikel

**796** Zu der diesen Zeilen entsprechenden Positionierung der Sarapis-Statue in Alexandrien so, daß zu einer bestimmten Tageszeit die Sonnenstrahlen durch ein kleines Fenster geradewegs auf das Antlitz des Gottes fielen, s. WEBER 1911, 9.

**797** Für die Inschrift Zeús Ἥλιος μέγας Σάραπις s. z. B. VIDMAN 261 = *IG* XII 2, 114 (Lesbos), die Stellen bei MERKELBACH 1995, 78, Anm. 11. Siehe ferner VIDMAN 389 = *IG* urbis Romae 194a: εἷς Zeús Σάραπις Ἥλιος κοσμοκράτωρ ἀκίνητος (bei MERKELBACH 95, 79, Anm. 2).

**798** Cf. WIEDEMANN 1890, 45 ff.

**799** Cf. SCHRÖDER 1986, 79, Anm. 91. Vgl. dazu Aristides, *Eis Sárapiν* (or. XLV Keil), 25: σωτήρ αὐτὸς καὶ ψυχοπομπός, ἄγων εἰς φῶς καὶ πάλιν δεχόμενος, πανταχῆ πάντας περιέχων. Siehe ferner *CIG* III 4712 b, wo Sarapis gebeten wird, sich eines Toten anzunehmen.

beim Abstieg in die Materie ebenso wie bei ihrem Wiederaufstieg nach dem Tode diente.<sup>800</sup> Auf diese Weise wird also in unmittelbarem Anschluß an die Leitervision noch einmal die Macht des Sarapis über Leben und Tod bekräftigt.

Ausgehend von der Beschreibung des Erklommens von Leitern im ersten *Logos* und der hier geschilderten, an dem Leitertraum sich entzündenden initiatorischen Erfahrung liegt es nahe, im Hinblick auf eventuelle weitere Erwähnungen dieses Motivs mit einer fortlaufenden Steigerung zu rechnen. Wie oben bereits erwähnt, wird diese Lesererwartung freilich auf paradoxe Weise abgedämpft. So heißt es in *HL IV*, 100:

Φέρε δὴ καθάπερ κλίμακος αἰεὶ τὸ ἀνωτέρω προϊόντες ἐτέρου τῶν ὑπὲρ ταῦτα μνημονεύσωμεν.

„Wohlan, wie auf einer Leiter immer höher steigend, wollen wir eines anderen Ereignisses gedenken, das noch weiter zurückliegt.“

Auf diese Ankündigung hin berichtet Aristides über einige von ihm durchlaufene Gerichtsverfahren in umgekehrt chronologischer Reihenfolge, indem er, mit Orientierung an der Amtszeit der Konsuln Severus, Pollio, Glabrio und Julianos, immer jahrweise weiter zurückgreift.<sup>801</sup> Da er für jedes einzelne dieser Verfahren einen Erfolg verbuchen kann, ist es umso erstaunlicher, daß er hier eine rückläufige Berichterstattung verwendet. Man könnte sie allenfalls als ein symmetrisches Pendant zu jenem Abschnitt des ersten *Logos* auffassen, wo er nach Art von Tagebuchaufzeichnungen, in diesem Fall chronologisch fortschreitend, sein gesundheitliches Befinden dokumentiert.<sup>802</sup> Das ändert freilich nichts an der irritierenden Wirkung der Schilderung im vierten Buch, die als ein typisches Beispiel für die in den *Hieroi Logoi* auch sonst häufig auftretende Kategorie des Paradoxen gelten darf.<sup>803</sup> Indem dieser Stil des Nach-Hinten-Ausgreifens dem sonst so optimistischen Tenor des vierten *Logos*, der nicht nur den gerichtlichen, sondern auch den rednerischen Erfolgen des Aristides gewidmet ist, sich gewissermaßen mäßigend entgegenstellt, wird aber zugleich auch deutlich, daß es selbst bei einer als so vielversprechend hingestellten religiösen Beziehung wie der des Aristides zu seinem persönlichen Heilgott ein ungehindertes Fortschreiten ohne jeden Rückschlag nicht geben kann.

**800** Zum ὄχημα-Begriff siehe bereits Ps.-Plut. *De Hom.* II, 122: καὶ γὰρ τοῦτο ἦδει, ὅτι τὸ αἶμα νομῆ καὶ τροφή ἐστὶ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμά ἐστιν αὐτῆ ἢ ψυχῆ ἢ ὄχημα τῆς ψυχῆς. Zu seiner weiteren Entwicklung im Neuplatonismus s. DIHLE 2002, 36–37, sowie KISSLING 1922 und SMITH 1974, 152–158.

**801** Zu dieser Art der Berichterstattung, allerdings nur konstatierend, s. auch BOULANGER 1968, 168.

**802** Siehe Arist. *HL I*, 4–60; zur Ankündigung der hier verwendeten Vorgehensweise s. I, 4: νῦν δὲ ὡς ἔσχεν τὸ τοῦ ἥτρου δηλώσαι πρὸς ὑμᾶς βούλομαι· λογιόυμαι δὲ ἕκαστα πρὸς ἡμέραν.

**803** Vgl dazu den Abschnitt 5.2.3, unten S. 258–261.

Noch deutlicher wird das im fünften Buch, als Aristides innerhalb einer Vision, in der er sich in Athen zu befinden glaubt, zu seiner Verärgerung einige Leitern hinauf- und hinabsteigen muß:

ἔδοκει δέ μοι τὰ πλείω τῶν οἰκοδομημάτων κλίμακάς τινας προσθέτους ἔχειν καὶ διὰ τούτων ἀνιέναι δεῖν καὶ κατιέναι· ὥσθ' ὑπεδυσχέрайνον τοῦτό γε, ὅμως δ' οὖν γίγνομαι πῶς ἔνδον.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* V, 65

„Es kam mir aber so vor, als seien an die Mehrzahl der Gebäude eine Art Leitern angelehnt und ich müsse auf diesen hinauf- und hinabsteigen, so daß ich darüber verärgert war. Trotzdem kam ich irgendwie hinein.“

Das hier beschriebene Traumdetail wird verständlicher, wenn man es in seinem weiteren Zusammenhang betrachtet: Unmittelbar vorher ist die Rede von einem Blitzstrahl, der knapp an Aristides vorbei rechts neben ihm einzuschlagen scheint. Im Einklang mit den oneirokritischen Handbüchern der Zeit wird er, da er Aristides von einem ursprünglich geplanten Gang zur Akropolis abhält, einerseits als ein hemmendes Zeichen im Sinne einer Aufforderung zum Bleiben auf dem Lande gedeutet, andererseits aber auch sowohl innerhalb wie außerhalb des Traumes als glückverheißendes Omen interpretiert.<sup>804</sup> Dazu fügt sich die Schilderung einer wenig vorher empfangenen Vision, in der es Aristides so scheint, als fordere er einen Schreiber, der – wie in Vorwegnahme seines künftigen Ruhmes – den sprechenden Namen Eudoxos trägt, dazu auf, eines seiner Traumerlebnisse niederzuschreiben. Die Aussicht auf einen bleibenden Namen in der Nachwelt wird also durch den aufgrund fortdauernden Kränkels nicht ganz freiwilligen Entschluß, ein zurückgezogenes Leben fern vom pulsierenden Treiben der Stadt Athen zu führen, gleichsam konterkariert. Der Verzicht, den die räumliche Distanz zum Zentrum des kulturellen Lebens mit sich bringt, wird so gleichsam zu einem Opfer, mit dem der bleibende Ruhm erkaufte wird. Damit erklärt sich das Hinauf- und Hinabsteigen auf Leitern als ein Bild für die Beobachtung, daß es ein Fortkommen ohne Rückschläge nicht geben kann. Im Falle des Aristides selbst sind es die somatischen Beschwerden, die seine räumliche Bewegungsfreiheit und Aktivität spürbar einschränken. Und doch ist es gerade dieser ‚Pfahl im Fleisch‘, auf den er an anderer Stelle ausdrücklich das gleichmäßige Anwachsen seiner rednerischen Fähigkeiten ebenso

**804** Cf. Artem. *Oneirokr.* II, 9 (p. 113, Z. 10–12 Pack): ἔτι ὁ κεραυνὸς τοὺς μὲν ἀποδήμιους εἰς τὴν οἰκίαν ἐπανάγει, τοὺς δὲ ἐνδήμιους ἐν τῇ οἰκίᾳ κατέχει. (Aristides befindet sich, als er die Athen-Vision empfängt, auf seinem Landgut Laneion.) Vgl. aber auch Artem. *Oneirokr.* II, 9: ἀθλητὰς δὲ ἐνδόξους ὁ κεραυνὸς ποιεῖ καὶ πάντας φιλολόγους καὶ τοὺς εἰς τὸ μέσον παρέχεσθαι βουλομένους. Zur doppelten Interpretation als Ruhmeszeichen s. Arist. *HL* V, 64: ... καὶ γὰρ ὁ νεανίσκος ὁ συνὼν μοι δόξαν ἔφην φέρειν αὐτὸ ἄλλως τε καὶ ἐπειδὴ ἐκ δεξιᾶς ἐγεγόνει, sowie V, 65: ... καὶ πυθόμενος τὸ σημεῖον ὁ ἐξηγητὴς καὶ αὐτὸς ἔφασκεν αἴσιον μᾶλλον τὸ σημεῖον, ...

wie seiner religiösen Einsichten zurückführt.<sup>805</sup> Die gleiche dialektische Spannung begegnet noch einmal zu Beginn des sechsten *Logos*, wo Aristides in einem seiner Träume einen anonymen Berater auftreten läßt, der ihn in Krankheit und Verzweiflung an eine Maxime des stoischen Philosophen Musonius Rufus erinnert: ἔκκοψον τὸ τεθνηκὸς τῆς ψυχῆς, καὶ γνώσῃ τὸν θεόν – „Schlage das Tote aus deiner Seele heraus, und du wirst den Gott erkennen.“ Zu der hier enthaltenen religiösen Komponente gesellt sich die rednerische in der unmittelbar sich anschließenden Aufforderung, sich für „die Stadt der Athener“ zu erhalten, sowie in den Prophezeiungen über große Auftritte in Rom.<sup>806</sup> An dieser Stelle endet die handschriftliche Überlieferung abrupt, und falls die Erwähnung der ἐν Ἰταλίᾳ μεγάλων wirklich auf die bekannte Romrede anspielen sollte, von der einige annehmen, Aristides habe sie im Zuge seiner Romreise im Jahre 143 (beziehungsweise 144) n. Chr. gehalten, so entsteht beim Leser der etwas frustrierende Eindruck einer Rückkehr zum Anfang.<sup>807</sup>

Die merkwürdig schwankende Gestaltung des Leitermotivs, bei der es, der anfänglichen Signalsetzung vom zielstrebigem Erklimmen einer Leiter zum Trotz, keine gleichmäßig nach oben verlaufende Entwicklung gibt, wird damit nicht zuletzt auch zum Ausdruck einer irritierenden Aufhebung der Gesetze eines chronologischen Fortschreitens, die Synesios von Kyrene in *De Insomniis* 19.4 als ein typisches Merkmal von Träumen bezeichnet: Οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐνυπνίων ὡς τὸ κλέψαι τοῦν μέσῳ καὶ μὴ σὺν χρόνῳ ποιῆσαι – „Nichts ist so typisch für Träume wie die Aufhebung des ‚Dazwischen‘ und das anachronistische Vorgehen.“ Mit dieser Beobachtung liefert uns der mit Aristides so wohlvertraute Synesios ein weiteres Erklärungsmodell für den sprunghaften, jeder Chronologie sich sperrenden Erzählstil der *Hieroi Logoi*, an dem die modernen Interpreten sich so sehr gestoßen haben: Aristides offenbart sich auch in dieser Hinsicht als ein ‚Somnograph‘ in aller Konsequenz, der versucht, die im Traum erfahrene Aufhebung konventioneller Zeitvorstellungen durch sein erzählerisches Vorgehen abzubilden. An die Stelle

**805** Cf. Arist. *HL* IV, 26–27: ὅτι δ' οὖν ἡ τῶν λόγων ἕξις ἡμῖν σὺν αὐτῷ γ' εἰρῆσθαι, εἰ τὰ μάλιστα καὶ πρόσθεν μὴ σφόδρα εὐκαταφρόνητος ἦν, ἕτερα τις ἐξ ἑτέρας ἐγένετο αὐτοῖ τε σύνομεν καὶ ὑπὸ τῶν εἰδότην γνωρίζεται. καὶ δὴ Πάρδαλός ποτε ἐκεῖνος, ὃν ἐγὼ φαίην ἂν ἄκρον τῶν ἐφ' ἡμῶν Ἑλλήνων γενέσθαι γνῶναι λόγους, ἐτόλμησεν εἰπεῖν πρὸς ἐμὲ καὶ δισχυρίσασθαι, ἧ μὴν νομίζειν τύχης συνθηεῖα συμβῆναι μοι τὴν νόσον, ὅπως τῷ θεῷ συγγενόμενος ἐπιδοίην ταύτην τὴν ἐπίδοσιν.

Vgl. dazu auch C. G. JUNG, *GW* 12, §208: „Das Leben bedarf zu seiner Vollendung nicht der Vollkommenheit, sondern der Vollständigkeit. Dazu gehört der ‚Pfahl im Fleisch‘, das Erleiden der Mangelhaftigkeit, ohne die es kein Vorwärts und kein Aufwärts gibt.“

**806** Cf. Arist. *HL* VI, 3: καὶ πρὸς γε τούτοις ἦσαν φωναί· ,σῶσον αὐτὸν τῇ Ἀθηναίων πόλει', τὸ δ' ἦν οἶον τοῖς Ἑλλησι· καὶ περὶ τῶν ἐν Ἰταλίᾳ μεγάλοι προρρήσεις ...

**807** Zur Datierung der Romrede in die Zeit der Reise von 143/144 n. Chr. s. KLEIN 1983, 77, Anm. 18 und KLEIN 1981, 337–338 (von dieser Reise ist in den *Hieroi Logoi* bereits in II, 60 die Rede). Für die Annahme einer zweiten Romreise, anlässlich derer die Romrede gehalten wurde, s. BEHR 1981, 445, Anm. 6.

eines in Zeiteinheiten meßbaren Fortschreitens tritt dabei die Schilderung gesteigerter Intensitäten, sowohl im religiösen als auch im rednerischen Bereich.

### 5.2.3 Das Paradoxe als erzählerische und religiöse Kategorie der *Hieroi Logoi*

Das Paradoxale, das uns im vorausgegangenen Abschnitt in der Verbindung eines rückläufig chronologischen Erzählstils mit dem Bild des Emporklimmens einer Leiter begegnet war, ist eine innerhalb der *Hieroi Logoi* so häufig verwendete Kategorie, daß es sich lohnt, ihr einen eigenen Abschnitt zu widmen. Es wird sich zeigen, daß das Element des Paradoxen einerseits als ein erzähltechnisches Mittel zum Zwecke einer besonderen Pointierung eingesetzt wird, andererseits aber auch ein Charakteristikum der von Asklepios erteilten therapeutischen Vorschriften ist, wobei der angesichts vieler seiner Heilanweisungen sich einstellende Eindruck des Menschenunmöglichen nach der Schilderung ihrer gelungenen Umsetzung nicht selten dem Staunen vor der Kraft des Gottes weicht, das Schwere in ein Leichtes zu verwandeln.

Wenn wir nun also zunächst den Blick auf die Erzähltechnik der *Hieroi Logoi* richten, so können wir der Gestaltung des Leitermotivs, in der, wie wir sahen, das Element des Verblüffenden, die Lesererwartungen Durchkreuzenden voll zum Tragen kommt, eine erzählerische Sequenz aus dem ersten *Logos* an die Seite stellen, welcher das Paradoxale in ganz ähnlicher Weise anhaftet: In *HL* I, 15 berichtet Aristides zunächst in einer offenbar jeden Zusammenhang entbehrenden Reihenfolge von einigen Traumbildern beziehungsweise –vorschriften (der Traumerscheinung seiner eigenen Person in Priesterkleidern folgt die eines hinkenden Freundes, woraufhin dann plötzlich von Erbrechen und Enthaltung vom Bad als von Verordnungen des Gottes die Rede ist). Zu Beginn des nächsten Abschnitts findet sich der einleitende Satz: ἄξιον δὲ καὶ τὸ πάρεργον τῶν ὄνειράτων εἶπεῖν – „Es verdient aber auch das Beiwerk der Träume mitgeteilt zu werden.“ Die klar unterordnende Bezeichnung πάρεργον ruft hier beim Leser den Eindruck hervor, das auf solche Weise Angekündigte müsse wohl vergleichsweise belanglos sein, und löst somit eine Reaktion aus, wie sie den durch das Leitermotiv geschürten hohen Erwartungen gerade entgegengesetzt ist. Doch wird der Leser auch hier wieder mit einer paradoxalen Wende des Erzählverlaufs konfrontiert, ist doch, wie wir bereits im Rahmen unserer grundlegenden Betrachtungen zum verrätselnden Stil der *Hieroi Logoi* unter 4.3 zeigen konnten, das Folgende eine der wichtigsten Traumerzählungen dieser Schrift: Es handelt sich um jenen Traum, in dem Aristides mittels einiger geschickt verschlüsselnder literarischer Anspielungen andeutet, daß die von ihm niedergeschriebenen Traumerzählungen eben nicht bloße λόγοι seien,

sondern hinter ihnen ἔργα, kultische Handlungen beziehungsweise Rituale stünden.<sup>808</sup>

Das Paradoxe ist freilich nicht nur eine Komponente des Erzählstils der *Hieroi Logoi*, es kennzeichnet auch die Heilanweisungen des Gottes Asklepios, die dem, was man gemeinhin unter sinnvollen therapeutischen Maßnahmen versteht, nicht selten auf eine irritierende Weise zuwiderlaufen.<sup>809</sup> Zu einer Zeit, in der Aristides so sehr zum Schwitzen neigt, daß er nur durch Bäder Erleichterung erfährt, befiehlt der Gott über mehrere Tage hinweg Enthaltung vom Bade.<sup>810</sup> Ein anderes Mal wird unser Redner von Asklepios nach Lebedos geschickt, als er gerade dabei ist, eine Inkubation durchzuführen und aufgrund von körperlicher Schwäche weitgehend ans Bett gefesselt ist.<sup>811</sup> Zum Barfußlaufen im Winter, einer jener Therapien, für die Asklepios auch laut inschriftlichen Zeugnissen bekannt war, gesellt sich das Baden in Flüssen oder Brunnen bei eiskalten Temperaturen, für das Aristides uns im zweiten *Logos* ein eindrückliches Beispiel an die Hand gibt.<sup>812</sup>

Die Abschnitte 51–53 enthält die Beschreibung eines Bades im Fluß Selinus in Pergamon, dem – wie zur Erfüllung einer vorausgehenden Traumanweisung des Gottes, dreimal hintereinander ein Bad zu nehmen – ein Regenguß voraufgeht und ein weiterer nachfolgt. Die von Aristides trotz schlechter körperlicher Verfassung und winterlicher Kälte willig auf sich genommene Heilmaßnahme wird für ihn auf paradoxe Weise zum Quellgrund einer beglückenden Erfahrung:

ἐνταῦθα δὴ αἱ μὲν πέτραι ἀντὶ φύλλων περιέρρεον, τὸ δὲ ὕδωρ οὕτω κοῦφον ἦν ὡς οὐδὲν τῶν καθαρῶς διαφανῶν, καὶ διέτριψα δὴ εἰς ὅσον πλεῖστον ἐξῆν.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* II, 53

„Da umflossen mich die Steine wie Blätter, das Wasser aber war so leicht wie niemals eines von den kristallklaren,<sup>813</sup> und ich vergnügte mich so lang wie es nur möglich war.“

Nachdem noch im Satz vorher die Wucht der Steine und Wellen sowie das Bedrohliche des im Nicht-Sichtbaren sich verlierenden Grundes beschrieben wurde, ist

**808** Für eine ausführliche Besprechung dieses Traums s. oben, S. 185–188.

**809** Zum Paradoxalen als Charakteristikum der Heilanweisungen des Asklepios vgl. auch FESTUGIÈRE 1954, 92, mit Verweis auf Arist. *Λαλ. ε. Ασκλη.* (or. XLII Keil), 8: καὶ μὴν τό γε παράδοξον πλεῖστον ἐν τοῖς ὀράμασι τοῦ θεοῦ, οἷον τὸν μὲν γύψου πίνειν, τὸν δὲ κωνείου, τὸν δὲ γυμνοῦσθαι καὶ λούειν ψυχρῶ, θέρμης τοῦδὸλως, ὡς ἂν τις δόξα, δεόμενον.

**810** Cf. Arist. *HL* I, 5–6.

**811** Cf. Arist. *HL* III, 7.

**812** Zur Therapie des Barfußlaufens s. *HL* II, 7 sowie FESTUGIÈRE 1954, 92; zu winterlichen Bädern s. *HL* I, 59.

**813** Die Übersetzung von καθαρῶς διαφανῶν mit „von den kristallklaren“ stammt von SCHRÖDER 1986, 56.

diese Wendung umso verblüffender und wird so zum sinnfälligen Ausdruck der auf heilsame Weise transformierenden Kraft des Gottes, die das Schwere in ein Leichtes zu verwandeln vermag.

Ähnlich verhält es sich auch mit einer im vierten *Logos* anzutreffenden Aufforderung an Aristides, sich im Reden zu üben zu einer Zeit, in der er nicht einmal atmen kann.<sup>814</sup> Als er gegenüber dem ehemaligen Prätor Sedatus, einem illustren Mitinkubanten, seine Ratlosigkeit gegenüber diesem scheinbar unzumutbaren Auftrag zum Ausdruck gebracht hat, ermuntert ihn dieser mit den Worten (IV, 17): Καὶ ἀγώνισαι πάση προθυμίᾳ· δυνάμεως δὲ μελήσει τῷ θεῷ – „Und kämpfe du nur mit allem Eifer! Für die Kraft aber wird der Gott sorgen.“ Einige Abschnitte später sieht man ihn dann auch tatsächlich das Unternehmen erfolgreich durchführen:

συνέβαινε δὲ μοι λαμβάνοντι μὲν τὰ προβλήματα καὶ καθισταμένῳ πρὸς τὸν ἀγῶνα ἀπορεῖσθαι καὶ μόλις ἀναφέρειν ἐπιλείποντος τοῦ πνεύματος, προϊόντι δὲ τῶν προομιῶν ῥᾶον ἴσχειν ἥδη καὶ ἀναπνεῖν οἷῳ τε εἶναι, καὶ προϊόντος αἰεὶ τοῦ λόγου δυνάμεως ἐμπίπασθαι μετὰ κουφότητος καὶ συνείρειν οὕτως ὥσθ' ἔπεσθαι μόλις τοὺς ἀκροωμένους.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* IV, 22

„Doch als ich mir meine Themen vornahm und mich zum Redekampf hinstellte, widerfuhr es mir öfters, daß ich in äußerste Not geriet und kaum wieder zu mir kam, da mir der Atem ausging, doch als ich in den Einleitungen vorwärts kam, war mir schon leichter, und ich war imstande zu atmen. Und als die Rede immer weiter fortschritt, wurde ich von Kraft, gepaart mit Leichtigkeit, erfüllt und reihte die Worte auf eine Weise aneinander, daß meine Zuhörer kaum folgen konnten.“

Zu dem bereits bekannten Ton auf der Kraft des Gottes, das bedrückend Schwere als ein Leichtes erscheinen zu lassen, gesellt sich an dieser Stelle die stark pointierte Abhängigkeit des Aristides von seinem Heilgott. Die Art, wie er hier seine Fähigkeit zu reden allein auf dessen Kraft spendende Einwirkung zurückführt, mutet wie eine Ausführung jener Worte an, mit denen er wenig vorher, in *HL* IV, 53, seinen Beinamen Theodoros gedeutet hatte: „... ich nähme die Anrede in diesem Sinne auf, daß alles, was mich betrifft, ein Geschenk des Gottes sei.“

In seiner Beziehung zu Asklepios ist Aristides also einem offenen Kraftfeld vergleichbar, so daß auf paradoxe Weise der Gott immer da die größten Wunder wirkt, wo er auf scheinbar unüberwindliche Schwächen stößt. Als einer, der auch bei fast völliger Immobilisierung noch zum Aufbruch mahnt, wird Asklepios so zu einem jenseits aller traditionellen Heilkunst liegenden lebenserhaltenden Prinzip.<sup>815</sup>

**814** Cf. Arist. *HL* IV, 17: ἔφην οὖν ἐγὼ μὴ ἔχειν ὅ τι χρῆσωμαι, προστετάχθαι γάρ μοι ἴσα καὶ πέτεσθαι, μελέτην λόγων, ἀναπνεῖν οὐ δυναμένῳ, ...

**815** Arist. *HL* V, 1: ... μόλις ἂν δύο καὶ τρεῖς εἴλκον ἀπὸ τῆς κλίνης ἀναστήνα· καὶ ὁ θεὸς σημαίνει ἔξοδον ἐν Σμύρνῃ ὄντι τὸν χρόνον τοῦτον, καὶ ἔδει ἐξίέναι αὐτίκα.

#### 5.2.4 Wogen des körperlichen Befindens, Seesturm und Flußbad – die Wassermetaphorik in den *Hieroi Logoi*

Wenn wir, über die im vorherigen Abschnitt beschriebene beglückende Baderfahrung hinausgehend, die Wassermetaphorik in den *Hieroi Logoi* einer eingehenderen Betrachtung unterziehen, so wird sich herausstellen, daß hier Wasser in den verschiedensten Ausprägungen – sei es in Gestalt von Flüssen oder des Meeres, von ‚inneren‘ und ‚äußeren‘ Seestürmen – zur Veranschaulichung einer ganzen Palette von psychosomatischen Befindlichkeiten, vom krankhaften Anfall über die Angst angesichts einer bedrohlichen Situation bis hin zu der Erfahrung einer Art schwerelosen Wohlbefindens, verwendet wird. Damit wird diese Metaphorik zum probaten Mittel, die für die Zeit der Zweiten Sophistik so typische erhöhte Aufmerksamkeit gegenüber dem Körper und seinen Anfälligkeiten auf wirkungsvolle Weise Gestalt annehmen zu lassen.<sup>816</sup> Nach einer Untersuchung des Einsatzes von Ausdrücken aus der mit Wind und Wasser verbundenen Sprachbildlichkeit zur Beschreibung verschiedener den Autor selbst betreffenden Vorgänge werden wir mit Betrachtungen zu ausgewählten Seesturmschilderungen der *Hieroi Logoi* fortfahren, um dann der unabsehbaren Weite des Meeres, mit der in der Darstellung des Autors das Element des Bedrohlichen sich untrennbar verbindet, die von ihm als beglückend empfundene Begrenztheit von göttlich verordneten Flußbädern gegenüberzustellen. Die hierbei trotz winterlicher Kälte und Frost sich einstellenden Empfindungen von Leichtigkeit und Heiterkeit werden mit dem Hochgefühl von Mysten unmittelbar nach ihrer Einweihung verglichen.

Stellt man sich angesichts der uns hier zunächst beschäftigenden metaphorischen Bedeutung des Wassers in den *Hieroi Logoi* die Frage, warum es gerade zur Verbildlichung körperlicher Zustände dient, so muß man zur Erklärung wohl auf die Gleichsetzung des Meeres mit der Materie als einen der Gemeinplätze platonischen Philosophierens zurückgreifen.<sup>817</sup> Es sind insbesondere die kritischen Momente seines Befindens, zu deren Beschreibung Aristides auf Begriffe aus dem Bereich der Sprachbildlichkeit des Wassers zurückgreift. So vergleicht er in einer Zeit, die er selbst als den Höhepunkt seiner Krankheit bezeichnet, seinen Rücken während eines als Opisthotonos bezeichneten Krampfes mit „einem vom Winde geblähten Segel“, um wenig später von einer „Nacht ... wie beim Stampfen und Schlingern auf See“ zu berichten; einen Anfall von Atemnot schildert er im Bilde einer Kollision von zwei gegeneinander verlaufenden Luftströmen, gepaart mit „Gewoge in der

<sup>816</sup> BOWERSOCK (1969, 72) spricht von „an inordinate obsession with bodily ailments which has to be denominated hypochondria“.

<sup>817</sup> Cf. Porph. *Antr.* 14–15: πόντος δὲ καὶ θάλασσα καὶ κλύδων καὶ παρὰ Πλάτωνι ἡ ὑλικὴ σύστασις.

Brust“, oder er spricht ganz allgemein von den „Wogen seines körperlichen Befindens“. <sup>818</sup>

Dieser auf den eigenen Körper übertragenen Wind- und Wassermetaphorik lassen sich im Großen die Seesturmbeschreibungen der *Hieroi Logoi* an die Seite stellen, von denen ich die besonders dramatisch gestaltete Schilderung der Überfahrt des Aristides von Rom zurück nach Smyrna im zweiten *Logos* beispielhaft herausgreifen möchte. <sup>819</sup> Entsprechend den hintereinander zurückgelegten Wegestrecken durch das Tyrrenische Meer, die Adria, die Achaische Meerenge und die Ägäis gliedert sich die Schilderung in *HL II*, 65–68 in vier Abschnitte, für die Ausdrücke der Hoffnungslosigkeit und Erschöpfung prägend sind. In *II*, 65 sehen wir, wie in einem Zustand äußerster Not der Steuermann das Steuer fahrenläßt und die Matrosen sich mit Asche bestreuen:

ἐν τῷ Τυρρηνικῷ πελάγει ζάλη καὶ ζόφος καὶ λίψ καὶ ταραχὴ τῆς θαλάττης ἀκατάσχετος, καὶ ὁ κυβερνήτης μεθήκε τοὺς οἴακας καὶ ὁ ναύκληρος καὶ οἱ ναῦται σποδὸν καταχεάμενοι σφᾶς τε αὐτοὺς ἀπώμωζον καὶ τὸ πλοῖον.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi II*, 65

„Im tyrrenischen Meer gab es Platzregen und Finsternis, Südweststurm und eine unbändige Aufruhr der See. Der Steuermann ließ die Ruder aus den Händen, der Kapitän und die Matrosen streuten Asche auf ihre Häupter und bejammerten sich selbst und ihr Schiff.“

Das Niederlegen des Steuerruders ist ein Gestus, der bereits im Weltumdrehungsmythos des platonischen Dialoges *Politikos* begegnet, wo er als Bild für den Rückzug des göttlichen Welten-kυβερνήτης auf seine eigene Warte fern von den Angelegenheiten der Menschen gebraucht wird. <sup>820</sup> Ist die Verbindung zu Platon einmal hergestellt, so ergeben sich bei näherem Hinsehen noch weitere Ähnlichkeiten zwischen den beiden Szenen: Die Aufruhr, ταραχὴ, von der bei Aristides die Rede ist, erinnert an Platons *Politikos* 273 D, wo man den plötzlich wieder eingreifenden Schöpfergott die unter der Einwirkung einer ebensolchen ταραχὴ zu

**818** Cf. Arist. *HL III*, 16: Τοιαυτὴ δὲ ἕτερα ἐπὶ τῆς πατρῴας ἐστίας συνέβη μοι κατ’ αὐτὴν ἀκμὴν σεμῶνός τε καὶ ἅμα τῆς νόσου, *HL III*, 17: ὡσπερ ἰστίον ἐξ ἀνέμου κεκυρτωκός, *HL III*, 20: νύξ τ’ ἐπιγίνεται, οἷα δὲ ἐν κλυδωνίῳ καὶ σάλῳ, *II*, 56: ἔτι δὲ ρεῦμα ἐκ τῆς κεφαλῆς ὄσαι καὶ ἡμέραι καὶ νύκτες φερόμενον καὶ κλυδώνιον ἐν τῷ στήθει καὶ πνεῦμα ἀντανιὸν πρὸς τὸ ρεῦμα ἄνω ... *I*, 3: τῶν περὶ τὸ σῶμα τρικυμίων. Vgl. auch *HL III*, 1: καὶ περιωμένῳ ἐμείν οὐκ ἀπίντα, ἀλλ’ ἦν καὶ ῥανίς ἀντὶ τρικυμίας, ...

**819** Siehe daneben auch die Sturmschilderung in *HL II*, 12.

**820** Cf. Plat. *Plt.* 272 E: ... τότε δὴ τοῦ παντὸς ὁ μὲν κυβερνήτης, οἷον πηδαλίῳ οἴακος ἀφέμενος, εἰς τὴν αὐτοῦ περιωπὴν ἀπέστη, τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἰμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία.

befürchtende völlige Auflösung im letzten Moment verhindern sieht.<sup>821</sup> Ist im Folgenden bei Platon davon die Rede, wie derselbe Gott das „Krankende und Aufgelöste“, τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα, wieder in seine alte, gesunde Bahn zurücklenkt, so scheint auch diese Wendung bei Aristides nachzuklingen, wenn er ein erneutes Vorkommen von hohem Wellengang bei Kephallenia mit den Worten besiegelt (*HL* II, 67): κάματος παντοδαπὸς τοῦ σώματος καὶ λύσις – „Körperliche Anstrengung jeder Art und ein Zustand regelrechter Auflösung“.<sup>822</sup> Als ein das Unglück noch steigerndes Moment kommt im Bericht des Aristides der Ungehorsam der Seeleute hinzu, von denen es in den weiteren Abschnitten gleich zweimal heißt, sie hätten mit ihren tollkühnen Manövern den ausdrücklichen Willen des Aristides mißachtet, ja es einmal sogar für gut befunden, gegen die Winde zu segeln.<sup>823</sup>

Hatten wir bereits unter 5.2.2 angesichts der sich gegenüberstehenden Beispiele eines fortschreitenden, tagebuchartigen Schilderns einerseits und einer rückwärtig chronologischen Berichterstattung andererseits feststellen können, daß Aristides offenbar ganz bewußt symmetrische Elemente in seine *Hieroi Logoi* eingestreut hat,<sup>824</sup> so findet sich ein weiterer Beleg für eine solche Technik des Erstellens von einander zugeordneten Erzählabschnitten, wenn im vierten *Logos*, ganz offenbar als Pendant zu der eben besprochenen Seesturmschilderung in *HL* II, 65, von einer Überfahrt von Delos nach Milet die Rede ist, die nur deshalb ruhig vonstatten ging, weil die Seeleute in diesem Fall auf die Warnungen des Aristides hörten, nachdem dieser trotz scheinbar günstigen Wetters vor dem Auslaufen gewarnt hatte.<sup>825</sup> Der wenig später tatsächlich losbrechende Orkan kann auf diese Weise umgangen werden, und Aristides führt seine rettende Eingebung auf Asklepios zurück, der – möglicherweise zum Dank für einen ihm gewidmeten Paian – ein Zeichen gesandt habe.<sup>826</sup> Die damit verbundene Stilisierung der fürsorglichen Intervention zu einem Akt der Erkenntlichkeit für ein ‚literarisches Opfer‘ läßt hier nicht nur den in der votiv-religiösen Beziehung des Aristides zu seinem Heilgott fest verankerten Gedanken wechselseitigen Wohlwollens noch einmal deutlich aufscheinen, sie ist

**821** Cf. Plat. *Plt.* 273 D: διὸ δὴ καὶ τότε ἤδη θεὸς ὁ κο σμήσας αὐτόν, καθορῶν ἐν ἀπορίας ὄντα, κηδόμενος ἵνα μὴ χεμασθεῖς ὑπὸ παραχῆς διαλυθεῖς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δύη, ...

**822** Cf. Plat. *Plt.* 273 D (Fortsetzung): ... πάλιν ἔφεδρος αὐτοῦ τῶν πηδαλίων γιγνόμενος, πὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας, κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν ἀθάνατον αὐτόν καὶ ἀγήρων ἀπεργάζεται.

**823** Cf. *HL* II, 67: ... ἄκοντος ἐμοῦ καὶ ἀντιλέγοντος ἐξ ἀρχῆς, ... II, 68: ... καὶ ναύτων ... ἐναντία τοῖς πνεύμασι πλεῖν ἀξιοῦντων καὶ μηδὲν ἀκούειν ἐθελόντων ἐμοῦ.

**824** Siehe oben, S. 255.

**825** Cf. Arist. *HL* IV, 34–37.

**826** Cf. Arist. *HL* IV, 37: ἐχέτω δὲ ὀποτέρως τις βούλεται, εἴτε τοῦ παιᾶνος ταύτην γενέσθαι τὴν ἐπικαρπῖαν καὶ χάριν καὶ διὰ τοῦτο ὑπάρξει σωθῆναι, εἴτε τοῦτο μὲν πάντως ἂν οὕτω γενέσθαι, ... (gemeint ist der in *HL* IV, 31 erwähnte Paian).

zugleich auch Ausdruck jener bereits mehrfach beobachteten Steigerung im religiösen sowie rednerischen Bereich, die Aristides trotz der Abwesenheit einer konsequent fortschreitenden Chronologie dennoch in seine *Hieroi Logoi* eingearbeitet hat.

Der unabsehbaren Weite des Meeres, dessen Tücken in diesem zweiten Beispiel immerhin überwunden werden können, tritt als Kontrast die überschaubare Begrenztheit von Flüssen gegenüber. Das erste von Aristides geschilderte Bad findet im Fluß Meles statt. Ähnlich wie in der bereits im Abschnitt über das Paradoxe untersuchten Schilderung des Bades im Selinus erregt dieses trotz Frost und Eis willig durchgeführte Unternehmen das Gefühl einer schwebenden Leichtigkeit, das noch lange nachschwingt:

ὡς δ' ἐξέβην, ὅτε δὴ χρῶς πᾶς ἦνθει καὶ τὸ σῶμα πάντη κοῦφον ἦν, καὶ βοή πολλή τῶν τε παρόντων καὶ ἐπιόντων, τὸ πολυύμητον δὴ τοῦτο βοῶντων, μέγας ὁ Ἀσκληπιός, καὶ τὰ ἀπὸ τούτου τίς ἂν ἐνδείξασθαι δυνηθείη; ἅπαν γὰρ τὸ λοιπὸν τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς τὸ εἰς εὐνὴν διεσωσάμην τὴν ἐπὶ τῷ λουτρῷ σχέσιν, καὶ οὔτε τι ξηροτέρου οὔτε ὑγροτέρου τοῦ σώματος ἤσθόμην, οὐ τῆς θερμῆς ἀνῆκεν οὐδὲν, οὐ προσεγένετο, οὐδ' αὖ τοιοῦτον ἢ θερμὴ ἦν, οἷον ἂν τῷ καὶ ἀπ' ἀνθρωπίνης μηχανῆς ὑπάρξειεν, ἀλλὰ τίς ἦν ἀλέα διηνεκῆς, δύναμιν φέρουσα ἴσῃ διὰ παντὸς τοῦ σώματός τε καὶ τοῦ χρόνου. παραπλησίως δὲ καὶ τὰ τῆς γνώμης εἶχεν. οὔτε γὰρ οἷον ἠδονὴ περιφανῆς ἦν οὔτε κατ' ἀνθρωπίνην σωφροσύνην ἔφησθα ἂν εἶναι αὐτὸ, ἀλλ' ἦν τις ἄρρητος εὐθυμία, πάντα δεύτερα τοῦ παρόντος καιροῦ τιθεμένη, ὥστε οὐδ' ὁρῶν τὰ ἄλλα ἐδόκουν ὁρᾶν· οὕτω πᾶς ἦν πρὸς τῷ θεῷ.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* II, 21–22

„Als ich herauskam, blühte meine ganze Haut und mein Körper war ganz und gar leicht, und es erscholl ein vielfaches Rufen, indem sowohl die Anwesenden als auch die, welche hinzukamen, das vielgesungene ‚Groß ist Asklepios!‘ ausriefen. Und was danach folgte, wer könnte es beschreiben? Den ganzen Rest des Tages bis zum Schlafengehen behielt ich die Verfassung, die nach dem Bad sich eingestellt hatte. Auch bemerkte ich weder, daß mein Leib trockener, noch daß er feuchter geworden wäre. Nichts wich von der Wärme, noch kam etwas hinzu, noch war die Wärme von solcher Art, wie sie jemand als Folge von menschlichen Maßnahmen haben könnte, sondern ein fortwährendes mildes Glühen, das sich mit einer gleichmäßigen Kraft durch meinen ganzen Körper und die ganze Haut verbreitete. Ähnlich war aber auch meine Gemütsverfassung. Denn sie war nicht von der Art einer ausgesprochenen Lustempfindung, noch hätte man sagen können, sie sei menschliche Fröhlichkeit, sondern es war eine unaussprechliche Heiterkeit des Gemüts, die alles gegenüber dem gegenwärtigen Augenblick als zweitrangig erscheinen ließ, so daß ich den Eindruck hatte, das andere, was ich sah, gar nicht zu sehen. So war ich ganz bei dem Gotte.“

Was hier als ein andauerndes religiöses Hochgefühl sich äußert, geht weit über die erfrischende Wirkung eines gewöhnlichen Flußbades hinaus. Dabei gehören solche Empfindungen wie die der Leichtigkeit (κοῦφον) und Heiterkeit (εὐθυμία) nicht nur zum Standardrepertoire der in den *Hieroi Logoi* auch andernorts beschriebenen Auswirkungen der von Asklepios verschriebenen Therapien, sie erinnern auch an die

Freude jener, die in einen Mysterienkult eingeweiht wurden.<sup>827</sup> Dieser Gedanke liegt umso näher, wenn man in Betracht zieht, daß Apuleius im elften Buch der *Metamorphosen* im Zusammenhang mit der Initiation des Lucius sich auch seinerseits der Wasser-Metaphorik bedient, indem er die Göttin Isis den bisherigen Lebensweg des frisch Geweihten mit einem leidvollen Durchgang durch zahlreiche Seestürme einer feindlichen *Fortuna* vergleicht, denen hier freilich nicht, wie bei Aristides, die ‚befreiende Begrenztheit‘ von Flußbädern, sondern das schließliche Einlaufen in einen ruhigen Hafen gegenübergestellt wird:

*Multis et variis exanclatis laboribus magnisque Fortunae tempestatibus et maximis actus procellis ad portum quietis et aram misericordiae tandem, Luci, venisti.*<sup>828</sup>

Apuleius, *Metamorphosen* XI, 15

„Lucius, nachdem du viele Mühen und gewaltige Unwetter des Schicksals erduldet hast und von den größten Windstürmen umhergetrieben wurdest, bist du schließlich zum Hafen der Ruhe und zum Altar des Mitleids gelangt.“<sup>829</sup>

**827** Vgl. Arist. *HL* II, 73: τὸ γὰρ τὴν αὐτὴν διαίταν καὶ τὰ αὐτὰ πράγματα, ὁπότε μὲν ὁ θεὸς ἡγοῖτό τε καὶ διαρρήδην εἴποι, σωτηρίαν, ἰσχὺν, *κουφότητα*, ῥαστώνην, *εὐθυμίαν*, πάντα τὰ κάλλιστα καὶ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ φέρειν, ἄλλου δὲ του συμβουλευσαντος καὶ μὴ στοχασαμένου τῆς γνώμης τοῦ θεοῦ πάντα τάναντία τούτοις ἐπιφέρειν, πῶς οὐ μέγιστον σημεῖον τοῦ θεοῦ τῆς δυνάμεως; siehe ferner *HL* I, 64: κεφαλὴ μὲν οὕτω *κούφη*, ... II, 53: τὸ δὲ ὕδωρ οὕτω *κουφον* ἦν, ... *HL* IV, 22: ἐμπίλασθαι μετὰ *κουφότητος*, ... *HL* III, 13: ἐκ δ' οὖν τῆς Λεβέδου μετ' *εὐθυμίας* ἀνεχωρήσαμεν, ... *HL* IV, 38: ὅσα μὲν δὴ καὶ ἄλλα τῆς συμβουλῆς ταύτης ἀπελαύσαμεν εἰς *εὐθυμίαν*; zu den freudigen Empfindungen der Mysten s. BURKERT 1987, 93 mit Anm. 16.

**828** Vgl. auch die ganz ähnliche Metaphorik in Apul. *met.* XI, 7: ... *magnoque procellarum sedato fragore ac turbido fluctuum tumore posito mare quietas alluvies temperabat*, ... Siehe ferner auch Plat. *Plt.* 273 D, wo der Fremde die der Welt infolge von Gottesferne drohende völlige Auflösung mit einem Eintauchen εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον vergleicht.

**829** Zur Metaphorik des Einlaufens in einen Hafen nach turbulenter Seefahrt vgl. bereits E. *Or.* 279 ἐκ κυμάτων γὰρ αὐθις αὐ γαλῆν' ὄρω. Siehe aber auch Aristides in seiner *Λαλιά εἰς Ἀσκληπιόν* (or. XLII Keil), 1: Ὡ πολλὰ δὴ πολλάκις ἐν νυξί τε καὶ ἡμέραις ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ κληθεὶς ὑφ' ἡμῶν, Ἀσκληπιεὶ δέσποτα, ὡς ἀσμένους καὶ ὑπερποθοῦσιν ἔδωκας ἡμῖν οἶον ἐκ πελάγους πολλοῦ καὶ κατηφείας λυμένους τε λαβέσθαι γαληνοῦ – „O Heiland Asklepios, der von uns viel und oft, bei Nacht und bei Tag, privat und öffentlich Angerufene, wie oft Du es uns, zu unserer Freude und in Erfüllung unserer Sehnsucht, gewährt hast, wie aus einem großen Meer der Verzweiflung einen ruhigen Hafen zu erreichen ...“



## **6 Der Traum als Ort der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Göttlichen – zerstörerische Konfrontation bei Nonnos versus Identifikationsmystik bei Aristides**

Haben wir im vorausgegangenen Kapitel anhand einer Gegenüberstellung von Aristides' *Hieroi Logoi* und der Traumschrift des Synesios von Kyrene zu zeigen versucht, wie sich die Rückbindung von Schriften zu Traum und Traumdeutung an die Sphäre des Göttlichen auf den in ihnen verwendeten Erzählstil auswirkt, so wollen wir uns jetzt einem Vergleich zwischen der Religiosität des Aelius Aristides und der des Nonnos von Panopolis zuwenden. Es wird darum gehen, anhand von ausgewählten Traumschilderungen aufzuzeigen, daß hier zwei grundverschiedene Vorstellungen von der Beziehung zwischen der göttlichen und menschlichen Sphäre aufeinanderprallen: die von einem misanthropischen Grundtenor getragene Vorstellung einer zerstörerischen Konfrontation einerseits und das an Identifikationsmystik grenzende Konzept versöhnlicher Gottesnähe andererseits. Dabei dient uns die in der Tradition der Tragödie wurzelnde, die *Dionysiaka* beherrschende Auffassung von den Göttern als übermächtigen Wesen, die meist auf unheilvolle Weise in das Leben der Menschen eingreifen, als Kontrastfolie, auf der sich das bei Aristides gezeichnete Bild von Asklepios als einer wohlwollenden Heilsgottheit um so deutlicher absetzt.

### **6.1 Träume als Spiegel von destruktiven Gott-Mensch-Begegnungen in Nonnos' *Dionysiaka* – die Episoden um Semele und Aura**

Die *Dionysiaka* des Nonnos überborden geradezu an Schilderungen von Ereignissen, in denen die hier besungenen Götter, allen voran Dionysos, ihre zerstörerische Kraft mit verheerendem, meist tödlichem Ausgang entfalten. Der Traum hat dabei in der Regel die Funktion eines Mediums unheilvoller Vorahnungen im Vorfeld solcher drohenden Katastrophen.

Hatten wir in unserem Abschnitt 3.5 über Traumantik als Kündlerin des Unabwendbaren bereits die Vision der Agaue als bildliche Vorwegnahme der Marter

des Pentheus unter den Händen seiner eigenen Mutter besprochen,<sup>830</sup> so wollen wir nun als zwei weitere Beispiele für destruktive Gott-Mensch-Begegnungen die jeweils von Träumen eingeleiteten Episoden um Semele und Aura in näheren Augenschein nehmen. Das Bild eines von himmlischem Feuer zerstörten und zugleich eines stiergestaltigen Wesens entbundenen Baumes, in dem Semele bei Nonnos ihr Schicksal voraussieht, wird mit der tatsächlichen Verwandlung der schwangeren Myrrha in einen Baum im zehnten Buch der *Metamorphosen* Ovids verglichen; mit dem Ergebnis, daß vor dem Hintergrund der fein psychologisierenden Erzählung von Schuld und Reue, als welche sich uns die ovidische Myrrha-Episode präsentiert, der für die Semele-Erzählung des Nonnos charakteristische Ton auf der Passivität der Protagonistin sowie auf der Unausweichlichkeit und zugleich Brutalität der ihr widerfahrenden Ereignisse um so stärker hervortreten wird. Als ein Opfer dionysischer Gewalt tritt uns auch die Nymphe Aura gegenüber: Wir werden sehen, daß der Traum, in dem sie ihre Bezwingung durch den Gott voraussieht, mit dem in ihm enthaltenen Bild des Lorbeers zum Ausdruck eines die Nymphe imperativisch beherrschenden Entwurfs von sich selbst als einer jungfräulichen Jägerin wird und damit zugleich schon auf die Tatsache vorausdeutet, daß sie sich mit dem gewaltsamen Verlust der in ihren Augen einzigen für sie selbst in Frage kommenden Lebensform nicht wird abfinden können.

Betrachten wir also zunächst den Unheil verkündenden Traum der Semele und ihre Reaktion darauf in *Dionysiaka* VII, 141–179. Ihren gewaltsamen Tod durch den Blitz des Zeus und die damit einhergehende frühzeitige Entbindung sieht die Kadmostochter im Bild eines Baumes voraus:

... καὶ ἄρτιγόνοισι κορύμβοις  
 ἔλπετο καλλιπέτηλον ἰδεῖν φυτὸν ἔνδοθι κήπου  
 ἔγκλοον, οἰδαλέω βεβαρημένον ὄμφακι καρπῶ,  
 νιφόμενον Κρονίωνος ἀεξιφύτοισιν ἐέρσαις·  
 ἐξαπίνης δὲ πεσοῦσα δι' αἰθέρος οὐρανίη φλόξ  
 δένδρον ὅλον πρήνιξεν, ἐοῦ δ' οὐχ ἦπτετο καρποῦ·  
 ἀλλὰ μιν ἀρπάξας τανυσίπτερος ὄρνις ἀλήτης  
 ἤμιτελῆ χατέοντα τελεσσιγόνοιο λοχείης  
 ὤρεγε μὲν Κρονίωνι· πατὴρ δὲ μιν ἠδέει κόλπῳ  
 δέκτο λαβῶν, μηρῶ δὲ συνέρραφεν· ἀντί δὲ καρποῦ  
 ταυροφυῆς κερόεντι τύπῳ μορφούμενος ἀνήρ  
 αὐτοτελής βλάστησεν ὑπὲρ βουβῶνα τοκῆος·  
 καὶ Σεμέλη φυτὸν ἦεν.

Nonnos, *Dionysiaka* VII, 141–155

<sup>830</sup> Siehe oben, S. 129–135.

„... und mit eben entsprungenen Knospen  
 glaubte sie, einen schön blühenden Baum zu sehn, in einem Garten,  
 einen belaubten, beschwert mit schwellender Frucht, noch nicht reifer,  
 feucht mit dem Tau des Zeus, den Pflanzen zum Wachstum verhelfend.  
 Plötzlich aber fiel aus der Luft eine himmlische Flamme,  
 stürzte den ganzen Baum, doch berührte sie seine Frucht nicht,  
 fliegend ergriff sie ein Vogel mit ausgebreiteten Schwingen,  
 halbvollendet und ohne geboren zu sein als Ganzes,  
 reichte er sie dem Kroniden; der Vater freudigen Herzens  
 nahm sie und nähte sie in den Schenkel, anstelle der Frucht nun  
 sproß in gehörnter Form ein Mann in Gestalt eines Stieres  
 in Vollendung hervor, über seines Gebärsers Lenden.  
 Semele war der Baum ...“

Die Sprachbildlichkeit, die Nonnos bei der Gestaltung dieser traumhaft verschlüsselten Ankündigung des tödlichen Schicksals der Semele verwendet, weist deutliche Ähnlichkeiten mit der Myrrha-Episode aus dem zehnten Buch von Ovids *Metamorphosen* auf, was zur Erhärtung der in der Forschung nach wie vor umstrittenen These einer direkten Ovid-Kenntnis auf Seiten des Nonnos beiträgt.<sup>831</sup>

Liest man bei Ovid, *Metamorphosen* X, 488 ff., wie die schwangere Myrrha als Strafe für ihre inzestuösen Zusammenkünfte mit dem Vater Kinyras in einen Baum verwandelt wird, so bedient sich Nonnos des gleichen Bildes mit einer ganz ähnlichen Absicht, nämlich zur metaphorischen Beschreibung einer Frau auf der Schwelle des Gebärens; doch während es sich beim Traum der Semele um eine eben nur bildhafte Vorankündigung handelt, trägt bei Ovid die Permutation Myrrhas in einen Baum den Charakter eines real sich vollziehenden Ereignisses. Ein Blick auf das Gebet der Fliehenden unmittelbar vor ihrer Wandlung zeigt, welchen Symbolwert Ovid der Baumgestalt hier zumißt:

*„o siqua patetis  
 numina confessis, merui nec triste recuso  
 supplicium, sed ne violem vivosque superstes  
 mortuaeque extinctos, ambobus pellite regnis  
 mutataeque mihi vitamque necemque negate!“*

Ovid, *Metamorphosen* X, 483–487

„O Götter, wenn denn welche  
 hörn mein Gebet, verdient hab' die traurige Straf' ich und weise  
 nicht sie zurück, doch daß ich verletz' nicht die Lebenden lebend,

<sup>831</sup> Zur These eines direkten Einflusses s. bes. BRAUNE 1935 und KEYDELL 1935. Dagegen tendierte die ‚Quellenforschung‘ des 19. Jh. eher dazu, in vielen Fällen ein verlorenes hellenistisches Original als gemeinsame Vorlage für Ovid und Nonnos anzunehmen. Zum Versuch der Rekonstruktion einer solchen Vorlage im Falle der Phaethon-Episode s. KNAACK 1886; für die Annahme mehrerer und teilweise identischer Quellen, aus denen sowohl Ovid als auch Nonnos schöpften, s. KNOX 1988.

noch die Verstorbenen tot, entfernt mich aus beiden Reichen,  
mir, der Verwandelten, weigert den Tod sowohl wie auch das Leben.“

Erscheint der Baum hier als Symbol für eine Existenz zwischen der Welt der Lebenden und der Toten, die Myrrha sich als Strafe selbst herbeiwünscht, so streicht Nonnos in seiner Übertragung der Baum-Metaphorik auf Semele insbesondere das Moment des Frucht-Tragens heraus: Während Ovid diesem Aspekt lediglich einen Halbvers widmet – *media gravidus tumet arbore venter* –,<sup>832</sup> ist bei Nonnos zusätzlich zu der in dem Adjektiv οἰδαλέω eingefangenen Beschreibung des schwellenden Heranreifens der Frucht noch von den wachstumsfördernden Tautropfen des Zeus als Sinnbildern für das *semen virile* des zeugenden Gottes die Rede; und es scheint fast so, als hätte Nonnos hier eine Umdeutung jener Tränen vollzogen, die Myrrha bei Ovid in ihrer Baumgestalt vergießt:

*quae quamquam amisit veteres cum corpore sensus,  
flet tamen, et tepidae manant ex arbore guttae.  
est honor et lacrimis, stillataque cortice murra  
nomen erile tenet nulloque tacebitur aevo.*

Ovid, *Metamorphosen* X, 499–502

„Hatte sie auch mit dem Körper die alte Empfindung verloren,  
weint sie dennoch, und aus dem Baum quellen lauwarne Tropfen.  
Ehre gebührt auch den Tränen; die Myrrhe, getropft von der Rinde,  
trägt den Namen der Herrin, zu keiner Zeit wird er verschwiegen.“

Myrrhas Tränen erweisen sich hier als ein Merkmal, das ihr über ihre Metamorphose hinaus eine gewisse Würde, ja durch die Perpetuierung ihres Namens sogar einen gesicherten Platz im Gedächtnis der Nachwelt verleiht. Damit werden sie zu Exponenten einer paradigmatischen Erzählung von Schuld und Reue.

Mit der Umwandlung des Motivs bei Nonnos ist dagegen in diesem speziellen Fall eine deutliche Vergrößerung verbunden: Aus Ovids fein psychologischer Episode mit ihrem starken Ton auf der Selbstreflexion der Protagonistin wird eine Traum-erzählung, in der es in erster Linie darum geht, äußerliche Gewaltanwendung bildlich vorwegzunehmen. Mithin tritt dann auch an die Stelle des von Geburtsschmerzen sich krümmenden Baumes bei Ovid das Bild des von einer „himmlische[n] Flamme“ – οὐρανίη φλόξ – zerstörten.<sup>833</sup> Die pointierte Wendung von innen nach außen bei der Schilderung dieses Traumbildes ist Ausdruck einer allgemeinen Tendenz der *Dionysiaka*, die in ihnen wiedergegebenen Geschehnisse so darzustellen, als handle es sich um Unabwendbares, das auf ein wehrloses Opfer einstürmt. So

<sup>832</sup> Cf. Ov. *met.* X, 505.

<sup>833</sup> Vgl. Nonn. *Dionys.* VII, 145–46: ἐξαπίνης δὲ πεσοῦσα δι’ αἰθέρος οὐρανίη φλόξ / δένδρον ὄλον πρήνιξεν mit Ov. *met.* X, 508–9: *nitenti tamen est similis curvataque crebros / dat gemitus arbor.*

tötet Agaue ihren Sohn unter dem Einfluß einer bakchischen Bewußtseinsverzerrung, Nikaia und Aura werden ebenso wie Semele gegen ihren Willen von einem Gott überwältigt und sogar Dionysos selbst wird von Hera immerhin so dauerhaft mit Wahn geschlagen, daß der Inderfürst Deriades indessen ungestört seine kriegerischen Übergriffe auf die Bassariden durchführen kann.<sup>834</sup>

Doch zurück zur Semele-Episode: Sie weist in ihrem weiteren Verlauf, der das Moment des Unaufhaltsamen noch einmal nachdrücklich betont, deutliche Parallelen zur Agaue-Erzählung auf:<sup>835</sup> Hier wie dort wird der Seher Teiresias zu Rate gezogen und eine Empfehlung zum Opfern, in Semeles Fall von ihrem Vater Kadmos, ausgesprochen. Daß als eines der beiden Opfertiere gerade der Stier, „das Bild des auf ebensolche Weise gehörnten Dionysos“, erwähnt wird, ist zu einem Zeitpunkt, wo der Gott zumindest laut dem Verlauf der Erzählung noch gar nicht existiert, ein ebenso ironisches wie auf die Unvermeidlichkeit des Bevorstehenden verweisendes Detail: Die Geburt des Gottes, die schon in Semeles Traum – im Einklang mit einer mythologischen, in Wort und Bild faßbaren Tradition – sich als Entbindung eines Stiergestaltigen ankündigte, wird durch das ebenso geformte Opfer nicht etwa aufgehalten, sondern gerade herbeigeführt:<sup>836</sup> Während der Darbringung wird Semele ebenso wie Agaue mit Blut bespritzt, woraufhin sie ein Bad in den Fluten des Asopos nimmt und dadurch, wie in zahlreichen vergleichbaren Szenen bei Nonnos, die Blicke des Zeus erst auf sich zieht.<sup>837</sup> Daß also Semeles Opferhandlung und mithin der Versuch, das ihr im Traum Prophezeite zu verhindern, letztlich gerade zum Auslöser des von ihr gefürchteten Geschehens wird, ist, wie man mit Recht bemerkt hat, eine auf den Bereich der Tragödie verweisende Ironie.<sup>838</sup>

Als ein weiterer vorausschauender Angstraum läßt sich der Vision der Semele diejenige der Aura von ihrer Bezwingung durch Dionysos in XLVIII, 258–286 an die Seite stellen. Sie wird ihr zuteil, als sie, von der Jagd erschöpft, im Schatten eines

**834** Der Wahn des Dionysos beginnt in XXXII, 98 und wird XXXV, 336 auf das Geheiß des Zeus von Hera selbst beendet.

**835** Hier sei nochmals auf die Seiten 129–135 verwiesen. Zu der Ähnlichkeit zwischen den Episoden um Agaue und Semele vgl. ferner auch AUGER 2003, 426–427.

**836** Zu der ikonographischen Tradition, gerade den Dionysosknaben gehört oder mit Kalbskopf darzustellen, s. FRAZER 1922, ch. 43: „... he is represented as a child with clusters of grapes round his brow, and a calf's head, with sprouting horns, attached to the back of his head. On a red-figured vase the god is portrayed as a calf-headed child seated on a woman's lap.“ Für eine Darstellung des ausgewachsenen, gehörnten Dionysos im Kampf gegen die Inder s. LIMC III, 2, s. v. ‚Dionysos‘, Nr. 235; s. ferner das *Scholion in Arist. Ran.* 357 (über Dionysos): ταυρόκερως γὰρ ὁ θεός, sowie *Hymn. Orph.* 52, 2, wo ταυρόκερως eines der Epitheta des Bakchos ist, und Nonn. *Dionys.* XLIV, 158–59: ... καὶ οὐ βουπλήϊ δαίξω / κυρτὰ βοοκραίριοι κέρατα δισσὰ μετώπου, ...

**837** Zur Vorliebe des Nonnos für Badeszenen als Auslöser für erotische Leidenschaft s. oben, S. 218, Anm. 693.

**838** Cf. AUGER 2003, 427: „Sémélé déclenche en fait elle-même la série des événements en cherchant à éviter la réalisation, point de rencontre avec l'univers tragique.“

Lorbeers, dem eponymen Baum der spröden Nymphe Daphne und damit dem Symbol der Keuschheit *par excellence*, vom Schlaf übermannt wird. In diesem Detail deutet sich schon an, daß Nonnos im weiteren Erzählverlauf, wie schon in der Nikaia- und der Chalkomedeia-Episode, Ovids Darstellung des Daphne-Mythos in den *Metamorphosen* vor Augen hat. Von seinem römischen Vorgänger mag Nonnos auch dazu angeregt worden sein, den ahnungsvollen Schlaf der Aura gerade zur Stunde der fatalen Mittagshitze stattfinden zu lassen, ist doch in den *Metamorphosen* die Tageszeit, in der die Sonne am höchsten steht, nicht selten der Zeitpunkt einer verhängnisvollen Peripetie.<sup>839</sup> Die Traumvision selbst, obgleich sie als ἡμερτήν – „lieblich“ – bezeichnet wird, ist überreich an Bildern des Jagens und Tötens. Zunächst ist Eros zu sehen, wie er mit Pfeil und Bogen Hasen – sonst eine eher mit der λαγωβόλος Ἄρτεμις in Verbindung gebrachte Beute<sup>840</sup> – und wilde Tiere in Menge erlegt; dann tritt Aphrodite auf, mit Adonis dem Jäger und der Träumerin selbst im Geleit:

παιδὶ δὲ θηρεύοντι συνέμπορος υἱεὶ Μύρρης  
 Κύπρις ἔην γελώσα· καὶ ἴστατο παρθένος Αὔρη,  
 Ἄρτέμιδος μετὰ τόξον ἀήθεος ὑψόθεν ὤμου  
 ἀγρευτῆρος Ἔρωτος ἐλαφρίζουσα φαρέτρην.

Nonnos, *Dionysiaka* XLVIII, 267–270

„Aber dem jagenden Jüngling, dem Sohn der Myrrha, zur Seite  
 war die lachende Kypris; auch stand dort die Jungfrau Aura  
 nach dem Bogen der Artemis noch ohne Gewöhnung  
 auf der Schulter tragend des jagenden Eros Köcher.“

Nonnos nutzt hier das prophetische Potential von Traumvisionen, um mittels einer anspielungsreichen Personenkonstellation das Schicksal der Träumerin vorwegzunehmen: Dem Paar Adonis – Kypris treten Aura und Eros gegenüber, wobei mit den Adjektiven θηρεύοντι und ἀγρευτῆρος die beiden äußeren Figuren in diesem Ensemble in ihrer Eigenschaft als Jäger miteinander parallelisiert werden. In Zeile 268 stehen sich Kypris und die παρθένος Αὔρη zu Beginn und Ende des Verses in einer Weise gegenüber, welche die Bezwingung der Jäger-Jungfrau ebenso erahnen läßt wie die Tatsache, daß man sie statt des Bogens der Artemis den Köcher des Eros tragen sieht. Gruppieren man dagegen in dem gegebenen Personenquartett die beiden Liebesgötter einerseits und die ihnen zur Seite tretenden Sterblichen andererseits zusammen, so birgt Auras Vergleich mit Adonis, der ja von einem Eber zerrissen wurde, nicht nur die Vorwegnahme eines gewaltsamen Angriffs in sich, sondern

<sup>839</sup> Cf. Nonn. *Dionys.* XLVIII, 258–59: Καὶ ποτε διψαλέοιο πυραυγεί καύματος ὄρη / παρθένος ὑπνώουσα πόνων ἀπαύετο θήρης; zum Motiv der Mittagshitze bei Ovid s. BITTRICH 2005, 152.

<sup>840</sup> Siehe z. B. Nonn. *Dionys.* XV, 181–183.

auch eine Anspielung auf ihren bevorstehenden Tod, der freilich die mildere Form der Metamorphose in eine Quelle haben wird.

Nicht weniger bedeutungsschwer ist das Bild, in das die Traumschilderung ausmündet: Der Erosknabe fängt eine Löwin mit dem *κεστός ἰμάς* – jenem Kreuzband, das Hera dazu verhalf, Zeus auf dem Ida-Gebirge zu bezwingen – und präsentiert diese lebende Beute, die er selbst in einer kurzen Ansprache mit Aura, der Träumerin selbst, identifiziert, vor seiner Mutter Aphrodite.<sup>841</sup> Das Bild der erjagten Löwin ist ein Symbol für die bevorstehende Überwältigung Auras. Doch während sie im Traum bei der Überbringung der Löwin sich selbst als ‚zahme‘ Zuschauerin sieht, die in einer vertraulichen Geste ihren Arm an Aphrodite und Eros gelehnt hält, ist beim Erwachen ihre Empörung groß: Sie äußert sich in einer, freilich nur in Gedanken vollzogenen, Scheltrede auf den Lorbeer, in dessen Schatten sie sich zur Ruhe gelegt hatte:

οὐ νέμεσις παρὰ μύρτον ὄνειράτα ταῦτα νοῆσαι.  
 Δάφνη, τί κλονέεις με; τί Κύπριδι καὶ σέο δένδρω;  
 ἀασάμην εὐδουσα τεοὺς ὑπὸ γείτονας ὄζους  
 σὸν φυτὸν ἐλπομένη φιλοπάρθενον, ὑμετέρης δὲ  
 φήμης οὐκ ἐτύχησα καὶ ἐλπίδος· ὡς ἄρα, Δάφνη,  
 σὸν δέμας ἀλλάξασα τεὸν νόον εὐρεῖς ἀμεῖψαι;  
 μὴ γαμῆ μετὰ πότμον ὑποδρήσεις Ἀφροδίτη;  
 οὐ πινυτῆς τόδε δένδρον, ἀπ' ἀρτιγάμοιο δὲ νύμφης;

Nonnos, *Dionysiaka* XLVIII, 291–298

„Ohne Arg sänne bei einer Myrte man solche Träume.  
 Daphne, warum bedrängst du mich? Was hat Kypris gemein mit  
 deinem Busch? Verblendung wars, als ich bei deinen Zweigen  
 ruhte, hoffend daß Jungfrauen freundlich sei deine Pflanze,  
 doch deinen Ruf erlangt' ich nicht, noch deine Hoffnung. So nun,  
 Daphne, hast deinen Sinn du erwidern gefunden die Wandlung  
 deiner Gestalt? Beugst nach deinem Tode dich Aphrodite,  
 Göttin der Ehe? Nicht ist dies doch der Baum einer Maßvollen,  
 sondern der Braut, der eben Vermählten?“

Die hier geäußerte Vorstellung vom Schatten der Myrte, einer mit Aphrodite in engster Verbindung stehenden Pflanze,<sup>842</sup> als einem für erotische Träume geeigneten Ruheplatz nimmt, wie man richtig gesehen hat, ein Detail aus der im weiteren Verlauf des XLVIII. *Dionysiaka*-Buches geschilderten Jagd des Dionysos auf Aura vorweg, nämlich die Tatsache, daß der von amourösen Traumphantasien begleitete

<sup>841</sup> Zum *κεστός ἰμάς* vgl. Hom. *Il.* 15, 215–217; s. ferner FAUTH 1967, 420.

<sup>842</sup> Cf. e. g. Paus. VI, 24, 6.

Mittagsschlaf des Gottes gerade unter einem Myrtenbaum stattfindet.<sup>843</sup> Die aufgebrauchten Worte, die Aura im folgenden an den Lorbeer, die der Myrte genau entgegengesetzte Pflanze der keuschen Nymphe Daphne, richtet, sind nichts anderes als die auf eine Figur der Mythologie projizierte Auseinandersetzung mit ihrem eigenen Selbst. Der Lorbeer, in dessen Gestalt sich Daphne vor den Übergriffen Apollons schützen konnte, steht dabei für Auras Identität als einer jungfräulichen Jägerin. Der Gegensatz, in dem der Inhalt ihres Traumes zu dem Gewächs der Keuschheit und seiner eponymen Nymphe sowie ihren eigenen Lebensmaximen steht, löst in ihr einen heftigen Abwehrmechanismus aus. Die gleich zu Beginn ihrer Ansprache genannte Myrte ist dabei auch ein Symbol für die Rolle einer Braut, die Aura weit von sich weist. In der Frage Δάφνη, τί κλονείεις με; begegnet wie so oft in Nonnos' Traumschilderungen eine pointierte Verkehrung bekannter mythologischer Gegebenheiten: Die von Apollon bedrängte Nymphe wird hier selbst zur Verfolgerin, und tatsächlich erweist sich im weiteren Verlauf der Episode um Aura deren eigene, durch den Lorbeer symbolisierte jungfräuliche Identität gleichsam als ein Imperativ, der ihr so sehr zusetzt, daß alle Versuche, sie in ihre durch ein erschlichenes Brautbett gewaltsam veränderten Lebensumstände mit ebensolcher Gewalt hineinzuzwingen, von vorneherein zum Scheitern verurteilt sind. So fordert am Ende die Göttin Artemis Aura nicht nur, wie in ihrem Traum angedeutet, dazu auf, ihren Bogen gegen den Köcher des Eros einzutauschen, sondern ihre Jagdutensilien sämtlich abzulegen, um stattdessen die Instrumente des Bakchoskults an sich zu nehmen:

ἀλλὰ τεὸν λίπε τόξον· ἀναεινομένη δὲ φαρέτρην  
 ὄργια μυστιπόλευε γυναίμανέος σέο Βάκχου,  
 τύμπανα χειρὶ φέρουσα καὶ εὐκεράων θρόον αὐλῶν.

Nonnos, *Dionysiaka* XLVIII, 773–775

„Doch deinen Bogen lasse zurück. Den Köcher verweigernd  
 diene im Kult deines frauenbegeisterten Bakchos, und trage  
 Tympana in der Hand und den Klang der schönhörnern Flöte.“

Mit der Aufforderung, die Jagdinstrumente zurückzulassen, klingt ein Topos an, der nicht nur an die ovidische Jägerin Callisto, sondern auch an Nikaia in den *Dionysiaka* selbst erinnert.<sup>844</sup> Doch während die bithynische Nymphe, die ebenso

<sup>843</sup> Cf. Nonn. *Dionys.* XLVIII, 515–516: ... καὶ εὐόδμῳ παρὰ μύρτῳ / ἦδὺ μεσημβρίζων πόδας εὐνάσεν ... vgl. dazu AUGER 2003, 418–419. Zur Myrte als einem Symbol für erotische Träume siehe ferner auch *Dionys.* XLII, 342–43, wo davon die Rede ist, daß Dionysos trotz des Schlafens unter einer Myrte nicht die ersehnten bräutlichen Träume zuteil wurden: ἄγχι δὲ μύρτου / πολλακὶ Βάκχος ἴαυε, καὶ οὐ γαμίου τύχην ὕπνου.

<sup>844</sup> Zu Callisto s. Ov. *met.* II, 405–531: *Unde pedem referens paene est oblata pharetram / tollere cum telis et quem suspenderit arcum*; zu Nikaia s. Nonn. *Dionys.* XLVIII, 824–826: οὐκέτι τόξον ἔχω

wie Aura ein erzwungenes Brautbett erlitt, sich mit ihren veränderten Lebensumständen abfindet, ja sogar zur Anführerin bakchischer Weihen, τελετῆς κυβερνήτρια Λυαίου, avanciert, kommt ein solcher Sinneswandel für Aura nicht in Frage.<sup>845</sup> Nach der Geburt von Zwillingsöhnen, laut Nonnos den Eponymen ihres Geburtsortes, des Berges Dindymon, wirft sie zunächst Bogen und Köcher, anschließend sich selbst in den Fluß Sangarios, wo sie von Zeus in eine Quelle verwandelt wird.<sup>846</sup> Die gleiche Art von Metamorphose weiß Servius auctus, *Ecl.* V, 20 über Daphnis zu berichten. Mit dem bukolischen Helden, insbesondere in jener Ausprägung, in der er uns in Theokrits erstem Idyll gegenüber tritt, verbindet Aura nicht nur ihre Aphrodite-Feindschaft, sondern auch die Kompromißlosigkeit, mit der sie bis zum Ende in dieser ihrer Grundhaltung verharrt – trotz der versöhnlichen Regungen ihres Unterbewußtseins, die in ihrem Traum aufschienen.<sup>847</sup>

In soziologischer Hinsicht könnte man die Geschichte der Aura als einen mißglückten *rite de passage* bezeichnen. Was Arnold VAN GENNEP in seiner Studie über Initiationsriten als ‚période de marge‘ beschreibt – jener Zeitraum, in dem Heranwachsende in Abgeschiedenheit auf ihre Eingliederung in die Gesellschaft vorbereitet werden –, war in entsprechenden Kulte von jeher zeitlich begrenzt.<sup>848</sup> So hielten sich die jungen ‚Bärinnen‘ des Artemis-Kultes in Brauron, entsprechend dem Vier-Jahres-Rhythmus, in dem die Brauronia stattfinden, vermutlich für eben diese Zeitspanne im lokalen Heiligtum der Artemis auf. Gleiches gilt, wie man behauptet hat, für die Arrhephoroi, die mit dem alle vier Jahre stattfindenden Weben des Peplos für Athene anlässlich der Panathenäen in Verbindung standen.<sup>849</sup> Phasen der Absonderung muß es wohl auch vor der Einweihung in die Dionysos-Mysterien gegeben haben. In den *Dionysiaka* steht Nikaia paradigmatisch für eine gelungene Einweihung in den Kult, und nicht umsonst trägt ihre aus der Verbindung mit Dionysos entstammende Tochter den Namen Telete, die „Weihe“.<sup>850</sup> Aura dagegen vermag es nicht, ihr Dasein als Jägerjungfrau am Rande der Gesellschaft hinter sich zu lassen, und wird so von ihrer Verfolgerin Daphne gleichsam eingeholt, erleidet sie doch das gleiche Schicksal wie jene: die Metamorphose. Doch

---

θηροκτόνον, οὐκέτι νευρήν, / ὡς πάρος, αὖ ἔρύω καὶ ἐγὼ βέλος· εἰμὶ δὲ δειλὴ / ἰστοπόνος θήλεια, καὶ οὐκέτι θοῦρις Ἀμαζῶν.

**845** Cf. Nonn. *Dionys.* XLVIII, 811.

**846** Im Hinblick auf das Dindymon-Gebirge folgt Nonnos trotz des wahrscheinlich kleinasiatischen Ursprungs dieses Namens jener schon im Altertum populären Etymologie im Sinne von ‚Zwillingshöhe‘, die Strabon XII 575 angreift, wenn er das Gebirge als μονοφυές, „mit einem Gipfel“ beschreibt; s. dazu P.-W. V, 9, s. v. ‚Dindymon‘, 652.

**847** Zur kompromißlosen Aphrodite-Feindschaft des Daphnis in Theokrits erstem Idyll s. BITTRICH 2005, 137–151.

**848** Cf. VAN GENNEP 1909, 161–166.

**849** Cf. DOWDEN 1989, 30.

**850** Cf. Nonn. *Dionys.* XVI, 399–402.

während bei Daphne die Wandlung den Triumph des Entkommens besiegelt, ist die Wasserwerdung Auras das Zeichen einer Auflösung infolge von äußerer Gewalt und der Entschlossenheit, eine selbst gewählte Lebensform nicht einfach abzulegen.

Während also den Dichter der *Dionysiaka* seine Vorliebe charakterisiert, die mit tragischen Zügen ausgestatteten Helden des Geschehens als Revoltierende oder auch Leidende in der Konfrontation mit ihnen feindlich gesinnten Gottheiten darzustellen, sehen wir Aristides eine ganz andere Richtung einschlagen, indem er in seinen *Hieroi Logoi* die Geschichte der zunehmenden Annäherung eines Mysten an seinen ihm ganz persönlich gewogenen Heilgott nachzeichnet.

## 6.2 Der Rhetor und sein Gott – Heilsindividualismus in den *Hieroi Logoi* vor dem Hintergrund des religiös-literarischen Typus der $\mu\acute{o}\nu\omega\text{-}\mu\acute{o}\nu\omega$ -Begegnung

Ausgehend von einschlägigen Stellen, in denen Aristides in den *Hieroi Logoi* die Beziehung zu seinem Heilgott Asklepios charakterisiert, wird es uns hier zunächst darum gehen, die Religiosität unseres Autors als eine Form von Identifikationsmystik zu beschreiben, um dann eine im vierten *Logos* zu findende, mit stark heilsindividualistischen Zügen ausgestattete Begegnung des Aristides mit seinem Gott in die Tradition der auf dem Gebiet von Religion und Philosophie gleichermaßen bezeugten Typus der Zusammenkunft eines Mysten mit seinem Gott  $\mu\acute{o}\nu\omega\ \mu\acute{o}\nu\omega$  hineinzustellen. Dabei wird zunächst deutlich werden, daß Aristides sich ganz auf dem Boden religiöser Konvention befindet, ist doch der Typus der  $\mu\acute{o}\nu\omega\text{-}\pi\rho\acute{o}\varsigma\text{-}\mu\acute{o}\nu\omega$ -Begegnung insbesondere im Umfeld von Inkubationskulten bezeugt. Beim Vergleich mit Ausgestaltungen des Motivs bei Plotin und Numenios werden wir feststellen, daß der in der Auffassung dieser Platoniker vorherrschende metaphysische Zug von Zusammenkünften mit dem Göttlichen, der sich als das Streben äußert, das Gute in seiner reinen Geistigkeit zu begreifen, bei Aristides zwar weitgehend abwesend ist, dem persönlichen Umgang mit seinem Gott aber nichtsdestoweniger die Bedeutung eines Dreh- und Angelpunktes für seine religiöse Entwicklung und sein rednerisches Schaffen zukommt.

Bei einem Durchgang durch die *Hieroi Logoi* werden wir zunächst einmal sehen, daß die in ihrem Mittelpunkt stehende stark personalisierte Beziehung des Autors zu seinem Heilgott, deren Gestaltung, wie bereits anderswo angemerkt, durchaus Parallelen zu den Wundererzählungen zeitgenössischer christlicher Mystiker aufweist, innerhalb des Erzählverlaufs deutlich an Intensität gewinnt:<sup>851</sup>

---

<sup>851</sup> Siehe oben, S. 198, Anm. 659.

In *HL I*, 17 glaubt Aristides, sich in Begleitung eines gewissen Zenon, den man mit M. Antonius Zeno, Vize-Konsul des Jahres 148 n. Chr. hat identifizieren wollen, in der Vorhalle des Asklepios-Tempels in Pergamon zu befinden.<sup>852</sup> Sein Begleiter, der den Gott mit solchen konventionellen Bezeichnungen wie „Zuflucht“, καταφυγή, apostrophiert, lobt an den Gebets- und Anredeformeln des Aristides das „unübertrefflich Passende“, was bereits dazu beiträgt, den Empfänger dieses Kompliments aus der Masse der sonstigen Asklepios-Verehrer deutlich herauszuheben. Es folgt die Beschreibung einer im Traum geschauten Statue des Aristides selbst, deren Züge im Traum mit denen des Gottes zu verschmelzen scheinen:

περιεσκόπουν δὲ ὡς ἐν τῷ προνάῳ δὴ τούτῳ ἀνδριάντα ἑμαυτοῦ· καὶ τότε μὲν γε ὡς ἑμαυτοῦ ὄντα ἑώρων, πάλιν δὲ ἐδόκει μοι εἶναι αὐτοῦ τοῦ Ἀσκληπιοῦ μέγας τις καὶ καλός.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi I*, 17

„Ich betrachtete aber, wie wenn es sich in dieser Vorhalle befände, ein Standbild von mir. Und bald schaute ich auf es, als stelle es meine Person dar, bald aber schien es mir, als sei es ein großes und schönes Standbild des Asklepios selbst.“

Da wir es bei den *Hieroi Logoi*, wie bereits öfters vermerkt wurde, nicht zuletzt auch mit Schilderungen initiatorischer Erfahrungen zu tun haben, liegt es nahe, angesichts des hier beschriebenen Traumes an einen gut bezeugten Mysterienbrauch zu denken, nach dem der Initiand am Ende eines Vergottungsmysteriums selbst als Götterstandbild dargestellt wurde.<sup>853</sup> Ein bekanntes Beispiel für diesen Brauch liegt uns in Apuleius' *Metamorphosen* XI, 24 vor, wo Lucius, als er nach seiner Einweihung in die Isismysterien aus dem Adyton hervortritt, einem Standbild gleich der Göttin gegenüber auf einem hölzernen Podest platziert wird, gekleidet in das Himmelsgewand (*Olympiacam stolam*) des Weltgottes.<sup>854</sup> Wir sehen hier also ganz deutlich, daß der Traum des Aristides von sich selbst als einer Statue, deren Züge mit denen des Gottes zu verschmelzen scheinen, eine Entsprechung im Ritual hat. Die in der Traumerzählung des Aristides ebenso wie in dem von Apuleius bezeugten Mysterienbrauch sich manifestierende identifikationsmystische Verschmelzung eines Gläubigen mit der von ihm verehrten Gottheit läßt sich sehr treffend durch ein

<sup>852</sup> Cf. BEHR 1981, 426.

<sup>853</sup> Siehe dazu REITZENSTEIN 1977, 229.

<sup>854</sup> Zu der Deutung auf den Weltgott, insbesondere ausgehend von den Tierdarstellungen auf dem Gewand des Lucius, s. REITZENSTEIN 1977, 229. Nach der Beschreibung des Apuleius selbst wäre freilich eher an den Sonnengott zu denken (*met.* XI, 24): *sic ad instar solis exornato me et in vicem simulacri constituto*, ... Vgl. ferner die auf den gleichen Brauch abzielende Bemerkung aus einer ihrem Ursprung nach aramäischen, ins Griechische übersetzten alchemistischen Schrift aus dem syrischen Kulturkreis (REITZENSTEIN 1919, 18, Z. 141): ἐτελειώθη τὸ μυστήριον [...] καὶ ἐστάθη ἀνδριάς πλήρης φωτός καὶ θεότητος.

unter dem Namen des Astrampsychos überliefertes Zaubergebet an Hermes illustrieren: σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ. τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σόν· ἐγὼ γὰρ εἶμι τὸ εἶδωλόν σου – „Denn du bist ich und ich bin du. Dein Name ist meiner und meiner deiner, denn ich bin dein Abbild.“<sup>855</sup>

Über die Art der Beziehung, in der Aristides zu seinem Gott Asklepios steht, erfahren wir in Abschnitt 23 des gleichen *Logos* ein weiteres Detail. Hier wird von einem Traum berichtet, in dem es Aristides so vorkam, als trete er mit seinem Lehrer Alexander von Kotyaeion vor den Kaiser Antoninus Pius. Zu dessen Erstaunen verweigert er ihm den üblichen Willkommenskuß und führt zur Begründung an, er sei ein Verehrer, *θηραπευτής*, des Asklepios.<sup>856</sup> Daß die Bedeutung dieses Wortes hier und an zahlreichen anderen Stellen innerhalb der *Hieroi Logoi* sich nicht in der eines bloßen ‚Verehrers‘ erschöpft, sondern vielmehr als Bezeichnung für die Mitglieder eines exklusiven Kultvereins im Umfeld des Asklepieions von Pergamon in Gebrauch war, ist eine in der Forschung schon früh vertretene These, die neuerdings wieder mit überzeugenden Argumenten verteidigt wurde.<sup>857</sup> Eine ähnlich intensive Beziehung zu Asklepios wie die des Aristides konnte auch der Arzt Galen für sich beanspruchen, der seine Sonderstellung ebenso wie jener nicht zuletzt auch als ein Mittel der Selbstbehauptung gegenüber staatlichen Ansprüchen einzusetzen verstand. So berichtet er in *De libris propriis* XIX 18.16–19.3 K,<sup>858</sup> er habe als Begründung für seine Weigerung, den Kaiser Marc Aurel auf seinem Feldzug gegen die Markomannen zu begleiten, auf seine Funktion als *θηραπευτής* im Dienste des Asklepios hingewiesen, die er ausübe, seit der Gott ihn, als er an einem Geschwür litt, vom Tode gerettet habe. Die Entschuldigung wurde von Kaiser Marcus akzeptiert, und daß die Berufung auf Asklepios in diesem Falle sicherlich mehr als eine bloße *façon de parler* war, erhellt schon daraus, daß Galen zeitlebens eine überraschend aufgeschlossene Haltung gegenüber Asklepios und den Heilungsmethoden

**855** Cf. KENYON 1893, 116.

**856** Zu diesem und noch zwei weiteren Kaiserträumen in den *HL* als Ausdruck einer für Aristides typischen unbewußten Spannung zwischen dem Gefühl der Zugehörigkeit zur griechischen Kultur und der Forderung eines Sich-Unterordnens unter die römische Herrschaft s. KARAMBÉLAS 2012, 184–188.

**857** Die bereits von OHLEMUTZ (1940, 169–70) und HABICHT (1969, 114–15) vertretene Kultvereinsthese wurde von NICOSIA (1980) angezweifelt, jedoch von PEARCY (1988, 377), HERRMANN (1996, 315–17, 322), REMUS (1996, 152) und zuletzt BRABANT (2006, *passim*) erfolgreich verteidigt. Zu weiteren, den Begriff *θηραπευτής* enthaltenden Stellen innerhalb der *Hieroi Logoi* s. II, 47: Καὶ πάντες οἱ περὶ τὸν θεὸν *θεραπευταὶ* ... IV, 16: κατελείμμεθα δὲ ἐν τῷ ἱερῷ τῶν γνωριμωτέρων *θηραπευτῶν* δύο, ἐγὼ καὶ Νικαεὺς ἀνήρ, ..., Σηδάτος ὄνομα ... sowie IV, 19, wo der Philosoph Rhosandros eingeführt wird als περὶ τὴν τοῦ θεοῦ *θεραπείαν* ἐπιμελής.

**858** Entspricht 142, 13–19 Boudon-Millot.

der Iatromantik an den Tag legte.<sup>859</sup> Überhaupt muß wohl die starke Bindung an den Gott, die mit einer Mitgliedschaft in der Kultvereinigung der *Therapeutai* einherging, in der Öffentlichkeit und auch am Kaiserhof als Grund für einen Anspruch auf Atelie offenbar überzeugend genug gewesen sein, zumal sie ja auch Aristides dazu verhalf, sich erfolgreich dem ihm angetragenen Amt eines Asiarchen zu entziehen.<sup>860</sup> Damit offenbart sich der Gott Asklepios und seine Pergamener Kultstätte als das Refugium einer kleinen Gruppe griechischsprachiger Intellektueller im römisch verwalteten Kleinasien, die sich zumindest auf religiösem Gebiet einen, wenn auch eng begrenzten, Freiraum zu wahren wußten.

Der Rahmen, welcher im Hinblick auf die Beziehung des Aristides zu seinem Heilgott im ersten *Logos* durch den Identifikationstraum und den Hinweis des Autors über seine Stellung als *θηραπευτής* des Asklepios gesteckt wird, füllt sich im zweiten *Logos* mit Leben, als Aristides in einem mit zahlreichen Mysterientermini durchsetzten Passus eine ihm zuteil gewordene Traum-Epiphanie des Asklepios mit einiger Detailfreudigkeit beschreibt:

καὶ γὰρ οἶον ἄπτεσθαι δοκεῖν ἦν καὶ διαισθάνεσθαι ὅτι αὐτὸς ἦκοι καὶ μέσῳ εἶχειν ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως καὶ βούλεσθαι ἐκβλέπειν, καὶ ἀγωνιᾶν μὴ προαπαλλαγείη, καὶ ὅσα παραβηληκέναι καὶ ἀκούειν, τὰ μὲν ὡς ὄναρ, τὰ δὲ ὡς ὕπαρ, καὶ τρίχες ὄρθαι καὶ δάκρυα σὺν χαρᾷ καὶ γνώμῃς ὄγκος ἀνεπαχθῆς, καὶ τίς ἀνθρώπων ταῦτά γ' ἐνδείξασθαι λόγῳ δυνατός; εἰ δὲ τις τῶν τετελεσμένων ἐστί, σύννοιδέ τε καὶ γνωρίζει.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* II, 32

„Und es war mir, als berührte ich ihn und fühlte, daß er selbst gekommen war, und als befände ich mich in einem Mittelzustand zwischen Schlafen und Wachen und als wollte ich mir die Augen aus dem Kopf herausschauen aus Angst, er würde vorher verschwinden, als halte ich die Ohren gespannt und höre, das eine wie im Traum, das andere wie im Wachen. Dazu gesträubte Haare und Tränen gemischt mit Freude und ein harmloses Gefühl des Stolzes; und welcher Mensch könnte dieses mit Worten anzeigen? Wenn aber jemand einer von den Geweihten ist, dann ist er Mitwisser und kennt (sc. die Erfahrungen, auf die ich mich beziehe).“

Unter Rückgriff auf einen im Zusammenhang mit dem Timarch-Mythos aus Plutarchs *De genio* bereits erwähnten Topos, den Aristides in den *Hieroi Logoi* auch andernorts verwendet, wird die hier beschriebene mystische Begegnung gleich doppelt, und damit besonders nachdrücklich, in einen Zustand zwischen Schlafen

<sup>859</sup> Für eine eine kurze, aber informative Darstellung der Beziehung Galens zum Heilgott Asklepios und der von ihm vertretenen Iatromantik – einem Thema, auf das wir hier nicht näher eingehen können –, s. HARRIS 2009, 209–212.

<sup>860</sup> Cf. BRABANT, 2006, 68: „... doch wie für den Kaiser im Traum, so setzte Aristides ebenso für seine Leser voraus, daß sie verstünden, daß die Mitglieder der Kultvereinigung der *Therapeutai* eine besondere Beziehung zu Asklepios zu besitzen glaubten, so daß für sie dessen Anweisungen unbedingten Gehorsam verlangten.“ Zu Aristides' erfolgreichem Manöver, sich dem Amt eines Asiarchen zu entziehen, siehe oben, S. 60.

und Wachen verlegt.<sup>861</sup> Die durchgängig zu verzeichnende Stimmung einer gespannten Aufmerksamkeit geht einher mit der Beschreibung eines Schwankens zwischen Trauer und Freude, Gestalt geworden in dem Oxymoron δάκρυα σὺν χαρᾷ, wobei dieses Schwanken in ähnlicher Form schon am Ende der Schilderung der unter 3.2 ausführlich besprochenen Moironomos-Vision begegnet (II, 28):<sup>862</sup> σχεδὸν γὰρ ὡσπερ ἐν τελετῇ περὶ πάντα ταῦτα διήγομεν, παρεστῶσης ἅμα τῷ φόβῳ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος – „Ich erlebte dies alles wie bei einer Weihe, indem zugleich mit der Furcht mir die frohe Hoffnung zur Seite stand.“ Hier wie dort wird der Bezug zu einer Mysterienweihe ausdrücklich hergestellt und damit der Zwischenzustand zwischen Euphorie und Schrecken bzw. Trauer – ein leitmotivisch wiederkehrendes Element innerhalb der *Hieroi Logoi* – als typisch für die religiöse Erfahrung des Einweihungsaktes gekennzeichnet.<sup>863</sup> Ähnliches begegnet ja auch bei der Beschreibung der Weihe des Lucius in Apuleius' *Metamorphosen*, als es von ihm heißt, er sei nach der Erscheinung der Isis erwacht *pavore et gaudio permixtus*.<sup>864</sup> Ein weiteres für religiöse Hochstimmungen charakteristisches Detail sind die aufgestellten Haare, die uns bereits in *Περὶ τοῦ παραφθέγγματος* 114 als eine Begleiterscheinung der inspiratorischen Ergriffenheit des Redners begegneten.<sup>865</sup> Der Topos von der Unzulänglichkeit der Sprache, der ja, wie wir in unserem Kapitel 5.1 über ‚Inspiriertes Schreiben‘ gesehen haben, gleich zu Beginn der *Hieroi Logoi* ins Feld geführt wird,<sup>866</sup> rundet den Passus ab und signalisiert, daß es sich hier um Erfahrungen handelt, die mit den Mitteln konventionellen Sprechens nicht wiedergegeben werden können, um ἄρρητα im wahrsten Sinne des Wortes.

Im vierten *Logos* begegnet dagegen ein Traum, in dem es nicht so sehr um die Begrenztheit der Sprache, als vielmehr um die Frage geht, ob das Geschaute überhaupt artikuliert werden darf: Es handelt sich um eine in IV, 50–51 geschilderte

**861** Vgl. oben, S. 140, mit Anm. 480. Für weitere Beispiele dieses Topos in den *Hieroi Logoi* s. *HL* II, 32: ... μέσως ἔχειν ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως ... sowie *HL* V, 31: ... ὥστε διεσκόπουν εἴτ' ὄναρ εἴη εἴθ' ὕπαρ.

**862** Zur Moironomos-Vision s. oben, S. 37–42.

**863** Vgl. II, 32: εἰ δέ τις τῶν τετελεσμένων ἐστὶ mit II, 28: ὡσπερ ἐν τελετῇ. Zum Motiv des Schwankens zwischen Freude und Mutlosigkeit bzw. Furcht s. auch *HL* IV, 7 (dort Seite an Seite mit dem Element des Paradoxen innerhalb der mit einem Einweihungsvorgang verbundenen δρώμενα erwähnt): ἦν οὖν οὐ μόνον τελετῇ τι εἰκόσ, οὕτω θείων τε καὶ παραδόξων τῶν δρωμένων ὄντων, ἀλλὰ καὶ συνέπιπτε τι θαυμαστὸν ἀθηεῖα· ἅμα μὲν γὰρ ἦν εὐθυμείσθαι, χαίρειν, ἐν εὐκόλοις εἶναι καὶ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ἅμα δ' οἶον ἀπιστεῖν [...] πρὸς δὲ καὶ δεδιέναι, ... ; daraufhin zusammenfassend: κατεσκεύαστο μὲν οὕτω τὰ τῆς γνώμης καὶ μετὰ τοιαύτης ἡδονῆς ἅμα καὶ ἀγωνίας ἢ ἀναχώρησις ἐγίνετο. Vgl. zu diesen und ähnlichen Textstellen auch LONNOY 1986, 44: „Ces textes qui se réfèrent à l'initiation sont tous bâties sur un paradoxe: l'âme d'Aristide y est partagée entre la peur et l'espoir.“

**864** Cf. Apul. *met.* XI, 7; der Hinweis auf die Stelle bei LONNOY 1986, 44.

**865** Vgl. oben, S. 239, mit Anm. 755.

**866** Siehe oben, S. 229.

Vision, die ich hier den ‚Erwähltheitstraum‘ nennen möchte. Im Vorfeld der dann folgenden Beschreibung einer fast mystisch anmutenden, im Traum sich vollziehenden Gott-Mensch-Begegnung kündigt Aristides an, das Folgende solle nur dann niedergeschrieben werden, wenn es rechtens sei (εἰ μὲν θέμις), andernfalls möge Asklepios es sich angelegen sein lassen, ihn, den Autor, dazu zu ermutigen, das Geschriebene ohne jeden Groll wieder auszustreichen (διαγράψαι παντὸς δυσκόλου χωρίς). Die hier zum Ausdruck gebrachte Unsicherheit im Hinblick auf das, was gesagt werden darf, ohne die Grenzen des Rechtmäßigen zu überschreiten, liegt meines Erachtens nicht etwa in der Angst begründet, Aristides könne sich durch den intimen Charakter der unmittelbar sich anschließenden Traumschilderung möglicherweise den Tadel seiner Leserschaft wegen allzu persönlichen, ja selbstherrlichen Erzählens einhandeln.<sup>867</sup> Vielmehr bewegt Aristides sich mit der Frage nach dem Erlaubten im Hinblick auf religiöse Schilderungen auf dem Boden der Mysterien und des für sie kennzeichnenden, im Rahmen dieser Studie bereits mehrmals erwähnten Verbots, die ἀπόρρητα des Kultes öffentlich mitzuteilen.<sup>868</sup> Wenn unser Autor neben zwei weiteren Stellen in den *Hieroi Logoi* gerade hier auf das religiös verankerte Gebot, wenn nicht zu völligem Schweigen, so doch zu drastischer Beschneidung von Äußerungen über die *arcana* der Mysterien anspielt,<sup>869</sup> so kann das im gegebenen Zusammenhang sicher nicht als eine bloße Attitüde abgetan, sondern muß viel eher als ein Signal dafür aufgefaßt werden, daß es sich bei der nachfolgenden Traumschilderung um den Versuch handelt, mit vorsichtig gesetzten Worten ein Weiheerlebnis zu beschreiben, ohne daß dabei der Eindruck entstehen kann, es werde hier etwas Geheimes ausgeplaudert. Zu Beginn des Traumes sehen wir in einer Szene, welche den mit der Selbstbezeichnung als θηραπευτήs des Asklepios in I, 23 eingeschlagenen Weg weiter fortführt, Aristides inmitten einer Gruppe von ‚Verehrern‘ dem Gott einen kultischen Paian singen. Nachdem Asklepios die andern durch ein Kopfnicken zum Weggehen aufgefordert hat, ergeht an Aristides selbst die Aufforderung zu bleiben. Die Auszeichnung, allein in der Gegenwart des Gottes sein zu dürfen, entspricht nicht nur einer bereits in der Schilderung des Identifikationstraumes spürbaren Tendenz des Aristides, sich selbst aus der Masse der Gläubigen herauszuheben, sie schafft auch die für jede

---

**867** In diesem Sinne DOWNIE 2013 A, 150: „In HL IV Aristides also prefaces his report of the ‚hieros logos‘ with a metanarrative remark that shows he is aware his assertions of divine intimacy are so bold that he might be accused of a misstep of the sort that was at issue in *Or.* 28.“ Vgl. auch S. 153, wo D. aus den *HL* ein „self-consciousness about the social consequences of literary experiment“ herauslesen will.

**868** Siehe bes. oben, S. 90, mit Anm. 330.

**869** Vgl. *HL* I, 71 (über die von Asklepios mitgeteilten, für die Lebensverlängerung des Zosimos notwendigen Worte): ἀγὼ μνημονεύων οὐκ οἶμαι δεῖν ἐκφέρειν εἰκῆ, sowie *HL* III, 48 (über die Einzelheiten einer Sarapis-Vision): καὶ οὐδὲ ῥητὰ ἴσως εἰς ἅπαντας.

Art von Mystik grundlegende *μόνος-πρός-μόνον*-Situation.<sup>870</sup> Hoherfreut über die ihm zuteil gewordene Ehre ruft dann auch Aristides sein Gegenüber mit der Kultakklamation εἶς, „Einziger“, an, worauf Asklepios erwidert: σὺ εἶ – du bist (auch der Einzige, den ich als meinen Liebling anerkenne). Wenn Aristides daraufhin diesen Gunstbeweis in seinem Wert höher veranschlagt als sein ganzes Leben, so wird man dem hier geschilderten religiösen Erleben seine mystische Qualität wohl kaum absprechen können. Wie weit die Bedeutung des so eindringlich geschilderten vertrauten Umgangs mit der Gottheit reicht, erhellt aus einem ‚Spruch‘, in dem Aristides in unmittelbarem Anschluß an den Erwähltheitstraum die dort erlebte Begegnung mit dem Gott noch einmal *in abstracto* reflektiert:

Λόγον δέ ποτε ἤκουσα τοιόνδε φέροντα εἰς λόγους καὶ ὁμιλίαν θεῖαν. ἔφη χρῆναι κινήθηναι τὸν νοῦν ἀπὸ τοῦ καθεστηκότος, κινήθέντα δὲ συγγενέσθαι θεῶ, συγγενόμενον δὲ ὑπερέχειν ἤδη τῆς ἀνθρωπίνης ἕξεως· καὶ οὐδέτερόν γε εἶναι θαυμαστόν, οὔτε ὑπερέχειν θεῶ συγγενόμενον οὔθ' ὑπερχόντα συνεῖναι θεῶ.

Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* IV, 52

„Einmal hörte ich auch folgenden Spruch, der sich auf Reden und den Umgang mit der Gottheit bezog. Er besagte, der Geist müsse sich vom gewöhnlichen Zustand fortbewegen, und nach dieser Fortbewegung sich mit Gott vereinigen. Nach dieser Vereinigung übersteige er dann den menschlichen Zustand. Und keines von beiden sei erstaunlich, weder das Übersteigen, nachdem er sich mit Gott vereinigt habe, noch nach dem Übersteigen die Vereinigung mit Gott.“

Die Kennzeichen einer Gott-Mensch-Begegnung, die sowohl rednerische als auch religiöse Fortschritte bringt, sind also laut diesem Spruch einerseits die Fortbewegung aus dem Gewöhnlichen, andererseits eine regelrechte Vereinigung mit dem Gott. Noch deutlichere Töne werden in einem ganz ähnlich gelagerten Passus aus *Περὶ τοῦ παραφθέγματος* angeschlagen:

Ἔχω δέ σοι καὶ λόγον τινὰ ἱερὸν διελθεῖν, ἀκούσας νύκτωρ οὐ πάλα παρὰ του τῶν κρείττωνων, οἷόν ἐστι τὸ χρῆμα τῆς θείας μανίας. εἶχε δέ πως ᾧδε ὁ λόγος, ἀνάγκη τὸν νοῦν, ἔφη, κινήθηναι τὴν πρώτην ἀπὸ τοῦ συνήθους καὶ κοινοῦ, κινήθέντα δὲ καὶ ὑπερφρονήσαντα θεῶ συγγενέσθαι καὶ ὑπερέχειν. καὶ οὐδέτερόν γε, ἔφη ὁ διδάσκων, θαυμαστόν. ὑπεριδῶν τε γὰρ τῶν πολλῶν

**870** Zum Zusammentreffen mit der Gottheit *μόνος μόνω* als einer vielfach bezeugten Form der religiösen Interaktion s. unten, S. 288–289. Zur Tendenz, sich selbst aus der Masse der Gläubigen herauszustreichen, s. *HL* I, 17: οὐδέν, ἔφη, προσηγέστερον. *HL* III, 76 (über eines der von Asklepios verordneten winterlichen Bäder): ἐγὼ μὲν δὴ χριστάμενος περιέθειον παρέχων τῷ βορέα ξαίνειν εὐ καὶ καλῶς, καὶ τελευτῶν προσελθὼν πρὸς τὸ φρέαρ ἀπελουσάμην· τῶν δὲ ὁ μὲν τις εὐθύς ἀπεστράφη, ὁ δὲ σπασμῶ τε εἶχτο καὶ κομισθεὶς ὑπὸ σπουδῆς εἰς βαλανεῖον μετὰ πολλῶν πραγμάτων ἐξεθερμαίνετο. Vgl. auch den Aufbau der *Λαλιὰ εἰς Ἀσκληπιόν* (*or.* XLII Keil), 6–Ende, wo Aristides zu verschiedenen Aspekten des heilsamen Wirkens seines Gottes den Erfahrungen sonstiger Asklepios-Verehrer seine ganz persönlichen jeweils als etwas Besonderes, ja oftmals als eine höchste Steigerung, gegenüberstellt.

ὀμιλεῖ θεῷ θεῷ τε ὀμιλήσας ὑπερέχει. τάδε μὲν σοι τῆς ἱερᾶς, ὡς οἱ ποιηταὶ καλοῦσι, νυκτὸς ἀπομνημονεύματα διὰ κεράτων μὲν ἦκοντα, στιλπνότερα δὲ ὡς ἀληθῶς ἐλέφαντος παντός.

Aelius Aristides, *Περὶ τοῦ παραφθέγματος* (or. XXVIII Keil), 116

„Ich habe dir auch einen heiligen Spruch zu erzählen, den ich nachts vor nicht allzu langer Zeit von einem der Götter gehört habe, wie es um die Angelegenheit mit dem göttlichen Wahn steht. Der Spruch verlief ungefähr so: Er besagte, der Geist müsse sich zuerst vom Gewöhnlichen und Gemeinen fortbewegen, nachdem er sich aber in Verachtung fortbewegt habe, sich mit Gott vereinigen und herausragen. Und keines von beiden, sagte der Lehrende, sei erstaunlich. Wer nämlich auf die Menge herabschaue, habe Umgang mit Gott, und wer mit Gott Umgang gehabt habe, der überrage die Menge. Das also sind für dich die Notizen der ‚heiligen Nacht‘, wie die Dichter es nennen, und obwohl sie durch das Tor aus Horn kommen, sind sie doch wahrhaft glänzender als alles Elfenbein.“<sup>871</sup>

Wie sich aus diesem Passus ergänzen läßt, handelt es sich bei jenem auch in den *Heiligen Berichten* erwähnten ‚Spruch‘ um einen ἱερὸς λόγος im Kleinen, den Aristides an dieser Stelle seinem anonymen Kritiker als „Notizen der heiligen Nacht“ vorstellt, τῆς ἱερᾶς ... νυκτὸς ἀπομνημονεύματα, wobei er die Bezeichnung ‚heilige Nacht‘ den Dichtern zuschreibt. Obgleich die feierliche Apostrophe Ὡ νύξ ἱερὰ in Euripides’ *fr.* 114 (Nauck), auf die er sich damit beziehen mag, jeglicher religiösen Komponente entbehrt, scheint es nicht ganz abwegig, in dem hier gegebenen Zusammenhang an eine ‚Weihnacht‘ zu denken, geht es doch bei dem in ihr Erlebten um eine ebenfalls als ‚heilig‘ bezeichnete Offenbarung hinsichtlich der Vereinigung mit Gott – θεῷ συγγενέσθαι. Dabei ist anzumerken, daß Aristides mit seiner abschließenden Anspielung auf das berühmte, uns bereits bekannte homerische *dictum* von den Toren aus Horn bzw. Elfenbein die von ihm empfangene Spruchweisheit eindeutig in den Traum verlegt, was den Gedanken an rituelle Inkubation aufkommen läßt.<sup>872</sup>

Das im Rahmen unseres ‚Spruches‘ erwähnte Zusammentreffen mit der Gottheit μόνος μόνῳ ist eine Form der religiösen Interaktion, die sich in zahlreichen zeitnahen Zeugnissen gestaltet findet. In einem an Claudius oder Nero gerichteten Brief aus dem 1. Jh. n. Chr. berichtet Thessalos von Tralles zu Beginn eines Traktates zu Fragen der astrologischen Botanik rückblickend von seinem Wunsch nach Begegnung mit dem Göttlichen, der so stark gewesen sei, daß er bei Verweigerung sein

<sup>871</sup> Den Vergleich zwischen den beiden Stellen aus den *HL* und der Rede *Περὶ τοῦ παραφθέγματος* zieht auch DOWNIE 2013 A, 147–152, freilich ohne einen kultischen Hintergrund dieser im zweiten Passus ausdrücklich als ‚Notizen der heiligen Nacht‘ (τῆς ἱερᾶς ... νυκτὸς ἀπομνημονεύματα) vorgestellten Schilderung einer Begegnung mit dem Gott μόνος μόνῳ in Erwägung zu ziehen.

<sup>872</sup> Vgl. oben, S. 130, mit Anm. 452.

Leben gelassen hätte.<sup>873</sup> Auf die Frage eines Asklepiospriesters aus Diospolis, ob er mit der Seele eines Verstorbenen oder mit einem Gott zusammenkommen wolle, habe er geantwortet: „Ἀσκληπιῶ· εἶναι δὲ τὸ τέλειον τῆς χάριτος, εἰ μόνω μοι πρὸς μόνον ὁμιλεῖν ἐπιτρέψειεν – „Mit Asklepios. Es sei nämlich die Vollendung der Gnade, wenn es mir verstattet werde, allein mit ihm allein zu reden.“ Im Zuge der daran sich anschließenden Begegnung, die Thessalos als ἐπίσκεψις bezeichnet, will er auf seine Fragen hin von Asklepios all jene Einzelheiten der astrologischen Botanik erfahren haben, die den Inhalt des von ihm verfaßten Traktates ausmachen. Eine ähnlich lehrreiche Zusammenkunft ist der in Plutarchs *De genio Socratis* geschilderte Besuch des Timarch bei Trophonios, in dem es dem jungen Pythagoreer, wie wir oben bereits gesehen haben, um Aufschluß über das Wesen des sokratischen δαιμόνιον geht.<sup>874</sup> Dabei eignet der *consultatio* des Timarch mit Trophonios der Charakter einer persönlichen Befragung, wie er in ähnlicher Form auch für Zusammenkünfte magischer Prägung belegt ist, wenn bspw. im Zuge einer in den Zauberpapyri geschilderten Zeremonie dem Vollführer in Aussicht gestellt wird, er werde erfahren, was er will: ... καὶ προσκάλου, ὃν βούλει θεόν, καὶ ἐπερώτα, περὶ οὗ θέλεις, καὶ ἀποκριθήσεται σοι καὶ ἐρεῖ σοι περὶ πάντων – „und rufe heran, welchen Gott du willst, und frag, wonach du willst, und er wird dir antworten und über alles Aufkunft geben.“<sup>875</sup>

Während die den beiden Inkubanten Thessalos von Tralles und Timarch in den Mund gelegten Berichte um Begegnungen μόνος μόνω mit einem gestalthaften Gott kreisen, kann ein solches Zusammentreffen mit dem Übermenschlichen durchaus auch den philosophisch-abstrakten Charakter einer intuitiven Schau des absolut Guten nach der allmählichen Loslösung aus der Welt des sinnlich Wahrnehmbaren annehmen. Ein solcher metaphysischer Zug eignet nicht erst der Mystik Plotins, er ist bereits in einem Fragment des Numenios spürbar:<sup>876</sup>

τάγαθὸν δὲ οὐδενὸς ἐκ παρακειμένου οὐδ' αὖ ἀπὸ ὁμοίου αἰσθητοῦ ἐστί λαβεῖν μηχανὴ τις οὐδεμία, ἀλλὰ δεήσει, οἷον εἴ τις ἐπὶ σκοπῇ καθήμενος ναῦν ἀλιάδα βραχεῖάν τινα τούτων τῶν ἐπακτρίδων τῶν μόνων μίαν, μόνην, ἔρημον, μετακυμίοις ἐχομένην ὀξὺ δεδορκῶς μιᾶ βολῆ κατεῖδε τὴν ναῦν, οὕτως δεῖ τινα ἀπελθόντα πόρρω ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ὁμιλεῖσαι τῷ ἀγαθῷ μόνω μόνον, ...

Numenios, *fr.* 2 (des Places)

**873** FRIEDRICH 1968, 51, Z. 9–11: ἔχειν γὰρ με ἀνάγκην θεῶ ὁμιλεῖσαι· ἧς ἐπιθυμίας ἂν ἀμάρτω, μέλλω ἀποτάσσεσθαι τῷ βίῳ. Zur Frage der Datierung dieses Briefes und für eine ausführliche Interpretation desselben s. SRAMENI GASPARRO 2009, 288; 295–306.

**874** Siehe oben, S. 137.

**875** Cf. *PGM* IV 230–232; die Übersetzung ebda, S. 79. Vgl. auch VII 856: ... καὶ πυνθάνου ὃ θέλεις. Zu weiteren magischen susτάσεις aus den *PGM* s. GRAF 1999, 287–292.

**876** Zur μόνος-πρὸς-μόνον-Formel bei Plotin siehe den Schluß der Enneade 6.9.11: Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῆδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῆδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον. Siehe dazu auch PETERSON 1933.

„Es gibt aber keine Möglichkeit, das Gute aus etwas hier Vorliegendem oder auch aus etwas Ähnlichem aus dem Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren zu begreifen, sondern man wird das folgende tun müssen: wie wenn jemand auf einem Felsen sitzend mit scharfem Auge ein kleines Fischerboot von der Art dieser Einzelschiffchen erspähte, wie es vereinzelt, allein, einsam inmitten der Wellen umhertrieb, und dieses Schiff mit einem plötzlichen Blick sah, so muß jemand allein Umgang mit dem alleinigen Guten halten, nachdem er sich weit vom sinnlich Wahrnehmbaren entfernt hat, ...“

Die hier so lebendige metaphysische Komponente ist in der Art, wie Aristides seine *μόνος-πρός-μόνον*-Begegnung mit Asklepios erläutert, fast gänzlich abwesend. Zwar spielen in seiner Gestaltung des Odysseus-Motivs, wie wir gesehen haben, die Lösung aus dem Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren und die Domestizierung der Leidenschaften eine bedeutende Rolle – ich erinnere hier nur an das über die *ἀλλοίωσις τῶν ὄντων* Gesagte <sup>-877</sup>; doch ist in dem von ihm zitierten *ἱερός λόγος* von nicht viel mehr die Rede als von einer Wegbewegung des *νοῦς* vom gewöhnlichen Zustand, *ἀπὸ τοῦ καθεστηκότος*, die nicht etwa, wie bei Numenios, darauf abzielt, das Gute in seiner reinen Geistigkeit zu begreifen, sondern vielmehr den Zweck einer nicht ganz uneigennütigen, da für die persönliche rednerische Entwicklung förderlichen, Begegnung mit einer gestalthaft greifbaren Gottheit verfolgt.

In ihrem gegebenen eng gesteckten Rahmen ist die mit dem Hören des *ἱερός λόγος* verbundene mystische Erfahrung aber dennoch die Summe und der Gipfel des Vorherigen, was ich hier zusammenfassend noch einmal rekapitulieren möchte: Im Identifikationstraum des ersten *Logos*, in dem die Züge der Aristides-Statue mit denen des Gottes zu verschmelzen scheinen, befindet sich unser Autor in der Vorhalle, im *πρόναος*, des Asklepieions zu Pergamon. Wenige Abschnitte darauf bezeichnet er sich selbst als einen *θηραπευτής* des Gottes. Der auf diese Weise gesetzte Rahmen wird durch die mit Mysterienterminologie durchsetzte Schilderung einer initiatorischen Zusammenkunft mit dem Gott im zweiten *Logos* mit Leben gefüllt. Der Erwähltheitstraum des vierten *Logos* ist einem ähnlichen Begegnungs-Erlebnis gewidmet, das allerdings dadurch, daß Aristides hier nach der Aussonderung einer ganzen Gruppe von Asklepios-Verehrern die Zusicherung gegeben wird, der ‚Einzig‘ zu sein, noch eine deutliche Zuspitzung im Sinne eines ins Extreme getriebenen Heilsindividualismus erfährt.

---

877 Siehe oben, S. 209–212.



## 7 Conclusio

In der vorliegenden Studie wurde anhand von diachronen Betrachtungen und Einzelinterpretationen der Versuch unternommen, das Phänomen des Traumes in der Antike sowohl anhand von literarischen Texten als auch mit Blick auf einschlägige Passagen aus dem philosophischen und oneirokritischen Schrifttum in seinem ganzen Facettenreichtum zu beleuchten. Den Dreh- und Angelpunkt unserer Untersuchungen bildeten dabei die *Hieroi Logoi* des Aelius Aristides. Es war uns darum zu tun, diese oft allzu isoliert behandelten Aufzeichnungen, in denen der mysische Redner Aristides seine nicht nur in den Tempeln der Heilgottheiten Asklepios und Sarapis, sondern auch im Zuge seiner ausgiebigen Reisen empfangenen Träume festhält, aus ihrem historischen Kontext heraus zu verstehen. Das Ausschreiten des näheren sowie weiteren Umfelds der *Hieroi Logoi* diente dabei zugleich dem Auffinden heuristischer Kriterien für eine angemessene Interpretation dieses Werkes und der in ihm enthaltenen Traumerzählungen, deren Sinn, wie wir meinen, aus dem Blickwinkel der Psychoanalyse oder anderer moderner Traumtheorien nur sehr begrenzt erschlossen werden kann.<sup>879</sup> Uns ging es dagegen darum, die untersuchten Traumerzählungen aus den *Hieroi Logoi* zunächst einmal in einen kultur- und ideengeschichtlichen Zusammenhang zu stellen, um uns ihnen dann aus einer zwar bedeutend erweiterten, aber doch im Umfeld des zeitgenössischen Bildungshintergrundes verbleibenden Perspektive um so intensiver zuwenden zu können.

Der erste Hauptteil, in dem wir uns dem Phänomen der Traumantik sowie der Frage nach prophetischen Träumen widmeten, hat sein *telos* in einigen wichtigen Passagen der *Hieroi Logoi*, und zwar

- a) einer ganzen Reihe von Traumerzählungen, insbesondere des zweiten und vierten *Logos*, die allesamt die Überwindung eines vom Schicksal verhängten Todes mit Hilfe von göttlicher Intervention zum Gegenstand haben,
- b) der Philumene-Episode aus dem fünften *Logos*, einem Beispiel für Traumantik im Vollzug.

---

<sup>879</sup> Für einen mehr oder weniger psychoanalytisch geprägten Ansatz im Umgang mit den *Hieroi Logoi* s. COX MILLER 1994, 184–204 sowie DODDS 1965 und GUIDORIZZI 2013, 185–200, die Asklepios beide (S. 39–45 bzw. S. 188) als eine Art Vaterfigur auffassen; für eine Gegenüberstellung von antiken Texten um Traum und Traumdeutung und den Erkenntnissen moderner Traumforschung s. MEIER 1949 und WALDE 2001 A, dort bes. die Aristides gewidmeten Seiten 52–87, wobei hier nochmals hervorzuheben ist (vgl. bereits oben S. 2, Anm. 3), daß die Autorin erste Schritte in Richtung auf eine Anwendung gängiger Methoden der Traumhermeneutik aus der Zeit des Aristides auf die in den *Hieroi Logoi* enthaltenen Traumschilderungen unternimmt.

Ein diachronisch angelegter Gang durch eine reiche Anzahl von Lebensdauerprophetieungen in Träumen, als deren stets gleich bleibendes Schema sich die Abfolge von Ankündigung und unvermeidlich eintretender Erfüllung abzeichnete, diente uns als Folie, auf der das geradezu revolutionäre Konzept der möglichen Überwindung eines vom Schicksal verhängten Todes durch göttliche Intervention, wie es die unter a) genannten Traumerzählungen kennzeichnet, um so deutlichere Konturen gewann: Besprochen wurden zunächst einige Visionen des zweiten *Logos*, unter ihnen die in Gestalt eines Doppeltraums gleich zweimal wiedergegebene Moironomos-Vision (*HL II*, 30–33), in der Asklepios einerseits als Loszuteiler auftritt, andererseits jedoch als der Gott, der den Lebenslosen des Aristides schon oft eine Wendung gegeben hat; ferner die Episode von der Erkrankung des Aristides an einer auch als ‚Pest des Antonin‘ bekannten Pockenepidemie und seiner wunderbaren Heilung durch das Einwirken der Göttin Athene (*HL II*, 38–44).<sup>880</sup>

Die Vorstellung der Fürsorge eines unsterblichen Patrons für seinen sterblichen Schützling, die wir an diesen beiden Beispielen beobachten konnten,<sup>881</sup> begegnete uns in noch intensiverer Form in einigen Traumschilderungen des vierten *Logos*, in deren Zentrum die Ophiouchos-Vision (*HL IV*, 35–56) steht. Das letzte Bild dieser Traumerzählung, in dem Aristides unmittelbar unter dem in der Gestalt des Schlangenhalters, eben des Ophiouchos, verstorbenen Asklepios zu stehen kommt, deuteten wir als emblematischen Ausdruck eines Gott-Mensch-Patronageverhältnisses, was besonders auch deshalb nahe lag, weil der im Traum auftretende Begleiter des Aristides ihm den Gott als denjenigen vorstellt, der zu ihm auf eine ähnliche Weise stehe wie die Weltseele zum Kosmos. Der Name dieses Begleiters, Pyralianos, der auf die unter dem Namen *pyralis* bekannte Feuerfliege zurückgeht – ein Insekt, von dem Plinius behauptet, daß es aus dem Feuer entsteht, gab zu der Vermutung Anlaß, daß die Ophiouchos-Vision den Verlauf eines Initiations-Rituals wiedergibt, innerhalb dessen Aristides der *tutela* des Asklepios unterstellt wird.<sup>882</sup> Den im Folgetraum (*HL IV*, 57) erwähnten Vergleich zwischen Platos Tätigkeit als Ratgeber des Dionys von Sizilien mit der in ihrem Wert deutlich niedriger zu veranschlagenden zeitweiligen Mentorschaft des Schreibers und Rhetoriklehrers Caninius Celer am Hofe des Kaisers Marc Aurel konnten wir als Bild für einen Wechsel des göttlichen Aufsehers über das Leben des Aristides deuten. Dazu fügten sich die im gleichen Traum getane Erwähnung des Gottes Hermes als desjenigen, der die Geburt unseres Autors ursprünglich erlos, sowie die Bemerkungen eines Folgetraums, in

**880** Für eine ausführliche Interpretation der Moironomos-Vision, s. oben, S. 37–42; zur Pocken-erkrankungsepisode vgl. neben den Seiten 42–44 auch die Seiten 197–206.

**881** Vgl. dazu auch BOULANGER 1968, 195 (über Aristides und die Religiosität der *Hieroi Logoi*): „Pour lui en effet la πρόνοια n'est autre chose que l'activité tutélaire de la divinité s'exerçant dans chaque cas particulier.“

**882** Zur Ophiouchos-Vision s. oben, S. 44–48.

dem Aristides im Hinblick auf seine Geburtsstunde zunächst erfährt, Jupiter habe damals kulminierte, dann aber ein ausführliches Horoskop mit einer deutlich abweichenden Stellung desselben Planeten zu empfangen scheint. Im Rahmen eines Ausblicks auf die Relevanz astrologischer Fragestellungen im Neuplatonismus wurde ein Blick auf die Abhandlung *περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* des Porphyrios geworfen, wo der Gedanke des Erlösens, der ja bereits im platonischen Er-Mythos begegnet, mit der Wahl einer bestimmten Gestirnskonstellation, *ποιὰ διάθεσις τῶν σχηματισμῶν*, in Verbindung gebracht wird, welche die Seele kurz vor ihrem Eintritt ins Werden trifft. Hinsichtlich der als Folge dieser Wahl die *tutela* über die fragliche Einzelseele gewinnenden Gottheit konnten wir zwei verschiedene, möglicherweise aber auch miteinander vereinbare Vorstellungen ausmachen:

- a) Nach der Geheimlehre der Zodiakalpatrone, deren Ursprünge Herodot und seine Nachfolger in Ägypten, andere dagegen in Chaldäa lokalisieren wollen, sind den zwölf Tierkreiszeichen die zwölf olympischen Götter übergeordnet. Als die ‚erlosende Gottheit‘ eines Menschen gilt der göttliche Patron desjenigen Zodiaks, welches zum Zeitpunkt von dessen Geburt auf seinen Kulminationspunkt hin aufgeht.
- b) Laut den in Iamblichs Traktat *De mysteriis* verschriftlichten Grundsätzen der Theurgie ist der Vorsteher einer gegebenen Seele ihr persönlicher *δαίμων*. Er, von dem es heißt, daß „der Ausfluß der Sterne ihn zuteile“, werde von der Seele vor ihrem Abstieg in das Werden zum Führer gewählt und wache über sie von der Stunde ihrer Einkörperung an als Erfüller, *ἀποπληρωτής*, ihres Lebensschicksals, doch führe er die Oberaufsicht nur so lange, bis die Seele mittels priesterlicher Theurgie der Patronage eines Gottes unterstellt werde, der vom Zeitpunkt dieser einschneidenden Veränderung an ihre Geschicke lenke.<sup>883</sup>

Während bei Iamblich die Möglichkeit eines Wechsels im Hinblick auf den Aufseher über die eingekörperte Seele eines Menschen in aller Deutlichkeit beschrieben wird, ließen sich ähnliche Vorstellungen den Traumschilderungen der *Hieroi Logoi* lediglich andeutungsweise entnehmen. Neben der Ophiouchos-Vision, in der Aristides dem Sternbild des Asklepios in Gestalt des Schlangenhalters zugeführt wird, wurden auch einige unmittelbar vorher erzählten, ausdrücklich in Smyrna lokalisierten Träume im Sinne eines Wechsels der göttlichen *tutela* gedeutet: Die Tatsache, daß Aristides in einem dieser Träume auf die Bemerkung hin, um Theodoros werde sich die Göttermutter kümmern, eine Verbindungslinie von ihr zurück zu Asklepios zieht, von dem ihm der Name Theodoros ursprünglich zuteil geworden sei, ließ uns

---

**883** Für Interpretationen der Vision von Platon als Mentor in *HL VI*, 57 und des daran anschließenden ‚astrologischen Traums‘, einschließlich einer ausführlichen Besprechung solcher Gedanken wie denen von der Erlösung der menschlichen Seele und der über sie wachenden göttlichen *tutela* s. oben, S. 48–60.

an eine Sequenz von zwei initiatorischen Akten denken, im Zuge derer Aristides sein neuer Name, das nach einem lateinischen Fachausdruck als *signum* bezeichnete Symbol für den Übertritt in eine neue Lebensphase, nacheinander von zwei Gottheiten verliehen wurde. Es zeigte sich also, daß die Ophiouchos-Vision und die in ihrer unmittelbaren Umgebung geschilderten Träume einen realen Hintergrund im Ritual haben.

Ähnliches gilt auch für die Philumene-Episode in *Hieroi Logoi* V, 18–25, dem zweiten Höhe- und Fluchtpunkt unseres ersten Hauptteils. Der Besprechung der in ihr enthaltenen Vision von der Schau des kranken Leibes der Philumene, eines Paradebeispiels von ‚Traumantik im Vollzug‘, wurden grundlegende Gedanken zu prophetischen und wahrheitsverkündenden Träumen bei Platon und Aristoteles besprochen, wobei sich in unseren Bemühungen nach einem besseren Verständnis des Leibesschau-Traumes insbesondere der Blick auf Platon als hilfreich erwies. Für Platon gibt es, wie wir sahen, zwei Möglichkeiten des Vorstoßens zur Wahrheit in Träumen. Neben die in der *Politeia* erwähnte Vorstellung von einem im vernünftigen Seelenteil sich vollziehenden unmittelbaren Erkennen tritt im *Timaios* das für unseren Zusammenhang besonders interessante Konzept von dem im Bereich des ἐπιθυμητικόν sich abspielenden unbewußten Empfang von Wahrem über bildhaft verrätselte Abspiegelungen der Gedanken in der Leber. Wenn Platon hier einem Organ, das nach einer bereits bei Homer und den Tragikern faßbaren Tradition als das vegetative Zentrum und der Sitz des Lebens, demnach also als das wichtigste Element unter den Eingeweiden galt, eine so prominente Stellung im Rahmen von traumantischen Vorgängen anweist, so steht er damit, wie wir feststellen konnten, auf dem Boden der zu mantischen Zwecken praktizierten Eingeweideschau, bei der es gerade die Leber war, von der man glaubte, sie werde im Moment ihrer Beschau zur Trägerin göttlich oder seelisch gewirkter Zeichen. Diese mantische Praxis, die wir ferner auch durch die Bronzeleber von Piacenza sowie Hinweise auf Menschenopfer zu divinatorischen Zwecken in der *Vita Apollonii* des Philostrat und bei Justinus Martyr bezeugt fanden, gab den Hintergrund ab, vor dem wir die in der Philumene-Episode der *Hieroi Logoi* zentrale Vision von der Schau des Leibes der Stiefnichte des Aristides, eben Philumenes, in *HL* V, 22–24 als Opferschau erklären konnten. Die Tatsache, daß gleich zu Beginn dieser Vision der Maultiertreiber Telesphoros erwähnt wird, bestärkte uns in unserem Unterfangen, den Namen Philumene als ‚die Liebe zum Bleiben‘ jener zu interpretieren, die vor einem Akt der Einweihung, sei es aus Angst, sei es aus Bequemlichkeit, zurückscheuen, ließ sich doch von der Gestalt des Maultiertreibers eine Brücke schlagen zu Oknos, dem unterweltlichen Mann mit Esel, einer lebendigen Verkörperung des sprichwörtlichen Zögerns vor der Weihe. Hinsichtlich der auf den Leib der Philumene sich beziehenden Beobachtungen, die Aristides zunächst von Telesphoros aufgrund von, wie es heißt, „versiegelten oder auch nicht versiegelten“ Schriftstücken vorgetragen werden, fiel uns auf, wie das zunächst bloß akustisch Vernommene sich im

Fortgang des Traumes mit einem Mal in eine unmittelbare Schau verwandelt; und wir konnten das Gehörte und Geschaute mit einem Hinweis auf die im Bereich der Mantik etablierten Verknüpfungen zwischen den Leibesregionen und den verschiedenen *loci* der Eingeweide einerseits und den Himmelsregionen andererseits als eine Einweihung in bestimmte, das Leben und die Gesundheit des Aristides entscheidend beeinflussende astrologische Gegebenheiten erklären. Hilfreich war dabei ein Seitenblick auf zwei in der *Mithras-* bzw. *Pschai-Aion-Liturgie*, sowie in der *Leidener Weltschöpfung* beschriebenen priesterlichen Einweihungsrituale aus dem Umfeld der Kulte um Aion bzw. Sarapis: Hier wie dort erhält der Kandidat eine neue Geburtskonstellation, wobei laut dem im Leidener Papyrus beschriebenen Verlauf der Weihezeremonie diesem Gipfelpunkt ein Orakel vorausgeht, in welchem dem Initianden als Erklärung für seine persönlichen Schwächen und gesundheitlichen Schwierigkeiten seine Geburtskonstellation in einer Weise, die an das in den *Hieroi Logoi* geschilderte Aufzeigen der verschiedenen Leibesregionen der Philumene erinnert, in allen Einzelheiten auseinandergesetzt wird. Wenn also der Sinn des in der *Leidener Weltschöpfung* beschriebenen Zeremoniells darin besteht, die ungünstigen astralen Einflüsse der ursprünglichen Nativität des Initianden zu orten und sie im Rahmen einer rituellen Neugeburt unter einer neuen Gestirnskonstellation gleichsam zu heilen, so konnten wir einen ähnlichen Verlauf auch für die Philumene-Vision des Aristides konstatieren, in der ja gerade jenen Hohlräumen im Leib des Mädchens, die unserm Autor zunächst als Ursprung für seine ‚Schwerfälligkeiten und Dysfunktionen‘ vorgeführt werden, am Ende der Leibesschau die Symbole seiner Rettung einbeschrieben sind. Konnten die Ähnlichkeiten der Philumene-Vision mit der aus Alexandrien stammenden Priesterweihe des Leidener Papyrus als Hinweis auf ägyptische Einflüsse verbucht werden, so wiesen textimmanente Details in die gleiche Richtung: Von besonderer Bedeutung war hier ein im ersten *Logos* erwähnter Traum hinsichtlich des Apollon-Heiligtums auf dem Berge Milyas – jenem Berg also, an dessen Fuß Aristides auch die Philumene-Vision empfangen haben will: Diese Örtlichkeit sei ihm, so der Autor, im Traum wie das ägyptische Elephantine vorgekommen, während der Priester des Heiligtums ihm die Züge des Isis-Priesters von Smyrna zu tragen schien. Von diesen Bemerkungen ausgehend unternahmen wir den Versuch, den in einer Traumerzählung unmittelbar vor der Philumene-Vision erwähnten rätselhaften (Er)-Lösergott (Λυτήρ), von dem es heißt, er könne vielleicht sogar etwas „ein für allemal“, καθάπαξ, lösen, in ägyptischer Religiosität zu verorten. Dem Hinweis auf Elephantine nachgehend, stießen wir auf den in Syene (dem heutigen Aswan) auf Elephantine verehrten Schöpfergott und Herrn der Nilschwelle Khnum, der in Ägypten in Gestalt einer Schlange mit Strahlen aussendendem Löwenkopf auch unter dem Namen Chnoubis/Chnoumis bekannt

war, zuweilen unter der *vox magica* Ἀρποκνουφι, einer Mischung aus ‚Harpokrates‘ und ‚Chnoubis‘, angerufen und als solcher wiederum mit Agathodaimon, dem Herrn über das Schicksal, identifiziert wurde.<sup>884</sup> Die Erwähnung des Isis-Priesters von Smyrna führte uns zum Isis/Sarapis-Kult, und die bereits mit Khnum in Verbindung gebrachte Überlegenheit über das Schicksal konnten wir als ein Charakteristikum auch des Sarapis ausmachen. In der *Leidener Weltschöpfung*, die ja – wie wir gesehen haben – die Wiedergeburt eines Initianden unter einer neuen Gestirnskonstellation zum Gegenstand hat – erscheint Sarapis einmal als μεριστήρ (Zuteiler), und es zeigte sich, daß diese Bezeichnung geradezu eine Übersetzung des ägyptischen Götternamens Pschai ins Griechische ist. Dieser zweite Hauptgott von Alexandrien, der in seiner Eigenschaft als Zuteiler eines guten Schicksals auch Ἀγαθὸς Δαίμων hieß, findet sich, wie wir sahen, auf einigen delischen Reliefs in Form einer bärtigen Schlange abgebildet – eine Darstellungsform, die seit dem vierten Jh. v. Chr. immer häufiger auch für Sarapis in Anspruch genommen wurde.<sup>885</sup> Als ein gemeinsamer Zug der Gottheiten Khnum, Pschai und Sarapis erwies sich neben ihrer Schicksalsüberlegenheit auch ihr sonnenhafter Charakter. Vor dem Hintergrund des von uns aufgezeigten Rahmens ägyptischer Religiosität konnte die in der Philumene-Vision geschilderte Leibesschau mit ihren Implikationen vom Aufzeigen und Heilen ungünstiger astraler Einflüsse als ein traumhaft verschleiertes Einweihungsritual erklärt und zugleich im Kult eines ägyptisch beeinflussten Zuteiler-Gottes, am ehesten wohl des Sarapis in Smyrna (siehe den Hinweis auf den dortigen Isis-Priester!), verortet werden.<sup>886</sup>

Ebenso wie die Ophiouchos-Vision erwies sich uns also auch der Leibesschau-Traum als ein eminent religiöses Textstück, das seinen Hintergrund im Ritual hat. Die beiden Traumvisionen wurden uns damit zu Exemplifizierungen einer Beobachtung, die wir ausgehend von einem geradezu programmatischen Traumbericht in *HL* I, 16 anstellen konnten: Bei den in den *Heiligen Berichten* wiedergegebenen Traumerzählungen handelt es sich nicht um bloße λόγοι, vielmehr stehen hinter ihnen entsprechende ἔργα, kultische Handlungen bzw. Rituale,<sup>887</sup> was diese Schrift zu einem einzigartigen Dokument einer in Träume gekleideten Schilderung initiativer Erfahrungen werden läßt.

Im folgenden kam es uns in einem diachronisch angelegten Kapitel darauf an, die Beschäftigung des Aristides mit seinen Träumen in einen weiteren Zusammenhang zu stellen, indem wir uns in einem historischen Durchgang vor Augen führten, wie Autoren von Pindar bis Synesios von Kyrene den eigentlichen Vorgang des Empfangens von prophetischen oder auch Wahr-Träumen sowie die mit ihm verbunde-

**884** Siehe oben, S. 87.

**885** *Ibidem*.

**886** Für eine ausführliche Interpretation der gesamten Philumene-Episode s. oben, S. 65–92.

**887** Siehe oben, S. 186–188.

nen Begleitumstände beschrieben haben. Als Konstante einer Gruppe von Texten erwies sich dabei die Vorstellung einer mehr oder weniger wörtlich verstandenen Ablösung der Seele bzw. des ihr angehörenden vernünftigen Teiles aus den Fesseln der Körperlichkeit als Voraussetzung für den Empfang prophetischer Durchblicke. Ob nun die aus den Schädelhälften des Timarch entweichende Seele im gleichnamigen Mythos in Plutarchs *De genio*, der aufsteigende Verstand (νοῦς ἀναχωρήσας) in den beiden philonischen Abhandlungen *De migratione Abrahami* und *De legibus specialibus*, oder auch das in Schwebestellung (μετέωρον) erhobene ψυχικὸν πνεῦμα in der Traumschrift des Synesios; immer ist es ein sich nach oben schwingender menschlicher Wesenskern, der traumantisch affiziert wird. In diese Reihe konnten wir eine Bemerkung aus dem *Panathenaïkos* des Aristides hineinstellen, in welcher der Zustand froher Beschwingtheit, in den die Seele eines Reisenden gerät, wenn er in den Hafen von Athen einläuft, mit dem Schwebestand der Seele beim Durchlaufen einer präliminarischen Weihe verglichen wird. Dabei bewerteten wir die Tatsache, daß Aristides hier ein Element, das wir anhand unserer sonstigen Zeugnisse als typisch für den Ablauf traumantischer Prozesse herausarbeiten konnten, als Begleitumstand einer Mysterienweihe aufführt, als eine Bestärkung unseres natürlich auch auf andere Gegebenheiten, insbesondere den in den *Hieroi Logoi* stellenweise geballt auftretenden Gebrauch von Mysterienterminologie, sich stützenden Versuchs, die meisten der in diesem Werk zu findenden Traumerzählungen als bildhaft verschleierte Beschreibungen von Einweihungsritualen zu interpretieren.

Konnten wir also das Leichte, Schwebende, das Sich-Lösen aus den Fesseln des Körperlichen als ein Element herausarbeiten, das in sämtlichen von uns herangezogenen Textstellen gleichermaßen begegnet, so war uns die hierin enthaltene Vorstellung einer Annäherung des edelsten Teiles im Menschen an die göttliche Sphäre Anlaß für einige gesonderte Betrachtungen zum Phänomen der traumantischen beziehungsweise prophetischen Ekstase als einem Zustand, in dem eine solche Annäherung die Züge einer regelrechten Gottergriffenheit annimmt. Die Vorstellung von der menschlichen Seele als einem offenen Kraftfeld, in welchem das Göttliche vorübergehend Einzug halten kann, interessierte uns nicht nur in ihrer ursprünglichen Verankerung im Bereich des Religiösen, sondern auch in ihrer Übertragung auf den Bereich des Poetologischen, wo sie in Gestalt des Gedankens vom göttlich inspirierten Autor in zahllosen Werken der Dichtung und Prosa begegnet, nicht zuletzt aber auch gerade in Schriften zu Traum und Traumdeutung, namentlich in den *Hieroi Logoi* des Aristides, eine beherrschende Rolle spielt. Unsere Beobachtungen nahmen ihren Anfang mit Philo von Alexandriens Abhandlung *Quis rerum divinarum heres?* Der Autor beschreibt hier die Ekstase, welche Abraham beim Empfang der göttlichen Weissagungen über seine Nachkommenschaft befiel, als „göttliche Inbesitznahme und Wahn“, ἐνθεος κατοκωχή τε καὶ μανία, und zugleich als ein Erfülltsein von göttlicher Einsicht, vor der die menschliche gänzlich

weichen muß.<sup>888</sup> Die hier artikuliert Spielart ekstatischen Weissagens konnten wir einerseits urbildlich in der *θεία μανία* des platonischen *Phaidros* sowie in der Vorstellung des inspirierten Dichtens aus dem *Ion* verorten, andererseits in dem gegen Ende des 2. Jh. n. Chr. aufkommenden Montanismus weiterverfolgen. Die unter den Anhängern dieser Bewegung geltende Anschauung, daß ihre Propheten und insbesondere Prophetinnen nichts anderes als Instrumente seien, durch deren Mund sich die Stimme des Hl. Geistes selbst vernehmen lasse, fanden wir geradezu programmatisch in einem *dictum* des Montanus, ihres Anführers und Gründers selbst, formuliert: „Siehe, der Mensch ist wie eine Lyra, und ich fliege über ihn hin wie ein Plektron.“<sup>889</sup> Diese von Vertretern der zeitgenössischen Großkirche heftig kritisierte Vorstellung eines ekstatischen Weissagens unter fremder Führung trafen wir, *mutatis mutandis*, auch bei Aristides an, der ja sein Erzählen als ein „Sagen der Haupttatsachen, so wie der Gott es führt und die Anstöße gibt“, charakterisiert und sich damit zugleich zu einem biegsamen Instrument in den Händen seines Heilgottes Asklepios stilisiert.<sup>890</sup> Noch übertroffen wird er von dem in Sachen Traumaufzeichnungen ausdrücklich auf ihn sich berufenden Synesios, der – wie wir sahen – vorgibt, sein Traktat *De insomniis* unter Diktat geschrieben zu haben. Die beiden Autoren gemeinsame Auffassung vom Traum als einem Medium, in dem sich literarische Anregungen manifestieren können, wurde im Rahmen von Betrachtungen zum inspirationsbetonten Erzählstil von Schriften zu Traum und Traumdeutung durch einschlägige Stellen sowohl aus den *Hieroi Logoi* als auch aus *De insomniis* exemplifiziert. Dabei zeigte sich, daß Aristides, indem er bald Teile eines ihm angeblich im Traum eingegebenen Prologs zitiert, bald ein vom Gott selbst – ebenfalls im Traum – diktiertes Distichon erwähnt, gewissermaßen das historische Vorbild abgibt für die Empfehlung des Synesios, die eigenen Träume als Lehrmeister eines originellen Schreibstils zu verwenden. Entsprechende Folgen ergeben sich für den Leser der *Hieroi Logoi* bei der Beurteilung des in dieser Schrift verwendeten Erzählstils: Wir versuchten zu zeigen, daß der hier vorliegende, den Erwartungen des konventionellen Geschmacks stellenweise ganz zuwiderlaufende und von den Interpreten als sprunghaft, nachlässig und wirr, als assoziativ und zugleich anachronistisch kritisierte Schreibstil den Versuch darstellt, die verschlungenen Wege des Traumes sowie die für ihn typischen Verschiebungen und Sprünge

**888** Vgl. dazu ausführlicher oben, S. 100–104. Siehe dazu auch die in *her.* 259 zu findenden, auf S. 102 zitierten Bemerkungen zum Propheten als einem „widerhallenden Instrument Gottes“, der freilich, laut Philo, zugleich ein Gebildeter und Weiser sein muß.

**889** Cf. Epiph. *Adv. haer.* 48, 4: ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα καὶ ὡ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον. Vgl. dazu oben, S. 117.

**890** Zur Vorstellung des ekstatischen Weissagens bei den Montanisten und zur Kritik an ihr seitens der Großkirche s. o., S. 113–115. Zum erzählerischen Prinzip des Aristides in *HL* II, 4, κεφάλαια λέγειν, [...], ὅπως ἂν θεὸς ἄγῃ τε καὶ κινῇ, s. oben, S. 235–237.

möglichst getreu wiederzugeben. Dabei gingen wir zunächst intertextuell vor, indem wir einige Beobachtungen des Synesios zu den am häufigsten auftretenden Besonderheiten im Ablauf von Träumen anhand von einschlägigen Traumerzählungen des Aristides exemplifizierten, darunter solche Phänomene wie der Eindruck des Aufstehens, während man schläft, das im Traum verbleibende Anstellen von Überlegungen zu einem Traum, oder auch die Verwechslung des im Traum Geschauten mit realen Gegebenheiten und Ereignissen. Was Synesios in *De Insomniis* 19.4 mit geradezu aphoristischer Prägnanz über das seiner Ansicht nach hervorstechendste Merkmal von Träumen schreibt: „Nichts ist so typisch für Träume wie die Aufhebung des ‚Dazwischen‘ und das anachronistische Vorgehen“, <sup>891</sup> erwies sich als eine mögliche Erklärung für die irritierende Aufhebung der Gesetze eines chronologischen Fortschreitens, mit welcher der Leser der *Hieroi Logoi* sich konfrontiert sieht. <sup>892</sup> Als ein besonders anschauliches Beispiel für dieses Phänomen wurde als Auftakt einer ganzen Reihe von textimmanenten Betrachtungen das Traumbild der Leiter untersucht, welches nach Art eines Leitmotivs in jedem einzelnen *Logos* auftritt, mit Ausnahme des sechsten, unvollständig erhaltenen. Dabei stellte sich heraus, daß, was zunächst wie eine Aufstiegsmetaphorik anmutet – wird doch in einer Traumerzählung des ersten *Logos* beschrieben, wie Aristides mit Hilfe der beiden Kaiser Marc Aurel und Lucius Verus eine Leiter erklimmt –, letztlich einen ganz anderen Verlauf nimmt als ursprünglich erwartet: Während der dritte *Logos* eine Sarapis-Vision mit Leitern aufwartet, die in die unter- und die oberirdische Welt hineinragen – ein Bild, das der Vorstellung eines weiteren Aufsteigens durchaus Vorschub leistet –, wird das Leitmotiv im vierten *Logos* auf ganz paradoxe Weise auf einige Gerichtsverfahren zur Erlangung von Immunität angewendet, von denen Aristides in umgekehrt chronologischer Reihenfolge berichtet. Hinzu kommt, daß es in der großen Athen-Vision des fünften *Logos* Aristides so scheint, als müsse er Leitern auf- und absteigen. Wir konnten diese beiden letzten Ausgestaltungen des Leitmotivs auf folgende Weise interpretieren:

- a) Das Auf und Ab steht für den Gedanken, daß es ein Fortkommen ohne Rückschläge nicht geben kann, wie ja denn auch für die *Hieroi Logoi* als Ganzes das Schwanken zwischen Depression und Euphorie, Krankheit und Wohlbe-finden charakteristisch ist.
- b) Das Paradoxe des Voran- und zugleich Zurückschreitens ist ein bildlicher Ausdruck der Überzeugung unseres Autors, daß das gleichmäßige Anwachsen

<sup>891</sup> Cf. Syn. *Insomn.* 19.4: Οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐνυπνίων ὡς τὸ κλέψαι τοῦν μέσῳ καὶ μὴ σὺν χρόνῳ ποιῆσαι.

<sup>892</sup> Zur Exemplifizierung der Beobachtungen des Synesios zu den Eigentümlichkeiten von Träumen durch entsprechende Traumerzählungen aus den *Hieroi Logoi* s. oben, S. 242–246.

seiner rednerischen Fähigkeiten ebenso wie seiner religiösen Einsichten gerade in seiner Krankheit begründet liege.<sup>893</sup>

Das Element des Paradoxen beschäftigte uns über die Besprechung des Leitermotivs hinaus in einem gesonderten Exkurs, in dem wir dartun konnten, daß Aristides es nicht nur zur erzähltechnischen Pointierung verwendet, indem er bspw. einen der bedeutungsvollsten Träume der *Hieroi Logoi* als etwas „Nebensächliches“ (παρ-εργον) ankündigt. Es erwies sich vielmehr auch als charakteristisch für das Wirken des Asklepios, der – wie wir sahen – immer dann zu körperlichen ebenso wie rednerischen Aktivitäten aufruft, wenn das Befinden unseres Autors diese am wenigsten zuzulassen scheint, so daß seine Fähigkeit, über die Grenzen des Menschenmöglichen hinaus Kraft zu spenden, um so stärker hervortritt.

Die Tatsache, daß der Erzählstil der *Hieroi Logoi*, wie es die Untersuchung des Leitermotivs zeigte, die religiösen Erfahrungen ihres Autors gewissermaßen abspiegelt, ließ sich ferner auch anhand von Beobachtungen zu der in diesem Werk flächendeckend eingesetzten Wind- und Wassermetaphorik belegen: Ausdrücke, die von starkem Wellengang und heftigen Winden handeln, werden in großer Zahl einerseits als Metaphern für das körperliche Befinden unseres Autors, andererseits zur Beschreibung von Seestürmen verwendet. Wie wir sahen, liegt der Übertragung von Vorstellungen aus der Meeresbildlichkeit auf die somatischen Beschwerden des Aristides die in platonisierender Philosophie gängige Gleichsetzung von Meer und Materie zugrunde. Bei der Interpretation der Seesturmschilderung in *HL II*, 65 stießen wir auf einige wörtliche Reminiszenzen aus dem Weltumdrehungsmythos aus Platons *Politikos*, wo die der Welt infolge von Gottverlassenheit drohende völlige Auflösung im Bilde eines Eintauchens „in das grenzenlose Meer der Unähnlichkeit“, εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον, beschrieben wird, – ein Szenario, das freilich durch das Wieder-Eingreifen des Welten-κυβερνήτης im letzten Moment verhindert wird.<sup>894</sup> Der Vorstellung des Bedrohlichen, die der Meeresmetaphorik in den *Hieroi Logoi* anhaftet, konnte der Eindruck einer überschaubaren Begrenztheit gegenübergestellt werden, der im Zuge der Schilderungen von Flußbädern in den Wassern des Meles und Selinus hervorgerufen wird: Die trotz winterlicher Kälte willig durchgeführten Bäder werden dem Autor zum Quellgrund solcher Empfindungen wie Leichtigkeit (κοῦφον) und Heiterkeit (εὐθυμία), die – wie wir zeigen konnten – an das Hochgefühl jener erinnern, die in einen Mysterienkult eingeweiht wurden, wie denn ja auch bei Apuleius die Göttin Isis den Lebensweg des Lucius als

<sup>893</sup> Cf. *HL IV*, 26–27; vgl. dazu oben, S. 257, mit Anm. 805. Für nähere Ausführungen zum Leitermotiv s. oben, S. 246–258.

<sup>894</sup> Cf. Plat. *Plt.* 273 E. Zu den Reminiszenzen, welche die Seesturmschilderung in *HL II*, 65 mit dem platonischen Weltumdrehungsmythos verknüpfen, vgl. oben, S. 262–263.

einen Durchgang durch die Windstürme der Fortuna beschreibt, seine Weihe dagegen mit dem Einlaufen in einen ruhigen Hafen vergleicht.<sup>895</sup>

Die in den *Hieroi Logoi* zum Ausdruck kommende Religiosität des Aristides, die Beziehung zu seinem Heilgott Asklepios, für die wir im Rahmen der Betrachtungen zu dem von unserm Autor verwendeten Erzählstil namentlich das Element des Paradoxen als Charakteristikum herausarbeiten konnten, war in dieser Studie ein stetiger Bezugspunkt, dem wir uns nicht nur auf textimmanenter, sondern auch auf intertextueller sowie unmittelbar kultbezogener Ebene anzunähern versuchten. Im Hinblick auf andere, ähnlich gelagerte Textzeugen interessierte uns besonders der in der Literatur immer wieder begegnende Typus der Jenseitsvision, welche einem fiktiven Gewährsmann, sei es im (Heil)-Schlaf, sei es im Zuge einer Nahtoderfahrung, gelegentlich der Begegnung mit einem Vertreter der göttlichen Sphäre μόνος μόνῳ zuteil geworden sein soll.

Bei einer vergleichenden Betrachtung der Vision des pamphyliischen Kriegers Er in Platons *Politeia*, des auf ein Inkubationserlebnis in der Höhle des Trophonios zurückgehenden Berichtes des jungen Pythagoreers Timarch in Plutarchs Dialog *De genio Socratis* sowie des *Somnium Scipionis* in Ciceros *De re publica* erwies sich der plutarchische Text als der für unseren Zusammenhang ergiebigste. Die Nähe zu Aristides ist, wie wir sahen, allein schon dadurch gegeben, daß Theanor, einer der Teilnehmer der den Dialog *De genio Socratis* bestreitenden Gesprächsrunde, dem λόγος des Timarch das Attribut ἱερός beigibt und dazu noch vorschlägt, man solle ihn „dem Gott als Weihgeschenk darbringen.“<sup>896</sup> In dieser Äußerung wird nicht nur der Titel *Hieroi Logoi* gleichsam präfiguriert, sie weist auch insofern auf Aristides voraus, als der Bericht über die Inkubationserfahrungen des Timarch zu einem Weihgeschenk erklärt wird. Dieser Gedanke hat zwar seine Wurzeln zuallererst im Kultus, war es doch unter den Besuchern von Heilgottheiligtümern ein gängiger Brauch, am Ende ihres Aufenthaltes dem jeweiligen Heros für seine im Traum erfahrenen pharmazeutischen Anweisungen, ja manchmal sogar direkten ‚chirurgischen‘ Eingriffen, auf knapp gehaltenen Votivtafeln oder auch mit ausführlichen aretalogisch ausgeschmückten Heilungsberichten in Buchform Dank zu sagen.<sup>897</sup> Darüber hinaus erwies sich die Opferthematik aber auch als ein zentraler Gedanke im Werk des Aristides: So schreibt er bspw. in den *Heiligen Berichten*, Asklepios habe von ihm die Erstlinge seiner Stegreif- und Streitreden gefordert, (wobei, wie uns auffiel, an dieser Stelle der zur Beschreibung dieser Art von Opferhandlungen gebräuchliche *terminus technicus* ἀπάρξασθαι fällt); er stilisiert seine beiden an Zeus und an Sarapis gedichteten Hymnen zu Votivgaben

<sup>895</sup> Für ausführliche Bemerkungen zur Wassermetaphorik in den *Hieroi Logoi*, S. 261–265.

<sup>896</sup> Cf. Plut. *De gen.* 593 A; vgl. dazu oben, S. 137.

<sup>897</sup> Zu der Darbringung von Votiven sowie dem Verfassen von aretalogisch preisenden Berichten im Kult von Heil- und Inkubationsgottheiten s. oben, S. 138; 231–233.

als Dank für die Rettung aus Seenot und geht in seiner Schrift *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ ῥητορικῆς* sogar so weit, den Votiv-Gedanken auf einen ätiologischen Mythos zurückzuführen, nach welcher am Anfang einer immer sich fortsetzenden Reihe von literarischen Opfern zu Ehren der Götter die von Zeus selbst veranlaßte, über den Gott Hermes als Mittler vollführte Überbringung der Redekunst an den Menschen gestanden habe.<sup>898</sup>

Doch ist es nicht nur der Votiv-Gedanke, der das Werk des Aristides mit dem Timarch-Mythos in Plutarchs *De genio* verbindet. Vielmehr konnten wir zeigen, daß die Vision des Timarch auch ihrem Inhalt nach mit einigen Traumschilderungen der *Hieroi Logoi* in eine Reihe zu stellen ist. So begegnete uns hinsichtlich des Schicksals der noch oder wieder körperfreien menschlichen Seele die Vorstellung, daß zum Zeitpunkt ihres Eintritts in den Bereich des Werdens der im Zuge dieses Vorgangs in den Körper gleichsam eingekerkerte Teil zur *ἄλογος ψυχή* wird, während ihr geistiger Teil sich, so gut es geht, aus der Vermischung heraushält und die Rolle eines Aufsehers übernimmt, dem der unvernünftige Seelenteil fortan entweder gehorsam Folge leistet oder sich auf unbotmäßige Weise widersetzt. Nicht zuletzt auch in Anbetracht der Tatsache, daß dieser mit Nachdruck außerhalb des menschlichen Körpers lokalisierte Teil nicht, wie sonst üblich, als *voῦς*, sondern als *δαίμων* bezeichnet wird, erwiesen sich die plutarchischen Überlegungen zur Einkörperung der Seele als ein weiterer Ausdruck des Gedankens der Erlösung eines Menschen durch einen *δαίμων* zur Stunde seiner Geburt,<sup>899</sup> der ja, wie oben bereits erwähnt, innerhalb der *Hieroi Logoi* neben dem Loszuteiler-Traum auch die Ophiouchos-Vision sowie die um sie herum gruppierten Traumerzählungen entscheidend bestimmt, wobei freilich bei Aristides der neue Gedanke sich abzeichnet, daß mittels initiatorischer Riten die Unterstellung der Seele unter eine andere, göttlichere *tutela* bewirkt werden kann.

Was nun die Begegnung mit einem Vertreter der göttlichen Sphäre *μόνος μόνω* angeht, für die ja der Timarch-Mythos nur eines unter vielen Beispielen abgibt, so konnten wir sie als eine religiöse Grundsituation beschreiben, die, vielfach variiert, in literarischen Texten aller Art begegnet, ihre Wurzeln jedoch im Kultus hat. So begegneten wir ihr bspw. innerhalb der *Papyri Magicae Graecae* als Rahmenbedingung für sog. *σοστάσεις*, will sagen: Zusammenkünfte magischen Charakters, in denen ein Mensch auf seine Fragen hin Belehrung durch ein (halb)-göttliches Gegenüber erfährt. Auf eine ähnliche Vorstellung trafen wir im Prolog zu dem aus dem 1. Jh. n. Chr. stammenden Traktat *De virtutibus herbarum*, wo der Autor Thessalos von Tralles seine Kenntnisse der astrologischen Botanik auf eine

**898** Zur Vorstellung von ‚Literatur als Opfer‘ sowie dem Verfassen von Literatur gemäß einem göttlichen Auftrag s. oben, S. 230–231.

**899** Zu der Seelenvorstellung des Timarch-Mythos s. oben, S. 39–40, sowie ausführlicher oben, S. 148–149; 154–156.

Begegnung mit Asklepios μόνος μόνῳ in dessen Heiligtum in Diospolis zurückführt.<sup>900</sup>

Es waren nun gerade diese kultisch verankerten Befragungen eines Gottes im Rahmen einer μόνος-πρὸς-μόνον-Situation, in deren Kontext wir eine ganze Reihe von Traumerzählungen der *Hieroi Logoi* hineinstellen konnten, die allesamt den vertraulichen Umgang des Autors mit seinem Heilgott zum Gegenstand haben: In *HL I*, 17 kommt es Aristides im Traum so vor, als verschmolzen die Züge einer ihn selbst darstellenden Statue mit denen des Gottes – eine Bildlichkeit, die wir mit einem gut bezeugten Mysterienbrauch in Verbindung setzen konnten, demgemäß der Initiand am Ende eines Vergottungsmysteriums selbst als Götterstandbild dargestellt wurde. Weiterhin apostrophiert Aristides in *HL IV*, 52 den Gott mit der Kultakklamation εἷς (Einziger), worauf Asklepios erwidert: σὺ εἶ – du bist (auch der Einzige, den ich als meinen Liebling anerkenne). In einem hieran sich anschließenden Abschnitt beschreibt Aristides das Charakteristische solcher Gott-Mensch-Begegnungen wie der von ihm erlebten als eine Vereinigung mit Gott, der ein Sich-Fortbewegen aus dem Zustand des Gewöhnlichen voraufgegangen sein muß. Wir konnten diese Bemerkung zur Zweistufigkeit der Annäherung an das Göttliche, die innerhalb der Rede *Περὶ τοῦ παραφθέγματος* in ähnlicher Form und mit dem ausdrücklichen Zusatz, es handle sich hierbei um einen ἱερός λόγος, noch einmal begegnet, in eine Tradition des im Kultus verankerten religiösen Sprechens hineinstellen, die bereits bei Numenius von Apamea greifbar ist, wenn es einmal bei ihm heißt, jemand müsse „allein Umgang mit dem alleinigen Guten halten, nachdem er sich weit vom Sinnlichen entfernt habe.“<sup>901</sup>

Die Abbildung der bei Aristides vorliegenden Religiosität auf dem Hintergrund verschiedener sowohl unmittelbar Kult-gebundener als auch literarisierter μόνος-πρὸς-μόνον-Situationen verhalf uns dazu, die Beziehung des Autors zu seinem Heilgott als eine offenbar kultisch verankerte, an Identifikationsmystik grenzende Form des Heilsindividualismus zu beschreiben, in welchem ein fürsorglicher und zugleich belehrender Gott sich dem ihm in jeder Hinsicht ergebenden Schützling wohlwollend zuneigt.

Die für die Religiosität des Aristides charakteristische Vorstellung einer veröhnlichen Gottesnähe kristallisierte sich uns um so stärker heraus, als wir ihr den gänzlich verschiedenen Grundtenor der Traumerzählungen aus den *Dionysiaka* des Nonnos gewissermaßen als Kontrastfolie entgegensetzen konnten: Am Beispiel der vorausschauenden Träume Semeles und Auras wurde deutlich, daß die Gott-Mensch-Begegnungen bei Nonnos fast durchweg als zerstörerische, mit deutlich misanthropischen Zügen versehene Konfrontationen dargestellt werden. Sowohl

<sup>900</sup> Vgl. dazu die Ausführungen oben, S. 283–284.

<sup>901</sup> Cf. Numenius, *fr.* 2 (des Places); für nähere Ausführungen zu den Begegnungen des Aristides mit seinem Heilgott Asklepios μόνος μόνῳ s. oben, S. 276–283.

Semele als auch Aura treten uns als weitgehend passive Opfer äußerlicher Gewaltanwendung gegenüber, die das ihnen bevorstehende Schicksal jeweils als etwas Unabwendbares in ominösen Träumen vorausschauen. Im Falle der Semele ist es das Traumbild des zunächst von Früchten schwellenden, dann aber von einem Blitz gespaltenen Baumes, das auf eine ganze Reihe von gewaltsamen Ereignissen, erzwungenes Beilager, Tod und frühzeitige Entbindung durch den Blitzschlag des Zeus, vorausdeutet. Aura hingegen empfängt im Schatten eines Lorbeerbaumes, der für ihre eigene Identität als jungfräulicher Jägerin steht, einen ihr späteres Schicksal vorwegnehmenden Traum, in dem sie sich selbst den Köcher des Eros tragen sieht.<sup>902</sup>

Konnten wir Nonnos also im Hinblick auf die in den *Dionysiaka* zum Ausdruck kommende religiöse Grundauffassung als den genauen Gegenpol zu Aristides darstellen, so erwies er sich doch auf einem anderen Gebiet als ein getreuer Nachfolger des letzteren: auf dem der allegorischen Befrachtung seiner Traumschilderungen. Zur Illustration besprachen wir einige Zeilen aus dem Traum des Aristaios, dem Vater des Aktaion, aus dem V. Buch der *Dionysiaka*, wo der Autor einen Halbvers aus der *Odyssee* herauslöst und ihn auf raffinierte Weise mit einem ursprünglich nicht vorhandenen Hintersinn befrachtet.

Der Aspekt der ἐπίκρυψις, der allegorischen Verschlüsselung von Träumen, ist freilich, wie wir im Zuge unseres zweiten Hauptteils zeigen konnten, nicht nur in den Traumschilderungen des Aristides und des Nonnos zu verzeichnen; er durchzieht die Geschichte der griechischsprachigen Traumtheorie (einmal ganz abgesehen von der ägyptischen, jüdischen und mesopotamischen Tradition, auf die wir in dem uns gesetzten Rahmen nicht näher eingehen konnten) sowohl in den zahlreichen Zeugnissen einer mit Antiphon dem Sophisten bis ins 5. Jh. v. Chr. zurückreichenden reich verästelten Traumdeutungsliteratur als auch in einschlägigen traumtheoretischen Äußerungen. So heißt es z. B. von den ‚Träumen der Leber‘ in Platons *Timaios*, daß sie grundsätzlich bildhaft verschlüsselt seien und daher der Auslegung durch professionelle Deuter bedürften; Aristoteles verwendet in seinen traumtheoretischen Traktaten aus den *Parva Naturalia* das Bild einer Wasseroberfläche, welche je nach Intensität der ihr eigenen Wellenbewegung Spiegelbilder von unterschiedlicher Deutlichkeit bietet, zur Erklärung für das Phänomen, daß Träumende je nach Heftigkeit der körpereigenen κίνησις mehr oder weniger klare Traumbilder empfangen.<sup>903</sup> Bei einem Blick auf Philos Traumtheorie konnten wir feststellen, daß der jüdisch-alexandrinische Religionsphilosoph in seiner Schrift *De Somniis* die platonische Lehre vom Einfluß der moralischen Verfaßtheit des Träumenden auf die Deutlichkeit der von ihm empfangenen

**902** Zu den Episoden um Semele und Aura in Nonnos' *Dionysiaka* s. oben, S. 267–276.

**903** Cf. Plat. *Ti.* 72 B (vgl. dazu oben, S. 20); Arist. *Div. Somn.* 464 b 7–17 (vgl. dazu oben, S. 159–160).

Traumbilder zur Grundlage für seine Zuordnung von unterschiedlichen Traumtypen zu den ihnen entsprechenden, mit Hilfe von biblischen Gestalten exemplifizierten Charakteren nimmt. Als besonders wichtig für unseren Zusammenhang erwiesen sich die von Philo auf einen zugleich göttlichen und menschlichen Ursprung zurückgeführten Träume der zweiten Klasse, denen er den Charakter des Asketen, verkörpert in der Person des Erzvaters Jakob, zuordnet. Als Beispiel für diese Träume, von denen es bei Philo heißt, daß ihre Bedeutung, die weder zufriedenstellend erklärt noch gänzlich im Dunkeln gelassen werde, für die ‚Scharfsichtigen‘, τοῖς ὀξύ καθορᾶν δυναμένοις, durchaus erkennbar sei, diene uns die Vision des Jakob von der Himmelsleiter in *Gen* 28, 12, bot doch die Tatsache, daß Philo diesen Text im ersten Buch zum Gegenstand von vier verschiedenen Auslegungen werden läßt, eine hervorragende Gelegenheit zur Einführung in die alexandrinische Allegoristik, die, wie wir feststellen konnten, deutliche Parallelen zur stoischen Homerallégorie aufweist, namentlich im Hinblick auf die hier wie dort zur Anwendung kommenden Methoden der physikalisch-kosmologischen sowie der ethisch-psychologischen Interpretation.<sup>904</sup>

Der religionsphilosophisch verankerten Allegoristik Philos konnten wir, in der historischen Entwicklung fortschreitend, den mehr bildungsbetonten Ansatz der Zweiten Sophistik gegenüberstellen: In ihrer Beschäftigung mit dem verrätselnden Potential von Träumen geht es den Autoren dieser Bewegung vor allem darum, Paideia nicht nur zu demonstrieren, sondern auch auf seiten ihrer Leser abzurufen. Ein Blick auf die *Oneirokritika* des Artemidor von Daldis zeigte, wie dieser an der breiten Masse von Angehörigen der gebildeten Mittelschicht orientierte Autor im Zuge seiner Deutungsvorschläge für allegorische Träume auf Brauchtum, Mythos und Literatur zurückgreift und dabei einen Mindeststandard von diesbezüglichen Kenntnissen seitens seiner Leserschaft schlichtweg voraussetzt.<sup>905</sup>

Im Vergleich mit seinem zwar nicht unanspruchsvollen, aber doch durchweg im Bereich des Populärwissenschaftlichen verbleibenden Daldianer Zeitgenossen erwies sich Aristides als eine weitaus komplexere Gestalt: In seinen *Hieroi Logoi* richtet sich der umfassend belesene und zugleich in den Angelegenheiten nicht nur des Asklepios-, sondern auch des Sarapis-Kultes bestens versierte Literat an einen elitären Kreis von Lesern, von denen er einerseits erwartet, daß sie das für die Zweite Sophistik so typische Ideal des πεπαιδευμένος in einer Weise verkörpern, die es ihnen ermöglicht, auch noch entlegene literarische Anspielungen erkennen zu können, die aber andererseits auch die Gelegenheit gehabt haben sollten, sich im Zuge von persönlich durchlaufenen religiösen Erfahrungen eine Scharfsicht von der Art zu erwerben, wie sie Philo den ὀξύ καθορᾶν δυναμένοις zubilligt. Wir konnten

**904** Zu Philos Traumtheorie sowie den von ihm gebotenen, auf dem Boden der alexandrinischen Allegoristik stehenden Interpretationen des Traums von der Jakobsleiter s. oben, S. 160–168.

**905** Zur Auslegungstechnik des Artemidor von Daldis vgl. oben, S. 168–177.

feststellen, daß bereits der Titel *Hieroi Logoi* dem Leser nahelegt, den unter ihm veröffentlichten Traumaufzeichnungen ein Potential mysteriöser Verschleierung zuzugestehen, handelte es sich doch bei einem ἱερός λόγος um einen erklärenden Kommentar, der während der Einweihung in Mysterienkulte verlesen wurde und der, wie es neben dem *Derveni-Papyrus* auch noch ein so später kaiserzeitlicher Autor wie Damascius bezeugt, in der Regel allegorisch verrätselt war.<sup>906</sup> Wie wir in einer Reihe von Einzelinterpretationen zeigen konnten, offenbart sich in dem für die *Hieroi Logoi* typischen kodierenden Schreibstil ein hohes Maß an Vertrautheit mit den Methoden nicht nur der namentlich auch in Pergamon, einem der bevorzugten Aufenthaltsorte des Aristides, von Krates und seiner Schule gängig praktizierten Homerallégorie, sondern auch der alexandrinischen Allegoristik, die unser Autor im Zuge seiner Ägypten-Reise kennengelernt haben mag.

Als hervorragend geeignet zur Demonstration des allegorisierenden Stils der *Hieroi Logoi* erwies ich das in dieser Schrift allgegenwärtige Odysseus-Motiv, welches wir systematisch untersuchten. Dabei widmeten wir uns zunächst der Pockenerkrankungsepisode im zweiten *Logos*, wo Aristides, wie wir zeigen konnten, mit Hilfe eines ganzen Geflechts von expliziten Homerreminiszenzen sowie impliziten Anspielungen den aufmerksamen Leser auf die Kalypso-Episode aus dem fünften Gesang der *Odyssee* verweist und dadurch einen für Allegorien typischen, durchgängigen *duplex sensus* schafft. Bei Überblendung der Oberflächenerzählung, des Initialtextes, mit der untergelegten Episode, dem Praetext, wurde deutlich, daß Aristides entgegen Behauptungen aus der Sekundärliteratur, er habe Odysseus nur als Redner zu seinem mythischen Vorgänger stilisiert, an dieser Stelle dem homerischen Helden ganz offensichtlich eine paradigmatische Funktion auch im Bereich des Moralischen zubilligt, konnten wir doch ausgehend von den Akzenten, die Aristides in der Oberflächenerzählung von seiner Errettung vom Tod durch Pockenerkrankung setzt, die untergelegte Kalypso-Episode im Sinne der ethischen Homerallégorie als ein Entkommen des vernunftbegabten Menschen (Odysseus) aus dem Zustand einer todesähnlichen Verstrickung in die eigenen Leidenschaften (Höhle der Kalypso) mit Hilfe des λόγος (Hermes) deuten.<sup>907</sup>

Als ein Beispiel für die Schaffung eines allegorischen Nebensinns ausschließlich durch implizite Anspielungen analysierten wir die Traumerzählung in *HL* III, 15. Der Name des Träumenden, Neritos, ist, wie gezeigt werden konnte, eine Anspielung auf das in der berühmten Selbstvorstellung des Odysseus erwähnte gleichnamige Gebirge in Ithaka. Der hierdurch eröffnete homerische Kontext ermutigte uns dazu, den in der Traumerzählung selbst begegnenden Rat zur Ersetzung der Knochen unseres Autors durch Sehnen mit Rückgriff auf die mit Numenios von Apamea bereits im 2. Jh. n. Chr. greifbaren Methoden der mystisch-epoptischen

<sup>906</sup> Zu den Charakteristika eines ἱερός λόγος s. oben, S. 182–183.

<sup>907</sup> Vgl. die ausführliche Interpretation der Pockenerkrankungsepisode oben, S. 197–206.

Homerallégorie als eine verschleierte platonisierende Doktrin erklären, nach der solche Vorgänge wie Selbstwandlung und Selbstkorrektur unabdingbare Voraussetzungen sind, um Einblicke in die noetische Welt gewinnen zu können.<sup>908</sup>

Daß der kodierende Schreibstil des Aristides neben seiner Nähe zu den traditionellen Auslegungsmustern der stoischen ebenso wie der platonisierenden Homerallégorie auch als ein wichtiger Markstein in der Geschichte der alexandrinischen Allegoristik gelten kann, zeigten unsere Untersuchungen zu einer Traumerzählung in *HL* III, 46–48, wo Aristides davon berichtet, wie ihm in einem Zustand der Trauer um seinen verstorbenen Erzieher Zosimos im Traum der Gott Sarapis erscheint, der ihm mit einem Skalpell ringsum das Gesicht beschneidet. Wie in Vorwegnahme der von dem alexandrinischen Theologen Origenes verfochtenen Lehre vom dreifachen Schriftsinn kann man die Traumerzählung auf drei verschiedenen Ebenen lesen und verstehen: Während der Literalsinn den Gedanken an einen so brutalen Vorgang wie den der Ablösung der Gesichtshaut nahe legt, läßt sich das auf den ersten Blick so absurd anmutende Traumgeschehen auf der psychologischen Ebene, wie wir unter Hinzuziehung des Folgetraums, sowie eines einschlägigen Passus bei Philo zeigen konnten, als Bild für ein Beschneiden des Überschusses an Trauer um einen Verstorbenen, im gegebenen Zusammenhang um Zosimos, deuten. Auf einer dritten Ebene, die in der Lehre des Origenes der des pneumatischen Schriftsinns entspräche, konnten wir ausgehend von der Tatsache, daß die Sarapis-Priester sich in aller Regel einer Beschneidung unterziehen mußten, die Übertragung dieses Vorgangs auf unseren Autor als ein ausdrucksstarkes Bild zur Veranschaulichung des engen Verhältnisses zwischen dem Gott und seinem Erwählten interpretieren.<sup>909</sup>

Wenn wir nun abschließend unseren Blick noch einmal auf die Frage richten, was unsere Untersuchungen für eine Neubewertung der *Hieroi Logoi* des Aristides erbracht haben, so läßt sich zusammenfassend das folgende festhalten: Bei den *Hieroi Logoi* handelt es sich um einen eminent religiösen Text, der einerseits die Züge einer literarisierten Variante des in Heilheroskulten so reichlich bezeugten rituell dargebrachten Weihgeschenks trägt, andererseits aber auch in eine literarische Tradition einzureihen ist, nämlich die der Schilderung von Jenseitsvisionen aus dem Munde eines fiktiven Gewährsmannes, dem im Rahmen einer  $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma\text{-}\mu\acute{o}\nu\omicron\nu\omicron$ -Begegnung, die sich zuweilen auch – wie im Fall des Timarch-Mythos aus Plutarchs *De genio* – in Form einer rituellen Inkubation abspielt, von einem (halb-)göttlichen Gegenüber Einblicke in die *arcana* des Kosmos und der menschlichen Seele gewährt werden. Ein Charakteristikum der *Hieroi Logoi*, das in der Forschung bisher weitgehend unbemerkt blieb, ist die mysteriöse Verschleierung der in ihnen

**908** Siehe dazu oben, S. 209–212.

**909** Für detaillierte Betrachtungen zum Beschneidungstraum und seiner Stellung innerhalb der Tradition der alexandrinischen Allegoristik s. oben, S. 212–216.

wiedergegebenen Episoden und Traumschilderungen, hinter der sich eine zweite Ebene verbirgt, die freilich nur für den Gebildeten und zugleich Scharfsichtigen erkennbar ist. Einem Leser, der in der Lage ist, literarische Anspielungen zu verstehen, und darüber hinaus auch über einschlägige religiöse Erfahrungen, oder doch zumindest über eine Empfänglichkeit auf diesem Gebiet verfügt, entdeckt sich während der Lektüre der *Hieroi Logoi* Schritt für Schritt das der Oberflächenerzählung zugrunde Liegende; und dabei handelt es sich nicht nur um unmittelbar religiöses Gut, d. h. um Vorgänge rituell-kultischer Natur, sondern auch um philosophisch-ethische Lehren, wie sie besonders in jenen Traumschilderungen zum Tragen kommen, die mittels Signalworttechnik auf homerische Praetexte und zugleich damit auf bekannte Auslegungsmuster der ethischen und philosophisch-epoptischen Homerallegorese verweisen. Wer den Bilderreichtum der von Aristides geschilderten Träume und die von ihm vorgenommenen kunstreichen Kodierungen zum Anlaß für eigene Deutungstätigkeit nimmt, wird somit zu einem Koakteur, ja zum Initianden, der das Gelesene gleich einem Initiations-Itinerar abschreitet. Der Autor seinerseits schlüpft hierbei in die Rolle des Hierophanten, der seine Leserschaft durch die Höhen und Tiefen seiner eigenen Inkubationserfahrungen führt und sie, soweit sie seinem verrätselnden Stil folgen kann, gleichsam ‚einweiht‘. Indem Aristides den gewagten Versuch unternimmt, rückblickend seine religiösen Erfahrungen niederzuschreiben – ein Unterfangen, das ihm, wie er zu Beginn des zweiten *Logos* schreibt, zunächst als „etwas Unmögliches“, ἔν τι τῶν ἀδυνάτων, erschien –,<sup>910</sup> betritt er zugleich auch literarisches Neuland. Die in einer seiner konventionellen Reden, der an einen anonymen Kritiker gerichteten apologetischen Ansprache *Περὶ τοῦ παραφθέγγματος*, vorgetragene Auffassung, die Rhetorik sei einer Mysterienreligion, der Redner dagegen einem Eingeweihten vergleichbar, den das „Feuer vom Herd des Zeus“ beseele,<sup>911</sup> nimmt in den *Hieroi Logoi* die Züge einer für den Autor und seine Leser gleichermaßen herausfordernden Wirklichkeit an, sind es doch reale, dem Kult des Asklepios, aber auch dem der Isis und des Sarapis zugehörige religiöse Riten und Zeremonien, die hier in der kunstreich verschleiernenden Form von Traumaufzeichnungen geschildert werden. Dabei spaltet der durchweg eingehaltene *duplex sensus* die Leserschaft des Aristides in zwei Gruppen, von denen die erste bei der Lektüre im Literalsinn und damit zugleich im Somatischen der bisweilen abstoßend realistisch gehaltenen Krankheitsberichte befangen bleibt, die zweite dagegen (bestehend – um Worte des Autors selbst zu benutzen – aus den ἀκούειν δυνατοῖς)<sup>912</sup> die unter dem Initialtext verborgenen Kult-Realien und philosophisch-ethischen Botschaften aufzuspüren vermag und sich von

910 Cf. Arist. *HL* II, 1: χρόνου δὲ αὐτῷ προελθόντος ἔν τι τῶν ἀδυνάτων εἶναι ἐδόκει καὶ μνημονεῦσαι ἕκαστα καὶ δι’ ἀκριβείας εἰπεῖν· κρεῖττον οὖν εἶναι σιωπᾶν ὅλως ἢ λυμῆνασθαι τοσοῦτοις ἔργοις.

911 Cf. Arist. *Περὶ τοῦ παραφθέγγματος* (or. XXVIII Keil), 110; vgl. oben, S. 239.

912 Cf. Arist. *Περὶ τοῦ παραφθέγγματος* (or. XXVIII Keil), 113; vgl. oben, S. 184.

ihnen auf den Weg zu einem tieferen Verständnis nicht nur des Asklepios-Kultes, sondern auch der Mysterien um Isis und Sarapis und des für sie typischen rituellen Vollzugs von Tod und Wiedergeburt führen läßt.



# Literaturverzeichnis

## Abkürzungen

- BGU Berliner griechische Urkunden (Ägyptische Urkunden aus den Königlichen Museen zu Berlin), Berlin 1895-
- CIG A. Boeckh, Corpus Inscriptionum Graecarum, Berlin 1828–77
- IG Inscriptiones Graecae
- LIMC Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, Zürich 1981–2009
- PGM K. Preisendanz, Papyri Graecae Magicae, Leipzig 1928–31 (2. Aufl. Stuttgart 1973–4)
- PLF E. Lobel-D. L. Page, Poetarum Lesbiorum Fragmenta, Oxford 1955
- UPZ Ulrich Wilcken, Urkunden der Ptolemäerzeit, Ältere Funde. Bd. I und II, Berlin 1927
- VS H. Diels-W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch, Berlin 1903

## Texteditionen, Übersetzungen und Kommentare

### Aelius Aristides

- BEHR 1981: P. Aelius Aristides. The Complete Works. Vol. II. Orations XVII–LIII. Translated into English by Charles A. Behr, Leiden 1981.
- BEHR 1986: P. Aelius Aristides. The Complete Works. Vol. I. Orations I–XVI. With an Appendix containing the Fragments and Inscriptions translated into English by Charles A. Behr, Leiden 1986.
- FESTUGIÈRE-SAFFREY-LE GOFF 1986: Aelius Aristides, Discours sacrés: rêve, religion, médecine au 2<sup>ème</sup> siècle après J.C.; introd. et trad. par A.-J. Festugière; préf. de Jacques Le Goff; notes par H.D.Saffrey, Paris 1986.
- KEIL 1958: Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia. Ed. Bruno Keil, vol. II, Berlin 1958.
- NICOSIA 1984: Elio Aristide, Discorsi Sacri. A cura di Salvatore Nicosia, Milano 1984.
- SCHRÖDER 1986: Publius Aelius Aristides, Heilige Berichte. Einleitung, deutsche Übersetzung und Kommentar von Heinrich Otto Schröder, Heidelberg 1986.
- YATROMANOLAKIS 2012: Αἴλιος Ἀριστείδης. Ἱεροὶ Λόγοι. Εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια. Ed. Γιώργης Γιατρομανωλάκης, Athen 2012.

### Alexander von Aphrodisias

- SHARPLES 1983: Alexander of Aphrodisias on Fate. Text, Translation and Commentary by Robert W. Sharples, London 1983.

### Aristoteles

- VAN DER EIJK 1991: Aristoteles, De insomniis (Über Träume), De divinatione per somnum (Über Weissagung im Schlaf). Übersetzt von Philip J. van der Eijk, Leiden 1991.

- VAN DER EIJK 1994: Aristoteles, De insomniis, De divinatione per somnum. Übers. u. erl. von Philip J. van der Eijk (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 14, Teil III: Parva Naturalia), Berlin 1994.
- GALLOP 1996: Aristotle on Sleep and Dreams. A Text and Translation with Introduction, Notes and Glossary by David Gallop, Warminster 1996.
- ROSS 1955: Aristotle, Parva Naturalia. A revised text with introd. and comm. by W. D. Ross, Oxford 1955.
- SIWEK 1963: Aristotelis Parva Naturalia Graece et Latine. Edidit, versione auxit, notis illustravit Paulus Siwek, S. J., Rom 1963.
- WOODS 1982: Aristotle. Eudemean Ethics, Books I, II, and VIII, transl. with a commentary by Michael Woods, Oxford 1982.

### **Artemidor von Daldis**

- DEL CORNO 1975: Artemidoro, Il Libro dei Sogni. A cura di Dario del Corno, Milano 1975.
- HARRIS-MCCOY 2012: Artemidorus' Oneirocritica: Text, Translation, and Commentary by D. E. Harris-McCoy, Oxford 2012.
- KRAUSS-JÜRSS 1991: Artemidor, Traumkunst. Übersetzung v. F. S. Krauss, Neubearb. u. m. e. Nachw. sow. Anm. vers. v. G. Löwe, Leipzig 1991.
- KRAUSS-KAISER 1965: Artemidor von Daldis, Traumbuch. Übertragung v. F. S. Krauss, bearb. u. erg. v. M. Kaiser, Basel – Stuttgart 1965.
- PACK 1963: Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V. Edidit Roger A. Pack, Leipzig 1963.

### **Augustinus**

- MUTZENBECHER 1970: Aurelii Augustini Opera, Pars XIII, I (Corpus Christianorum Series Latina XLIV): Sancti Aurelii Augustini, De diversis quaestionibus ad Simplicianum. Ed. A. Mutzenbecher, Turnholt 1970.

### **Cicero**

- GIOMINI 1975: M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46: De divinatione, De fato, Timaeus. Ed. Remo Giomini, Leipzig 1975.
- POWELL 2006: M. Tulli Ciceronis De Re Publica, De Legibus, Cato Maior de Senectute, Laelius de Amicitia. Recognov. brevique adnotat. crit. instrux. J. G. F. Powell, Oxford 2006.

### **Cornutus**

- RAMELLI 2003: L. Anneo Cornuto, Compendio di teologie greca. Testo greco a fronte. Saggio introdutt. e integrat., traduz. e app. a cura di Ilaria Ramelli, Milano 2003.

**Derveni Papyrus**

KOUREMENOS-PARÁSSOGLU-TSANTSANOGLU 2006: Theokritos Kouremenos, George M. Parássoglou, Kyriakos Tsantsanoglou, The Derveni Papyrus. Ed. with introd. and comm., Studi e testi per il 'Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini' 13, Firenze 2006.

**Euripides**

BARRETT 1964: Euripides: Hippolytos. Ed. w. Intr. A. Comm. by William S. Barrett, Oxford 1964.

**Fragmente zur Traumdeutung**

DEL CORNO 1969: Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae. A cura di Dario del Corno, Milano 1969.

**Galen**

BOUDON-MILLOT 2007: Galien, Tom. I. Texte étab., trad. et annot. par Véronique Boudon-Millot, Paris 2007.

KÜHN 1965: Claudii Galeni Opera Omnia. Editionem curav. C. G. Kühn. Tom. XIX, Hildesheim 1965.

**Ps.-Galen**

DEMUTH 1972: Ps.-Galen De dignotione ex insomniis. Ausgabe mit Übersetzung und Kommentar von Gernot Demuth, Diss. Göttingen 1972.

**Herakleitos**

BUFFIÈRE 1962: Héraclite : Allégories d'Homère. Texte étab. et trad. par Félix Buffière, Paris 1962.

RUSSELL-KONSTAN 2005: Heraclitus: Homeric Problems (SBL Writings from the Greco-Roman World 14). Ed. and Transl. by Donald A. Russell and David Konstan. Atlanta 2005.

**Iamblichos**

CLARKE-DILLON-HERSHBELL 2003: Iamblichus, On the Mysteries (Writings from the Greco-Roman World 4). Transl. w. Introd. a. Notes by Emma C. Clarke, John M. Dillon, and Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003.

DES PLACES 1966, Jamblique, Les Mystères d'Égypte. Texte étab. et trad. par Édouard Des Places, S. J., Paris 1966.

DES PLACES-VIERI 1993: Jamblique. Les mystères d'Égypte, préface de François Vieri, traduction de Édouard des Places, Paris 1993.

### Macrobius

SCARPA 1981: *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentariorum in somnium Scipionis libri duo.*

Introduz., testo, trad. e note a cura di Luigi Scarpa, Padova 1981.

STAHL 1952: *Macrobius, Commentary on the Dream of Scipio.* Transl. w. an Introd. a. Notes by William Harris Stahl, New York 1952.

### Nikephoros Gregoras

PIETROSANTI-GUIDORIZZI 1999: *Nicephori Gregorae Explicatio in librum Synesii 'De insomniis'. Scholia cum glossis.* Introduz., testo critico e appendici a cura di Paolo Pietrosanti, presentazione di Giulio Guidorizzi, Bari 1999.

### Nonnos von Panopolis

ROUSE/ROSE/LIND 1940: *Nonnos, Dionysiaca, Vol. I–III.* With an English Transl. by W. H. D. Rouse, myth. introd. a. notes by H. J. Rose, and notes on text crit. by L. R. Lind, London 1940.

### Oracula Chaldaica

KROLL 1894: *Wilhelm Kroll, De oraculis Chaldaicis (Breslauer philologische Abhandlungen 7,1),* Breslau 1894.

### Orphica

BERNABÉ 2004: *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta. Poetae Epici Graeci.* Pars II. Fasc. 1. Ed. Albertus Bernabé, München und Leipzig 2004.

### Ovid

ANDERSON 1996: *Ovidius, Metamorphoses.* Ed. W. S. Anderson, Stuttgart – Leipzig 1996.

### Philo von Alexandrien

COHN/WENDLAND 1898: *Philo, De somniis,* in: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. III.* Ed. Leopold Cohn, Paul Wendland, Berlin 1898.

HARL 1966: *Philon d'Alexandrie, Quis rerum divinarum heres sit (Œuvres de Philon d'Alexandrie 15).*

Introd., trad. et notes par Marguerite Harl, Paris 1966. MERCIER, Charles, *Philon d'Alexandrie.*

*Quaestiones et solutiones in Genesim III–VI e versione armeniaca.* Traduction et notes, Paris 1984.

MERCIER 1984: *Philon d'Alexandrie. Quaestiones et solutiones in Genesim III–VI e versione armeniaca.* Traduction et notes par Charles Mercier, Paris 1984.

MONDESERT 1962: *Philon d'Alexandrie, Legum Allegoriae (Œuvres de Philon d'Alexandrie 19).* Introd., texte, trad. et notes par Claude Mondésert, Paris 1962.

SAVINEL 1962: Philon d'Alexandrie, De somniis (Œuvres de Philon d'Alexandrie 19). Trad. et notes par Pierre Savinel, Paris 1962.

### Philostrat

KAYSER 1871: Philostrat, Vitae Sophistarum, in: Flavii Philostrati Opera. Auctiora ed. C. L. Kayser. Vol. II, Leipzig 1871.

### Platon

BURNET 1902: Platon, Politeia, Timaios, in: Platonis Opera. Recogn. brevique adnotat. instrux. Ioannes Burnet. Tomus IV, Oxford 1902.

CORNFORD 1937: The Timaeus of Plato, translated, with a running commentary by Francis Macdonald Cornford, London 1937.

TAYLOR 1928: A commentary on Plato's Timaeus by Alfred Edward Taylor, Oxford 1928.

### Plotin

MACKENNA 1962: Plotinus. The Enneads. Ed. by Stephen Mackenna, 3<sup>rd</sup> Edition, London 1962.

### Plutarch

BERNARDAKIS 1891: Plutarch, De defectu oraculorum, in: Plutarchi Chaeronensis Moralia. Ed. N. Bernardakis, Vol. III, Leipzig 1891.

SIEVEKING 1929: Plutarch, De genio Socratis, in: Plutarchi Chaeronensis Moralia. Ed. Wilhelm Sieveking, Vol. III, Leipzig 1929.

### Ps.-Plutarch

KINDSTRAND 1990: Ps.-Plutarch, De Homero. Ed. Jan Fredrik Kindstrand, Leipzig 1990.

### Porphyrios

WOLF 1559: Hieronymus Wolf, Porphyrii philosophi introductio in Ptolemaei opus de effectibus astrorum, in: Εἰς τὴν τετραβιβλον τοῦ Πτολεμαίου ἐξηγήτης ἀνώνυμος. Ed. Hieronymus Wolf, Basel 1559, 181–204.

### Synesios von Kyrene

GARYZA 1999: Synesios, De insomniis, in: Opere di Sinesio di Cirene. Epistole, Operette, Inni. A cura di Antonio Garyza, Torino 1999.

LAMOUREUX-AUJOULAT 2004: Synesios, De insomniis, in: Synésios de Cyrène. Tome IV, Opuscules I. Texte établi par Jacques Lamoureux, traduit et commenté par Noël Aujoulat, Paris 2004.

RUSSELL/NESSLRATH 2014: On Prophecy, Dreams and Human Imagination. Synesius, De insomniis (SAPERE XXIV). Ed. by Donald A. Russell and Heinz-Günther Nesselrath, Tübingen 2014.

SUSANETTI 1992: Senesio di Cirene, I sogni. Introd. e trad. di Davide Susanetti.

TERZAGHI 1944: Synesios, de insomniis, in: Synesii Cyrenensis Opuscula. A cura di Nicola Terzaghi, Rom 1944.

### **Tertullian**

WASZINK 2010: Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima. Ed. Jan Hendrik Waszink, Leiden – Boston 2010.

### **Thessalos von Tralles**

FRIEDRICH 1968: Hans-Veit Friedrich, Thessalos von Tralles, griechisch und lateinisch (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 28), Meisenheim am Glan 1968.

### **Sigmund Freud**

FREUD 1942: Freud, Sigmund, Gesammelte Werke. 2. und 3. Band. Die Traumdeutung. Über den Traum, Frankfurt/Main 1942.

### **Johann Gottfried Herder**

BALDE/SUPHAN 1784: Johann Gottfried Herder, Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit (Herders sämtliche Werke, Bd. XIII). Hrsg. v. Jakob Balde und Bernhard Ludwig Suphan, Riga und Leipzig 1784.

### **Gotthold Ephraim Lessing**

GÖPFERT 1982: Gotthold Ephraim Lessing, Wie die Alten den Tod gebildet, in: Gotthold Ephraim Lessing. Werke in drei Bänden. Bd. III: Geschichte der Kunst. Theologie. Philosophie. Hrsg. von Herbert G. Göpfert, München – Wien 1982, 189–245.

UHLIG 1984: Gotthold Ephraim Lessing, Wie die Alten den Tod gebildet. Eine Untersuchung. Hrsg. von Ludwig Uhlig, Stuttgart 1984.

### **Heinrich Seuse**

BIHLMAYER 1907: Heinrich Seuse, Deutsche Schriften. Hrsg. v. Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907.

### **Emanuel Swedenborg**

TAFEL 1848: Emanuelis Swedenborgii Adversaria in libros Veteris Testamenti, partis primae volumen secundum. Ed. Johann Friedrich Immanuel Tafel, London 1848.

## Sekundärliteratur

- ACKRILL 1979: ACKRILL, John Lloyd, CR (N.S.) 29, No. 2, 1979, 321–322.
- ADAM 1891: ADAM, James, Plato: Crito, Cambridge 1891.
- ANDERSON 1993: ANDERSON, Graham, The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire, London – New York 1993.
- VON ARNIM 1924: VON ARNIM, Hans, Plutarch über Dämonen und Mantik, Amsterdam 1924.
- ASCOUGH 2005: ASCOUGH, Richard S. (Hrsg.), Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna, Waterloo, Ontario 2005.
- ASPER 1997: ASPER, Markus, Onomata allotria. Zur Genese, Struktur und Funktion poetologischer Metaphern bei Kallimachos, Hermes Einzelschriften 75, Stuttgart 1997.
- AUGER 2003: AUGER, Danièle, „Les rêves dans les Dionysiaques de Nonnos“, in: D. ACCORINTI – P. CHUVIN (Hrsg.), Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian, Alessandria 2003, 415–432.
- AUJOULAT 1984: AUJOULAT, Noël, „Les avatars de la Phantasia dans le Traité des songes de Synésios de Cyrène“, I: Koinonia 7, 1983, p. 157–177; II: Koinonia 8, 1984, 33–55.
- BACHOFEN 1859: BACHOFEN, Johann Jakob, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, Basel 1859.
- BALTZLEY 2006: BALTZLEY, Dirk, „Pathways to purification: the cathartic virtues in the Neoplatonic commentary tradition“, in: H. TARRANT – D. BALTZLEY (Hrsg.), Reading Plato in Antiquity, London 2006, 169–184.
- BARB 1953: BARB, Alfons A., „Der Heilige und die Schlangen“, in: MAGW 82, 1953, 1–21.
- BARRA 1957: BARRA, Giovanni, „ΔΑΙΜΟΝΙΑ ΦΥΣΙΣ“, in: Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli, N.S. 32, 1957, 75–84.
- BAUMGART 1874: BAUMGART, Hans, Aelius Aristides als Repräsentant der sophistischen Rhetorik des zweiten Jahrhunderts der Kaiserzeit, Leipzig 1874.
- BAUMGARTEN 1998: BAUMGARTEN, Roland, Heiliges Wort und Heilige Schrift bei den Griechen. Hieroi Logoi und verwandte Erscheinungen, Tübingen 1998.
- BEHR 1968: BEHR, Charles A., Aelius Aristides and the Sacred Tales, Amsterdam 1968.
- BEHR 1969: BEHR, Charles A., „Aelius Aristides' birth date corrected to November 26, 117 A.D.“, in: AJPh 90, 1969, 75–77.
- BENDER 1961: BENDER, Wolfgang, Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian, München 1961.
- BENZ 1969: BENZ, Ernst, Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt, Stuttgart 1969.
- BERNABÉ/CRISTÓBAL 2008: BERNABÉ, Alberto – SAN CRISTÓBAL, Ana Isabel (Hrsg.), Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets (Religions in the Graeco-Roman World, vol. 162), Leiden – Boston 2008.
- BIELER 1976: BIELER, Ludwig, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum, Darmstadt 1976 (unveränderter reprographischer Nachdruck der Ausgaben Wien 1935 (Band I) und Wien 1936 (Band II)).
- BILBIJA/FLINTERMAN 2015: BILBIJA, Jovan – FLINTERMAN, Jaap-Jan, „Dreaming of Deities: Athena and Dionysos in the Oneirocritica“, in: WEBER, Gregor (Hrsg.), Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung. Texte – Kontexte – Lektüren, Berlin – Boston 2015, 161–187.
- BINDER 2005: BINDER, Hermann, Dio Chrysostomus und Posidonius. Quellenuntersuchungen zur Theologie des Dio von Prusa, Diss. Tübingen 1905.
- BIRT 1907: BIRT, Theodor, Die Buchrolle in der Kunst. Archäologisch-antiquarische Untersuchungen zum antiken Buchwesen, Leipzig 1907.
- BITTRICH 2010: BITTRICH, Ursula, „Geträumte Dichtungen und gedichtete Träume. Zum Verhältnis von Wortkunst und bildlicher Imagination in Aelius Aristides' ‚Heiligen Berichten‘“, in: S. HEISER – C. HOLM (Hrsg.), Gedächtnisparagone – Intermediale Konstellationen, Göttingen 2010, 113–130.

- BITTRICH 2011: BITTRICH, Ursula, „Athen, Stifterin des Λόγος: Die religiöse Überhöhung einer Stadt in Aelius Aristides' Panathenaïkos“, in: Millennium 8, 2011, 35–50.
- BITTRICH 2014: BITTRICH, Ursula, „Outline of a General History of Speculation about Dreams“, in: D. A. Russell – H.-G. Nesselrath (Hrsg.), *On Prophecy, Dreams and Human Imagination. Synesius, De insomniis*, Tübingen 2014, 71–96.
- BLACK 1955: BLACK, Max, „Metaphor“, in: *Papers of the Aristotelian Society* n. s. 55, 1955, 273–294.
- BLACK 1962: BLACK, Max, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Ithaca 1962.
- BLECHER 1905: BLECHER, Georg, *De extispicio capita tria*, Gießen 1905.
- BLUM 1936: BLUM, Clas, *Studies in the Dream-Book of Artemidorus*, Diss. Uppsala 1936.
- BODMER 1963: BODMER, Johann Jakob, „Critische Betrachtungen über die poetischen Gemälde der Dichter“, in: B. A. SØRENSEN (Hrsg.), *Symbol und Symbolismus in denästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik*, Kopenhagen 1963.
- DE BOER 1915: DE BOER, Cornelis, „Ovide moralisé“. *Poème du commencement du quatorzième siècle*, Tome I, Amsterdam 1915.
- BOGNER 1934: BOGNER, Hans, „Die Religion des Nonnos von Panopolis“, in: *Phil.* 89 (N.F. 43), 1934, 320–333.
- BOISSIER 1906: BOISSIER, Alfred, *Choix de textes relatifs à la divination Assyro-Babylonienne*, Vol. II, Genève 1906.
- BOLL 1903: BOLL, Franz, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig 1903.
- BOMPAIRE 1989: BOMPAIRE, Jaques, „Le sacré dans les discours d'Aelius Aristide (XLVII–LII Keil)“, in: *RÉG* 102, 1989, 28–39.
- BONNECHERE 2003: BONNECHERE, Pierre, *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden – Boston 2003.
- BONNER 1937: BONNER, Campbell, „Some Phases of Religious Feelings in Later Paganism“, in: *Harv. Theol. Rev.* 30, 1937, 123–131.
- BONNET 1988: BONNET, Corinne, Melqart. *Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en méditerranée (Studia Phoenicia VIII)*, Namur 1988.
- BOUCHÉ-LECLERCQ 1879: BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste, *Histoire de la divination dans l'antiquité. Tom. I : Introduction. Divination hellénique (méthodes)*, Paris 1879.
- BOUCHÉ-LECLERCQ 1899: BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste, *L'astrologie grecque*, Paris 1899.
- DU BOUCHET/CHANDEZON 2012: DU BOUCHET, Julien – CHANDEZON, Christophe (Hrsg.), *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves*, Paris 2012.
- BOUDON-MILLOT 2009: BOUDON-MILLOT, Véronique, „Le De dignotione ex insomniis (Kühn VI, 832–835) est-il un traité authentique de Galien?“ in: *Revue des études grecques* 122, 2009, 617–634.
- BOULANGER 1923: BOULANGER, André, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie Mineure (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 126)*, Paris 1923.
- BOUSSET 1913: BOUSSET, Wilhelm, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1913.
- BOUSSET 1960: BOUSSET, Wilhelm, *Die Himmelsreise der Seele, Sonderausgabe Darmstadt* 1960.
- BOWERSOCK 1969: BOWERSOCK, Glenn W., *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969.
- BOWERSOCK 1994: BOWERSOCK, Glenn W., *Fiction as History. Nero to Julian (Sather Classical Lectures 58)*, Berkeley – Los Angeles 1994, 77–98 („The Reality of Dreams“).
- DE BRABANDER 2012: DE BRABANDER, Kris, „Tertullian's Theory of Dreams (De Anima 45–49): Some Observations towards a Better Understanding“, in: B. J. KOET (Hrsg.), *Dreams as Divine Communication in Christianity: From Hermas to Aquinas*, Leuven – Paris – Walpole, MA 2012, 57–76.
- BRABANT 2006: BRABANT, Dominique, „Persönlichkeitserfahrung und religiöse Gruppe – die Therapeutai des Asklepios in Pergamon“, in: A. GUTSFELD – D.-A. KOCH (Hrsg.), *Vereine*,

- Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien (Studien und Texte zu Antike und Christentum 25), Tübingen 2006, 61–76.
- BRANDIS 1895: BRANDIS, Karl Georg, „Ἀρχιερεύς“, RE II, 1895, Sp. 471–83.
- BRAUNE 1935: BRAUNE, Julius, Nonnos und Ovid, Greifswald 1935.
- BRECCIA 1934: BRECCIA, Evaristo, Terrecotte figurate greche e greco-egizie del Museo di Alessandria (Monuments de l'Égypte Gréco-romaine II, fasc. 2), Bergamo 1934.
- BRÉHIER 1950: BRÉHIER, Edmund, Les idées religieuses et philosophiques de Philon d'Alexandrie, 3. Aufl., Paris 1950.
- BRESCIANI 2005: BRESCIANI, Edda, La porta die sogni. Interpreti e sognatori nell'Egitto antico, Turin 2005.
- BROCK 2003: BROCK, Ann Graham, „Visionsliteratur“, Der Neue Pauly 12/2, 2003, Sp. 253–254.
- BUFFIÈRE 1956: BUFFIÈRE, Félix, Les Mythes d'Homère et la pensée grecque, Paris 1956.
- BULKELEY 2008: BULKELEY, Kelly, Dreaming in the World's Religions. A Comparative History, New York – London 2008.
- BURKERT 1962: BURKERT, Walter, Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, Bd. X), Nürnberg 1962.
- BURKERT 1969: BURKERT, Walter, „Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras“, in: Phronesis 14, 1969, 1–30.
- BURKERT 1972: BURKERT, Walter, Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, transl. by E. MINAR, Cambridge/Mass. 1972.
- BURKERT 1982: BURKERT, Walter, „Craft versus Sect: The Problem of the Orphics and Pythagoreans“, in: Jewish and Christian Self-Definition, Vol. 3: Self-Definition in the Graeco-Roman World, Philadelphia 1982, 1–22, 183–89.
- BURKERT 1990: BURKERT, Walter, Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt, München 1990.
- BURKERT 1997: BURKERT, Walter, Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, 2., um ein Nachwort erweiterte Auflage, Berlin – New York 1997.
- BUSINE 2005: BUSINE, Aude, Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II<sup>e</sup> – VI<sup>e</sup> siècles), Leiden 2005.
- BYL 1979 A: BYL, Simon, „Quelques idées grecques sur le rêve, d'Homère à Artémidore“, in: Les Études Classiques 47, 1979, 107–122.
- BYL 1979 B: BYL, Simon, „Rez. zu Wijsenbeek-Wijler 1976“, in: L'Antiquité Classique 48, 1979, 256–258.
- CAPELLE 1917: CAPELLE, Paulus, De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus, Halle 1917.
- CHALK 1960: CHALK, H. H. O., „Eros and the Lesbian Pastorals of Longos“, in: JHS 80, 1960, 32–51.
- CHAMBERS 1961: CHAMBERS, A. B., „The Sea of Matter in Paradise Lost“, in: Modern Language Note, Vol. 76, No. 8 (1961), 693–695.
- CHANDEZON/DU BOUCHET 2014: CHANDEZON, Christophe – DU BOUCHET, Julien (Hrsg.), Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études, Paris 2014, 107–190.
- CHRISTIANSEN 1969: CHRISTIANSEN, Irmgard, Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien, Tübingen 1969.
- COLLART 1929: COLLART, Paul, „Le sanctuaire des dieux égyptiens à Philippes“, in: BCH 53, 1929, 69–100.
- CONNELLY 2007: CONNELLY, Joan Breton, Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece, Princeton 2007.
- DEL CORNO 1978: DEL CORNO, Dario, „I sogni e la loro interpretazione nell'età dell'impero“, in: ANRW II 16. 2, Berlin 1978, 1605–18.
- COX MILLER 1994: COX MILLER, Patricia, Dreams in Late Antiquity, Studies in the imagination of a culture, Princeton 1994.

- CREUZER 1841: CREUZER, Friedrich, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 3. Teil, 1. Heft, 3. verbesserte Aufl., Leipzig und Darmstadt 1841.
- CROISSANT 1979: CROISSANT, Jeanne, *Aristote et les mystères*, New York 1979 (Neudruck der Ausgabe Liège 1932).
- CUMONT 1921: CUMONT, Franz (Hrsg.), *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum. Codicum Parisiorum partem quartam descripsit*. P. Boudreaux, Tom. VIII, Pars IV, Brüssel 1921.
- CUMONT 1942: CUMONT, Franz, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942.
- DANIÉLOU 1958: DANIÉLOU, Jean, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958.
- DECHARNEUX 1990: DECHARNEUX, Baudouin, „Mantique et oracles dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie“, in: A. MOTTE (Hrsg.), *Oracles et mantique en Grece ancienne*, Liège 1990, 123–133.
- DEONNA 1955: DEONNA, Waldemar, *De Téléphore au ‚moine bourru‘: dieux, génies et démons encauchonnés* (Collection Latomus XXI), Bruxelles 1955.
- DETIENNE 1963: DETIENNE, Marcel, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, Paris 1963.
- DEUBNER 1899: DEUBNER, Ludwig, *De incubatione capitula duo*, Gießen 1899.
- DEUSE 1972: DEUSE, Werner, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre* (Abh. Akad. Mainz 3, 1972).
- DEUTSCH 2008: DEUTSCH, Celia, „Visions, Mysteries, and the Interpretative Task: Text Work and Religious Experience in Philo and Clement“, in: F. FLANNERY, C. SHANTZ, R. A. WERLINE (Hrsg.), *Experientia*, Vol. I. *Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Christianity*, Leiden – Boston 2008, 83–104.
- DEVEREUX 1976: DEVEREUX, Georges, *Dreams in Greek Tragedy, an Ethnopscho-analytical Study*, Oxford 1976.
- DIBELIUS 1917: DIBELIUS, Martin, *Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiations-Riten* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse), Heidelberg 1917.
- DIELS 1879: DIELS, Hermann, *Doxographi graeci*, Berlin 1879.
- DIHLE 2002: DIHLE, Albrecht, „Studien zur Homer-Allegorese“, in: M. REICHEL – A. RENGAKOS (Hrsg.), *Epea Pteroenta. Beiträge zur Homerforschung. Festschrift für Wolfgang Kullmann zum 75. Geburtstag*, Stuttgart 2002, 35–51.
- DODDS 1965: DODDS, Eric Robertson, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965.
- DÖRRIE 1966: DÖRRIE, Heinrich, „Der Mythos im Verständnis der Antike: Von Euripides bis Seneca“, in: *Gymnasium* 73, 1966, 44–62.
- DÖRRIE/WASZINK/THEILER 1966: DÖRRIE, Heinrich – WASZINK, Jan Hendrik – THEILER, Willy (Hrsg.), *Porphyre. Entr. Hardt* 12, 1966.
- DONALD HUGHES 2000: DONALD HUGHES, J., „Dream Interpretation in Ancient Civilizations“, in: *Dreaming* 10, 2000, 7–18.
- DOWDEN 1989: DOWDEN, Ken, *Death and The Maiden. Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*, London – New York 1989.
- DOWNIE 2009: DOWNIE, Janet, „A Pindaric Charioteer: Aelius Aristides and his Divine Literary Editor (Oration 50.45)“, in: *CQ (N.S.)* 2009, 263–269.
- DOWNIE 2013 A: DOWNIE, Janet, *At the Limits of Art. A Literary Study of Aelius Aristides' Hieroi Logoi*, Oxford 2013.
- DOWNIE 2013 B: DOWNIE, Janet, „Dream Hermeneutics in Aelius Aristides' Hieroi Logoi“, in: S. M. OBERHELMAN (Hrsg.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*, Farnham 2013, 109–127.
- DÜTSCHKE 1875: DÜTSCHKE, Hans, *Antike Bildwerke in Oberitalien, Bd. II: Zerstreute antike Bildwerke in Florenz*, Leipzig 1875.

- DUNAND 1969: DUNAND, Françoise, „Les représentations de l'Agathodémon. À propos de quelques bas-reliefs du musée d'Alexandrie“, in: BIFAO 67, 1969, 9–48.
- DUNDAND 1973: DUNDAND, Françoise, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la méditerranée III: Le culte d'Isis en Asie Mineure. Clergé et rituel des sanctuaires isiaques*, Leiden 1973.
- DUNAND 1981: DUNAND, Françoise, „Agathodaimon“, in: LIMC 1.1, 277–82; Tafeln: 1.2, 203–7, Zürich – München 1981.
- EDELSTEIN 1945: EDELSTEIN, Emma und Ludwig, *Asclepius: collection and interpretation of the testimonies*, Vol. I, Baltimore 1945.
- EFFE 1970: EFFE, Bernd, „Studien zur Kosmologie und Theologie der Aristotelischen Schrift Über die Philosophie“ (Zetemata, Heft 50), München 1970.
- EGGER 1932: EGGER, Rudolf, „Genius cucullatus“, in: Wiener prähistorische Zeitschrift 19, 1932, 311–323.
- ENDERS 1924: ENDERS, Hans, *Schlaf und Traum bei Aristoteles*, Diss. Würzburg 1924.
- ENGELMANN 1964: ENGELMANN, Helmut, *Die delische Sarapisaretalogie*, (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 15), Meisenheim am Glan 1964.
- ENGSTER 2010: ENGSTER, Dorit, „Der Kaiser als Wundertäter – Kaiserheil als neue Form der Legitimation“, in: N. KRAMER – C. REITZ (Hrsg.), *Tradition und Erneuerung. Mediale Strategien in der Zeit der Flavii*, Berlin – New York 2010.
- FABIANO 2008: FABIANO, Doralice, „Oknos. L'angoisse des châtements infernaux“, in: *Revue de l'histoire des religions* 225/2, 2008, 273–295.
- FAUTH 1967: FAUTH, Wolfgang, *Aphrodite Paraklyptusa. Untersuchungen zum Erscheinungsbild der vorderasiatischen Dea Prospiciens*, Mainz 1967.
- FAUTH 1981: FAUTH, Wolfgang, *Eidos Poikilon. Zur Thematik der Metamorphose und zum Prinzip der Wandlung aus dem Gegensatz in den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis*, Göttingen 1981.
- FAUTH 1995: FAUTH, Wolfgang, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden – New York – Köln 1995.
- FESTUGIÈRE 1932: FESTUGIÈRE, André-Jean, *L'idéal religieux des Grecs et l'évangile*, Paris 1932.
- FESTUGIÈRE 1954: FESTUGIÈRE, André-Jean, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley and Los Angeles 1954.
- FESTUGIÈRE 1969: FESTUGIÈRE, André-Jean, „Sur les ‚Discours Sacrés‘ d'Aelius Aristide“, in: REG 82, 1969, 117–153.
- FLAMAND 2014: FLAMAND, Jean-Marie, „Recherches sur la causalité dans les Oneirokritika d'Artémidore: la «théorie» des six stoikheia“, in: C. CHANDEZON – J. DU BOUCHET (Hrsg.), *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études*, Paris 2014, 107–190.
- FLAMANT 1977: FLAMANT, Jacques, *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IV<sup>ème</sup> siècle*, Leiden 1977.
- FOWDEN 1982: FOWDEN, G., „The pagan holy man in Late Antique society“, in: JHS 102, 1982, 33–59.
- VON FRANZ 1951: VON FRANZ, Marie-Luise, *Die Passio Perpetuae. Versuch einer psychologischen Deutung*, abgedruckt in: C. G. JUNG, *Aion*, Zürich 1951, 387–496.
- FRAZER 1922: FRAZER, Sir James George, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, New York 1922.
- FREDE 1992: FREDE, Dorothea, „The Cognitive Role of Phantasia“, in: M. NUSSBAUM – A. OKSENBERG-RORTY (Hrsg.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford 1992, 279–295.
- FREDE 1987: FREDE, Michael, „Numenius“, in: ANRW II. 36. 2, 1987, 1034–1075.
- FREDE 1992: FREDE, Michael, „On Aristotle's Conception of the Soul“, in: M. NUSSBAUM – A. OKSENBERG-RORTY (Hrsg.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford 1992, 93–107.
- GARDINER 1935: GARDINER, Alan H., *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series: Chester Beatty Gift*, 2 Bände, London 1935.
- VAN GENNEP 1909: VAN GENNEP, Arnold, *Les rites de passage*, Paris 1909.

- GERHARD 1854: GERHARD, Eduard, Griechische Mythologie, I. Teil: Die griechischen Gottheiten, Berlin 1854.
- GIEBEL 2006: GIEBEL, Marion (Hrsg.), Träume in der Antike, Griechisch-Deutsch, Lateinisch-Deutsch, Stuttgart 2006.
- GIRONE 1998: GIRONE, Maria, Ἰάματα. Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici. Con un contributo di Maria Totti-Gemünd, Bari 1998.
- GOLEGA 1925: GOLEGA, Joseph, Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Auszug aus einer Schrift zur Erlangung der theologischen Doktorwürde bei der Hochwürdigen katholisch-theolog. Fak. der Schlesischen Friedrich Wilhelms-Univ. zu Breslau, Breslau 1925.
- GOODENOUGH 1969: GOODENOUGH, Erwin Ramsdell, *By light, light. The mystic gospel of Hellenistic Judaism*, Amsterdam 1969 (Reprint of the edition New Haven 1935).
- GRAF 1974: GRAF, Fritz, Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 33), Berlin – New York 1974.
- GRAF 1991: GRAF, Fritz, „Textes orphiques et rituel bacchique. A propos des lamelles de Péllina“, in: P. BORGEAUD (Hrsg.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt (Recherches et Rencontres 3)*, Genf 1991, 87–102.
- GRAF 1999: GRAF, Fritz, „Magic and divination“, in: D. R. JORDAN – H. MONTGOMERY – E. THOMASSEN (Hrsg.), *The world of ancient magic. Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4–8 May 1997*, Bergen 1999, 283–298.
- GRAF/JOHNSTON 2007: GRAF, Fritz – JOHNSTON, Sarah Iles (Hrsg.), *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, New York 2007.
- GRAINDOR 1939: GRAINDOR, Paul, *Terres cuites de l'Égypte gréco-romaine*, Antwerpen 1939.
- GRÜTZMACHER 1913: GRÜTZMACHER, Georg, *Synesios von Kyrene. Ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums*, Leipzig 1913.
- GUIDORIZZI 1985: GUIDORIZZI, Giulio, „L'interpretazione dei sogni nel mondo tardoantico“, in: T. GREGORY (Hrsg.), *Il sogno nel Medioevo*, Rom 1985, 149–170.
- GUIDORIZZI 1988: GUIDORIZZI, Giulio (Hrsg.), *Il sogno in Grecia*, Rom 1988.
- GUIDORIZZI 2013: GUIDORIZZI, Giulio, *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*, Mailand 2013.
- GUNDEL 1936 A: GUNDEL, Wilhelm, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos. Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie*, München 1936.
- GUNDEL 1936 B: GUNDEL, Wilhelm, *Dekane und Dekansternebilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker (Studien der Bibliothek Warburg, hrsg. v. F. Saxl, XIX)*, Glückstadt und Hamburg 1936.
- GUNDEL 1939: GUNDEL, Wilhelm, „Ophiuchos“, *RE* 35, 1939, Sp. 659–663.
- GUNDEL 1948: GUNDEL, Wilhelm, „Tutela“, *RE* 7A, 1948, Sp. 1603–08.
- GUNDEL 1949: GUNDEL, Wilhelm, „Paranatellonta“, *RE* 36B, 1949, Sp. 1214–1275.
- GUTHRIE 1917: GUTHRIE, Kenneth S., *Numenius von Apamea. The Father of Neo-Platonism. Works, Biography, Message, Sources, and Influence*, London 1917.
- HABERMEHL 1992: HABERMEHL, Peter, *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur Passio Sanctuarum Perpetuae et Felicitatis*, Berlin 1992.
- HABICHT 1969: HABICHT, Christian, *Die Inschriften des Asklepieions (Altertümer von Pergamon, Bd. VIII 3)*, Berlin 1969.
- HAHN 1992: HAHN, István, *Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit. Artemidorus Daldianus als sozialgeschichtliche Quelle*, Constance 1992.
- HALLIDAY 1913: HALLIDAY, William Reginald, *Greek Divination. A Study of its Methods and Principles*, London 1913.
- HAMILTON, Mary, *Incubation or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, London 1906.

- HAMILTON 1934: HAMILTON, Walter, „The Myth in Plutarch’s *De genio* (589 F – 592 E)“, in: CQ 28, 1934, 175–182.
- HANSON 1980: HANSON, John S., „Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity“, in: ANRW II, 23, 2 (1980), 1395–1427.
- HARRIS 2009: HARRIS, William V., *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge/Mass. – London 2009.
- HARRIS-MCCOY 2012: HARRIS-MCCOY, Daniel E. (Hrsg.), *Artemidorus’ Oneirocritica: Text, Translation, and Commentary*, Oxford 2012.
- HARRISSON 2011: HARRISSON, Juliette Grace, „Jewish Memory and Identity in the First Century AD: Philo and Josephus on Dreams“, in: M. BOMMAS (Hrsg.), *Cultural Memory and Identity in Ancient Societies*, London 2011, 61–78.
- HART 2000: HART, Gerald David, *Asclepius: The God of Medicine*, London 2000.
- HAY 1987: HAY, David M., „Politics and Exegesis in Philo’s Treatise on Dreams“, in: K. R. KENT (Hg.), *Society of Biblical Literature 1987 Seminar Papers*, Atlanta, Georgia 1987, 429–438.
- HEINIMANN 1965: HEINIMANN, Felix, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 1), Basel 1965.
- HERRMANN 1996: HERRMANN, Peter, „Mystenvereine in Sardis“, in: *Chiron* 26, 1996, 315–341.
- HERTER 1932: HERTER, Hans, *De Priapo* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 22), Gießen 1932.
- HERTZ 1928: HERTZ, Robert, „Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort“, in: *Melanges de sociologie religieuse et folklore*, Paris 1928.
- HERZOG 1907: HERZOG, Rudolf, „Aus dem Asklepieion von Kos“, in: *ARW* 10, 1907, 201–28; 400–415.
- HERZOG-HAUSER 1943: HERZOG-HAUSER, Gertrud, „Tyche“, *RE* 14 A, 1943, Sp. 1643–1689.
- HÖFLER 1935: HÖFLER, Anton, *Der Sarapishymnos des Ailios Aristides*, Stuttgart 1935.
- HOLLOWCHAK 2002: HOLLOWCHAK, M. Andrew, *Ancient Science and Dreams. Oneirology in Greco-Roman Antiquity*, Lanham – New York – Oxford 2002.
- HOPKINSON 1994: HOPKINSON, Neil, *Studies in the Dionysiaca of Nonnus*, Cambridge 1994.
- HORNOSTEL 1973: HORNOSTEL, Wilhelm, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, Leiden 1973.
- HUFFMAN 1993: HUFFMAN, Carl A., *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*, Cambridge 1993.
- HULSKAMP 2008: HULSKAMP, Maithe, *Sleep and Dreams in Ancient Medical Diagnosis and Prognosis*, Diss. Newcastle 2008.
- HUMBEL 1994: HUMBEL, Achilles, *Ailios Aristides. Klage über Eleusis* (Oratio 22), Wien 1994.
- ISRAELOWICH 2012: ISRAELOWICH, Ido, *Society, Medicine and Religion in the Sacred Tales of Aelius Aristides*, Leiden – Boston 2012.
- JOHNSTON 2008: JOHNSTON, Sarah Iles, *Ancient Greek Divination*, Malden, MA – Oxford 2008.
- JUNG 1952: JUNG, Carl Gustav, „Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge“, in: C. G. JUNG – W. PAULI (Hrsg.), *Naturerklärung und Psyche*, Zürich 1952, 3–107.
- KAIBEL 1965: KAIBEL, Georg, *Epigrammata Graeca ex lapidibus collecta*, Hildesheim 1965.
- KAMBYLIS 1965: KAMBYLIS, Athanasios, *die Dichterweihe und ihre Symbolik*, Heidelberg 1965.
- KARAMANOLIS 2006: KARAMANOLIS, George E., *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006.
- KARAMBÉLAS 2012: KARAMBÉLAS, Dimitris, „Transfers and tensions in the dreams of Graeco-Roman antiquity. Imperial appearances in Artemidorus Daldianus and Aelius Aristides“, in: B. LEGRAS (Hrsg.), *Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique*, Paris 2012, 181–190.
- KAVVADIAS 1893: KAVVADIAS, Panagiotos, *Fouilles d’Épidaure*, Athen 1893.

- KEEL 1996: KEEL, Othmar, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament am Beispiel der Psalmen*, 5. Aufl., Göttingen 1996.
- KEES 1931: KEES, Hermann, „Memphis“, *RE* 29, 1931, Sp. 660–688.
- KENNEDY 1957: KENNEDY, G.A., „The ancient dispute over rhetoric in Homer“, in: *American Journal of Philology* 78, 1957, 23–35.
- KENNER 1976: KENNER, Hedwig, „Zu namenlosen Göttern und einer namenlosen Stadt der Austria Romana II. Genius Cucullatus“, in: *Römisches Österreich: Jahresschrift der Österreichischen Gesellschaft für Archäologie* 4, 1976, 147–161.
- KENYON 1893: KENYON, Frederic George (Hrsg.), *Greek Papyri in the British Museum*, Vol. I, London 1893.
- KERÉNYI 1923: KERÉNYI, Karl, „Astrologica Platonica“, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 22, 1923, 245–256.
- KERÉNYI 1956: KERÉNYI, Karl, *Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätten*, 2. Aufl., Darmstadt 1956.
- KERN 1907: KERN, Otto, „Epimenides“, *RE* 11, 1907, Sp. 173–178.
- KESSELS, Antonius H. M., *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht 1978.
- KEULS 1974: KEULS, Eva, *The Water-Carriers in Hades: A Study of Catharsis through Toil in Classical Antiquity*, Amsterdam 1974.
- KEYDELL 1935: KEYDELL, Rudolf, *Gnomon* 11, 1935, 597–605.
- KINDSTRAND 1973: KINDSTRAND, Jan Fredrik, *Homer in der Zweiten Sophistik*, Uppsala 1973.
- KIRBIHLER 1014: KIRBIHLER, François, „Artémidore, témoin des sociétés éphésienne et romaine du II<sup>e</sup> siècle“, in: C. CHANDEZON – J. DU BOUCHET (Hrsg.), *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études*, Paris 2014, 53–103.
- KIRCHNER 2005: KIRCHNER, Roderich, „Die Mysterien der Rhetorik. Zur Mysterienmetapher in rhetoriktheoretischen Schriften“, in: *RhM* 146, 2005, 165–180.
- KISSLING 1922: KISSLING, Robert Christian, „The OXHMA-ΠNEYMA of the Neo-Platonists and the De Insomniis of Synesius of Cyrene“, in: *AJPh* 43, 1922, 318–20.
- KLEIN 1981: KLEIN, Richard, „Zur Datierung der Romrede des Aelius Aristides“, in: *Historia* 30, 1981, 337–338.
- KLEIN 1983: KLEIN, Richard (Hrsg.), *Die Romrede des Aelius Aristides*, Darmstadt 1983.
- KNAACK 1886: KNAACK, Georg F. W., *Quaestiones Phaethontaeae*, Philologische Untersuchungen 8, Berlin 1886.
- KNOX 1988: KNOX, Peter E., „Phaethon in Ovid and Nonnus“, in: *CQ N.S.* 38, 1988, 536–551.
- KORENJAK 2005: KORENJAK, Martin, „‘Unbelievable Confusion’. Weshalb sind die Hieroi Logoi des Aristides so wirr?“, in: *Hermes* 131, 2005, 214–236.
- KOUROUNIOTIS 1936: KOUROUNIOTIS, Konstantinos, *Eleusis. A Guide to the Excavations and the Museum*, translated by Oscar Broneer, Athen 1936.
- KRAMER 1988: KRAMER, Scott, „Socrates' Dream: Crito 44a–b“, in: *CJ* 83, Nr. 3, 1988, 193–197.
- KRISTIANPOLLER-TILLY 2006: KRISTIANPOLLER, Alexander – TILLY, Michael, *Traum und Traumdeutung im Talmud*, Wiesbaden 2006.
- KROHN 1876: KROHN, August A., *Der platonische Staat*, Halle 1876.
- KROLL 1895: KROLL, Wilhelm, „Die chaldäischen Orakel“, in: *RhM* 50, 1895, 636–639.
- KURZ 1982: KURZ, Gerhard, *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen 1982.
- KYRIAZOPOULOS 1991: KYRIAZOPOULOS, Athanase, „Vision éveillée et rêve divin dans le P. Oxy. XI 1381“, in: *Parnassos* 33, 1991, 53–64.
- DE LABRIOLLE 1906: DE LABRIOLLE, Pierre, „La Polémique antimontaniste contre la prophétie extatique“, in: *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 11, 1906, 97–145.
- DE LABRIOLLE 1913: DE LABRIOLLE, Pierre, *La crise montaniste*, Paris 1913.
- LACOMBRADÉ 1951: LACOMBRADÉ, Christian, *Synésios de Cyrène. Hellène et Chrétien*, Paris 1951.

- LANG 1927: LANG, Wolfram, Das Traumbuch des Synesios von Kyrene, Tübingen 1927.
- LEGRAS 2005: LEGRAS, Bernard, „Droit et culture dans le Sarapieion de Memphis: les rêves d'Apollonios fils de Glaukias“, in: R. W. WALLACE – M. GAGARIN (Hrsg.), *Symposion 2001. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Evanston, Illinois, 5.–8. September 2001). *Papers on Greek and Hellenistic Legal History*, 2., überarb. Aufl. Wien 2005, 223–236.
- LEHNERT 1896: LEHNERT, Georg, *De scholiis ad Homerum rhetoricis*, Diss. Leipzig 1896.
- LEISEGANG 1919: LEISEGANG, Hans, *Der Heilige Geist: das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*, Leipzig 1919.
- LEISEGANG 1985: LEISEGANG, Hans, *Die Gnosis*, Stuttgart 1985.
- LEWY 1978: LEWY, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Neoplatonism in The Later Roman Empire*, 2<sup>nd</sup> ed. by M. Tardieu, Paris 1978.
- VAN LIESHOUT 1980: VAN LIESHOUT, R. G. A., *Greeks on Dreams*, Utrecht 1980.
- LONG 1992: LONG, Anthony A., „Stoic Readings of Homer“, in: R. LAMBERTON – J. J. KEANEY (Hrsg.), *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetics*, Princeton 1992, 41–66.
- LONNOY 1986: LONNOY, Marie-George, „L'expérience initiatique d'Aelius Aristide“, in: BAGB 1986, 41–50.
- LORENZ 2006: LORENZ, Hendrik, *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford 2006.
- LUCHNER 2004: LUCHNER, Katharina, *Philiatroi. Studien zum Thema der Krankheit in der griechischen Literatur der Kaiserzeit*, Göttingen 2004.
- LUDWICH 1873: LUDWICH, Arthur, *Beiträge zur Kritik des Nonnus*, Königsberg 1873.
- LUZ 2010: LUZ, Christine, *Technopaignia. Formspiele in der griechischen Dichtung*, Leiden – Boston 2010.
- MALOSSE 2014: MALOSSE, Pierre-Louis, „Oneiropolis“, in: C. CHANDEZON – J. DU BOUCHET (Hrsg.), *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études*, Paris 2014, 139–160.
- MANETTI 1993: MANETTI, Giovanni, *Theories of the sign in classical antiquity*, Indiana 1993.
- MANUWALD 1994: MANUWALD, Bernd, „Traum und Traumdeutung in der griechischen Antike“, in: R. HIESTAND (Hrsg.), *Traum und Träumen. Inhalt. Darstellung. Funktionen einer Lebenserfahrung in Mittelalter und Renaissance*, Düsseldorf 1994, 15–42.
- MARROU 1952: MARROU, Henri Irénée, „La 'conversion' de Synésios“, in: REG 65, 1952, 474–484.
- MASTROCINQUE 1998: MASTROCINQUE, Attilio, *Studi sul Mitraismo (il Mitraismo e la magia)*, Roma 1998.
- MASTROCINQUE 2005: MASTROCINQUE, Attilio, *From Jewish Magic to Gnosticism*, Tübingen 2005.
- MEIER 1949: MEIER, Carl A., *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich 1949.
- MEIER 1985: MEIER, Carl A., *Der Traum als Medizin. Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich 1985.
- MERKELBACH 1988: MERKELBACH, Reinhold, *Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien der römischen Kaiserzeit und der bukolische Roman des Longus*, Stuttgart 1988.
- MERKELBACH 1992: MERKELBACH, Reinhold, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, Bd. 3: *Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien (die Leidener Weltschöpfung – die Pschai-Aion-Liturgie)*, Opladen 1992.
- MERKELBACH 1994: MERKELBACH, Reinhold, „Zur EFKATOXH im Serapeum zu Memphis“, in: ZPE 103, 1994, 293–296.
- MERKELBACH 1995: MERKELBACH, Reinhold, *Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart – Leipzig 1995.
- MICHENAUD/DIERKENS 1972: MICHENAUD, Gabriel – DIERKENS, Jean, *Les rêves dans les 'Discours Sacrés' d' Aelius Aristide, IIe siècle ap. J.-C. Essai d' analyse psychologique publié à l' initiative et avec le concours de Roland Crahay, Mons 1972.*

- MIMOUNI 2007: MIMOUNI, Simon Claude, *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine. Histoires d'un conflit interne au judaïsme*, Paris – Louvain 2007.
- DE MIRO/SFAMENI GASPARRO/CALI 2009: DE MIRO, Ernesto – SFAMENI GASPARRO, Giulia – CALI, Valentina (Hrsg.), *Il culto di Asclepio nell' area mediterranea (Atti del Convegno Internazionale Agrigento 20–22 novembre 2005)*, Rom 2009.
- MOST 1989: MOST, Glenn W., „Cornutus and Stoic Allegoresis“, in: ANRW II. 36. 3, Berlin – New York 1989, 2014–2065.
- MOUTON 2014: MOUTON, Alice, „Interprétation des rêves et traités oniromantiques au Proche-Orient ancien“, in: C. CHANDEZON – J. DU BOUCHET (Hrsg.), *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études*, Paris 2014, 373–392.
- MRAS 1933: MRAS, Karl, „Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 5. Jahrhunderts n. Chr.“, in: *Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wiss., Phil.-hist. Kl.* 1933, 232–286.
- MÜLLER 1820: MÜLLER, Karl Otfried, *Geschichten hellenischer Stämme und Städte, I. Bd., Orchomenos und die Minyer*, Breslau 1820.
- MÜLLER/DEECKE 1877: MÜLLER, Karl Otfried – DEECKE, Wilhelm, *Die Etrusker, Bd. I und II*, Stuttgart 1877.
- MYLONAS 1961: MYLONAS, George E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961
- NÄF 2004: NÄF, Beat, *Traum und Traumdeutung im Altertum*, Darmstadt 2004.
- NEUGEBAUER-VAN HOESEN 1959: NEUGEBAUER, Otto – VAN HOESEN, H. B., *Greek Horoscopes*, Philadelphia 1959.
- NICOSIA 1980: NICOSIA, Salvatore, „Un Kultverein di ΘΕΡΑΠΕΥΤΑΙ nell' Asclepieio di Pergamo“, in: J. FONTANA (Hrsg.), *Φιλίας χάριν, Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni, Bd. V*, Rom 1980, 1623–1633.
- NICOSIA 1988: NICOSIA, Salvatore, „L'autobiografia onirica di Elio Aristide“, in: G. GUIDORIZZI, (Hrsg.), *Il sogno in Grecia*, Rom 1988, 173–190.
- NILSSON 1941: NILSSON, Martin P., *Geschichte der griechischen Religion, Bd. I*, München 1941.
- NOEGEL 2001: NOEGEL, Scott B., „Dreams and Dream Interpreters in Mesopotamia and in the Hebrew Bible (Old Testament)“, in: K. BULKELEY (Hrsg.), *Dreams and Dreaming: A Reader in Religion, Anthropology, History, and Psychology*, Hampshire 2001, 45–72.
- OBERHELMAN 1987: OBERHELMAN, Steven M. „The Diagnostic Dream in Ancient Medical Theory and Practice“, in: *Bulletin of the History of Medicine* 61, 1987, 47–60.
- OHLEMUTZ 1940: OHLEMUTZ, Erwin, *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*, Würzburg 1940.
- OPPENHEIM 1956: OPPENHEIM, Adolf L., *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East (Transactions of the American Philosophical Society 46. 3)*, Philadelphia 1956.
- OTTO 1933: OTTO, Walter F., *Dionysos: Mythos und Kult*, Frankfurt 1933.
- OTTO 1905: OTTO, Walter G. A., *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus, 1. Band*, Leipzig und Berlin 1905.
- PAARMANN 2013: PAARMANN, Bjørn, „Sarapis: Ein Gott zwischen ägyptischer und griechischer Religion. The Ptolemaic Sarapis-cult and its founding myth“, in: N. ZENZEN – T. HÖLSCHER – K. TRAMPEDACH (Hrsg.), *Aneignung und Abgrenzung. Wechselnde Perspektiven auf die Antithese von "Ost" und "West" in der griechischen Antike*, Heidelberg 2013, 255–291.
- PARKER 1983: PARKER, Robert, *Miasma: pollution and purification in early Greek religion*, Oxford 1983.
- PEARCY 1988: PEARCY, Lee T., „Theme, Dream, and Narrative: Reading the Sacred Tales of Aelius Aristides“, in: *TAPhA* 118, 1988, 377–391.
- PEEK 1930: PEEK, Werner (Hrsg.), *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin 1930.

- PÉPIN 1954: PÉPIN, Jean, „St.-Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêtue“, in: Augustinus Magister. Congrès International Augustinien, Paris, 21–24 Sept. 1954. Communications I, Paris 1954, 293–306.
- PÉPIN 1958: PÉPIN, Jean, Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, Paris 1958.
- PÉPIN 1910: PÉPIN, Jean, „L'Arcane Religieux et sa Transposition philosophique dans la tradition platonicienne“, in: F. Angeli (Hrsg.), La storia della filosofia come sapere critico, Milano 1984, 18–35.
- PERDRIZET 1910: PERDRIZET, Paul, Cultes et mythes du Pangée, Paris 1910.
- PERNOT 2002: PERNOT, Laurent, „Les Discours Sacrés d'Aelius Aristide entre médecine, religion et rhétorique“, in: Atti Accademia Pontaniana, Napoli, NS, 51, 2002, 369–383.
- PERNOT 2006: PERNOT, Laurent, „The Rhetoric of Religion“, in: Rhetorica 24. 3, 2006, 235–254.
- PETERSON 1926: PETERSON, Erik, ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments NF 24), Göttingen 1926.
- PETERSON 1933: PETERSON, Erik, „Herkunft und Bedeutung der Monos-pros-Monon-Formel bei Plotin“, in: Philologus 88, 1933, 30–41.
- PETIT 2014: PETIT, Caroline, „Signes et présages: Le discours prédictif et ses enjeux chez Galien, Artémidore et Ptolémée“, in: C. CHANDEZON – J. DU BOUCHET (Hrsg.), Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études, Paris 2014, 161–190.
- PETIT 1974: PETIT, Madeleine, „Les songes dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie“, in: Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech, Paris 1974, 151–159.
- PETSALIS-DIOMIDIS 2010: PETSALIS-DIOMIDIS, Alexia, Truly Beyond Wonders. Aelius Aristides and the Cult of Asklepios, Oxford 2010.
- PREUSCHEN 1903: PREUSCHEN, Erwin, Mönchtum und Sarapiskult. Eine religionsgeschichtliche Abhandlung, 2. vielfach berichtigte Ausgabe, Giessen 1903.
- PUGLIESE CARATELLI 1974: PUGLIESE CARATELLI, Giovanni, „Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo Orfico“, in: La parola del passato 29, 1974, 110–126.
- QUACK 2012: QUACK, Joachim Friedrich, „Zur Beschneidung im Alten Ägypten“, in: A. BERLEJUNG – J. DIETRICH – J. F. QUACK (Hrsg.), Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient, Stuttgart 2012, 561–651.
- QUILLIGAN 1979: QUILLIGAN, Maureen, The language of allegory. Defining the genre, Ithaca – London 1979.
- RAMSAY 1963: RAMSAY, William Mitchell, The Letters to the Seven Churches of Asia and their Place in the Plan of the Apocalypse, Michigan 1963.
- REDFIELD 1982: REDFIELD, James, „Notes on the Greek Wedding“, in: Arethusa 15, 1982, 181–201.
- REDFORD 2001: REDFORD, Donald B. (Hrsg.), The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. I, Oxford 2001.
- REHM 1994: REHM, Rush, Marriage to Death. The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy, Princeton 1994.
- REILLY 1989: REILLY, Joan, „Many Brides: ‚Mistress and Maid‘ on Athenian Lekythoi“, in: Hesperia 58, 1989, 411–44.
- REITZE NSTEIN 1919: REITZE NSTEIN, Richard, „Zur Geschichte der Alchemie und des Mystizismus“, in: Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl., Göttingen 1919, 1–37.
- REITZENSTEIN 1927: REITZENSTEIN, Richard, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen (Nachdruck der 3., erw. u. ungearb. Aufl., Leipzig 1927), Darmstadt 1977.

- REMUS 1996: REMUS, Harold, „Voluntary Associations and Network. Aelius Aristides at the Asclepieion in Pergamon“, in: J. KLOPPENBORG – St. G. WILSON (Hrsg.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London – New York 1996, 146–175.
- RENERG 2006: RENBERG, Gil, „Was Incubation Practised in the Latin West?“, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 8, 2006, 105–147.
- RENERG 2006–7: RENBERG, Gil, „Public and Orivate Places of Worship in the Cult of Asclepius at Rome“, in: *Memoirs of the American Academy in Rome* 51/52, 2006–7, 87–172.
- RENERG 2010: RENBERG, Gil, „Dream-Narratives and Unnarrated Dreams in Greek and Roman Dedicatory Inscriptions“, in: E. SCIOLI – C. WALDE (Hrsg.), *Sub imagine somni: Nighttime Phenomena in Greco-Roman Culture*, Pisa 2010.
- RICHARDS 1936: RICHARDS, Ivor A., *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford 1936.
- RICÉUR 1975: RICÉUR, Paul, *La métaphore vive*, Paris 1975.
- RIEDWEG 1987: RIEDWEG, Christoph, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin – New York 1987.
- RIEDWEG 1993: RIEDWEG, Christoph, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos. Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus) (Classica Monacensia 7)*, Tübingen 1993.
- RING 1991: RING, Thomas Gerhard OSA (Hrsg.), *An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen (Aurelius Augustinus. Schriften gegen die Pelagianer, Prolegomena, Bd. III, lat.-dt.)*, Würzburg 1991.
- RIVIER 1960: RIVIER, André, „L'élément démonique chez Euripide jusqu'en 428“, in: *Euripide, Entretiens Hardt* 6, Genf 1960, 43–86.
- ROHDE 1980: ROHDE, Erwin, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Zwei Bände, reprograf. Nachdr. d. 2. Aufl.*, Freiburg i. Br. – Leipzig – Tübingen 1898, Darmstadt 1980.
- ROHDE 1914: ROHDE, Erwin, *Der griechische Roman*, 3. Aufl., Leipzig 1914.
- ROQUES 1989: ROQUES, Denis, *Études sur la correspondance de Synésios de Cyrène (Collection Latomus, 205)*, Brüssel 1989.
- ROWE 1971: ROWE, Christopher J., *The Eudemean and Nicomachean Ethics*, Cambridge 1971.
- RUIZ 2001: RUIZ, Ana, *The Spirit of Ancient Egypt*, New York 2001.
- SANDMEL 1979: SANDMEL, Samuel, *Philo of Alexandria. An Introduction*, New York – Oxford 1979.
- SANTAMARÍA 2013: SANTAMARÍA, Marco A., „The Term Βάκχος and Dionysos Βάκχιος“, in: A. BERNABÉ – M. H. DE JÁUREGUI – A. I. J. SAN CRISTÓBAL – R. M. HERNÁNDEZ (Hrsg.), *Redefining Dionysos*, Berlin – Boston 2013, 38–57.
- SCHEDLER 1916: SCHEDLER, Matthaeus, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, Münster 1916.
- SCHPELERN 1929: SCHPELERN, Wilhelm, *Der Montanismus und die Phrygischen Kulte*, Tübingen 1929.
- SCHIRREN 2005: SCHIRREN, Thomas, *Philosophos Bios. Die antike Philosophenbiographie als symbolische Form. Studien zur Vita Apollonii des Philostrat*, Heidelberg 2005.
- SCHOFIELD 1978: SCHOFIELD, Malcolm, „Aristotle on the imagination“, in: G. E. R. LLOYD – G. E. L. OWEN (Hrsg.), *Aristotle on mind and the senses. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge 1978, 99–140.
- SCHRADER 1902: SCHRADER, Hermann, „Telephos der Pergamener. περί τῆς καθ' Ὀμηρον ῥητορικῆς“, in: *Hermes* 37, 1902, 530–581.
- SCHRÖDER 1987: SCHRÖDER, Heinrich Otto, „Das Odysseusbild des Aelius Aristides“, in: *RhM* 130, 1987, 350–356.
- SCHULZ/BASLER 1983: *Deutsches Fremdwörterbuch. Begonnen v. Hans Schulz, fortgeführt v. Otto Basler, weitergeführt im Institut für dt. Sprache. Sechster Band*, Berlin – New York 1983.

- SCHULZE 1958: SCHULZE, Guilelmus, *Orthographica et Graeca Latina* (Sussidi eruditi 14), Roma 1958.
- SCHWARZ 1885: SCHWARZ, Anton, *Die Smyrna-Reden des Aelius Aristides*, Horn 1885.
- SCHWARTZ 1905: SCHWARTZ, Eduard, *Christliche und jüdische Ostertafeln* (Abh. d. königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl., N. F., Bd. VIII, Nr. 6), Berlin 1905.
- SEAFORD 1987: SEAFORD, Richard, „The Tragic Wedding“, in: *JHS* 107, 1987, 106–130.
- SEGAL 1982: SEGAL, Charles P., *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton 1982.
- SFAMENI GASPARRO 1997: SFAMENI GASPARRO, Giulia, „Iside Fortuna: fatalismo e divinità sovrane del destino nel mondo ellenistico-romano“, in: *Le Fortune dell' età arcaica nel Lazio ed in Italia e la loro posterità. Atti del III Convegno di Studi archeologici sull'antica Preneste, Palestrina, 15–16 ottobre 1994, Palestrina 1997*, 301–23.
- SFAMENI GASPARRO 1998 A: SFAMENI GASPARRO, Giulia, „Elio Aristide e Asclepio, un retore e il suo dio: salute del corpo e direzione spirituale“, in: *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell' antichità classica e nei primi secoli cristiani. Atti del Convegno internazionale di studi Oasi Maria Santissima di Troina, 29 ott. – 1 nov. 1997, a cura di E. Dal Covolo e I. Giannetto, Troina 1998* (Collana di cultura e lingue classiche 5), 123–143.
- SFAMENI GASPARRO 1998 B: SFAMENI GASPARRO, Giulia, „La nozione greca del Destino e la soteriologia gnostica“, in: *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi, a cura di G. Sfameni Gasparro, Cosenza 1998*, 99–130.
- SFAMENI GASPARRO 2000: SFAMENI GASPARRO, Giulia, „Tra religione e magia: il confronto tra pagani e cristiani sul tema delle guarigioni miracolose nella testimonianza di Giustino (II sec. D. C.)“, in: *Cultura e promozione umana, La cura del corpo e dello spirito dai primi secoli cristiani al Medioevo. Atti del Convegno internazionale di studi Oasi Maria Santissima di Troina, 29 ott. – 1 nov. 1999, a cura di E. Dal Covolo e I. Giannetto, Troina 2000* (Collana di cultura e lingue classiche 5), 119–153.
- SFAMENI GASPARRO 2002: SFAMENI GASPARRO, Giulia, *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico, Rom 2002*.
- SFAMENI GASPARRO 2009: SFAMENI GASPARRO, Giulia, „Asclepio divinità epifanica e salvatrice: l'esperienza di Thessalos fra medicina, religione e magia“, in: E. DE MIRO – G. SFAMENI GASPARRO – V. CALI (Hrsg.), *Il culto di Asclepio nell' area mediterranea* (Atti del Convegno Internazionale Agrigento 20–22 novembre 2005), Rom 2009, 287–306.
- SMITH 1974: SMITH, Andrew, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, The Hague 1974.
- SPAWFORTH/WALKER 1985: SPAWFORTH, Anthony J. – WALKER, Susan, „The World of the Panhellenion. I. Athens and Eleusis“, in: *JHS* 75, 1985, 78–104.
- SPEYER 2007: SPEYER, Wolfgang, *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kleine Schriften III* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 213), Tübingen 2007.
- STEIN 1929: STEIN, Edmund, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria*, Gießen 1929.
- STEIN 1931: STEIN, Edmund, *Philo und der Midrasch. Philos Schilderung der Gestalten des Penta-teuch verglichen mit der des Midrasch*, Gießen 1931.
- STEPHENS 2013: STEPHENS, John, *The Dreams and Visions of Aelius Aristides. A Case-Study in the History of Religions*, Piscataway 2013.
- STEWART 1911: STEWART, H. F., „Thoughts and Ideas of the Period“, in: M. A. GWATKIN – B. D. WHITNEY (Hrsg.), *The Cambridge Medieval History*, Vol. I, New York 1911, 568–597.
- STROUMSA 1999: STROUMSA, Guy G., „Dreams and Magic among Pagans and Christians“, in: G. G. STROUMSA, *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*, Tübingen 1999, 191–203.
- SYSKA 1993: SYSKA, Ekkehart, *Studien zur Theologie des Macrobius*, Stuttgart 1993.
- TAYLOR 1937: TAYLOR, Alfred Edward, *Plato: The Man and His Work*, London 1937.

- THULIN 1906: THULIN, Carl, Die Götter des Martianus Capella und die Bronzeleber von Piacenza, Giessen 1906.
- TORALLAS TOVAR 1999 : TORALLAS TOVAR, Sofia, „Sobre la clasificación de los sueños de Filon de Alejandria y sus implicaciones posteriores“, in: CFC 9, 1999, 191–212.
- TORALLAS TOVAR 2003: TORALLAS TOVAR, Sofia, „Philo of Alexandria on Sleep“, in: Th. WIEDEMANN – K. DOWDEN (Hrsg.), Sleep, Bari 2003, 41–52.
- TOTTI 1985: TOTTI, Maria, Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion, Hildesheim – Zürich – New York 1985.
- TOTTI-GEMÜND 1998: TOTTI-GEMÜND, Maria, „Aretalogie des Imuthes-Asklepios (P. Oxy. 1381, 64–145)“, in: M. GIRONE, ἰάματα. Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici, Bari 1998, 169–193.
- TRAN 2014: TRAN, Nicolas, „L'identité sociale des artisans et des petits commerçants“, in: C. CHANDEZON – J. DU BOUCHET (Hrsg.), Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études, Paris 2014, 255–334.
- TRAN TAM TINH 1972: TRAN TAM TINH, V., Le culte des divinités orientales en Campanie en dehors de Pompéi, de Stabies et d'Herculanum, (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain 27), Leiden 1972.
- USENER 1896 : USENER, Hermann, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Bonn 1896.
- VANDEBEEK 1946: VANDEBEEK, Godwino, De interpretatio Graeca von de Isisfigur, Louvain 1946.
- VEGLÉRIS 1982: VEGLÉRIS, Eugénie, „Platon et le rêve de la nuit“, in: Ktema 7, 1982, 53–65.
- VIDMAN 1969: VIDMAN, Ladislaus, Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 28), Berlin 1969.
- VINAGRE LOBO 2011: VINAGRE LOBO, Miguel Ángel, Los libros griegos de interpretación de sueños, Zaragoza 2011.
- VOLLENWEIDER 1989: VOLLENWEIDER, Samuel, Freiheit als neue Schöpfung: Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt, Göttingen 1989.
- VOLTEN 1942: VOLTEN, Aksel, Demotische Traumdeutung. Pap. Carlsberg XIII und XIV verso (Analecta Aegyptiaca III), Kopenhagen 1942.
- WACHSMUTH 1967: WACHSMUTH, Dietrich, Pompimos ho Daimon: Untersuchung zu den Antiken Sakralhandlungen bei Seereisen, Berlin 1967.
- WALDE 2001 A: WALDE, Christine, Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, Düsseldorf 2001.
- WALDE 2001 B: WALDE, Christine, Die Traumdarstellungen in der griechisch-römischen Dichtung, München 2001.
- WALZER 1937: WALZER, Richard, „Un frammento nuovo di Aristotele“, in: SIFC, N.S. 14, 1937, 125–137.
- WASZINK 1947: WASZINK, Jan Hendrik, „Traces of Aristotle's lost dialogues in Tertullian“, in: VChr 1, 1947, 137–149.
- WEBER 1999 A: WEBER, Gregor, „Artemidor von Daldis und sein ‚Publikum‘“, in: Gymnasium 106, 1999, 209–229.
- WEBER 1999 B: WEBER, Gregor, „Herrscher und Traum in hellenistischer Zeit“, in: AKG 81, 1999, 1–33.
- WEBER 2000: WEBER, Gregor, Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike, Stuttgart 2000.
- WEBER 2006: WEBER, Gregor, „Träume und Visionen im Alltag der römischen Kaiserzeit. Das Zeugnis der Inschriften und Papyri“, in: Quaderni Catanesi n. s., 4–5, 2005–2006, 55–121.
- WEBER 2012: WEBER, Gregor, „Le rêve et la mort dans les Oneirokritika d'Artémidore“, in: J. DU BOUCHET – C. CHANDEZON (Hrsg.), Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves, Paris 2012, 79–97.
- WEBER 2015: WEBER, Gregor (Hrsg.), Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung. Texte – Kontexte – Lektüren (Colloquia Augustana 33), Berlin – Boston 2015.

- WEBER 1911: WEBER, Wilhelm, Drei Untersuchungen: Helios Sarapis; Antinoos Hermes; Zwei Formen des Osiris; Hab.-Schrift Heidelberg 1911.
- WEINREICH 1909: WEINREICH, Otto, Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer, Gießen 1909.
- WEINREICH 1914: WEINREICH, Otto, „Typisches und Individuelles in der Religiosität des Aelius Aristides“, in: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte u. dt. Lit. 33, 1914, 597–606.
- WEISS 1984: WEISS, Peter, „Lebendiger Mythos. Gründerheroen und städtische Gründungstraditionen im griech.-röm. Osten“, in: WJA 10, 1984, 179–195.
- WELCKER 1860: WELCKER, Friedrich Gottlieb, Griechische Götterlehre, II. Bd., Göttingen 1860.
- WENDLAND 1897: WENDLAND, Paul, „Eine doxographische Quelle Philo’s“, in: Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften XLIX, 1897, 1074–1079.
- WESSELY 1893: WESSELY, Carl Franz Joseph, Neue griechische Zauberpapyri, Wien 1893.
- WIEDEMANN 1890: WIEDEMANN, Alfred, Die Religion der alten Ägypter, Münster 1890.
- WIELAND 1968: WIELAND, Wolfgang, Die aristotelische Physik, Göttingen 1968.
- WIJSENBECK-WIJLER 1976: WIJSENBECK-WIJLER, Henriette, Aristotle’s Concept of Soul, Sleep and Dreams, Amsterdam 1976.
- WIKENHAUSER 1948: WIKENHAUSER, Alfred, „Doppelträume“, in: Biblica 29, 1948, 100–111.
- WINSTON 1985: WINSTON, David, Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria, Cincinnati 1985.
- WOLFSON 1947: WOLFSON, Harry Austryn, Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, Vol. I und II, Cambridge, Mass. 1947.
- WROTH 1882: WROTH, Warwick, „Telesphoros“, in: JHS 3, 1882, 283–300.
- ZELLER 1881: ZELLER, Eduard, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3. Teil, 2. Abt.: Die nacharistotelische Philosophie, zweite Hälfte, 3. Aufl., Leipzig 1881.
- ZIEHEN 1892: ZIEHEN, Julius, „Studien zu den Asklepiosreliefs“, in: AM 17, 1892, 229–251.
- ZUNTZ 1963: ZUNTZ, Günther, „Once more the so-called Edict of Philopator on the Dionysiac mysteries“, in: Hermes 91, 1963, 228–39; 384.



# Index

## I. Sachen und Begriffe

### Allegorese

- bei Philo, 163–68

### Allegorie

- implikative, 201
- in der Literaturwissenschaft, 15

### Allegoristik, alexandrinische, 187, 213, 216, 301, 302

### Amplifikationsprozeß, 203

### Askese, Asket, 162, 165, 167, 211

### Astrologie, chaldäische, 74

### Aszendente, 84

### Atelie, 279

### Baum

- als Traumbild, 268–69, 300
- Verwandlung in einen, 269–70

### Beschneidung, 214–15

- ägyptischer Priester, 215
- ihre symbolische Bedeutung, 214

### Bewußtseinsverzerrung, dionysische, 132, 271

### *clairvoyance*, 29

### Daimon

- Erlösung durch einen, 40, 52–53, 149, 289, 298
- Lenker menschlicher Geschicke, 40, 54
- sein Verhältnis zu der ihm zugehörigen Seele, 154–56
- seine externe Stellung im Timarch-Mythos, 40, 148, 298
- vom Ausfluß der Sterne zugeteilt, 54, 289

### Dankesvotiv

- für die Rettung aus Lebensgefahr, 231
- gemäß einem Auftrag, 232–33
- in Erfüllung eines Gelübdes, 231
- zum Dank für Heilung, 297

### Dankopfer

- für die Rettung aus Lebensgefahr, 229–30
- das ‚Dämonische‘
- eine Manifestation supranormaler Kraft, 24
  - etwas außerhalb menschlicher Verfügungsgewalt Liegendes, 23

- seine Mittelstellung zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre, 17

### Dissimilation, Technik der, 196

### Dodekatopos, 83

### Edikt des Ptolemaios IV. Philopator, 80

### Eigennamen

- symbolische Befruchtung von, 46, 66, 200, 250, 256, 275

### Eingeweideschau, 20, 74, 82, 84–85, 290

- und Astrologie, 82, 291

### Einweihung

- eines Sarapispriesters in der ‚Leidener Welterschöpfung‘, 84

### Ekstase

- Traumekstase bei Tertullian, 122, 123
- Zustand der Öffnung gegenüber Fremdeinflüssen, 127, 128

### Ekstase, prophetische, 92, 293, 294

- bei Augustinus, 116

- bei Philo, 100–104

- bei Tertullian, 112, 113, 118

- ihre Ambivalenz, 118

- im Montanismus, 113, 114, 117

### Ekstatiker, 26

### Enkatoche, enkatochoi, 72, 75, 88, 178

### Epoptik, 206

### Erzählstil der HL des Aelius Aristides, 4, 193–96, 235, 243–44, 294

### Flußbäder in den HL, 264–65, 296

### Geist, menschlicher

- entstanden aus himmlischem Feuer, 150, 152

### Genethliologie, 53

### Gesetze der Chronologie

- Aufhebung der, 257, 295

### Gewalt, dionysische, 268, 271, 276

### Goldblättchen, orphische, 69

### Gott-Mensch-Begegnungen

- destruktive, 5, 268–76, 299

### Hafen, Einlaufen in einen, 98, 297

- nach turbulenter Seefahrt, 265
- Heilsindividualismus, 198, 299
- in den HL, 276–85
- Herrscherdivinisierung, 248
- Hierophant, 184, 304
- Hieros Logos
  - „Notizen der heiligen Nacht“, 282–83
  - als Bestandteil von
    - Einweihungszeremoniellen, 182–83, 302
  - ein als Weihgeschenk dargebrachter
    - Inkubationsbericht, 137–38, 185, 297
    - und Geheimhaltung, 90, 183, 281
    - Verrätselung von Hieroi Logoi, 183, 302
- Hochzeit
  - und Tod, 171–74
- Homerallegorese, 187, 302
- ethische, 203, 205
- philosophisch-epoptische, 206, 303
- stoische, 301
- Hörvermögen, gesteigertes, 184, 185, 304
  
- Initiations-Itinerar, 191, 304
- Inkubation, 83, 89, 180, 303
  - in der Höhle des Trophonios, 139–40
- Inkubationsbericht, 90, 181, 233
- als Weihgeschenk, 137, 138
- Inspiration, göttliche, 4, 234
  - bei Zuständen mantischer Ergriffenheit, 234–35
  - des Dichters, 101, 293
- Intertextualität, 297
- Ironie, tragische, 271
  
- Jägerin, jungfräuliche, 274
- Jenseitsvisionen, 135–58, 303
  
- Koakteur, 304
- Kommunikationsfähigkeit, Mangel an, 221, 223
- Kulturentstehung, Mythos von der, 230
  
- Lebensdauerprophezeiungen, 29–64, 288
- Lebenslose, Wahl der, 39, 41
- Leber
  - Bronzeleber von Piacenza, 83
  - Reflektor von Traumbildern, 97–98
  - Trägerin göttlich oder seelisch gewirkter
    - Zeichen, 20, 85, 290
- Leiter, Traumbild der
  - in den HL, 246–57, 295–96
- Leitervision des Jakob, 163, 165–68, 301
- logos-ergon-Antithese
  - ihre Modifizierung, 186–87
- Lorbeer
  - Gewächs der Keuschheit, 274
  - Scheltrede auf den, 273
- Lösung, Löser, lösen, 61, 64, 66–74, 86, 291
  
- Mantik
  - ihre Aufteilung in naturalis und artificiosa divinatío, 7–8
  - ihre Mittelstellung zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre, 17, 27
- Meer
  - Meeresbildlichkeit zur Beschreibung körperlicher Befindlichkeiten, 261–62, 296
  - und Materie, 261, 296
- Melancholiker
  - ihre Treffsicherheit, 21, 26
- Metapher
  - in der Literaturwissenschaft, 14–15
- Mise en abyme*, 90, 248
- Mond
  - als „Wendemarke“, 147
  - Sitz von irdischen Dämonen, 146
- monos-pros-monon-Begegnung, 145, 282, 283–85, 297, 298–99, 303
- magische, 284
- Montanismus, 110–11, 294
- Musenwagen, 236–37
- Mysterien
  - bildlichkeit, 81
  - ihr Ausplaudern gegenüber Uneingeweihten, 184
  - mysterientypische Empfindungen der Freude, 265
  - terminologie, 251, 293
- Mystik
  - christliche, 276
  - Identifikations-, 5, 277, 299
  
- Nativitätsschema, 50, 54, 74, 83
  
- Olive, Traumelement der wilden und edlen, 219–20, 221
- Opfer
  - zur Abwendung von Übel, 133, 271
- Opfer, literarische, 230–31, 233–34, 263, 298
  - gemäß einem Auftrag, 234

- Opfertod, stellvertretender, 43–44, 66, 75, 199
- Orakel
- als Mitteilungsform von Heilgottheiten, 9–10, 83
  - des Trophonios von Lebadeia, 137, 138–40
- Paradoxon
- das Paradoxe der von Asklepios gegebenen Heilanweisungen, 258–60, 296
  - das Paradoxe in den HL des Aelius Aristides, 34, 194, 255, 258–60, 295, 296
- Patronage, göttliche, 32, 55, 59, 288
- pepaideumenos*
- Ideal des, 2, 4, 185, 301
- Pest des Antonin, 42, 197
- Pfahl im Fleisch, 256
- Poetik des Traumes, 4
- Potential, allusives, 179
- Praetext, allegorischer, 200, 202, 302
- sein Verhältnis zum initialen Text, 203
- Prodigien
- Unheil kündende, 130, 133
- Pronoia
- göttliche, 36, 37, 64, 135
  - kaiserliche, 247
- Prophezie
- verschiedene Arten von (bei Augustinus), 115–17
- Psychoanalyse, 287
- Redekunst
- und Mantik, 189–90
  - und Mysterium, 191, 238–40, 304
- rite de passage*, 275
- Schau
- erschlichene Schau von Verbotenem, 220
  - kosmologische, 142–44
- Schicksal
- Durchbrechung des von ihm Verhängten, 31–64, 82, 203, 287
  - Erfüllung des von ihm Verhängten, 37, 43
  - Überlegenheit über das, 292
- Schlaf
- des Adam, 111–13, 118–19
  - des Kronos, 94–95
  - und Tod, 93–94, 119–20
- Schrecken
- eine mysterientypische Empfindung, 252
- Schreiben, allegorisierendes, 4, 197, 302
- ausgehend von Homerzitat, 217, 300
  - Signalworttechnik, 4, 15, 220, 304
- Schriftsinn, Lehre vom dreifachen, 187, 216
- Schutzgottheiten, zodiakale, 154
- Seele
- Himmelsreise der, 107, 114
  - ihr Aufstieg in einen Schwebезustand, 99, 107, 141
  - ihre Ablösung von den Sinneswahrnehmungen des Körpers, 92–94
  - Seelengefährd, 254
  - Seelengespanne bei Platon, 155–56
- Seelenteil, vernünftiger
- seine Abtrennung von den Sinneswahrnehmungen des Körpers, 94–98
- Seesturmschilderungen in den HL, 262–63
- Sehvermögen
- Erweckung des anderen Sehvermögens, 207
  - geschärftes, 162, 301, 304
- Sprache, Unzulänglichkeit der, 229, 280
- Sprachlosigkeit, Barriere der, 221, 224
- Staunen
- eine mysterientypische Empfindung, 194, 252
  - in den HL des Aelius Aristides, 194–95
- Sternenzwang, 41, 42, 61, 73, 74, 82, 86
- Symmetrie in den HL, 255, 263
- Sympathie des Kosmos, Motiv der, 222, 223
- Synergie
- göttlich-menschliche, 33, 35
- Therapeutai*
- am mareotischen See, 187
  - des Asklepios, 278–79
- Theurgie, 54, 55
- Traumauslegungshinweis in Folgeträumen, 250
- Traumdeutung
- bei Artemidor, 168–78
  - und Allegorese, 15–16
  - und Mythos, 175–76
- Träume
- allegorische, 4
  - das Problem ihrer akkuraten Wiedergabe, 4, 242
  - direkt präkognitive, 25
  - Doppelträume, 38, 73
  - Enhypnia, 12

- epiphany dreams, 213
- Gänsetraum der Penelope, 131
- gottgesandte, 176
- Heilträume und Verrätselung, 12–13
- hemmende, 65
- hohe Einschätzung ihres Wahrheitsgehalts, 18
- ihr Bilderreichtum, 1, 184
- ihr hohes Reflexionspotential, 224
- ihr illusionsschaffendes Potential, 245
- ihr Täuschungspotential, 18
- ihr Ursprung im Dämonischen, 22
- ihr Ursprung in der Leber, 20, 290
- ihre allegorische Verschlüsselung, 300
- ihre Dreiteilung, 108–9, 124–26, 160–63
- ihre Einbindung in den Bereich der Mantik, 7–16, 238
- ihre Entstehung infolge von κινήσεις, 22
- ihre inspiratorische Kraft, 226–28, 235–38, 294
- ihre Nähe zum Orakel, 1, 8
- ihre Verortung im Irrationalen, 21
- Kündler des Unabwendbaren, 129–35
- Lehrmeister eines originellen Schreibstils, 238, 294
- medizinische Diagnostik aus Träumen, 1, 24
- Orakelträume, 10, 142, 180
- philologische Träume bei Artemidor, 170
- Problemträume, 12
- prophetische, 7, 123
- rückblickend erklärende, 217
- Skepsis gegenüber ihrem Wahrheitsgehalt, 21, 245
- Träger von Warnsignalen zwecks Abwendung von Übel, 109
- Unheil kündende, 130–31, 268–69, 300
- vernünftiges Träumen, 19
- verschiedene Stufen ihrer Verrätselung, 177
- vom ‚nous‘ aktiv gesteuert, 99
- vorausschauende Angstträume, 271
- Wahrträume, 19
- Träume und Episoden in den HL
  - Beschneidungstraum, 212–16, 303
  - Demosthenes-Traum, 185–88
  - Einweihungstraum, 254
  - Erloser-Traum, 51–56, 59–60
  - Erwähltheitstraum, 280–82
  - Identifikationstraum, 277–78
  - Leitertraum, 246–47, 248–50
  - Milyas-Traum, 66–74, 86–88
  - Moironomos-Traum, 32, 37–42, 288
  - Neritos-Traum, 208–12, 302–3
  - Ophiouchos-Traum, 32, 44–48, 288
  - Philumene-Episode, 32, 65–92, 292
  - Pockenerkrankungsepisode, 32, 42–44, 197–206, 288, 302
  - Theodoros-Traum, 56–57
- Traumtagebücher, 227
- Trinitätslehre
  - neuplatonische, 151
- Tutela, 289
  - Wechsel der göttlichen, 60, 288, 290, 298
- Typus des wandernden Gelehrten, 170
- Unterscheidung der Geister, 93, 115, 117
- Verdichtung, traumtypische, 243
- Vergottung, 73, 152–53
  - Vergottungsmysterium, 277, 299
- Vermengung von Eindrücken aus Traum- und Wachwelt, 244, 246
- Verrätselung
  - typisch für die Äußerungen von Göttern, 177
  - von Mysterientexten, 183
- Verschlebung, traumtypische, 220, 243, 294
- Vision
  - Begriffsklärung, 11–12
- Visionen, ekstatische
  - die Zustände, in denen sie empfangen werden, 136
- Weihe
  - erlebnis, 280, 281, 292
  - im Bild einer Jenseitserfahrung, 92, 172
  - initiatorische, 182, 290, 292
  - Weihnacht, 283
  - Zögern vor der, 76, 290
- Weihgeschenk, literarisches, 4, 303
- Weihinschriften, 67
- Weltregionen, 145–46
- Weltseele, 45, 46
- Weltumdrehungsmythos, 262, 296
- Wesenskern, menschlicher
  - seine Ablösung aus den Sinneswahrnehmungen des Körpers, 293
- Wiedergeburt, 45, 48, 73, 76, 182, 305
  - unter einer neuen Gestirnskonstellation, 32, 51, 92, 291

Xerophagie, 128

Zustand zwischen Schlafen und Wachen, 140,  
246, 280

Zwischenzustand, mysterientypischer  
– zwischen Euphorie und Schrecken bzw.  
Trauer, 280

# Index

## II. Namen von (Halb)-Göttern, antiken Autoren und Personen

- Abimelech, 161  
Abraham, 98, 103, 186, 293  
Abram, 186  
Achill, 28, 174, 197  
Adam, 106, 114–16, 122–23  
Adonis, 272  
Aelius Aristides, 1, 3, 5, 9, 32–66, 101, 139, 142, 144, 167, 177, 178–88, 188–204, 209, 211, 212–16, 225–33, 235–42, 244–46, 246–51, 254–58, 258–61, 261–65, 276–83, 287–92, 293–98, 299, 301–5  
Aemilius Paulus, 154  
Agamemnon, 174  
Agathe Tyche, 89, 143  
Agathos Daimon, 51, 143  
– als magischer Name für Helios, 89  
– anderer Name des Pschai, 89, 292  
– in Schlangengestalt, 89  
Agathos Daimon-Pschai, 89  
Agaue, 133–39, 267, 271  
Aion, 291  
Aion-Sarapis, 78  
Aischines, 183  
Aischylos, 234  
Aktaion, 138, 217–24  
– bei Akusilaos und Stesichoros, 218  
– bei Ovid, 218  
– sein Geist, 217, 218, 220, 222, 224  
Albus, Statthalter von Asien, 34  
Alexander der Große, 60, 83, 183  
Alexander von Kotyaeion, 278  
Alkaios, 15  
Alkestis, 33, 44, 45  
Alkimos, Vater der Philumene, 77  
– symbolische Bedeutung seines Namens, 93  
al-Kindi, arabischer Philosoph, 30  
Alkinoos, 196  
Amphiaraios, 143  
Ananke, 150  
Antigone, 173, 174  
Antinoos, 44  
Antipater von Tarsos, 7  
Antiphon, der Sophist, 127, 300  
Antoninus Pius, 248, 278  
Anuket, 73  
Aphrodite, 195, 272, 273  
Apollon, 88, 93, 137, 239, 274  
– als (Er)-Lösergott und Gott der Heilwendung, 69–70  
– der klarische, 34  
– Heil- und Orakelgott, 10  
– Maleatas, 10  
– Myster, 229  
– sein Heiligtum auf dem Berg Milyas, 67, 291  
– seine pythische Schlange, 89  
Apollonios von Tyana, 36, 87, 142, 144  
Apuleius, 38, 111, 139, 144, 221, 229, 265, 277, 280, 296  
Ares, 134  
Aristaios, Vater des Aktaion, 217, 218, 222, 223, 224, 300  
Aristandros von Telmessos, Traumdeuter  
  Alexanders, 187  
Aristophanes, 66, 185, 186, 187  
Aristoteles, 3, 7, 21–27, 83, 96, 102, 108, 114, 116, 126, 157, 158, 161, 159, 160, 176, 183, 206, 228, 245, 290, 300  
Arrhephoroi, 275  
Artemidor von Daldis, 3, 8, 10, 12, 13, 15, 31, 68, 168–71, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 229, 250, 301  
Artemis, 138, 217, 219, 220, 224, 272, 274, 275  
– Iagobolos, 272  
Artemon von Milet, 127, 233  
Asklepiakos, der Tempelwärter, 194  
Asklepios, 3, 9, 12, 13, 33, 36, 37, 93, 143, 161, 177, 182, 194, 197, 202, 213, 216, 229, 232, 235, 236, 238, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 251, 259, 263, 277–82, 284, 287, 288, 294, 296, 297, 299, 301, 305  
– als (Er)-Lösergott, 68–69  
– als Loszuteiler, 38, 39, 40, 182, 288  
– in Gestalt der Sternkonstellation des Ophiouchos, 45, 47–49, 182, 288  
– Patron des Aristides, 47, 51  
– Pitti, 82

- seine Überlegenheit gegenüber dem Schicksal, 45
- Soter, 43, 45
- Typ Giustini, 249
- und Hygieia, 143
- von Pergamon, 230, 244
- Astrampsychos, 278
- Athenagoras, 121
- Athene, 43, 177, 196, 197, 198–99, 202, 210, 211, 219, 220, 222, 224, 240, 275, 288
- Onkaia, Schutzpatronin Thebens, 134
- Atropos, 39, 150
- Augustinus, 3, 118–20, 162
- Aura, 299, 300
- Aura, die Nymphe, 268, 271, 275
- Autonoë, Mutter des Aktaion, 138, 217, 222, 223
  
- Bakchos, 274
- Basilios von Seleukia, 198
- Bassariden, 138, 271
- Biton, 175
  
- Callisto, 274
- Caninius Celer, 52, 57, 288
- Chariten, 195
- Chiron, der Kentaur, 202
- Chnoubis/Chnoumis
- anderer Name des Khnum, 90, 291
- Christus, 114, 117, 224
- Chrysipp, 7, 166, 170
- Cicero, 3, 98, 128, 147, 158, 159, 162, 297
- Claudius, 283
- Clemens von Alexandrien, 66, 126, 177, 215
- Commodus, 121
- Cornutus, 170, 187, 200
  
- Damascius, 183, 302
- Daniel, 119, 120, 131, 132
- Daphne, 275
- Daphne, die Nymphe, 272, 273, 274
- Daphnis, 275
- Dektes, der Bettler, 192, 195, 196
- Demetrios von Phaleron, 233
- Demokrit, 25, 108
- Demosthenes, 178, 183, 185, 186, 187
- Demylos, der Schmied, 44
- Deriades, der Inderfürst, 271
- Diana-Diktyнна, 221
- Dike, 220
  
- Diogenes Laertios, 36
- Dionys von Sizilien, 52, 57, 288
- Dionysios von Halikarnaß, 191, 239
- Dionysos, 133, 138, 139, 267, 271, 273, 275
- als (Er)-Lösergott, 70–72
- Sabazios, 183
- Diophanes, 250
- Dis, 150
- Dosiadas, 230
  
- Elias, 117
- Epagathos, einer der Erzieher des Aristides, 61
- Epicharm, 130
- Epikureer, 7
- Epimenides von Kreta, 36, 114
- Epione, 232
- Epiphanios, 117, 121, 162
- Er, der pamphyliche Wiedergänger, 3, 37, 39, 140, 148, 297
- Eratosthenes, 48
- Eros, 272, 273, 274
- Eudaimon, Zeuspriester, Vater des Aristides, 43
- Eudemos, 30
- Eudoxos von Knidos, 48
- Eudoxos, der Schreiber, 46, 256
- Euripides, 45, 136, 174, 283
- Euryalus, 190
- Eurydike, 33
- Eurypylos, 202
- Eusebios, 118, 131, 162
  
- Firmicus Maternus, 50, 54
  
- Gaius Iulius Orius, 231
- Galen, 1, 9, 197, 278
- Geminus von Tyros, 233
- Glabrio, der Konsul, 255
- Glaukos, Sohn des Minos, 48
- Göttermutter, 58
- und Isis, 59
- Göttin von Sais, 221
- Gregor v. Nazianz, 66
  
- Hades, 173, 174
- Hadrian, 44, 142, 215, 230, 248
- Panhellenius, 248
- Harmonia, 137
- Harpokrates, 94
- Gott Horus im Kindesalter, 93

- Hektor, 3, 29  
 Helena, 192  
 Helios, 89, 181, 204, 254  
 Hera, 175, 271, 273  
 – Panhellenia, 248  
 Herakleitos, 161, 184, 187, 204, 208  
 Herakles, 33, 175  
 Hermeias, Stiefneffe des Aristides, 44, 45, 201  
 – sein stellertretender Opfertod, 199  
 – und der Gott Hermes, 200  
 Hermes, 200, 201, 204, 205, 278, 288, 298, 302  
 – als Psychopomp, 44  
 – Erloser der Nativität des Aristides, 56  
 – Schutzgott der Rhetorik, 56  
 – Überbringer des Geschenks der Sprache, 226, 231  
 Hermes Trismegistos, 48  
 Hermippos der Berytier, 127  
 Hermotimos, 30, 124, 160  
 Herodot, 35, 53, 126, 170, 185, 213, 289  
 Hesiod, 227  
 Hippolytos, 48, 172  
 Homer, 28, 96, 156, 161, 167, 184, 185, 197, 202, 207, 229, 290  
 Horos-Harpokrates, 89  
 Horus, 93  
 Hygieia, 93, 232  
 Hygin, 47, 48  
 Hypatia, 195
- Iamblich, 54, 55, 56, 146, 151, 162, 289  
 Imhotep, 82  
 Iokaste, 137  
 Iphinoe in Megara, 172  
 Iros, der Bettler, 192  
 Isaak, 161  
 Ischtar, 218  
 Ischys (Valens), 143  
 Isis, 9, 72, 161, 162, 177, 178, 221, 229, 251, 253, 265, 280, 291, 292, 296, 304, 305  
 – Herrin über Tod und Schicksal, 63–64  
 – ihre Rolle in den HL, 59  
 – ihre Universalisierung, 60  
 – in ihrer Schlangengestalt als Göttin Renenoutet, 89  
 – Isis-Kult in Smyrna, 58, 60  
 – und Sarapis als (Er)-Lösergottheiten, 76
- Jakob, 163, 164, 301  
 – als Ringer, 162  
 – der Asket, 162, 165, 167  
 Jeremia, 120  
 Jesaja, 120  
 Joel, 129  
 Joseph, 120, 163  
 Judas, 118  
 Julianos, der Konsul, 255  
 Justinus Martyr, 66, 87, 290
- Kadmos, 136, 137, 271  
 Kaiphas, Hohepriester, 120  
 Kallimachos, 222, 236, 237  
 Kallityche, Milchschwester des Aristides, 199  
 Kalypso, 189, 200, 201, 203, 206, 207, 302  
 Kebes, 123  
 Kerberos, 253  
 Khnum, 291  
 – Herr über das Schicksal, 292  
 – in Gestalt einer Schlange mit Strahlen aussendendem Löwenkopf, 89  
 – Schöpfergott und Herr der Nilschwelle, 73  
 – sonnenhafter Gott, 292  
 mit Agathos Daimon gleichgesetzt, 90  
 Kinyras, 269  
 Kirke, 200, 203–5, 207  
 Klearista, 173  
 Kleobis, 175  
 Kleodemos, 44  
 Klotho, 39, 150  
 Knephis  
 – anderer Name des Khnum, 90  
 Konstantius II., 127  
 Koronis (Coronis), 143, 232  
 Koros, 46  
 Krates von Mallos, 187, 302  
 Kriton, 27  
 Kroisos, 188  
 Kronos, 97  
 Kybele, 58  
 Kyklops, 211  
 Kypris, 272, 273
- L. Sedatus Theophilus, Senator, 9  
 Laban, 161  
 Lachesis, 10, 39, 40, 152, 154, 162  
 Lucius, 38, 111, 229, 265, 277, 280, 296  
 Lucius Verus, 42, 52, 238, 248, 249, 295  
 Lukian, 9, 44

- Lysias, 62
- Macrobius, 3, 10, 146, 147, 151, 155–56, 158, 180, 252
- Manilius, 84
- Marc Aurel, 52, 57, 121, 194, 238, 247, 248, 249, 278, 288, 295
- Marinos, 146
- Marsyas, der Satyr, 213
- Massinissa, König, 145
- Maximilla, 118
- Melampus, der Seher, 8
- Meleager, 173
- Menander, 46, 68
- Mercur, chthonischer, 142
- Moiren, die drei, 150
- Montanus, 118, 121, 294
- Moschos, 222
- Moses, 105, 117, 161, 184  
– als Hierophant, 105
- Musaïos, 182
- Musen, 239
- Musonius Rufus, 257
- Mutter vom Sipylos-Gebirge, Schutzgöttin Smyrnas, 59
- Myrrha, 268, 269–70, 272
- Narziß, 175
- Nebukadnezar, 119, 131
- Nemeseis in Smyrna, 60, 86
- Neritos, Erzieher des Aristides, 208, 302  
– und das Neritos-Gebirge auf Ithaka, 209
- Nero, 283
- Nestor, 240
- Nikaia, die Nymphe, 271, 274, 275
- Nikokreon, ein Kleinkönig von Zypern, 252
- Nonnos, 3, 5, 133, 139, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 271–75, 267–76, 299, 300
- Numenius von Apamea, 206, 208, 284, 299, 302
- Odysseus, 4, 44, 81, 135, 188–212, 220, 302
- Oknos, 94  
– auf Vasenbildern, 79  
– der Eselstreiber, 78  
– der Seilflechter, 79  
als Paradebeispiel für sinnentleerte Tätigkeit, 80  
– Verkörperung des Zögerns vor der Weihe, 290
- Oneso, 232
- Origenes, 66, 187, 212, 216, 303
- Orpheus, 33, 182, 183
- Orphiker, 183
- Osiris, 38, 253, 254
- Ovid, 268, 269–70, 272
- Pallas, 219
- Parmenides, 150, 220, 221, 236
- Patroklos, 29, 202
- Paulus, 66
- Pausanias, 142, 143–44
- Penelope, 134, 135
- Pentheus, 134–35, 135–36, 136–37, 137, 138–39, 268
- Perpetua, 113
- Persephone, 174
- Petrus, 117, 119
- Phäaken, 190, 210, 220
- Pharao, 119, 163
- Phemonoe, die Seherin von Delphi, 8
- Phidias, 43, 198
- Philadelphos, Wärter des Asklepieions zu Pergamon, 37, 250
- Philo von Alexandrien, 3, 98–101, 102–4, 104–8, 109, 116, 119, 128, 161, 160–63, 164, 165, 167, 168, 184, 186, 187, 213, 214, 216, 231, 235, 293, 300–301, 303
- Philolaos, 151
- Philostrat, 35, 142, 144, 228, 290
- Philumene, Stiefnichte des Aristides, 182, 290–92  
– die ihr gewidmete Episode in den HL, 66–94  
– ihr stellvertretender Opfertod, 67, 199  
– Schau ihres Leibes, 77, 84  
– symbolische Bedeutung ihres Namens, 68, 77, 78
- Pindar, 96, 161, 236, 292
- Platon, 3, 7, 8, 17–20, 47, 49, 52, 53, 54, 57, 97, 102, 104, 108, 109, 113, 116, 123, 140, 146, 148, 151, 153, 154, 156, 158, 160, 162, 159, 166, 167, 182, 185, 207, 226, 230, 240, 241, 245, 262, 263, 288, 290, 296, 300
- Plautus, 13
- Plinius, 288
- Plotin, 106, 146, 153, 207, 284
- Plutarch, 3, 8, 83, 87, 94, 97, 121, 153, 154, 159, 160, 162, 163, 166, 172, 177, 183, 185, 186, 206, 253, 254, 284, 293, 297, 303

- Pluto bzw. Hades, 253  
 Pluton, 31, 44  
 Pollio, der Konsul, 255  
 Polyphem, 210  
 Porphyrius, der Arzt, 196  
 Porphyrios, 41, 52, 54, 55, 87, 146, 206, 210, 211, 289  
 Poseidonios, 30, 98, 128, 161, 160, 161, 162  
 Praxiteles, 143  
 Proklos, 146  
 Prokne, 175  
 Ps.-Plutarch, 204, 205, 208  
 Ps.-Pythagoras, 151  
 Pschai, 88, 292  
 – als Zuteiler eines guten Schicksals. *Siehe* Agathos Daimon  
 – erschaffen als ein Doppelwesen aus Phobos und dem pythischen Drachen, 89  
 – Herr über das Schicksal, 292  
 – sonnenhafter Gott, 292  
 Pschai-Agathos Daimon-Apollon, 89  
 Psyche, 144  
 Psyche (bei Apuleius), 80  
 Ptolemäer, 178  
 Ptolemaios IV. Philopator, 82, 183  
 Ptolemaios Soter, 253  
 Ptolemaios, *enkatochos* aus dem Serapeum zu Memphis, 90  
 Ptolemaios, Verfasser der *Tetrabiblos*, 54, 84  
 Publius Cornelius Scipio, 11, 145, 147, 154, 157  
 Pyrrhianos, 45  
 – symbolische Bedeutung seines Namens, 46, 288  
 Pythagoras, 30  
 Pythagoreer, 166  
 Pythia, Orakelpriesterin von Delphi, 234
- Reiter, thrakischer, 91  
 Rhosander, 46
- Sarapis, 3, 9, 31, 42, 161, 162, 177, 178, 181, 194, 212, 213, 214, 215, 216, 233, 247, 248, 249, 251, 253, 254, 255, 287, 291, 292, 295, 297, 301, 303, 304, 305  
 – als Psychopomp, 254  
 – als Zuteiler, 88, 292  
 – Herr über das Schicksal, 63, 292  
 – in den HL, 65  
 – in seiner Schlangengestalt als Agathos Daimon, 89  
 – in Smyrna, 86  
 – patriarchalisch thronend, 249  
 – sonnenhafter Gott, 292  
 Satet, 73  
 Satyrn, 195  
 Saul, 118, 120  
 Scipio Africanus der Ältere, 146, 147, 157  
 Sedatus, der Prätor, 260  
 Semele, 218, 268, 269, 270, 271, 299, 300  
 Servius auctus, 275  
 Severus, der Konsul, 255  
 Sextus Empiricus, 29  
 Silene, 195  
 Simmias, 141, 159  
 Simplicianus, Bischof von Mailand, 118  
 Sirene, 148  
 Skythen, 213  
 Smyrnäer Patronin, 61  
 – ihre Identifizierung mit Isis, 60, 63  
 Sokrates, 3, 27–29, 123, 141, 146, 159, 189, 240, 241  
 Sophokles, 172, 173, 177  
 Sophronios, 198  
 Stoiker, 7, 35, 98, 107, 109, 112, 113  
 Strabo, 126  
 Strabon, 181  
 Synesios von Kyrene, 3, 4, 108–13, 128, 161, 195, 225, 226–29, 233–34, 241–42, 244, 257, 292, 294, 295
- Tatian, 187  
 Teiresias, der blinde Seher, 137, 222, 271  
 Telemach, 190, 196, 240, 241  
 Telesphoros, 37, 77, 91–92, 85, 91–92, 183, 209, 290  
 – als Maultiertreiber, 78, 290  
 – Kindgott im Kapuzenmantel, 81  
 – mit Tafel oder Schriftrollen, 82  
 Telete, 275  
 Tertullian, 3, 113–17, 125–32, 161  
 Theagenes von Rhegion, 187  
 Theanor, 141, 297  
 Theodoros, Beiname des Aristides, 57–58, 260, 289  
 Theodosius, 127  
 Theodotus, Montanist, 118, 125  
 Theokrit, 275

- Theon von Smyrna, 206  
Thespesios, 97, 148  
Thessalos von Tralles, 283, 298  
Timaios, 47  
Timarch von Chaironeia, 10, 40, 97, 141–42,  
144, 145, 148, 159, 161, 233, 284, 293, 297,  
298, 303  
Tragiker, 185, 290  
Trophonios, 9, 141, 142–44, 161, 284, 297  
– mit Asklepios, 143  
– und Herkyna, 143  
Tyche, 167  
Valens, 54  
Vologaeses, 247, 248  
Zeus, 48, 97, 218, 239, 254, 268, 271, 273, 275,  
297, 300  
– Alexikakos, 137  
– Asbameus, 35  
– Panhellenius, 248  
– Soter, 34  
Zosimos, Erzieher des Aristides, 32–34, 212,  
213, 249, 251, 303

# Index

## III. Geographische Namen

- Achaische Meerenge, 262  
Acheron, 174  
Adria, 262  
Ägäis, 262  
Ägypten, 289, 291  
Alexandrien, 31, 62, 72, 73, 83, 96, 187, 212, 216, 253, 291, 292  
Asopos, 271  
Athen, 27, 35, 67, 293
- Berg Milyas, 65, 68, 71, 77, 91, 291  
Berg Tabor, 114  
Böotien, 140  
Brauron, 275
- Chaldäa, 289
- Delos, 27, 58, 196, 263  
Delphi, 77  
Dindymon, 275  
Diospolis, 284, 299
- Elephantine, 32, 68, 71, 88, 91, 291  
Eleusis, 230, 252  
Ephesos, 34, 35  
Epidauros, 10, 13, 89, 213
- Hadrianutherai, 9  
Haran, 96, 164  
Herkyna, 139
- Ida-Gebirge, 273  
Israel, 165  
Ithaka, 192, 210, 302
- Kanopos, 181  
Kastalische Quelle, 240  
Kephallenia, 263  
Kithairon, 134, 217, 222, 223  
Kopenhagen, 90  
Korinth, 72  
Kyzikos, 196
- Lebadeia, 138, 139  
Lemnos, 228  
Lesbos, 34
- Mareotischer See, 187  
Meles, 264, 296  
Memphis, 72, 88, 253  
Milet, 263  
mysische Ebene, 65, 67
- Neritos-Gebirge, 302  
Nil, 43, 71, 87  
Nilkatarakte, 216  
Nisibis, 197
- Oeta, 175
- Patmos, 234  
Pelekas-Gebirge, 65  
Pelinna, 69  
Pergamon, 9, 32, 35, 37, 45, 48, 49, 64, 187, 232, 233, 236, 239, 249, 259, 277, 278, 302  
Pessinunt, 58  
Phthia, 28  
Poimamenos, 235
- Rom, 262
- Sangarios, 275  
Sehelnarti, 87  
Seleukia, 42, 197  
Selinus, 259, 296  
Sinope, 31, 253  
Sipylos-Gebirge, 58  
Smyrna, 34, 35, 36, 51, 56, 58, 59, 61, 63, 64, 65, 68, 71, 83, 84, 88, 200, 262, 289, 291, 292  
Sunion, 67  
Syene (heutiges Aswan), 87, 291  
Syrakus, 30
- Telmessos, 187, 188

Theben, 130  
Thessalien, 27, 29  
Thessaloniki, 231  
Thrakien, 58  
Tricca, 10

Troja, 192, 193  
Tyrrhenisches Meer, 196, 262  
Zypern, 252

# Index

## IV. Griechische Begriffe

- Ἀγαθὴ Τύχη, 86  
Ἀγαθὸς Δαίμων, 86, 87, 292  
ἄγγελοι, 166  
ἀληθεῖς ἔννοιαι, 245  
ἀλληγορία, 14  
ἀλλοιώσις τῶν ὄντων, 209, 211, 212  
ἄλογος ψυχή, 148, 151, 298  
ἀμήητοι, 77, 78  
ἀνάγκη, 74  
ἀπάρξασθαι, 230, 297  
ἀποπληρωτής, 289  
ἀπόρρητα, 63, 90, 281  
ἀπόρροιαί, 25, 106  
ἀρετὴ δημοτικὴ καὶ πολιτικὴ, 142  
ἀστερική, 42, 61, 74  
ἄφεις, 72, 88  
ἀφροσύνη, 19
- γνώμη, 245
- δαίμονες, 166, 167  
δαμόνιον, 23, 27, 137, 284  
δαμόνιος ἀνὴρ, 17, 27  
δαίμων, 40, 53, 54, 55, 56, 136, 149, 166, 289, 298  
διάκρισις πνευμάτων, 93, 115, 117  
δόξα, 245  
δωδεκάτοπος, 49, 83
- ἐγκατοχή, 72, 73, 75  
εἶδωλα, 18, 25, 106  
εἶδωλον, 94, 106  
εἴμαρμένη, 41, 63, 74  
ἔκστασις, 100, 112  
ἔνθεος κατοκωχή, 92, 100, 105, 293  
ἐνθουσιασμός, 93  
ἐνύπνιον, 12  
ἐπανάρθωσις, 211, 212  
ἐπιθυμητικόν, 20, 290  
ἐπίκρυψις, 159, 243, 300  
ἐπιτυκτίδες, 228  
ἐτερήμερος, 167
- εὐδαιμονία, 163  
εὐθυμία, 264, 296  
εὐθυόνειρος, 21  
ἐφημερίδες, 228
- ἡδονῶν ἐκτομή, 214
- θεία μανία, 100, 101  
θεῖος ἀνὴρ, 35, 36, 195  
θεραπευτής, 9  
θεωρία, 99  
θηραπευτής, 278, 285  
θράσος, 218, 224
- ἱεραὶ βίβλαι, 181
- καθαρτικαὶ ἀρεταί, 142  
κατ' ἐπίταγμα/ἐπιταγήν, 225, 232  
κατάβασις, 77  
κεστός ἱμάς, 273  
κίνησις, 22, 25, 159, 300  
κοῦφον, 264, 296  
κυβερνήτης, 262, 296
- λογικόν, 151  
λογιστικόν, 19  
λόγος, 203, 204, 205, 221, 302  
Λόγος, 97  
Λυαῖος, 69  
Λυσεύς, 69  
Λύσιος, 69, 70  
λύσις, 61, 64, 67  
Λυτήρ, 66, 74
- μαντεῖον, 20, 110  
μαντευτοί, 238  
μεριστής, 86, 292  
μεσουράνημα, 50  
μετανάστασις, 96  
μετέωρος, 98, 107  
μοιρονόμος, 37, 40

- νέα προφητεία, 93, 110, 114, 127  
 νοῦς, 94, 96, 97, 98, 99, 101, 103, 104, 112, 113,  
 148, 151, 154, 162, 298  
 νοῦς ἡγεμών, 205  
 νοῦς ἀναχωρήσας, 293  
 νόστος, 207
- οἰκοδεσπότης, 53, 55  
 Ὅκνος bzw. ὄκνος, 76, 78  
 ὁμοίων παράθεσις, 169  
 ὄνειροι ἀλληγορικοί, 4  
 ὄραμα, 10  
 ὄργανον θεοῦ, 102, 235  
 οὔλος ὄνειρος, 18  
 ὄχημα, 254  
 ὄψις ὄνειράτος, 11, 37
- πεπαιδευμένος, 4, 81, 168, 185, 189, 301  
 πνεῦμα, 101, 103, 104, 113  
 πρόνοια, 37, 63, 194, 247  
 προφήται μαντευσόμενων, 8, 159  
 πρώτη ψυχή, 108  
 πτερνιστής, 162
- σπουδαῖος, 104  
 σύμπτωμα, 24
- συνδεσμός, 146, 147  
 συστάσεις, 298  
 σφοδρότης, 26
- τελεσφόρα ὄνειράτα, 88  
 τελετή, 89, 172, 194, 216  
 τέλος, 89, 171  
 τετελεσμένος, 189  
 τὸ αὐτεξούσιον, 41  
 τόποι bzw. οἴκοι, 49, 83  
 τυχών, τυχόντες, 25  
 τυχών, τυχόντες, 102
- ὑπόνοια, 14
- φαντασία, 25, 99, 105  
 φρονοῦν, 95
- χάρις, 33  
 χρηματίζειν, 10  
 χρηματισμός, 10, 12, 141, 180  
 χρησμοὶ σαφεῖς, 161
- ψυχή, 94  
 ψυχικὸν πνεῦμα, 106, 108

# Index

## V. Lateinische Begriffe

*alienatio mentis*, 129

*amentia*, 113, 122

*animus*, 151, 152, 154

*arcana*, 39, 161, 303

*consimile praeceptum*, 38, 73

*consultatio*, 138, 141, 284

*cultor*, 72

*diabolica fraus*, 123

*divinatio naturalis/artificiosa*, 7

*duplex sensus*, 81, 302

*excessus sensus*, 122

*fortuna caeca/videns*, 63

*genius cucullatus*, 48, 91

*loci* bzw. *templa*, 49, 83

*Medium Coeli*, 60

*metaphora continuata*, 14, 15

*pavor/gaudium*, 252

*prudentia*, 142

*pyralis*, 45, 288

*signa et monumenta*, 240

*signum*, 57

*sistrum*, 59

*situla*, 59

*tutela*, 32, 182, 288, 289, 298

*vacuum*, 129

*vaticinium ex eventu*, 42

# Index

## VI. Moderne Autoren

- Asper, Markus, 14  
Auger, Danièle, 271, 274
- Bachofen, Johann Jakob, 77  
Baltzley, Dirk, 142  
Barb, Alfons A., 91  
Barrett, William S., 172  
Baumann, Mario, 230  
Baumgarten, Roland, 8, 90, 183  
Behr, Charles A., 3, 42, 49, 50, 63, 66, 84, 170, 179, 239, 240, 251, 257  
Bender, Wolfgang, 113, 118, 126  
Bernabé, Alberto, 69  
Bieler, Ludwig, 35  
Bilbija, Jovan, 69  
Birt, Theodor, 80  
Bittrich, Ursula, 38, 108, 179, 237, 275  
Black, Max, 14  
Blum, Claes, 175  
Böckh, Friedrich August, 89  
Bodmer, Johann Jakob, 202  
Bogner, Hans, 64  
Boissier, Alfred, 169  
Boll 1903, 52  
Bompaire, Jaques, 251  
Bonnechere, Pierre, 137, 139, 140, 182  
Bonner, Campbell, 178  
Bouché-Leclercq, Auguste, 7, 8, 41, 49, 53  
Boudon-Millot, Véronique, 1  
Boulanger, André, 33, 51, 255, 288  
Bowersock, Glenn W., 176, 178, 261  
Brabant, Dominique, 278, 279  
Braune, Julius, 218, 269  
Bresciani, Edda, 72  
Brock, Ann Graham, 10  
Burkert, Walter, 63, 73, 90, 265  
Busine, Aude, 178
- Chalk, H. H. O., 250  
Cohn, Leopold, 161  
Collart, Paul, 91  
Connelly, Joan Breton, 59  
Cox Miller, Patricia, 2, 287
- Creuzer, Friedrich, 91  
Cumont, Franz, 31
- de Brabander, Kris, 123, 124  
de Labriolle, Pierre, 111, 115  
Decharneux, Baudouin, 160, 161, 162  
Deecke, Wilhelm, 98  
del Corno, Dario, 2, 7, 12  
Demuth, Gernot, 1  
Deonna, Waldemar, 89, 91  
Detienne, Marcel, 23, 166  
Deubner, Ludwig, 2, 139  
Dibelius, Martin, 64  
Dierkens, Jean, 178  
Dieterich, Albrecht, 73  
Dihle, Albrecht, 206, 255  
Dodds, Eric Robertson, 66, 178, 287  
Dowden, Ken, 275  
Downie, Janet, 14, 52, 71, 86, 179, 180, 193, 195, 237, 243, 281  
Dunand, Françoise, 59, 86
- Edelstein, Emma und Ludwig, 2  
Effe, Bernd, 30  
Engelmann, Helmut, 232  
Engster, Dorit, 1, 64, 181, 252
- Fabiano, Doralice, 78  
Fauth, Wolfgang, 130  
Festugière, André-Jean, 32, 61, 66, 74, 178, 193, 198, 259  
Frazer, James George, 271  
Frede, Michael, 208
- Gerhard, Eduard, 91  
Goethe, Johann Wolfgang von, 76  
Golega, Joseph, 224  
Goodenough, Erwin Ramsdell, 102  
Graf, Fritz, 69, 77, 284  
Graindor, Paul, 232  
Guidorizzi, Giulio, 2, 33, 38, 43, 93, 176, 182, 287  
Gundel, Wilhelm, 47, 48, 49, 52

- Guthrie, Kenneth S., 206
- Habicht, Christian, 232, 233, 278
- Hahn, István, 169
- Hamilton, Mary, 2
- Hamilton, Walter, 40, 148, 155
- Hanson, John S., 11, 37, 38
- Harris, William V., 2, 180, 213, 279
- Harris-McCoy, Daniel E., 13, 16
- Hart, David, 2
- Hay, David M., 165
- Heinimann, Felix, 186
- Herder, Johann Gottfried, 226
- Herrmann, Peter, 278
- Herter, Hans, 91
- Hertz, Robert, 172
- Herzog, Rudolf, 140
- Herzog-Hauser, Gertrud, 168
- Höfler, Anton, 253
- Hornbostel, Wilhelm, 212, 253
- Hulskamp, Maithe, 1
- Humbel, Achilles, 230, 239
- Israelowich, Ido, 10, 86, 182
- Johnston, Sarah Iles, 69, 85
- Jung, Carl Gustav, 24, 257
- Karambélas, Dimitris, 278
- Kees, Hermann, 253
- Keil, Bruno, 66, 67, 213, 238
- Kerényi, Karl, 52, 68, 79
- Kessels, Antonius H. M., 2
- Keuls, Eva, 78
- Keydell, Rudolf, 269
- Kindstrand, Jan Fredrik, 189, 191
- Kirchner, Roderich, 191, 239
- Kissling, Robert Christian, 255
- Klein, Richard, 257
- Knaack, Georg F. W., 269
- Knox, Peter E., 218, 269
- Konstan, David, 165, 187
- Korenjak, Martin, 193
- Kourouniotis, Konstantinos, 248
- Kramer, Scott, 29
- Kurz, Gerhard, 15, 81, 201
- Lang, Wolfram, 234
- Legras, Bernard, 72
- Leisegang, Hans, 97, 100, 105, 163
- Lessing, Gotthold Ephraim, 31
- Lonnoy, Marie-George, 251, 280
- Luz, Christine, 230
- Mackenna, Stephen, 151
- Manetti, Giovanni, 16
- Manuwald, Bernd, 10
- Mastrocinque, Attilio, 87
- Meier, Carl A., 90, 139, 287
- Merkelbach, Reinhold, 38, 57, 64, 72, 73, 74, 84, 86, 87, 233
- Michenaud, Gabriel, 178
- Mimouni, Simon Claude, 215
- Most, Glenn, 171
- Mouton, Alice, 20
- Mras, Carl, 142
- Müller, Karl Otfried, 98, 138
- Mylonas, George E., 248
- Näf, Beat, 179
- Neugebauer, Otto, 49, 51
- Nicosia, Salvatore, 278
- Nilsson, Martin P., 24
- Oberhelman, Steven M., 13
- Ohlemutz, Erwin, 9, 278
- Otto, Walter F., 70
- Otto, Walter G. A., 72
- Paarmann, Bjørn, 64, 253
- Parker, Robert, 28
- Pearcy, Lee T., 243, 278
- Pépin, Jean, 81
- Peterson, Erik, 284
- Petit, Caroline, 16, 161
- Petsalis-Diomidis, Alexia, 35, 180
- Preuschen, Erwin, 72
- Quack, Joachim Friedrich, 214, 215
- Quilligan, Maureen, 200
- Ramsay, William, 58
- Redfield, James, 172
- Rehm, Rush, 28, 171, 173
- Reitzenstein, Richard, 63, 72, 277
- Remus, Harold, 278
- Renberg, Gil, 2, 82, 231, 232
- Richards, Ivor, 14

- Riedweg, Christoph, 240  
 Rilke, Rainer Maria, 234  
 Rivier, André, 24  
 Russell, Donald A., 165, 187
- Sandmel, Samuel, 96  
 Schepelern, Wilhelm, 118  
 Schirren, Thomas, 35  
 Schofield, Malcolm, 22  
 Schröder, Heinrich Otto, 42, 45, 46, 52, 57, 88, 189, 191, 193, 208, 250, 254, 259  
 Schwartz, Eduard, 50, 51, 59, 60  
 Schwarz, Anton, 59  
 Seaford, Richard, 171, 173, 174  
 Segal, Charles P., 135  
 Sfameni Gasparro, Giulia, 2, 45, 63, 87, 88, 124, 284  
 Sharples, Robert W., 23  
 Smith, Andrew, 255  
 Spawforth, Anthony J., 248  
 Stein, Edmund, 162, 187  
 Stephens, John, 182, 195, 251  
 Stewart, H. F., 151  
 Susanetti, Davide, 227  
 Swartz, Michael, 163  
 Swedenborg, Emanuel, 11
- Thulin, Carl, 83, 85  
 Torallas Tovar, Sofia, 97, 124, 161  
 Totti, Maria, 181, 194  
 Totti-Gemünd, Maria, 38, 141
- Usener, Hermann, 88, 133
- van der Eijk, Philip J., 24, 29  
 van Gennep, Arnold, 171, 275  
 van Lieshout, R. G. A., 2, 18  
 Vandebeek, Godwino, 58  
 Vegléris, Eugénie, 18  
 Vidman, Ladislaus, 58, 232  
 Vinagre Lobo, Miguel Ángel, 2, 13, 123, 232  
 Vollenweider, Samuel, 102  
 Volten, Aksel, 169  
 von Arnim, Hans, 144  
 von Möllendorff  
 – Peter, 213
- Walde, Christine, 2, 287  
 Walker, Susan, 248  
 Waszink, Jan Hendrik, 30, 110, 120, 126  
 Weber, Gregor, 1, 11, 58, 173, 175, 187, 231, 232  
 Weber, Wilhelm, 231, 254  
 Weinreich, Otto, 180, 181, 198  
 Welcker, Friedrich Gottlieb, 89  
 Wendland, Paul, 96, 160, 161  
 Wiedemann, Alfred, 254  
 Wikenhauser, Alfred, 38  
 Wilcken, Ulrich, 72  
 Winston, David, 96, 97  
 Wolfson, Harry Austryn, 100  
 Wroth, Warwick, 91
- Ziehen, Julius, 89  
 Zuntz, Günther, 81

# Index

## VII. Index locorum

### 1. Brief an die Korinther

– 12, 10, **115**

– 15, 20–21, **119**

### Acta Petri et Pauli

– 29, **119**

### Aelius Aristides

– HL I, 1, **192, 229**

– HL I, 15, **258**

– HL I, 16, **185, 258**

– HL I, 17, **277, 299**

– HL I, 22, **179**

– HL I, 22 (S. 382, Z. 9–10 Keil), **179**

– HL I, 24–25, **67, 71**

– HL I, 28, **179**

– HL I, 36–39, **247**

– HL I, 38, **238, 248**

– HL I, 4, **255**

– HL I, 44–45, **244**

– HL I, 46–50, **179**

– HL I, 48–49, **247**

– HL I, 49, **249**

– HL I, 51, **45, 66, 179**

– HL I, 54–55, **179**

– HL I, 5–6, **259**

– HL I, 66, **38**

– HL I, 69–77, **32–34**

– HL I, 71, **281**

– HL I, 8 (S. 378, Z. 2–3 Keil), **37**

– HL II, 1, **304**

– HL II, 10, **233**

– HL II, 12–14, **36**

– HL II, 13, **36**

– HL II, 18, **42, 68**

– HL II, 2, **248**

– HL II, 2 (S. 395, Z. 7–9 Keil), **229**

– HL II, 21–22, **264**

– HL II, 26–27, **36**

– HL II, 27, **36**

– HL II, 28, **280**

– HL II, 28–36, **37**

– HL II, 30, **250**

– HL II, 30 (S. 401, Z. 11–13 Keil), **37**

– HL II, 30 (S. 401, Z. 15 Keil), **39**

– HL II, 30 (S. 401, Z. 17 Keil), **40**

– HL II, 32, **245, 246, 279**

– HL II, 35 (S. 402, Z. 14–16 Keil), **37**

– HL II, 37–44, **42–44**

– HL II, 38 (S. 403, Z. 3–4 Keil), **201**

– HL II, 38 (S. 403, Z. 9–10 Keil), **201**

– HL II, 39 (S. 403, Z. 17–18 Keil), **202**

– HL II, 4, **235, 243, 294**

– HL II, 40, **202**

– HL II, 41, **198**

– HL II, 42, **199**

– HL II, 44, **199**

– HL II, 44 (S. 404, Z. 18–19 Keil), **201**

– HL II, 53, **259**

– HL II, 60, **196**

– HL II, 65, **196, 262**

– HL II, 67, **263**

– HL II, 7, **245, 259**

– HL II, 7 (S. 396, Z. 9–10 Keil), **10**

– HL II, 72, **196**

– HL II, 73, **265**

– HL III, 13, **230**

– HL III, 15, **209, 302**

– HL III, 15 (S. 417, Z. 3–4 Keil), **208**

– HL III, 16, **262**

– HL III, 20, **62**

– HL III, 23 (S. 419, Z. 10–12 Keil), **91**

– HL III, 37, **34**

– HL III, 38–40, **34–35**

– HL III, 4, **63**

– HL III, 44–45, **57–58**

– HL III, 45, **59**

– HL III, 46, **64**

– HL III, 46–48, **303**

– HL III, 47, **212, 214**

– HL III, 48, **216, 251**

– HL III, 49, **59**

– HL III, 5–37, **233**

– HL III, 7, **259**

– HL IV, 100, **255**

- HL IV, 11, **37**
- HL IV, 15, **230**
- HL IV, 17, **260**
- HL IV, 19, **178**
- HL IV, 22, **260**
- HL IV, 25, **238**
- HL IV, 26–27, **256**
- HL IV, 34, **196**
- HL IV, 37, **263**
- HL IV, 39, **70**
- HL IV, 4, **235, 236**
- HL IV, 41, **236**
- HL IV, 45, **236–37**
- HL IV, 46, **237**
- HL IV, 50–51, **280**
- HL IV, 52, **282, 299**
- HL IV, 53, **260**
- HL IV, 53–54, **56–57**
- HL IV, 54, **59**
- HL IV, 55–56, **44–48**
- HL IV, 57, 51–52, **55–56**
- HL IV, 58, **48, 49–51, 59**
- HL IV, 59, **60–61, 65**
- HL IV, 69, **244**
- HL IV, 7, **280**
- HL V, 1, **260**
- HL V, 12, **196**
- HL V, 18–25, **65–92**
- HL V, 20, **66**
- HL V, 20 (S. 456, Z. 28 Keil), **86**
- HL V, 22 (S. 457, Z. 6–8 Keil), **83**
- HL V, 22 (S. 457, Z. 9–10 Keil), **79–81**
- HL V, 22–24, **75**
- HL V, 23 (S. 457, Z. 15–18 Keil), **82**
- HL V, 23 (S. 457, Z. 18–19 Keil), **79**
- HL V, 25, **199**
- HL V, 44, **197**
- HL V, 56 (S. 464, Z. 18–19 Keil), **37**
- HL V, 64, **256**
- HL V, 65, **256**
- HL VI, 2, **257**
- HL VI, 3, **257**
- HL I, 76 (S. 394, Z. 2–3 Keil), **37**
- HL II, 38, **200**
- HL III, 47 (S. 424, Z. 25–26 Keil), **37**
- or. I, 12 Lenz-Behr, **99**
- or. I, 171 Lenz-Behr, **190**
- or. II, 397 Lenz-Behr, **231**
- or. II, 398 Lenz-Behr, **231**
- or. II, 49 Lenz-Behr, **55**
- or. XLI, 7 Keil, **70**
- or. XLII, 1 Keil, **265**
- or. XLII, 13 Keil, **237**
- or. XLII, 6 Keil, **48**
- or. XLII, 7 Keil, **235**
- or. XLIII, 1 Keil, **34, 231**
- or. XLV, 13 Keil, **231**
- or. XLV, 16 Keil, **229**
- or. XLV, 25 Keil, **254**
- or. XLV, 29–30 Keil, **181**
- or. XLV, 33 Keil, **84**
- or. XLV, 8–9 Keil, **241**
- or. XVII, 10 Keil, **59**
- or. XX, 20 Keil, **58**
- or. XXII, 2 Keil, **252**
- or. XXVII, 39 Keil, **248**
- or. XXVIII, 110 Keil, **239, 304**
- or. XXVIII, 113 Keil, **184, 304**
- or. XXVIII, 114 Keil, **239**
- or. XXVIII, 116 Keil, **283**
- or. XXVIII, 40 Keil, **190**
- or. XXVIII, 43 Keil, **209**
- or. XXXVI, 46–48 Keil, **71**
- or. II, 193 Lenz-Behr, **190**
- or. II, 69 Lenz-Behr, **196**
- Aischylos
  - Eum. 173, **68**
  - Eum. 33, **234**
  - Eum. 83, **68**
  - fr. 341 Radt (= fr. 86 Mette), **70**
  - Supp. 263, **10**
- Alkaios
  - P. Oxy. X 1233 fr. 1, Col. ii, Pl. III = PLF, fr. 38 A (L.-P.), **47**
  - PLF, fr. 326 (L.-P.), **15**
- Anonymus der Odysseefahrten
  - Epitomos Diegesis V, **205**
- Anthologia Palatina
  - 15, 25, **230**
- Apuleius
  - Apol. 55, **240**
  - met. XI, 15, **63, 265**
  - met. XI, 19, 1, **73**
  - met. XI, 23, **108**
  - met. XI, 24, **277**
  - met. XI, 25, **229**
  - met. XI, 25, 2, **73**
  - met. XI, 27, **38**

- met. XI, 5, **221**
- met. XI, 6, **63**
- met. XI, 7, **265, 280**
- met. XI, 7, 1, **252**
- met. XI, 8, **81**
- Aristophanes
  - Telmess., fr. 543, **186**
- Aristoteles
  - de An. III 3, 428 a 11, **22, 99**
  - Div. Somn. 464 b 1–4, **160**
  - Div. Somn. 464 b 5, **160**
  - Div. Somn. 464 b 7–17, **300**
  - Div. Somn. 463 b 12–15, **22**
  - Div. Somn. 463 b 19–22, **26**
  - Div. Somn. 464 a 1 – 19, **25**
  - Div. Somn. 464 a 22 – 25, **25**
  - Div. Somn. 464 a 25–26, **27**
  - Div. Somn. 464 a 26, **27**
  - Div. Somn. 464 b 1–4, **26**
  - Div. Somn. 464 b 4–5, **26**
  - Div. Somn. 464 b 1, **26**
  - EE VIII 2, 1248 a 1–40, **21**
  - EE VIII 2, 1248 a 24–27, **21, 153**
  - EE VIII 2, 1248 a 30, **21**
  - EE VIII 2, 1248 a 40, **26**
  - EE VIII 2, 1248 a 40 – b 1, **21, 113**
  - EN VI 7, 1141 b 7, **23**
  - EN VII 8, 1150 b 25–28, **25**
  - fr. 1, **30**
  - fr. 12 a, **29, 93**
  - GC B 10, 336 a 29 – b 19, **146**
  - Insomn. 459 a 21–22, **21**
  - Insomn. 459 b 7–11, **22**
  - Insomn. 461 a 21–23, **26**
  - Insomn. 461 a 23–25, **26**
  - Insomn. 461 a 24, **26**
  - Insomn. 461 a 8 – 25, **160**
  - Insomn. 461 b 29–30, **245**
  - Metaph. A 3, 984 b 20, **30**
  - Mete. A 3, 340 b 6 – 4, 342 a 33, **146**
  - Ph. B 4, 196 b 6–7, **23**
  - Po. 21, 1457 b 6, **14**
  - Po. 22, 1459 a 7–8, **14**
  - Po. 22, 1459 a 8, **160**
  - Protr. fr. 101, 1–6, **22**
  - Rh. B 23, 1398 a 15, **23**
  - Somn. Vig. 453 b 22–24, **23**
  - Somn. Vig. 453 b 27, **228**
  - Somn. Vig. 455 b 20–23, **111**
- Somn. Vig. 455 b 21–24, **228**
- Artemidor
  - Oneirokr. I, 2 (S. 5, Z. 9–11 Pack), **169**
  - Oneirokr. I, 2 (S. 6, Z. 13–17 Pack), **10**
  - Oneirokr. I, 2 (S. 7, Z. 1–15 Pack), **24**
  - Oneirokr. I, 54 (S. 61, Z. 1–10 Pack), **65**
  - Oneirokr. I, 6 (S. 15–16, Z. 19–23 bzw. 1 Pack), **12**
  - Oneirokr. I, 77 (S. 83, Z. 20–24 Pack), **175**
  - Oneirokr. II, 10 (S. 116, Z. 8–11 Pack), **174**
  - Oneirokr. II, 25 (S. 145, Z. 11–12 Pack), **13, 169**
  - Oneirokr. II, 27 (S. 149, Z. 9–10 Pack), **16**
  - Oneirokr. II, 3 (S. 102, Z. 25–26 Pack), **28**
  - Oneirokr. II, 34 (S. 158, Z. 5 Pack), **253**
  - Oneirokr. II, 34–39 (S. 157–176 Pack), **176**
  - Oneirokr. II, 44 (S. 179, Z. 13–18 Pack), **233**
  - Oneirokr. II, 49 (S. 181, Z. 10–16 Pack), **171**
  - Oneirokr. II, 66 (S. 190–191, Z. 20–21 bzw. 1–3 Pack), **175**
  - Oneirokr. II, 7 (S. 108, Z. 11–12 Pack), **175**
  - Oneirokr. II, 70 (S. 203, Z. 6–11 Pack), **229**
  - Oneirokr. II, 8 (S. 108–109, Z. 23–24 bzw. 1 Pack), **65**
  - Oneirokr. II, 9 (S. 112, Z. 19–21 Pack), **256**
  - Oneirokr. II, 9 (S. 113, Z. 10–12 Pack), **256**
  - Oneirokr. II, 9 (S. 114, Z. 8–9 Pack), **8**
  - Oneirokr. III, 19 (S. 211, Z. 24–25 Pack), **175**
  - Oneirokr. III, 28 (S. 215–16, Z. 21–24 bzw. 1–2 Pack), **8**
  - Oneirokr. III, 38 (S. 220, Z. 14–15 Pack), **45**
  - Oneirokr. III, 38 (S. 220, Z. 7–15 Pack), **66**
  - Oneirokr. III, 57 (S. 229, Z. 3–4 Pack), **174**
  - Oneirokr. III, 66 (S. 235, Z. 1–3 Pack), **15**
  - Oneirokr. IV 71 (S. 292, Z. 8–10 Pack), **176**
  - Oneirokr. IV, 2 (S. 243, Z. 1 Pack), **8**
  - Oneirokr. IV, 2 (S. 245, Z. 13–18 Pack), **28**
  - Oneirokr. IV, 22 (S. 256, Z. 20 Pack), **12**
  - Oneirokr. IV, 22 (S. 257, Z. 2–3 Pack), **12**
  - Oneirokr. IV, 3 (S. 247, Z. 10–12 Pack), **176**
  - Oneirokr. IV, 43 (S. 270–271, Z. 23–24 bzw. 1–2 Pack), **175**
  - Oneirokr. IV, 47 (S. 274, Z. 10–12 Pack), **175**
  - Oneirokr. IV, 59 (S. 284, Z. 3–5 Pack), **170**
  - Oneirokr. IV, 59 (S. 284, Z. 6–7 Pack), **176**
  - Oneirokr. IV, 71 (S. 292, Z. 14–16 Pack), **12, 177**
  - Oneirokr. IV, 71 (S. 292, Z. 8–10 Pack), **177**
  - Oneirokr. IV, 72 (S. 293, Z. 15–21 Pack), **250**
  - Oneirokr. V, 26 (S. 307, Z. 11–17 Pack), **31**

- Oneirokr. V, 26 (S. 307, Z. 13–15 Pack), **253**
- Oneirokr. V, 30 (S. 308, Z. 12–22 Pack), **31**
- Oneirokr. V, 30 (S. 308, Z. 20–22 Pack), **31**
- Oneirokr. V, 70 (S. 318, Z. 8–15 Pack), **65**
- Oneirokr. V, 89 (S. 323, Z. 21–26 Pack), **13**
- Oneirokr. V, 94, **253**
- Oneirokr. I, 6 (S. 16, Z. 1–9 Pack), **176**
- Augustinus
  - De civ. Dei XXII, 17, **119**
  - Simpl. II, 1, 1, **116**
  - Simpl. II, 1, 2, **117**
  - Simpl. II, 1, 3, **117**
- Aurelius Victor
  - 14, 7–8, **44**
- Brief an die Epheser
  - 5, 29–32, **113**
- Brief an die Kolosser
  - 2, 8, **64**
- Brief an die Römer
  - 5, 12–20, **119**
- Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum
  - VIII, 4, **48**
- Cicero
  - ad Attic. II, 20, **14**
  - Div. I, 113, **95**
  - Div. I, 129, **95**
  - Div. I, 53, **30**
  - Div. I, 6, 12, 7
  - Div. I, 64, **30, 124, 161**
  - Div. I, 94, **188**
  - Div. II, 11, 26, 7
  - Div. II, 130, **109**
  - Div. II, 6, 15, 7
  - nat. deor. III, 22, 56, **138**
  - Orator 27, **14**
  - Rep. VI, 15, **150**
  - Rep. VI, 16, **142**
  - Rep. VI, 17, **143, 152**
  - Rep. VI, 18, **143**
  - Rep. VI, 25, **154**
  - Rep. VI, 26, **152**
- CIG
  - 3163, 63, **84**
- Clemens von Alexandrien
  - Stromat. V, 4, 19, 4, **215**
- Cornutus
  - nat. deor. 66, 2–3, **68**
- Damascius
  - De principiis I, 78, 18, **183**
- Daniel
  - 1, 8–17, **128**
- Demokrit
  - VS 55 A 77 Diels-Kranz (= Plut. Quaest. conv. VIII 10, 2 p. 735 A), **25**
  - VS 55 B 166 Diels-Kranz, **25**
- Demosthenes
  - or. VIII, 23, **186**
  - or. XVIII, 259, **183**
  - or. XVIII, 75, **186**
- Derveni-Papyrus
  - Col. VII, Z. 5, **183**
  - Col. VII, Z. 6–7, **183**
  - Col. VII, Z. 7–8, **183**
- Dio Cassius
  - 69, 11, 2–4, **44**
- Diogenes Laertios
  - I, 110, **35**
  - VIII, 4–5, **30**
- Dionysios von Halikarnaß
  - 25, 23, **191**
- Diophantos von Sphettos
  - S. 241 Edelstein, **67**
- Epimenides von Kreta
  - VS 3 A 1 Diels-Kranz, **111**
- Epiphantos
  - Adv. haer. II, 223, **114**
  - Adv. haer. XLVIII, 4, **117, 294**
- Euripides
  - Alc. 123–128, **47**
  - Alc. 851–53, **33**
  - Alc. 939–40, **44**
  - Ba. 1211–1215, **132**
  - fr. 663 Kannicht, **227**
  - Hipp. 1423–27, **172**
  - IT 57, **174**
  - Or. 279, **265**
- Eusebios
  - Histor. eccl. V, 16, 13, **115**
  - Histor. eccl. V, 16, 13–14, **114, 115**
- Evangelium nach Markus
  - 9, 5–6, **114**
- Firmicus Maternus
  - Math. II, 11, 2–8, **74**
  - Math. II, 14, 1–18, 2, **49**

- Math. IV, 49, **53**
  - Math. VIII, 26, 14, **50**
- Galen
- De libr. propr. XIX 19.1 K (= 142, 17 Boudon-Millot), **9**
  - De libr. propr. XIX 18.16–19.3 K (=142, 13–19 Boudon-Millot), **278**
- Genesis
- 2, 23, **112**
  - 28, 12, **165**
- Gregor v. Nazianz
- PG 37, 425, v. 33, **64**
- Herakleitos
- All. 72.2–3, **204**
  - All. 76.1, **161**
- Herodot
- I, 31, **175**
  - I, 78, **188**
  - IV, 64, **213**
  - VII, 191, **35**
- Hesiod
- fr. 61 M.-W., **219**
- Hippokrates
- Vict. IV, 90, **16**
- Homer
- h. Dem. 17, **174**
  - Il. I, 198, **198**
  - Il. I, 70, **19**
  - Il. II, 489, **229**
  - Il. IX, 223 ff., **197**
  - Il. IX, 363, **28**
  - Il. XI, 813, **202**
  - Il. XVI, 851–854, **29**
  - Il. XXII, 355–360, **29**
  - Od. I, 323, **194**
  - Od. III, 178, **231**
  - Od. III, 21–28, **240**
  - Od. IV, 240–251, **192**
  - Od. IX, 19–28, **208**
  - Od. IX, 96–97, **79**
  - Od. V, 13, **201**
  - Od. V, 16–17, **200**
  - Od. V, 477, **220**
  - Od. V, 82–83, **201**
  - Od. VIII, 169–170, **190**
  - Od. X, 46, **196**
  - Od. XI, 122–123, **207, 211**
  - Od. XIII, 372–73, **210**
  - Od. XIX, 536–550, **131**
  - Od. XIX, 545, **131**
  - Od. XIX, 562–567, **130**
  - Od. V, 195–196, **201**
- Hygin
- astr. II, 14, **46, 47, 48**
- Hymnus in Isim Andrius
- 11–12, **252**
  - 144–45, **62**
- Iamblich
- De myst. IX, 3, **54**
  - De myst. IX, 5, **53**
  - De myst. IX, 6, **54–55**
- Inschriften des Asklepieions
- Inschrift Nr. 72 (Habicht 1969, 109), **232**
- Inscriptiones Graecae
- II 1, 67, **231**
- Isidor
- Hymn. in Is. (Med. Madi) I, 23–24, **59**
  - Hymn. in Is. (Med. Madi) II, 7–8, **62**
- Isis-Aretalogie von Kyme-Memphis
- v. 56, **62**
- Joel
- 2, 28–29, **125**
- Justinus Martyr
- Apol. I, 18, 3, **85**
  - Dial. 69, 3, **64**
- Kallimachos
- Ait. fr. 1, 25, **236**
  - hymn. V, 117–18, **222**
- Leidener Weltschöpfung
- (gb)-528–(gc)-530, **87**
  - (kb)-609, **84**
  - (kc)-611, **84**
  - (ll-lm)-633–4, **61, 74**
  - (lr)-639, **86**
  - (nc)-121, **85**
  - (oi)-709, **84**
  - (oj)-710, **84**
  - (ok)-711–(ol)-713, **86**
- Lucan
- Pharsal. I, 633, **85**
- Lukian
- Deor.Conc. 16, **10**

- Nigrin. 20, **167**
- Philops. 25, **44**

Macrobius

- Comm. I, 1, 8–2, **143**
- Comm. I, 11, 4, **146**
- Comm. I, 14, 15, **151**
- Comm. I, 14, 2–7, **151**
- Comm. I, 14, 4, **150**
- Comm. I, 14, 7, **151**
- Comm. I, 14, 8–10, **151**
- Comm. I, 21, 34, **152**
- Comm. I, 3, 12, **142**
- Comm. I, 3, 8, **10**
- Comm. I, 7, 2, **135**
- Comm. II, 12, 2–5, **152**
- Comm. II, 12, 5, **153**
- Sat. I, 18, 1 ff, **70**
- Sat. I, 20, 17, **252**

Manilius

- Astr. II, 434, **52**
- Astr. III, 560–617, **74**

Marinos

- Procl. 28, **35**
- Procl. 7, **89**

Meleager

- A.G. 7, ep. 182, 1–2, **173**

Menander Rhetor

- 389, 12–13, **194**
- 392, 23–24, **193**
- 392, 31–393, 1, **193**
- 393, 15, **193**
- 393, 23–24, **194**

Moschos

- Ἐπιτάφ. Βίων., vv. 1–2, **222**

Neue Griechische Zauberpapyri

- 44, 715/16 Wessely, **85**

Nikephoros Gregoras

- Comm. de Insomn. 134 D 151, 01 (Pietrosanti 1999, 25), **227**

Nonnos

- Dionys. V, 303–307, **217**
- Dionys. V, 306, **220**
- Dionys. V, 337–365, **221–22**
- Dionys. V, 354 ff., **222**
- Dionys. V, 354–357, **222**
- Dionys. V, 390–393, **223**
- Dionys. V, 432–437, **219**

- Dionys. V, 442–445, **224**
  - Dionys. V, 461–467, **223**
  - Dionys. VII, 141–155, **268**
  - Dionys. VII, 145–46, **270**
  - Dionys. XLIV, 120, **133**
  - Dionys. XLIV, 121–122, **134**
  - Dionys. XLIV, 54–55, **134**
  - Dionys. XLIV, 66–72, **130**
  - Dionys. XLIV, 73–76, **131**
  - Dionys. XLIV, 92–94, **133**
  - Dionys. XLIV, 95–118, **133–34**
  - Dionys. XLVI, 195, **132**
  - Dionys. XLVI, 242, **132**
  - Dionys. XLVI, 364–367, **133**
  - Dionys. XLVI, 81–96, **134**
  - Dionys. XLVIII, 258–59, **272**
  - Dionys. XLVIII, 267–270, **272**
  - Dionys. XLVIII, 291–298, **273**
  - Dionys. XLVIII, 515–516, **274**
  - Dionys. XLVIII, 773–775, **274**
  - Dionys. XLVIII, 811, **275**
  - Dionys. XLVIII, 824–826, **274**
  - Dionys. XVI, 399–402, **275**
- Numenius von Apamea
- fr. 2 des Places, **284, 299**

Oracula Chaldaica

- fr. 110, 1–3 des Places, **188**

Origenes

- De Princ. IV, 2, 4, **216**

Orphica

- fr. 485–486 Bernabé, **69**
- fr. 488 Bernabé, **69**

Ovid

- met. II, 405–531, **274**
- met. II, 642–648, **47**
- met. III, 174–176, **218**
- met. III, 203, **221**
- met. X, 483–487, **269**
- met. X, 499–502, **270**
- met. X, 505, **270**
- met. X, 508–9, **270**

P. Berol. 10525, **61**

Papyri Graecae Magicae

- IV 230–232, **284**
- LXII 35, **145**
- VII 856, **145**

Parmenides

- 28 VS A 37 Diels-Kranz, **145**
- Pausanias
  - II, 11, 7, 79, **89**
  - IX, 2, 3, **218**
  - IX, 39, 11, **139, 140**
  - IX, 39, 14, **138**
  - VII, 5, 1–2, **58**
  - X, 29, 1, **77**
  - X, 29, 2, **77**
  - IX, 39, 3, **139**
- Philo von Alexandrien
  - Cher. 48, **240**
  - Contempl. 78, **213**
  - Gig. 16, **166**
  - Gig. 8, **166**
  - Her. 230, **100**
  - Her. 234, **162**
  - Her. 249, **100**
  - Her. 257, **112**
  - Her. 259, **102**
  - Her. 262, **161**
  - Her. 264–265, **100**
  - Her. 52, **235**
  - in Gen. 17, 10–11, **214**
  - in Gen. III, 46–50, **214**
  - Leg. Alleg. 31, **103**
  - Leg. Alleg. 32, **103**
  - Leg. Alleg. 38, **104**
  - Leg. Alleg. I, 36, **103**
  - Migr. 190, **96**
  - Migr. 36, **165**
  - Mut. 76, **187**
  - Mut. 81, **165**
  - Praem. 163, **97**
  - Somn. I, 118, **164**
  - Somn. I, 126, **164**
  - Somn. I, 128, **165**
  - Somn. I, 137, **166**
  - Somn. I, 138, **166**
  - Somn. I, 139, **166**
  - Somn. I, 141, **166**
  - Somn. I, 146–149, **167**
  - Somn. I, 150–152, **167**
  - Somn. I, 153–156, **167**
  - Somn. I, 164, **102**
  - Somn. I, 165, **77**
  - Somn. I, 22–24, **164**
  - Somn. I, 41, **164**
  - Somn. I, 41–60, **164**
- Somn. II, 1, **162**
- Somn. II, 1–2, **160–63**
- Somn. II, 2, **162**
- Somn. II, 20, **162**
- Somn. II, 272, **231**
- Somn. II, 3, **161**
- Spec 216, **97**
- Spec I, 319, **102**
- Spec. I, 219, **98, 99–100**
- Spec. I, 9–10, **214**
- Philostrat
  - VA I, 6, **35**
  - VA II, 37, **139**
  - VA IV, 10, **35**
  - VA IV, 13, **35**
  - VA VI, 41, **35**
  - VA VIII, 19, **138**
  - VA VIII, 20, **138**
  - VA VIII, 7, 15, **20, 85**
  - VS 581, **228**
- Pindar
  - fr. 131 b Snell-Mähler, **94**
  - I. 2, 2, **236**
  - O. 9, 80–81, **236**
- Platon
  - 71 A 7 – 71 B 1, **19**
  - Cri. 44 A–B, **27, 28**
  - Ep. 8, 357 D, **18**
  - Epin. 984 D – 986 A, **136**
  - Epin. 985 C, **94**
  - Grg. 463 A, **240**
  - Grg. 465 C, **189**
  - Ion 533 E – 534 A, **241**
  - Ion 534 B – D, **101**
  - Kratylos 405 B 7, **68**
  - Lg. I 642 D, **36**
  - Lg. VIII 828 B C, **52**
  - Phd 71 C – 72 E, **120**
  - Phd. 58 A–B, **27**
  - Phd. 60 E – 61 C, **18**
  - Phd. 82 A – 83 E, **142**
  - Phdr. 245 C – 246 A, **154**
  - Phdr. 246 A ff., **155**
  - Plt. 272 E, **262**
  - Plt. 273 D, **262, 265**
  - Plt. 273 E, **296**
  - R. 364 E, **183**
  - R. 378 A–D, **14**
  - R. 476 C, **18**

- R. 476 C–D, **245**
- R. 572 A 7–8, **19**
- R. 617 B, **143**
- R. 617 C, **145**
- R. 617 E 5, **39**
- R. II, 383 A, **18**
- R. IX 571 C – 572 C, **19**
- R. X, 617 C, **39, 147**
- Smp. 202 D – 203 A, **17, 27**
- Smp. 202 E, **166**
- Sph. 266 B – C, **17–18**
- Tht. 158 A, **18**
- Tht. 158 D, **18**
- Ti. 30 B 6–9, **46**
- Ti. 34 C 4–6, **46**
- Ti. 35 A, **46**
- Ti. 37 A 2–4, **46**
- Ti. 71 B, **105**
- Ti. 71 D 7 – 71 E 2, **20, 110**
- Ti. 71 D 7 – E 1, **20**
- Ti. 71 E 3, **19**
- Ti. 72 B, **8, 116, 159, 300**
- Ti. 72 B 4, **20, 100**
- Ti. 90 A, **149**
- Ti. 90 A–C, **40**
- Plautus
  - Curculio II, 1, 247–267, **13**
- Plinius
  - HN XI, 119, **45**
  - HN XXX, 2, **188**
- Plotin
  - 1.1.13, **148**
  - 1.6.8, **207**
  - 6.9.11, **284**
- Plutarch
  - Alex. 668 A–C, **81**
  - De defect. 431 B, **118**
  - De defect. 431 E, **166**
  - De defect. 437 A – B, **85**
  - De defect. 438 B, **8**
  - De defect. 588 E, **154**
  - De fac. 942 A, **94**
  - De fac. 943 B, **148**
  - De gen. 590 A, **137**
  - De gen. 590 B, **95, 140**
  - De gen. 590 C, **143**
  - De gen. 590 D, **144**
  - De gen. 590 F, **141**
  - De gen. 591 A, **141, 145**
  - De gen. 591 B, **145**
  - De gen. 591 C, **147**
  - De gen. 591 C 11 – 592 C 5, **154–56**
  - De gen. 591 D, **148**
  - De gen. 591 D 4–7, **39**
  - De gen. 591 D–E, **166**
  - De gen. 591 B, **166**
  - De gen. 593 A, **137**
  - De Is. et Os. 361 F – 362 A, **31, 253**
  - De Is. et Os. 372 B–D, **254**
  - De Is. et Os. 375 D–E, **252**
  - De Is. et Os. 382 D, **206**
  - De Is. et Os. 382 E, **253**
  - De tranqu. an. XIV, 473 C 6 – E 6, **78**
  - De vind. 564 C, **95**
  - fr. 168 Sandbach (= Stob. IV, 52, 49), **92, 172, 186, 252**
  - Quaest. conv. VIII 10, 2 p. 735 B, **25**
  - Quaest. rom. 27, 271 D–E, **172**
- Porphyrios
  - Abst. II, 51, 3, **85**
  - Antr. 14–15, **207, 261**
  - Antr. 34, **206, 210**
  - Antr. 35, **211**
  - bei Stobaios II, 8, 39–42, **41**
- Ps.-Apollodor
  - III, 4, 4, **218**
- Ps.-Aristoteles
  - Probl. 953 b 23–24, **26**
  - Probl. 954 a 32–37, **26**
  - Probl. 957a6–8, **25**
- Ps.-Eratosthenes
  - Katast. I, 5D, 4–6 Olivieri, **47**
- Ps.-Plutarch
  - De Hom. II, 122, **107, 254**
  - De Hom. II, 126, **204**
- Pschai-Aion-Liturgie
  - S. 174–175 Merkelbach, **76**
- Ptolemaios
  - Tetr. III, 10, **74**
  - Tetr. III, 12, **82**
  - Tetr. III, 2, **53**
- Quintilian
  - Inst. Or. II, 46, 7–8, **14**
- Sappho
  - PLF, fr. 104 a (L.-P.), **172**
- Script. Hist. Aug.

- Vita Hadr. 14, 6, **44**
  - Servius auctus
    - Ecl. V, 20, **275**
  - Sextus Empiricus
    - M. IV, 71, **166**
    - M. V, 20, **83**
  - Sophokles
    - Ant. 806–816, **173**
    - fr. 704 Radt, **177**
    - OT 919–21, **133**
    - OT 921, **68**
    - Tr. 529–30, **172**
  - Statius
    - Theb. 176, **85**
  - Stobaios
    - II, 7, 11, **7, 105**
    - II, 8, 42, **53**
  - Strabon
    - XVII 1, 17 p. 801, **181**
  - Synesios von Kyrene
    - 1. Hymn. 379 ff., **60**
    - ep. 154, **195, 234**
    - Insomn. 10.2–3, **109, 153**
    - Insomn. 11.1, **110**
    - Insomn. 12, **124**
    - Insomn. 13.1, **109**
    - Insomn. 14.2, **227**
    - Insomn. 14.4, **109**
    - Insomn. 15.2, **106**
    - Insomn. 15.3, **106**
    - Insomn. 18.2, **228**
    - Insomn. 18.3, **228**
    - Insomn. 19.3, **242, 244**
    - Insomn. 19.4, **107, 257, 295**
    - Insomn. 20.3, **242**
    - Insomn. 20.4, **242**
    - Insomn. 4.1, **110**
    - Insomn. 4.1–2, **105**
    - Insomn. 4.3, **227**
    - Insomn. 6.3, **106**
    - Insomn. 6.4, **106**
    - Insomn. 7.2, **153**
    - Insomn. 7.3, **99, 107**
  - Insomn. 7.4, **106**
  - Insomn. 9, **108**
  - Insomn. 9.3, **108**
- Tacitus
- Hist. IV, 83–84, **253**
- Tatian
- Or. ad Graec. 1, 1, **188**
- Tertullian
- Adv. Marc. IV, 22, **114**
  - An. IV, 22, **122**
  - An. XI, 4, **112**
  - An. XLIII, 10, **119**
  - An. XLIII, 11, **120**
  - An. XLIII, 12, **122**
  - An. XLIII, 9–10, **111**
  - An. XLIV, 3, **121**
  - An. XLV, 1, **122**
  - An. XLV, 3, **122**
  - An. XLV, 6, **123**
  - An. XLVI, 11, **110, 127**
  - An. XLVI, 12, **124**
  - An. XLVI, 2, **123**
  - An. XLVII, 2, **125**
  - An. XLVII, 4, **127**
  - An. XLVIII, 4, **128**
  - An. XXI, 2, **113**
  - iei. I, **128**
  - iei. III, 2, **112**
  - iei. VII, **128**
- Texte der Isis- und Sarapis-Religion
- Text Nr. 11, Z. 60 Totti, **194**
- Thessalos von Tralles
- De virt. herb. S. 51, Z. 9–11 Friedrich, **284**
- Urkunden der Ptolemäerzeit
- I 59, 24–26, **72**
  - I 78, 25, **72**
  - I 78, 39, **72, 88**
- Vettius Valens
- Append. I, 205, **55**