

HELMUT SENG
MICHEL TARDIEU (Hg.)

Die Chaldaeischen Orakel:

Kontext –
Interpretation –
Rezeption



Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg



BIBLIOTHECA CHALDAICA

Herausgegeben von
Helmut Seng

Band 2



Die Chaldaeischen Orakel:

Kontext –
Interpretation –
Rezeption

Herausgegeben von
HELMUT SENG
MICHEL TARDIEU

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg

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

ISBN 978-3-8253-5862-4

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

© 2010 Universitätsverlag Winter Heidelberg GmbH
Imprimé en Allemagne · Printed in Germany
Druck: Memminger MedienCentrum, 87700 Memmingen
Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier

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

Vorwort der Herausgeber

Hans Lewys 1956 in Kairo erschienenes Buch *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire* hat die Erforschung der *Chaldaeischen Orakel* angeregt wie kaum ein zweites Werk. Das 50. Jahr seit der Veröffentlichung war der Anlass einer Tagung, die vom 15. bis 18 November 2006 in Konstanz stattfand. Die im vorliegenden Sammelband enthaltenen Beiträge gehen auf diese Veranstaltung zurück.

Die Herausgeber danken den Verfassern der einzelnen Beiträge für ihre Mitarbeit. Für ihre Hilfe bei der redaktionellen Bearbeitung sei Simone Seibert, Barbara Dieterle, Carina Volkmer, Lena Winkler und Corinna Heiss gedankt. Der Fondation Hugot am Collège de France gilt der Dank für einen großzügigen Zuschuss zu den Druckkosten, der das Erscheinen dieses Buches ermöglicht.

Frankfurt am Main / Paris, im Oktober 2010

Helmut Seng

Michel Tardieu

Inhalt

- Anne Viola Siebert:
Eine magische Gemme aus dem Museum
August Kestner in Hannover. Gedanken zu einem Tagungsplakat 9
- Ilinca Tanaseanu-Döbler:
Weise oder Scharlatane? Chaldaeerbilder
der griechisch-römischen Kaiserzeit und die *Chaldaeischen Orakel* . . 19
- Angelika Wintjes:
Die Orakel als Mittel der Offenbarung bei Porphyrios 43
- Fritz Graf:
Apollinische Divination und theologische Spekulation.
Zu den Orakeln der Tübinger Theosophie 63
- Lutz Bergemann:
Incubation, Photagogie und Seelengefährte bei Iamblich.
Zum Zusammenhang von Mystik, Ritual und Metaphysik
in Iamblichs *De Mysteriis* und in den *Chaldaeischen Orakeln* 79
- Michel Tardieu:
L'oracle de la pierre mnouziris 93
- Michela Zago:
«Non cambiare mai i nomi barbari»
(*Oracoli Caldaici*, fr. 150 des Places) 109
- Anna van den Kerchove:
Le mode de révélation
dans les *Oracles Chaldaïques* et dans les traités hermétiques 145
- Luciana Gabriela Soares Santoprete:
L'emploi du terme « ἀμφίστομος » dans le grand traité
antignostique de Plotin et dans les *Oracles Chaldaïques* 163

| | |
|---|-----|
| Jean-Daniel Dubois: La forme de la matière selon la démiurgie valentinienne et les <i>Oracles Chaldaïques</i> | 179 |
| Polymnia Athanassiadi: Julian the Theurgist: Man or Myth?. | 193 |
| Giulia Sfameni Gasparro: Gli <i>Oracoli Caldaici</i> e l'attuale dibattito sul "monoteismo pagano": sull'uso e l'abuso di una categoria storico-religiosa | 209 |
| Helmut Seng: Ἀμφιφαής: Facetten einer chaldaeischen Vokabel | 235 |
| Philippe Hoffmann: <i>Erôs, Alètheia, Pistis</i> ... et <i>Elpis</i> : Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne (OC 46 des Places, p. 26 Kroll) | 255 |
| Chiara O. Tommasi Moreschini: Aspekte des Nachlebens der <i>Chaldaeischen Orakel</i> in der römischen Literatur: Martianus Capella, <i>De Nuptiis</i> | 325 |
| Davide Susanetti: Due poeti tra misteri antichi e tradizioni esoteriche: W. B. Yeats e E. Pound | 347 |
| Namensregister | 363 |
| Literaturverzeichnis | 371 |

Anne Viola Siebert

Eine magische Gemme aus dem Museum August Kestner in Hannover. Gedanken zu einem Tagungsplakat

Das Plakat zur Tagung¹ „Die Chaldaeischen Orakel – Kontext, Interpretation, Rezeption“ zierte eine vielfach vergrößerte antike Gemme mit der Darstellung einer Hekate, der Göttin, der in den OC eine prominente Stellung zukommt (Abb. 1):²



¹ Ich danke Helmut Seng für die Einladung, einige Erläuterungen zum Objekt des Tagungsplakats im Tagungsband beitragen zu dürfen. Die Betrachtung der Hekate-Gemme kann und soll daher, den Kompetenzen und Interessen der Klassischen Archäologie folgend, ihren Schwerpunkt auf der archäologischen Einordnung haben.

² Cf. ausführlich Johnston, *Hekate*, ferner Tardieu, „Hécate ...“ und Fauth 105-122 sowie zu Einzelthemen die Beiträge von Soares Santoprete und Seng in diesem Band.

Zum Verständnis dieses Objekts als Motiv des Veranstaltungsplakats soll es nun – aus Sicht der Klassischen Archäologie – näher vorgestellt werden.

1 Allgemeines zur Einführung

Aufgrund ihrer vielfältigen Motive aus Mythologie und Alltag liefern uns die Gemmen, geschnittene Halbedelsteine, Einblicke in antike Lebenswelten.³ Während der Römischen Kaiserzeit ist im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. eine besondere Gruppe vertieft geschnittener Steine verbreitet, Intaglio genannt, die wegen ihrer Bilder und ihrer Funktion als „magische“ oder „gnostische“ Gemmen bezeichnet werden. Im Gegensatz zu den meisten anderen antiken Gemmen dienten diese nicht als Siegelsteine, wie sie häufig in Form von Ringen gefasst waren; vielmehr wurden die „magischen“ Gemmen, ihrem Amulettcharakter entsprechend, in einem Beutelchen um den Hals oder in den Gewandsaum eingnäht am Körper getragen. Untrügliches Zeichen der Verwendung als Amulett ist ihre positiv in den Stein eingeschnittene Bild- und/oder Textfläche, die bei Siegelsteinen spiegelverkehrt erschiene.

Ihren Ursprung haben die magischen Gemmen wahrscheinlich im ägyptischen Alexandria. In dieser frühen „Weltstadt“ mit ihrem Vielvölkergemisch, konnte sich ein Schmelztiegel für ägyptische, griechisch-römische, persische und jüdisch-christliche Traditionen entwickeln.⁴

Als ein bedeutendes Phänomen griechischer Religionsausübung setzt im Hellenismus der verstärkte Glaube an Vorzeichen, Gespenster oder die Traumdeutung ein, nachdem der griechische Kulturkreis derartige Kultpraktiken zunächst nicht in dieser ausgeprägten Form gekannt hatte.⁵ In dieser Phase konnte ein großer Aufschwung unterschiedlichster Formen von Dämonenverehrung und Mantik verzeichnet werden; und zwar bei weiten Teilen der Bevölkerung, nicht nur bei der breiten Masse, sondern auch in den Bildungsschichten. So war die Benutzung von Amuletten kein auf die Volksreligion beschränktes Phänomen, wovon auch die antike Literatur reiches, teilweise kurioses Zeugnis

³ Zur Einführung cf. Michel, *Die Magischen Gemmen* 1-16 mit weiterführenden Angaben.

⁴ Die ausführlichste Untersuchung zu magischen Gemmen findet sich bei Michel, *Die Magischen Gemmen*; wichtig auch Sfameni Gasparro, „Le gemme magiche ...“. Zur Herkunftsfrage cf. auch Philipp 11f.

⁵ Nilsson I 110-132; II 268-281.

ablegt.⁶ Plötzlich schien es so, dass nicht mehr allein die Götter übernatürliches Wirken lenkten, sondern einzelne Menschen, kundige Spezialisten mit besonderen Fähigkeiten, wie „Magier“, glaubten, den Lauf des Schicksals aktiv beeinflussen zu können.⁷ Plinius d. Ä. etwa drückte dies folgendermaßen aus (NH XXX 1, 1-2):⁸

Magicas vanitates saepius quidem ... coarguimus detegemusque etiamnum. in paucis tamen digna res est, de qua plura dicantur, vel eo ipso quod fraudulentissima artium plurimum in toto terrarum orbe plurimisque saeculis valuit. ... natam primum e medicina nemo dubitabit ac specie salutari inrepsisse velut altiore sanctioremque medicinam, ita blandissimis desideratissimisque promissis addidisse vires religionis, ad quas maxime etiam nunc caligat humanum genus, atque, ut hoc quoque suggererit, miscuisse artes mathematicas, nullo non avido futura de sese sciendi atque ea e caelo verissime peti credente.

Wir haben zwar schon öfters ... die Lügenhaftigkeit der Magier aufgedeckt und wir wollen sie auch weiterhin enthüllen. Doch verdient diese Materie wie kaum eine andere, dass man noch mehr darüber sagt, schon deshalb, weil diese betrügerischste aller Künste auf dem ganzen Erdkreis und in den meisten Jahrhunderten große Bedeutung hatte. ... Dass sie [die Magie] zuerst aus der Heilkunde geboren wurde, wird niemand bestreiten, auch nicht, dass sie sich unter wohlthätigem Anschein gleichsam als eine höhere und heiligere Heilkunde eingeschlichen hat. So konnte sie den verlockendsten und meistersehnten Verheißungen die Kräfte eines Aberglaubens hinzufügen, der auch jetzt noch das Menschengeschlecht am meisten im Dunkel gefangen hält. Und, um dies noch hinzuzufügen, vereinigte sie damit die Künste der Astrologie, da doch jeder begierig danach ist, seine eigene Zukunft zu erfahren, und glaubt, er könne dies am zuverlässigsten vom Himmel erlangen.

Neue kosmologisch ausgerichtete Praktiken, wie die aus dem Vorderen Orient einströmende babylonisch-chaldaeische Sternendeutung (Astrologie),⁹ die erstmalige Verwendung bzw. Anwendung von Horoskopen oder die Gleichsetzung der Götter mit den Sternen sind Ausdruck dieser neuen Form religiösen Glaubens, die sich bis in die Spätantike hinein verfolgen lässt.

⁶ Laut Plutarch trug Sulla während der Schlacht immer ein goldenes Bildnis des delphischen Apollon am Hals (Sull. 29, 11f.); Kaiser Augustus schützte sich nach Sueton bei Gewitter mit einem Robbenfell, das er immer bei sich trug (Aug. 90).

⁷ Cf. kurz gefasst Fabricius. Weiteres auch bei Michel, *Die Magischen Gemmen* 8 mit Anm. 33.

⁸ Übersetzung modifiziert nach König - Hopp. Zu Plinius cf. auch Sfameni Gasparro, „Le gemme magiche ...“ 21-25.

⁹ Cf. auch den Beitrag von Tanaseanu-Döbler in diesem Band.

In diesem Kontext konnte die nahezu inflationäre Anwendung magischer Hilfsmittel (Amulette¹⁰ oder Fluchtäfelchen) oder die Ausbildung eines umfangreichen Schrifttums (z. B. Zauberpapyri)¹¹ ungehindert erfolgen.

Als geweihte Amulette sollten magische Gemmen ihrem Träger Macht über Menschen und Dämonen verleihen, ihn vor Unheil schützen und Krankheiten heilen. Die dabei verwendeten magisch wirksamen Motive waren oft ägyptischen Ursprungs, während die häufig auf diesen Gemmen zu findenden Inschriften in Griechisch geschrieben wurden, was als Sprache der Magie galt. Bei den Inschriften handelt sich dabei eher um unverständliche, aus dem Ägyptischen oder Hebräischen abgeleitete Zauberworte als um identifizierbare griechische Wörter; häufiger können allerdings unterschiedliche Namen eines Gottes ausgemacht werden.¹²

2 Zur Deutung der gnostischen Gemme im Museum August Kestner

Bei dem für das Tagungsplakat ausgewählten Stück (Abb. 1) handelt es sich um einen rotbraunen, beidseitig geschnittenen Jaspis (1,68 x 1,28 x 0,25 cm).¹³ Seine zeitliche Einordnung erfolgt aufgrund ikonographischer und stilistischer Gründe in das 2./3. Jh. n. Chr.

Die Motivflächen sind matt poliert. Die äußere, beiderseits flach zur Vorderseite abgeschrägte Kante des Steins ist ringsum bestoßen. Die Vorderseite zeigt Hekate frontal auf einer Grundlinie stehend. Ihr knöchellanges Gewand ist unter der Brust hoch gegürtet und fällt gerade bis zu den Füßen herab. Der Faltenwurf ist linear angedeutet. Auf Schulterhöhe entspringt ein leicht gebeugtes Armpaar, dessen Hände je einen Dolch halten. Unterhalb der Brusthöhe befindet sich ein weiteres, leicht gebeugtes Armpaar, in den Händen je eine Fackel haltend, während das dritte, in Hüfthöhe befindliche, leicht ausgestreckte mit je einer Peitsche in der Hand versehen ist. Auf dem kurzen Hals sitzen drei schematisch dargestellte Köpfe; der mittlere frontal, die beiden anderen sind antithetisch im Profil wiedergegeben. Alle drei Köpfe tragen je einen Polos, die typische zylindrische Kopfbedeckung von Göttinnen. Auf dem abge-

¹⁰ Delatte - Derchain; Halleux - Schamp; Philipp.

¹¹ Gordon, „Zauberpapyri“ 697f.; zu Hekate in den Zauberpapyri cf. Fauth 27-76.

¹² Michel, *Die Magischen Gemmen* 9f. mit Anm. 38; 11f.; Zago in diesem Band.

¹³ Museum August Kestner, Hannover, Inv.-Nr. K 450, ehemalige Sammlung August Kestner; AGD IV Hannover 310 Nr. 1706 Taf. 225.

schrägten umlaufenden Rand befindet sich eine bisher noch nicht gedeutete Inschrift: ΓΟΜ | ΑΝΔΑΠΗΑΠΗ – ΓΟΠΩ.

Die Rückseite zeigt das Medusenhaupt in Vorderansicht. Ein Schlangenpaar mit hochgereckten Köpfen steigt über der Stirn hoch, ein anderes ist unter dem Kinn verknötet. Seitlich über den Schläfen sind Flügel angebracht (Abb. 2):



Hekate¹⁴ gilt als göttliche Mittlerin zwischen dem Überirdischen und dem Unterirdischen. Seit dem 5. Jh. v. Chr. wird sie mit der Göttin Artemis gleichgesetzt,¹⁵ mit der sie laut Hesiod¹⁶ auch familiär verwandt ist (beide sind demnach Cousinen), aber auch mit Persephone¹⁷ und mit

¹⁴ Ausführlich zum bildlichen Befund Sarian, cf. ferner Kraus sowie überblickshaft Johnston, *Hekate*. Zu Hekate in den OC siehe die Angaben oben Anm. 2.

¹⁵ Aischylos, Supp. 676; IG I³ 383,125-127.

¹⁶ Hesiod, Th. 409-411.

¹⁷ PGM IV 1403-1405 („Dreiköpfige, Nächtliche, Kotfresserin, Jungfrau, schlüsselhaltende Persephassa, des Tartaros Jungfrau mit Gorgonenblick, Schreckliche, mit Feuer und Schlangen gegürtete Tochter“); PGM IV 2745-2747 („Drum, Hekate, Vielnamige, Jungfrau, Koura, komm, Göttin, auf meinen Befehl, der Tenne Wache und Schirm, Persephona, Dreiköpfige ...“).

Ereschkigal, der sumerischen Unterweltherrin,¹⁸ oder mit der Mondgöttin Selene.¹⁹ In dieser Dreiheit, der auch die Ikonographie Rechnung trägt, stehen die auf Artemis und Selene zu beziehenden Anteile für das Oben, Persephone für das Unten. Aufgrund ihrer Affinität zum Unten, dem Reich der Toten, wurden Hekate seit dieser Zeit dämonische Züge zuerkannt, die ihre Rolle als „Gespensterherrin“ festigten und ihr später selbst negative Charaktereigenschaften bescherten.²⁰

Als Schutzgöttin verehrte man sie an Orten, an denen man böse Geister und Dämonen vermutete, z. B. Hauseingängen oder Wegekreuzungen. Hier stellte man die seit der klassischen Zeit bekannten Statuetten der Göttin mit drei Köpfen und drei Körpern auf, die die Dreiheit ihres Wesens zum Ausdruck brachten (Hekateia). Die Hekate, die für die magischen Gemmen von Bedeutung ist, wird in dieser Objektgattung in der Regel ebenfalls in diesem dreigestaltigen Typus wiedergegeben.

Die Gleichsetzung bzw. Verbindung Hekates mit anderen für ein Oben und ein Unten zuständigen Göttinnen bringt besonders anschaulich eine Gemme mit Hekate im Britischen Museum zum Ausdruck (Abb. 3):



Gemme mit Hekate (London, Brit. Mus. Inv.-Nr. G 28, EA 56028). Umzeichnung entnommen aus Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum I* 43-44, Nr. 66; II Taf. 9,66.

¹⁸ Cf. Fauth 40-48.

¹⁹ Plu. *Moralia* 416E-F.

²⁰ Cf. Fauth 7-11.

Die Vorderseite zeigt die dreigestaltige Göttin, die in ihren drei Handpaaren – wie auf dem Beispiel in Hannover – Fackeln, Dolche und Peitschen hält. Die Rückseite weist in fünf Zeichenreihen auf „Ereschki-gal“ (E/PEC/****/CXI/TAA), die sumerische Unterweltsgöttin, die in den Zauberpapyri und auf Gemmen mit Persephone oder Hekate gleichgesetzt wird. Simone Michel setzt diese Dreigestaltigkeit mit den drei Mondphasen gleich.²¹

Ein beliebtes Motiv, dem man Übel abwehrende Qualitäten zuschrieb, war das Haupt der Medusa, der einzig Sterblichen unter den drei Gorgonen-Schwestern.²² In Kombination von dreigestaltiger Hekate und dem Gorgoneion kommt so die chthonische und gespenstische Seite des Mondes zum Ausdruck. Bezogen auf die Hannoversche Gemme dürften diese Deutungsansätze ebenfalls für eine Einordnung des Stücks in den Bereich der synkretistischen gedachten Mondgöttinnen ausreichend sein.

Simone Michel hat schlüssig dargelegt, in welcher Form die synkretistischen Gottheiten Selene, Artemis und Hekate für die Wirkkraft des Mondes auf den weiblichen Unterleib zu erklären und aus den antiken Zauberpapyri heraus zu deuten sind.²³ So wird die in den Zauberpapyri häufig angerufene Selene mit Artemis und Hekate gleichgesetzt bzw. identifiziert. Aufschlussreich hierfür ist ein Auszug aus dem „Großen Pariser Zauberpapyrus“ (Paris, Bibl. Nat. gr. 574):²⁴

... die du in den drei Gestalten der drei Chariten tanzest mit den Gestirnen schwärmend, Dikê und das Gespinst der Moiren, Klotho und Lachesis und Atropos bist du, dreihäuptige, Persephone ... , Vielgestaltige, die ihre Hände waffnet mit dunklen schrecklichen Fackeln, die eine Mähne von furchtbaren Schlangen schüttelt an der Stirn, die das Gebrüll von Stieren aus ihren Mündern hervorsendet, deren Leib mit Schlangenschuppen bedeckt ist ...²⁵

Aufgrund des Vergleichs der in den Papyri angesprochenen Epitheta für Selene ist demnach festzustellen, dass nicht Selene selbst gemeint ist, sondern Hekate in ihrer eher düsteren Funktion als Gespenstergöttin; die drei Chariten verweisen auf die Schönheit der Mondgöttin, die Moiren verkörpern den Schicksalsaspekt des Mondes und Hekate die unterirdi-

²¹ Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum* 43.

²² Schlangenhaar wie der Medusa wird auch Hekate gelegentlich zugeschrieben, cf. PMG IV 2800, worauf Lewy, *Chaldaean Oracles* 90 mit Anm. 94 im Zusammenhang mit Hekates gesträubten Haaren in OC 55 verweist.

²³ Michel, *Die Magischen Gemmen* 190-198.

²⁴ Cf. Fauth 63f. mit Literaturangaben.

²⁵ PGM IV 2793-2804.

sche, düstere Seite der Selene. Die in diesen Göttinnen bezeugte Dreiheit – drei Chariten, drei Schicksalsgöttinnen, dreigestaltige Hekate – deutet auf die drei Mondphasen und nimmt somit Bezug auf die Rolle des Mondes.

Leider kann zur näheren oder auch sichereren Deutung, im Gegensatz zur Gemme in London mit ihrem eindeutigen inschriftlichen Hinweis auf eine Mondgöttin, die (bisher) nicht näher zu deutende Inschrift auf dem abgeschrägten Rand der Vorderseite nicht herangezogen werden. Die Buchstabenfolge ΓΟΜ | ΑΝΔΑΡΗΑΡΗ – ΓΟΡΩ ergibt keinen erkennbaren Sinn und dürfte daher allgemein als Zauberwort oder -formel angesehen werden. Die Attribute – Dolch, Fackel und Peitsche – weisen auf den Aspekt Hekates als Rachegöttin hin.

Die Wahl des Gesteins für die Herstellung magischer Gemmen war nicht zufällig, sondern spielte für ihren Darstellungs- und Verwendungszusammenhang, d. h. für die zu erzielende bzw. erhoffte Wirkung, eine wesentliche Rolle. So behauptet der Arzt Galenos von Pergamon (129-216 n. Chr.), das Material sei für die Wirksamkeit sogar wichtiger als das in den Stein eingeschnittene Motiv, denn er habe sein eigenes Magenproblem mit einem grünen Jaspis auch ohne die meist für diese Leiden verwendete Chnoubis-Darstellung²⁶ kuriert.²⁷

Die antiken Quellen erwähnen unterschiedliche Eigenschaften des Jaspis, der neben dem erwähnten Grünen (Plasma; Heliotrop) auch in einem von Himmelblau, über Gelb, Braun (Nilkiesel) und Rot bis zu Violett umschriebenen Spektrum auftreten kann.²⁸ Der rote Jaspis, aus dem unsere Gemme geschnitten ist, war während der Antike sehr beliebt zur Herstellung medizinischer und magischer Gemmen. Insbesondere bei der Behandlung von Blutungen oder Frauenleiden – hier steht die an Blut erinnernde Farbe im Vordergrund – fanden Gemmen aus diesem Material Verwendung.²⁹

Die Gesteinsart unterstreicht ein weiteres Mal Hekates Wesen als Mondgöttin. In dieser Funktion war sie als Schutzgottheit für die Belange der Frauen hinsichtlich Menstruation, Schwangerschaft und Geburt zuständig. Auch der kosmologische Aspekt der Mondphasen, der in Re-

²⁶ Der löwenköpfige und schlangengestaltige Chnoubis galt als „Herr des Magens“. Zum Chnoubis-Motiv cf. Michel, *Die Magischen Gemmen* 167-170.

²⁷ Gal. De simpl. med. temp. ac fac. 9, 2, 19 (XII p. 207 Kühn).

²⁸ Cf. die Beschreibungen unterschiedlicher Jaspis-Arten bei Plin. NH XXXVII 115-119.

²⁹ Näheres bei Riederer 135-137.

lation zum weiblichen Zyklus gesetzt werden kann, wird somit durch die Kombination von Gesteinsart und Wirkungsbereich unterstrichen.

3 Zusammenfassung

Die archäologisch-kulturhistorische Einordnung der besprochenen Gemme hat gezeigt, auf welche Art und Weise derartige amulettähnliche Objekte im Kontext magischer Praktiken verortet werden können. Aufgrund der hervorragenden Studien Simone Michels ist hierfür eindeutig ein im Zusammenhang mit der Wirkmacht der Mondgöttinnen zu postulierender „frauenheilkundlicher“ Verwendungsrahmen zu unterstreichen. Einzig die noch ungedeutete Inschrift lässt Fragen offen, die vielleicht in Zukunft noch nähere Informationen zu offenbaren vermag.

Weise oder Scharlatane? Chaldaeerbilder der griechisch-römischen Kaiserzeit und die *Chaldaeischen Orakel*

1 Einleitung

Die *Chaldaeischen Orakel* können als eine Grundlagentext des Neuplatonismus in der Zeit nach Porphyrios angesehen werden. Ihre Bezeichnung als „chaldaeisch“ basiert nicht auf den erhaltenen Fragmenten selbst, die keinerlei explizite Erwähnung von Chaldaeern aufweisen. Jedoch werden die *Orakel* und die auf ihnen basierende Theurgie in der neuplatonischen Tradition mit Chaldaeern in Verbindung gebracht. In einer verlorenen Schrift, die von Augustinus referiert wird, soll schon Porphyrios die Chaldaeer als Experten der Theurgie und Autoritäten hinsichtlich des Aufstiegs der Seele zitiert haben.¹ Bei Iamblich werden die *Orakel* nicht wörtlich zitiert; er erwähnt jedoch die „chaldaeischen Propheten“ neben den Ägyptern als Repräsentanten eines heiligen Volkes mit einer besonderen Methode der Annäherung an die Götter und zitiert sie als besondere Experten für die Theurgie, insbesondere für die wahre Bedeutung der theurgischen Mantik.² Seine Ausführungen in *De mysteriis* speisen sich zu weiten Teilen aus den *Orakeln*.³ Porphyrios und Iamblich werden exegetische Werke zu den *Orakeln* und anderen dazugehörigen Schriften der Chaldaeer zugeschrieben.⁴ In späteren neupla-

¹ Porphyrios, *De regressu animae* (Aug. civ. X 9-10; 27 = fr. 287F, 294F und 295F Smith).

² Iamb. *De myst.* I 1 oder III 37.

³ Cf. die Monographie von Cremer.

⁴ Für Porphyrios sind die Belegstellen für solche Kommentare in der Edition der porphyrischen Fragmente von Smith als fr. 363T und 364-368 zusammengestellt. Nach Marin. Procl. 26 haben Porphyrios und Iamblich unzählige Kommentare über die *Orakel* und die ihnen entsprechenden Schriften der Chaldaeer verfasst (εις τὰ Λόγια καὶ τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων συγγράμματα). Eine grammatisch nicht eindeutige Stelle bei Aineias von Gaza (Theophrastus p. 45, 5f. Colonna) kann so gelesen werden, als habe Porphyrios eine Schrift mit dem Titel τῶν Χαλδαίων τὰ λόγια verfasst (Überblick über die Forschung bei Hadot, „Bilan ...“ 713). Wenn diese von Bi-

tonischen Schriften werden die *Orakel* als chaldaeische Tradition präsentiert und auf zwei legendenumrankte Figuren aus dem zweiten Jahrhundert zurückgeführt: Julian den Chaldaeer und seinen Sohn, Julian den Theurgen. Diese Autorenzuschreibung wird gleichsam kanonisch und findet sich z. B. im Lexikon des Suidas oder bei Psellos.⁵ Man kann also davon ausgehen, dass die *Orakel* und die mit ihnen zusammenhängende Theurgie im neuplatonischen Diskurs als „chaldaeisch“ betrachtet wurden.

Was dies nun tatsächlich zu bedeuten hat, ist in der Forschung unterschiedlich beantwortet worden. Während ältere Forscher wie etwa Bidez und Lewy von tatsächlichen chaldaeischen, d. h. orientalischen, Elementen der *Orakel* ausgingen,⁶ wurde in der neueren Forschung der hellenische Charakter der *Orakel* unterstrichen.⁷ In diesem Beitrag soll nun die Frage anders gestellt werden. Es geht nicht darum, nach dem Ursprung des Weltbildes der *Orakel* zu fragen, sondern ihre spätestens seit Porphyrios bestehende Einordnung als ‚chaldaeisch‘ im Lichte der verschiedenen Chaldaeerbilder der Kaiserzeit zu beleuchten.

dez, *Vie de Porphyre* 160 Anm. 5 gewählte Lesart zutreffen sollte, wäre sie die erste Anspielung auf ‚chaldaeische Orakel‘. Suda schreibt Porphyrios eine Schrift εἰς τὰ Ἰουλιανῶν τοῦ Χαλδαίου zu (Suda II 2098, IV 178, 22f. Adler mit der Korrektur von Hadot, „Bilan ...“ 713 Anm. 64). Für Iamblich cf. Marin. Procl. 26 oder Dam. Princ. I 86, 5f. R. = II 1, 7f. W. - C. ; I 154, 13f. R. = II 104, 26 - 105, 1 W. - C.; dazu Westerink - Combès II 215f. Anm. 3.

⁵ Die Quellen sind z. B. bei Saffrey, „Les Néoplatoniciens ...“ 65-69 zusammengestellt. Saffrey lehnt die Berichte über die beiden Juliani als legendär ab, behält sie aber als Autoren der *Orakel* bei. Eine extreme Position findet sich bei Potter, Rez. Majercik, der nicht nur die Berichte über die Juliani, sondern auch ihre Existenz bzw. Autorschaft in Zweifel zieht und die *Orakel* in das dritte Jahrhundert n. Chr. datiert. Potters Position wurde von Athanassiadi, „The Chaldaean Oracles ...“ 150 mit Anm. 4 verworfen, die an der Zuschreibung an die beiden Juliani festhält. Ihre Position entwickelt sie auch in Athanassiadi, *La lutte* 38-70 sowie in dem Beitrag zum vorliegenden Band.

⁶ Bidez, „Les écoles ...“ 60 und 87. Lewy, *Chaldaean Oracles* 425-441. Wie Potter, Rez. Majercik 226 anmerkt, sind Lewys inhaltliche Analysen jetzt überholt. Potter selbst vertritt eine Sonderform dieser Position, indem er vorschlägt, in den *Orakeln* manichäische Elemente zu sehen; seine Belege sind dafür aber eher dürrtig und beschränken sich letztlich auf die Parallelisierung der Dreiteilung der Menschheit in einer Passage von Iamblichs *De mysteriis* mit der manichäischen Dreiteilung zwischen Außenstehenden, *auditores* und *electi*.

⁷ Hadot, „Bilan ...“ 706f. Johnston, „Rising ...“ 170 spricht sogar vom „aggressive Hellenism“ der *Orakel*.

2 Forschungsstand und Vorgehen

Der Zusammenhang der ‚*Chaldaeischen*‘ *Orakel* mit dem zeitgenössischen Chaldaeerdiskurs wurde in der Forschung ansatzweise hergestellt, wobei der RE-Artikel von Kroll zu den *Orakeln* als maßgeblich zitiert wird. Nach Kroll würden sie als chaldaeisch aufgrund eines „angeblichen Zusammenhanges mit dem ‚Chaldaeer‘ Iulianos ..., oder weil jeder Occultismus chaldaeisch genannt werden konnte“ bezeichnet.⁸ Dieselbe Tendenz weist auch der Artikel „Chaldaioi“ von Baumstark auf. Dieser skizziert das phantastische, fiktive Bild der Chaldaeer in der griechischen und römischen Literatur, die nach ihm als „ein sich märchenhafter Allerweltsweisheit erfreuendes Geschlecht priesterlicher Philosophen und Zauberer“⁹ aufgefasst wurden. Hadot verweist in seinem *Bilan* auf Kroll und erwägt die Möglichkeit, dass die Chaldaeer von den spätantiken Philosophen aufgrund ihres Interesses an Offenbarungen ‚heiliger‘ Völker als orientalische Verbrämung für die *Orakel* bemüht wurden.¹⁰ Saffrey sieht „Chaldaeer“ lediglich als *terminus technicus*, der allgemein ‚Fachleute‘ für Astrologie und Magie bezeichnen solle.¹¹ Aus dieser Perspektive betrachtet, wäre „Chaldaeer“ als eine Anspielung auf Okkultismus und Magie zu lesen, durch welche den *Orakeln* eine besondere orientalisch-geheimnisvolle Aura verliehen wird. Ihre Zuordnung als „chaldaeisch“ würde somit einfach dem Chaldaeerbild der Zeit entsprechen.¹² Diese Annahme soll nun im Folgenden anhand der Quellen diskutiert werden, indem Erwähnungen von Chaldaeern in der griechischen und lateinischen Literatur der Kaiserzeit mit den *Chaldaeischen Orakeln* und dem neuplatonischen Chaldaeerbild kontrastiert werden. Diese Beschränkung erscheint sinnvoll, da sich die *Orakel* ja *qua* Sprache und literarischer Form an ein griechisch-römisches Publikum richten. Dabei werden griechische und lateinische Literatur wegen der

⁸ Kroll, „Χαλδαϊκὰ λόγια“ 2045.

⁹ Baumstark 2057. Ähnlich Koster 1018-1020.

¹⁰ Hadot, „Bilan ...“ 706-707.

¹¹ Saffrey, „Les Néoplatoniciens ...“ 216-217, gefolgt von Majercik, *The Chaldean Oracles* 1 und Zambon 251; dieselbe Position bei Millar 516.

¹² Allerdings interpretiert Saffrey, „Les Néoplatoniciens ...“ 224 mit Anm. 55 einen Passus der lateinischen Übersetzung von Proklos’ Parmenides-Kommentar dahingehend, dass die Autoren der *Orakel* zwar nicht in den *Orakeln* selbst, wohl aber in anderen Werken einen syrischen Hintergrund deutlich werden ließen, so dass die Spuren auch für ihn in den Orient, nach Apameia, weisen würden. Diese Hypothese wurde von Athanassiadi aufgegriffen und weiterentwickelt (cf. Athanassiadi, *La lutte* 39-48 sowie den Beitrag im vorliegenden Band).

unterschiedlichen Intensität und Form ihrer Interaktion mit dem Orient getrennt behandelt.

3 Die Chaldaer in der griechischen Literatur des Späthellenismus und der Kaiserzeit

Schon in der archaischen Epoche ist der Kontakt der Griechen mit den Kulturen des Nahen Ostens greifbar und führt über bloße Handelsbeziehungen hinaus zu Einflüssen auf dem Gebiet der Religion oder der Kunst.¹³ Auch Mesopotamien zieht das Interesse der Historiker bzw. Ethnographen auf sich, wenn auch ungleich weniger als Ägypten, für die Griechen das exotische Land schlechthin.¹⁴ So beschreibt Herodot die Chaldaer als Priester des Landesgottes Bel, den er mit Zeus identifiziert.¹⁵ Durch die Eroberungen Alexanders wird im Hellenismus die Interaktion der Griechen mit den Kulturen Mesopotamiens verstärkt, und der Informationsfluss steigt.¹⁶ Im Zusammenhang mit der Geschichte Alexanders und seiner Nachfolger werden die verschiedenen Volksgruppen des Nahen Ostens erwähnt und beschrieben. Umgekehrt schildern Babylonier wie der Priester Berossos babylonische Mythologie und Geschichte in griechischer Sprache.¹⁷ Der Ruf der babylonischen Astronomie zieht Griechen als Studenten an.¹⁸ Diese verstärkte Berührung der Griechen mit Mesopotamien lässt in der hellenistischen Ethnographie ein facettenreiches Bild der Chaldaer entstehen. Die hellenistischen Werke sind nicht erhalten;¹⁹ allerdings liefern sie die Quellengrundlage für spätere Schriftsteller wie die beiden Zeitgenossen Strabon oder Diodor von

¹³ Cf. z. B. Burkert, „Oriental ...“; „La religione ...“; *Die Griechen* 13-18 und 28-78. Zur antiken Wahrnehmung der fremden Kulturen in der archaischen und klassischen Zeit cf. Dihle, *Die Griechen* 7-53.

¹⁴ Zur griechischen Wahrnehmung Ägyptens cf. Momigliano 3f.

¹⁵ Herodot I 181-183.

¹⁶ Cf. dazu Bidez, „Les écoles ...“ 41-45 sowie Dihle, *Die Griechen* 54-66.

¹⁷ Zu Berossos cf. Verbrughe - Wickersham 13-34.

¹⁸ Cf. zu diesem Austausch Bidez, „Les écoles ...“. Der Kontakt reißt im 2. Jh. v. Chr. mit dem Aufstieg der Parther in Mesopotamien ab; cf. Dihle, *Die Wahrnehmung* 17. Die Begriffe „Astronomie“ und „Astrologie“ werden hier und in der folgenden Beschreibung metasprachlich verwendet, um zu zeigen, ob in den Quellen mehr die wissenschaftliche Beobachtung der Gestirne oder die Divination im Vordergrund stehen.

¹⁹ Dihle, *Die Griechen* 93-105 sieht den Grund dafür in der klassizistischen Wende des 1. Jh. v. Chr.

Sizilien, die im 1. Jh. v. Chr. lebten. Strabons Werk scheint das älteste zu sein.²⁰ Er beschreibt die Chaldaeer als die „einheimischen Philosophen“ Babyloniens. Sie wohnen in einer eigens für sie bestimmten κατοικία und sind in mehrere γένη unterteilt, die Strabon mit den griechischen Philosophenschulen vergleicht. Hauptbeschäftigung der Chaldaeer sei die wissenschaftliche Beobachtung der Gestirne (ἀστρονομία). Strabon kennt zwar „Chaldaeer“, die sich auf die Erstellung von Horoskopen spezialisiert haben, unterstreicht jedoch, dass diese vermeintlichen Experten lediglich Scharlatane seien, von denen sich die ‚echten‘ Chaldaeer distanzieren.²¹ Das bedeutet nicht, dass die Mantik völlig aus Strabons Chaldaeerbild verbannt wäre: In einer späteren Passage, die die divinatorischen Techniken verschiedener Völker mit leiser Skepsis Revue passieren lässt, werden die Chaldaeer als Divinationsexperten der Assyrer erwähnt, jedoch ohne explizite Nennung ihrer Praktiken.²²

Im Werk seines Zeitgenossen Diodor von Sizilien begegnet uns die ausführlichste erhaltene antike Darstellung der Chaldaeer in einem Exkurs seines zweiten Buches, der einer Beschreibung Mesopotamiens gewidmet ist. Der Abschnitt fällt gegenüber der ausführlichen Schilderung Ägyptens im ersten Buch verhältnismäßig knapp aus; dennoch zeugt er von einem ungewöhnlichen Interesse an Babylonien und den Chaldaeern. Diodor referiert zwar im ersten Buch ägyptische Kulturtheorien, nach welchen die Chaldaeer ursprünglich ägyptische Kolonisten gewesen seien, die ihre astrologische Kunst von den ägyptischen Priestern erlernt hätten.²³ Allerdings markiert er diese Notizen ausdrücklich als Fremdmeinung und distanziert sich stillschweigend davon, indem er in seinem Chaldaeerexkurs die Chaldaeer als eigene Volksgruppe der Babylonier beschreibt.²⁴ Die Beschreibung der Chaldaeer wird dennoch im kontinuierlichen Vergleich mit den ägyptischen Priestern entwickelt. Nach Diodor gehören sie zu den ältesten Gruppen der Babylonier und hätten in der babylonischen Gesellschaft die gleiche Position wie die Priester in Ägypten inne. Wie diese könnten sie sich frei von allen

²⁰ Cf. Dihle, *Die Griechen* 96.

²¹ Strab. XVI 1, 6. Zu den Quellen cf. Aly 157-200.

²² Strab. XVI 2, 39. Der sogenannte ‚Prophetenkatalog‘ geht wahrscheinlich auf Poseidonius zurück; cf. Aly 201-205.

²³ Diod. Sic. I 28 und 81.

²⁴ Die Quellen des Chaldaeerexkurses sind in der Forschung immer noch umstritten. Die Debatte wird bei Boncquet 170-173 dargestellt. Er betont, dass der Passus von Diodor explizit als eigener Exkurs gestaltet ist, den er in den Zusammenhang seiner Vorlage – Ktesias von Knidos – einfügt, und plädiert für Poseidonius als zumindest mögliche Inspirationsquelle für Diodor.

Steuerverpflichtungen dem Kult der Götter widmen und ihr Leben philosophierend verbringen. Größte Berühmtheit hätten sie in der Astrologie erlangt. Jedoch befassten sie sich auch mit Mantik – Vogelschau, Traumantik, Deutung von Wunderzeichen (τέρατα) sowie der Opferschau – und versuchten durch Reinigungsriten (καθαρμοί), Opfer (θύσια) und Beschwörungen (ἐπωδαί) Übel abzuwenden.²⁵

Mit seiner Darstellung der Chaldaeer als Philosophen liegt Diodor auf derselben Linie wie Strabon; allerdings gestaltet er dieses Motiv diametral entgegengesetzt aus. Hatte Strabon die Unterschiede zwischen den chaldaeischen γένη betont und mit den Philosophenschulen der Griechen verglichen, so kontrastiert Diodor die angeblich einhellige Übereinstimmung der Chaldaeer mit den Widersprüchen der griechischen Schulen ganz im Sinne des Topos der Philosophie der Barbaren. Die Unterschiede werden letztlich auf ökonomische Ursachen zurückgeführt. Die chaldaeische Philosophie würde innerhalb der Familie vererbt; da keinerlei anderweitige finanziellen Verpflichtungen beständen, könnten sich die Chaldaeer ausschließlich auf die Weisheit konzentrieren und darin eine μεγάλη ἔξις entwickeln, die ihnen einen sicheren Zugriff auf die wichtigsten Wahrheiten erlaube. Die Griechen hingegen, getrieben von der Notwendigkeit, einen Brotberuf zu erlernen, betrieben ihre geistige Bildung und die Philosophie immer nur flüchtig und stets mit dem Hintergedanken möglichen Gelderwerbs. Daher ständen sie unter dem Druck, stets neue Philosophenschulen zu gründen, so dass sie einander in den wichtigsten Fragen fundamental widersprächen. Was ihnen im Gegensatz zu den Barbaren fehle, sei folglich die unerschütterliche Sicherheit in philosophischen Fragen. Das Weltbild der Chaldaeer wird von Diodor in platonischen und stoischen Begriffen beschrieben. Das All sei ewig und von der göttlichen Vorsehung wohl geordnet, so dass kein Ereignis dem Zufall zuzuschreiben sei. Die Gestirne würden als Götter angesehen, wobei verschiedene Klassen mit jeweils eigenen Funktionen und Wirkungsbereichen unterschieden würden. Dies leitet über zu einer Darstellung der astrologischen Vorstellungen.

Das Bild der Chaldaeer als philosophischer Priesterkaste, die sich hauptsächlich mit Astronomie bzw. Astrologie beschäftigt, wird auch durch verschiedene weitere Notizen in Diodors Werk untermauert. Davon ist besonders ihr ‚Starauftritt‘ im XVII. Buch zu nennen, wo sie Alexander seinen baldigen Tod durch astrologische Beobachtungen vor-

²⁵ Diod. Sic. II 29.

aussagen.²⁶ Diese Episode findet sich in weiteren Darstellungen der Expeditionen Alexanders. Wie bei Diodor erscheinen auch bei Arrian die Chaldaeer als Priester Bels, welche als religiöse Experten Alexander über die Tempel und über den Modus der Opfer für Bel beraten.²⁷ Bei ihrer Todesprophetei für Alexander berufen sie sich allerdings nicht auf astrologische Beobachtungen, sondern auf ein λόγιον Bels.²⁸ Die Geschichte wird auch von Plutarch in seiner Alexandervita aufgegriffen.²⁹ Auch sonst treten die Chaldaeer bei Plutarch als Divinationsexperten auf; sie finden sich vor allem oft zusammen mit anderen dahergelaufenen Wahrsagern im Gefolge römischer Persönlichkeiten, für deren Leichtgläubigkeit Plutarch leise Ironie an den Tag legt.³⁰ Dennoch lehnt er die chaldaeische Zukunftsdeutung nicht pauschal ab.³¹ Obwohl Plutarch chaldaeische astronomische und astrologische Vorstellungen kennt,³² erwähnt er die Astrologie nicht explizit als Hauptdivinationstechnik der Chaldaeer, sondern erwähnt z. B. auch physiognomische Untersuchungen.³³ Klischeehaft erscheint der Χαλδαῖος ξένος in *De E apud Delphos*, der eine populär-astronomisch verbrämte Erklärung des rätselhaften Buchstabens liefert.³⁴

Auch in späteren Texten bilden Philosophie und Astrologie die Hauptkomponenten der Chaldaeervorstellung. Die Idealisierung des Orients als geheimnisvoller Heimat verborgener Weisheit, die schon bei Herodot und Platon greifbar war und vor allem in der Kaiserzeit eine besondere Verbreitung erfuhr,³⁵ führt zu der Theorie, dass der Ursprung der Philosophie im Osten gesucht werden müsste. Die Legenden über die Bildungsreisen des Pythagoras zu verschiedenen barbarischen Völkern beinhalten auch einen Studienaufenthalt bei den Chaldaeern.³⁶ Auch Demokrit wird eine Lehrzeit bei den verschiedensten barbarischen Weisen

²⁶ Diod. Sic. XVII 112-116. Weitere Notizen zu den Chaldaeern als Astrologen finden sich in II 9, 4; II 24, 2-5 oder XIX 55.

²⁷ Arr. An. III 16, 5.

²⁸ Arr. An. VII 16. Zur Diskussion der Quellen Arrians cf. Bosworth 38-91.

²⁹ Plu. Alex. 73, 1 (705B-C); cf. Arr. An. VII 16, 5.

³⁰ Plu. Galba 23, 7 (1063E) über Otho, Mar. 42, 7-9 (430D-E) über Octavius.

³¹ Z. B. Plu. Sull. 5, 11 (453F) und 37, 2 (475A).

³² Plu. *Moralia: De Iside et Osiride* 48 (370C); *De animae procreatione* 31 (1028F).

³³ Plu. Sull. 5, 11 (453F).

³⁴ Plu. *Moralia: De E apud Delphos* 4 (386A-B).

³⁵ Cf. Dihle, *Die Griechen* 106-110.

³⁶ Z. B. Clem. Al. Strom. I 15, 66; Diog. Laer. VIII 3. Nach Momigliano 7 lässt sich die Geschichte bis ins vierte vorchristliche Jahrhundert verfolgen.

nachgesagt, so auch bei den Chaldaeern.³⁷ Dieses idealisierte Bild der Chaldaeer als östlicher Weisen und Astronomen spiegelt sich auch in jüdischen und christlichen Schriften, die sich mit der Gestalt Abrahams auseinandersetzen, in unterschiedlichen Variationen wider. Schon in hellenistischer Zeit wurde in einer Bearbeitung des sogenannten „Testamentes des Orpheus“ Abraham als sternkundiger Chaldaeer eingeführt, der als einziger Gott erkannt habe.³⁸ Der Rückgriff auf das Motiv des chaldaeischen Astronomen hat eine positive Tendenz und macht sich den Typus des morgenländischen Weisen für die Hervorhebung der Würde und Autorität des Judentums zunutze: Die astronomischen Kenntnisse eröffnen hier dem „Chaldaeer“ den Weg zu Gott.³⁹ Das „Testament des Orpheus“ findet später Eingang in christliche Schriften apologetischen Charakters – etwa bei Clemens von Alexandrien oder Eusebius von Caesarea oder gar in die Tübinger Theosophie⁴⁰ – und transportiert somit die Vorstellung von Abraham als einem chaldaeischen Astronomen. Dieses Motiv lässt sich auch andernorts nachweisen, wie z. B. bei Philo, der es jedoch diametral entgegengesetzt wertet: Abraham habe eine regelrechte Konversion von der materialistischen, auf die sichtbare Welt und die Gestirne beschränkten, Weltsicht und Religion der Chaldaeer hin zur Verehrung des unsichtbaren Schöpfers vollzogen. Diese sei durch seinen Auszug aus Chaldaea nach Harran symbolisiert und stelle ein Vorbild für alle Menschen dar. Die Beschäftigung mit der Astronomie, paradigmatisch bei den Chaldaeern ausgeprägt, erscheint bei ihm als kurzsichtige und gefährliche Ablenkung vom wahren Gott.⁴¹ Dennoch spielt er auch mit der Hochschätzung der chaldaeischen Astronomie in der hellenistischen Welt, wenn er betont, dass Abraham und Moses beide Chaldaeer

³⁷ Diog. Laer. IX 34f.; cf. auch Clem. Al. Strom. I 15, 69, 6. Unter Demokrits Werken werden verschiedene astronomische Schriften sowie ein *Chaldaikos Logos* aufgezählt (Diog. Laer. IX 46f. und 49).

³⁸ Orph. fr. 247 Kern. Es handelt sich um die aristobulische Bearbeitung des wahrscheinlich von einem hellenistischen Juden in enger Anlehnung an einen orphischen *Hieros Logos* verfassten Gedichtes (der Urfassung kommt Orph. fr. 245 Kern nahe). Zur Interpretation und Forschungsgeschichte cf. Riedweg bes. 44-55 und 62.

³⁹ Orph. fr. 247, 23-26 Kern.

⁴⁰ Zu den Textzeugen und zur Überlieferungsgeschichte cf. Kern z. St. sowie Riedweg 6-8.

⁴¹ Diese Interpretation ist ein philonischer Topos, der sich durch verschiedenste Schriften zieht. Cf. Philo Migr. 178-197; Abr. 68-73 und 77-82; Somn. I 53 und I 161; Her. 96-99 und 289; Congr. 49; Mut. 16; Praem. 58; Virt. 212-214; Gig. 62; Ebr. 94.

und kundige Astrologen waren,⁴² oder wenn er die hebräische Sprache systematisch als „chaldaeisch“ bezeichnet, um vor seinem hellenistischen Publikum die Autorität des jüdischen Gesetzes zu untermauern.⁴³ Philons Schriften wurden zu einer Fundgrube für die Kirchenväter, z. B. für Clemens von Alexandrien, der in seinen *Stromateis* systematisch darlegt, dass Philosophie und Künste gleichermaßen bei den Barbaren ihren Ursprung genommen hätten.⁴⁴ In dieser Aufzählung erscheinen auch die Chaldaeer als barbarische Philosophen⁴⁵ und, zusammen mit den Ägyptern, als Erfinder der Astronomie.⁴⁶ Als solche sind sie unter anderen Moses' Lehrmeister.⁴⁷ Der barbarische Ursprung der Philosophie wird von Lukian als bekannter Topos ins Komische gekehrt.⁴⁸ Diogenes Laertios referiert ihn als verbreitete Meinung im Proömium seiner Philosophenviten und lehnt ihn entschieden ab.⁴⁹ In allen diesen doxographischen Aufzählungen der barbarischen Philosophen haben die Chaldaeer ihren festen Platz neben den Ägyptern, den indischen Gymnosophisten, den keltischen Druiden oder den persischen Magiern.⁵⁰ Ihre Besonderheit unter diesen besteht weiterhin in der Sternkunde.⁵¹ Als Astrologen werden sie in der astrologischen Literatur der Zeit erwähnt. So verweist etwa Vettius Valens in seinem astrologischen Handbuch im 2. Jahrhundert auf Theorien der Chaldaeer neben solchen der Ägypter.⁵²

⁴² Zu Abraham siehe oben mit der vorigen Anmerkung; zu Moses Philo Mos. I 5 und I 23.

⁴³ Z. B. Philo Mos. II 26.31.38.40.224; Abr. 99; Praem. 14.23.31.44.

⁴⁴ Clem. Al. Strom. I 15f.

⁴⁵ Clem. Al. Strom. I 15, 68, 1; 71, 3.

⁴⁶ Clem. Al. Strom. I 16, 74, 2.

⁴⁷ Clem. Al. Strom. I 23, 153, 3. Jedoch findet sich bei Clemens neben diesen positiven Bewertungen der Chaldaeer auch eine Reminiszenz des philonischen Gegensatzes zwischen den Verehrern des wahren Gottes und den Chaldaeern, wenn er in Strom. II 20 Abraham als Mann Gottes seinen sündigen chaldaeischen Mitbürgern gegenüberstellt.

⁴⁸ Lucian. Fug. 8.

⁴⁹ Diog. Laer. prooem. 1.

⁵⁰ Diog. Laer. prooem. 1; Clem. Al. Strom. I 15, 71; Lucian. Fug. 8.

⁵¹ Z. B. Clem. Al. Strom. I 16, 74 (Erfinder der Astrologie zusammen mit den Ägyptern); I 23, 152 (Moses lernt Astronomie von Ägyptern und Chaldaeern nach Philo); VI 16, 143 (Astrologie und Horoskope); Diog. Laer. prooem. 6.

⁵² Vettius Valens, Anthol. IX 3 oder IX 12. Namentlich werden zwei Chaldaeer, Kidenas und Soudines, in IX 12 erwähnt; cf. dazu Bidez, „Les écoles ...“ 73-76. Weitere Belege für die Rezeption chaldaeischer astrologischer Theorien diskutiert van der Waerden 11-25, der die These entwickelt, dass alle Erwähnungen von Chaldaeern in griechischen astrologischen Schriften auf ein frühhellenistisches Sammel-

Zusätzlich zu den bisher skizzierten Aspekten des Chaldaeerbildes, welche Lukian ironisiert,⁵³ finden sich in seinen Dialogen neue Variationen zum Chaldaeerthema. In der *Nekyomanteia* schildert der Held Menippus, wie er auf der Suche nach der Wahrheit wegen der Vielfalt und Widersprüchlichkeit der Philosophenschulen verzweifelt – eine die Komik steigernde Verwendung des klischeehaften Gegensatzes zwischen weisen Barbaren und sinnlos rivalisierenden griechischen Philosophen, wie er z. B. bei Diodor gegeben war. Menippus entscheidet sich, nach Babylon zu reisen, um mit der Hilfe der dortigen Magier in den Hades hinabzusteigen.⁵⁴ Dort begegnet er dem Chaldaeer persischen Namens Mithrobarzanes, „einem weisen Manne, göttlich in seiner Kunst, mit grauem Haar und einem äußerst würdevoll herabwallenden Bart.“⁵⁵ Nach komplizierten Reinigungsriten mit unverständlich schnell gemurmelten Dämonenbeschwörungsformeln, Bädern im Euphrat bei Sonnenaufgang, Schlaf im Freien und streng vegetarischer Diät vollzieht Mithrobarzanes den Hauptritus, der Menippus vor den φάσματα der Unterwelt schützen soll, indem er ihn unter gemurmelten Inkantationen mit einer Meerzwiebel und einer Fackel reinigt. Beschwörung und Verkleidung als Herakles ermöglichen schließlich Menippus den Abstieg in den Hades,⁵⁶ aus dem der Chaldaeer ihm eine praktische und bequeme Abkürzung nach Griechenland zeigt.⁵⁷ Chaldaeer und Magier verschwimmen hier zum Typus des fremdartigen Zauberers: Mithrobarzanes trägt nicht nur einen persischen Namen, sondern hat auch ein persisch anmutendes magisches Gewand⁵⁸ und wird auch sonst im Text stets als μάγος bezeichnet.⁵⁹

werk oder eine Gruppe von Sammelwerken zurückgehen, die babylonische Astrologie und Astronomie eventuell in Verbindung mit griechischen Theorien darstellten.

⁵³ Chaldaeer als Astrologen und Wahrsager: Lucian. Herm. 6; DMort. 21 (11), 1; als barbarische Philosophen an der bereits erwähnten Stelle Fug. 8.

⁵⁴ Dies spiegelt die historische Tatsache wider, dass in der Zeit der persischen Herrschaft über Mesopotamien die Magier auch dort anzufinden waren. Cf. dazu Bidez, „Les écoles ...“ 61-62.

⁵⁵ Lucian. Nec. 6: ἐλθὼν δὲ συγγίγνομαι τι τῶν Χαλδαίων σοφῶ ἀνδρῶ καὶ θεσπεσίῳ τὴν τέχνην, πολιῶ μὲν τὴν κόμην, γένειον δὲ μάλα σεμνὸν καθεμμένῳ, τοῦνομα δὲ ἦν αὐτῷ Μιτροβαρζάνης.

⁵⁶ Lucian. Nec. 6-9.

⁵⁷ Nec. 22.

⁵⁸ Nec. 8.

⁵⁹ Nec. 9 oder 22. Die Verschmelzung der Chaldaeer und Magier in den griechischen Quellen wurde schon von Bidez - Cumont 33-36 am Beispiel Zoroasters konstatiert; sie gehe auf die engen Kontakte zwischen den beiden Priesterkassen nach der Eroberung

Ein ähnlich gezeichneter Chaldaeer tritt uns in Lukians *Lügenfreunden* zusammen mit anderen fremden Zauberern – Ägyptern und Hyperboreern – entgegen. Einer der anwesenden philosophischen Dilettanten beschreibt, wie dereinst ein bekannter Chaldaeer den besten Sklaven seines Vaters, der von einer giftigen Schlange gebissen worden war, rettete, indem er eine Beschwörung mit der Applikation eines Steines von der Stele einer toten Jungfrau verband. Durch geeignete Beschwörungen und Reinigungsriten habe der Chaldaeer zudem auch den gesamten Acker von Reptilien gereinigt.⁶⁰ „Chaldaeer“ werden somit von Lukian als barbarische Zaubererfiguren eingesetzt, wobei spezifische Züge gängiger Chaldaeervorstellungen – Astrologie etc. – völlig ausgeblendet sind.⁶¹ Was Lukian braucht, ist eine Figur, die dem gängigen Klischee des orientalischen magischen Geheimwissens entspricht. So verschwimmt in der *Nekyomanteia* der Chaldaeer mit dem persischen Magier, und in den *Philopseudeis* wird er nur *en passant* erwähnt, während die Geschichte über einen ägyptischen Zauberer den ausführlichen krönenden Abschluss des Buches bildet.

Im dritten Jahrhundert kann außerhalb der neuplatonischen Tradition und der christlichen Texte ein Rückgang der Chaldaeererwähnungen festgestellt werden. Diogenes Laertios' Prooemium wurde oben schon erwähnt. Philostrat erwähnt sie zwar flüchtig als Vertreter der Astrologie im Prooemium seiner *Viten*,⁶² räumt ihnen bei der Beschreibung der Reisen des Apollonios jedoch keinen Platz ein; in Babylon lässt er entsprechend der Zeit die persischen Magier als Nationalweise fungieren. Pausanias erwähnt Chaldaeer und die „Magier der Inder“ als diejenigen, die die Unsterblichkeit der Seele als erste festgehalten hätten.⁶³ In diesem Kontext entwickelt sich der neuplatonische Chaldaeerdiskurs, der

rung Babylons durch Kyros zurück (34-36). Skeptischer werden die Kontakte zwischen den beiden bei Koster 1019 eingeschätzt.

⁶⁰ Lucian. *Philops.* 11f. In späterer Zeit wurde die Stelle mit den immer prominenter werdenden Juliani verbunden: Das zugehörige byzantinische Scholion (abgedruckt bei Jacobitz IV 224) stellt den Zusammenhang mit dem Julianus der Orakeltradition her, cf. Seng, *KOΣΜΑΓΟΙ* 136f. Eine Anekdote von Julianus als Schädlingsbekämpfer überliefert Psellos, *Scripta minora* II 130, 9-17; cf. Seng, *KOΣΜΑΓΟΙ* 142-145.

⁶¹ Lukian entfernt sich auch sonst von den gängigen griechisch-römischen Vorstellungen über den Ursprung der Astrologie, wenn er in *Astr.* 9 den Babyloniern den Anspruch auf die Erfindung der Sternkunde streitig macht und behauptet, sie hätten diese als allerletzte, nach den Äthiopiern, Ägyptern und Libyern, erlernt.

⁶² Philostr. *VS I* 1.

⁶³ Paus. *IV* 32, 4.

spezifische, von den bisherigen abweichende Charakteristika hat und deswegen in einem eigenen Abschnitt nach der Diskussion der lateinischen Quellen beschrieben wird.

4 Die lateinischen Quellen

Während in den griechischen Quellen die Vorstellungen über die Chaldaeer ein breiteres Spektrum bieten, das von den weisen Astrologen bis zu den undifferenzierten Allerweltszauberern bei Lukian reicht, ist im Bereich der uns erhaltenen lateinischen Quellen eher Distanz zu spüren, die angesichts der räumlichen Entfernung und den erst im Späthellenismus einsetzenden Kontakten zwischen Rom und Mesopotamien verständlich ist. Die priesterliche Rolle der Chaldaeer ist ausgeblendet; im Vordergrund stehen die Astronomie und insbesondere die Divination. Philosophische Auseinandersetzung mit ihren Himmelsvorstellungen findet sich am Ende der Republik bei Lucrez oder Cicero. Bei Lucrez wird die seit Berossos als ein Spezifikum der chaldaeischen Astronomie bekannte Mondlehre als eine mögliche Theorie dargestellt.⁶⁴ Diese findet auch bei Vitruvius Erwähnung, der darüber hinaus die astrologischen Fertigkeiten der Chaldaeer festhält.⁶⁵ Cicero geht in *De divinatione* auf die chaldaeische Astrologie ein, die sich, wie aus seiner Kritik ersichtlich wird, in Rom großer Beliebtheit, auch bei den vornehmeren Römern, erfreut. Ein *familiaris* des Cicero versucht, ihre Kunst auf die Gründung Roms anzuwenden und das Schicksal der Stadt vorherzusagen. Ironisch verweist Cicero darauf, dass Pompeius, Crassus und jüngst Caesar auf die leeren Versprechungen der Chaldaeer vertraut hätten, die ihnen einen späten Tod im hohen Alter im eigenen Hause vorhergesagt hätten.⁶⁶ Ähnlich sieht er in den *Tusculanae disputationes* den Glauben an die Voraussagen der Chaldaeer als Zeichen von Verweichlichung an.⁶⁷ Es ist daher nicht weiter verwunderlich, dass Cicero die chaldaeischen Lehren

⁶⁴ Lucr. V 725-730. Dort wird die Lehre der Chaldaeer der *astrologorum ars* gegenübergestellt.

⁶⁵ Die Mondlehre des Berossos findet sich in Vitruv. IX 2, 1. Zur Genethialogie der Chaldaeer cf. IX 6.

⁶⁶ Cic. div. II 98f.

⁶⁷ Tusc. I 95: *nunc quidem cogitationibus mollissimis effeminamur, ut, si ante mors adveniat quam Chaldaeorum promissa consecuti sumus, spoliati magnis quibusdam bonis inlusi destitutique videamur.*

im Namen der Philosophie einer vernichtenden Kritik unterzieht.⁶⁸ Ganz im platonisch-stoischen Sinne unterscheidet Cicero zwischen *religio*, die auf der Erkenntnis der Natur und Bewunderung der Weltordnung beruhe, und *superstitio*, die durch unablässiges Herumdeuten an jedem noch so natürlichen Ereignis eine Atmosphäre der Panik erzeuge. Offensichtlich gehört das Vertrauen auf die Chaldaeer auf die Seite der *superstitio*; die bloße Begegnung mit einem Chaldaeer wird explizit als ein mögliches Vorzeichen aufgezählt, das nach Meinung der Abergläubischen der Deutung bedarf.⁶⁹ Als unverschämte Scharlatane erscheinen die Chaldaeer auch im 1. Jh. n. Chr. bei Columella, der für ihre Voraussagen nur die Charakterisierung *improbissime* übrig hat.⁷⁰ Ein anderer Umgang mit der chaldaeischen Astrologie findet sich bei Seneca: Da dieser grundsätzlich von einem verborgenen Zusammenhang der Naturphänomene ausgeht, welcher Divination ermöglicht, lehnt er die Astrologie der Chaldaeer nicht ab, sondern gesteht diesen zu, einen verschwindend kleinen Ausschnitt der unermesslichen Sternenzahl erhellt zu haben.⁷¹ Auch Plinius der Ältere berichtet von ihrem Kalender und zählt sie als eine der drei (bzw. mit dem römischen Kalender vier) *sectae*, Astronomenschulen mit unterschiedlichen Methoden der Kalendererstellung, auf.⁷² Ähnlich wie Diodor unterscheidet er verschiedene *doctrinae* der Chaldaeer.⁷³ Der besondere Bezug der Chaldaeer zu den Gestirnen wird durch seine Notiz unterstrichen, dass die Chaldaeer einen bestimmten Stein wegen seiner Ähnlichkeit mit den Konstellationen der Pleiaden und Hyaden in ihren Riten verwendeten.⁷⁴

Derselbe Tenor – misstrauisch beäugte, aber doch beliebte astrologische Divination – findet sich in den Quellen des 2. Jh. n. Chr. wieder. Juvenal spottet über den Aberglauben, der römische Frauen rastlos von Kult zu Kult und von Wahrsager zu Wahrsager treibt.⁷⁵ In seiner Aufzählung genießen die Chaldaeer besonderes Ansehen, und zwar steige

⁶⁸ Cic. div. II 87-99. Cf. auch seine Auseinandersetzung in fat. VIII 15 - IX 16 mit Chrysisps Versuch, die Voraussagen der Chaldaeer in eine logisch korrekte Form zu kleiden.

⁶⁹ Cic. div. II 149.

⁷⁰ Colum. XI 1, 31.

⁷¹ Sen. nat. II 32, 7. Seneca kennt auch griechische Astrologen, die bei den Chaldaeer studiert haben, cf. VII 4, 1.

⁷² Plin. NH XVIII 211.

⁷³ Plin. NH VI 123.

⁷⁴ Plin. NH XXXVII 100 über den Stein *sandaistros*. Siehe auch den Beitrag von Tardieu zum Stein $\mu(\nu)\acute{\omicron}\acute{\upsilon}\zeta\iota\omicron\tau\zeta / \mu(\nu)\acute{\iota}\zeta\omicron\upsilon\omicron\tau\zeta$ (OC 149) in diesem Band.

⁷⁵ Iuv. VI 511-591.

dieses proportional zu der Zahl ihrer Vertreibungen aus Rom.⁷⁶ Er karikiert Tiberius, der auf Capri umgeben von seinem *grex Chaldaeus* sitze.⁷⁷ Tiberius' Interesse an der Kunst der Chaldaeer wird auch von Tacitus festgehalten: Er habe sie auf Rhodos bei Thrasyllus erlernt und habe mit ihrer Hilfe über Galba eine zutreffende Voraussage machen können.⁷⁸ Ein neues Motiv, das nun auftritt und sich bei Tacitus und Sueton findet, ist die politische Relevanz der Voraussagen der „Chaldaeer“ und ihre Instrumentalisierung in den verschiedenen Verschwörungen und Machtkämpfen des 1. Jh.⁷⁹

Die Tradition philosophischer Kritik an der chaldaeischen Wahrsagekunst wird im 2. Jh. in Gellius' *Noctes Atticae* durch das Referat einer Rede des Favorinus fortgesetzt.⁸⁰ Doch auch der in den griechischen Quellen verbreitete Topos der chaldaeischen Weisheit wird weitergeführt. Bei Apuleius findet sich wieder die Legende von der Wandschaft des Pythagoras, der angefangen mit Ägypten zu allen wichtigen Weisen des Ostens gereist sei und von den Chaldaeern in die Astronomie eingeführt worden sei.⁸¹ Apuleius kennt auch die Mondlehre der Chaldaeer, die er in *De deo Socratis* streift.⁸² Neben diesen respektvoll-ernsthaften Erwähnungen der Chaldaeer findet sich bei ihm auch das Bild des zwielichtigen Scharlatans: Um seinen Ankläger Rufinus in seiner Verteidigungsrede in ein schlechtes Licht zu stellen, berichtet er, dieser habe vor der Eheschließung seiner Tochter irgendwelche Chaldaeer befragt, die ihm versichert hätten, dass sein Schwiegersohn in spe bald sterben werde.⁸³ In den Metamorphosen prophezeit ein Chaldaeer namens Diophanes dem Lucius in Korinth ungläubliche Begebenheiten und eine glänzende Karriere; es handelt sich um eine weitbekannte lächerliche Gestalt, die Lucius' Gesprächspartner im thessalischen Hypata so-

⁷⁶ Iuv. VI 553-557 speziell auf die Chaldaeer bezogen; der ganze Passus 553-581 richtet sich gegen die Astrologie, besonders gegen abergläubische Frauen, die sie ohne Hilfe eines Experten in Eigenregie ausüben.

⁷⁷ Iuv. X 92-94.

⁷⁸ Tac. ann. VI 20, 2.

⁷⁹ Tac. ann. II 27, 2; III 22, 1; XII 22, 1; XII 52, 1; XII 68, 3; XIV 9, 3; Suet. Vit. 14 und Dom. 14.

⁸⁰ Gell. XIV 1. Diese Rede bezeugt nicht etwa ein besonderes Interesse des Aulus Gellius an der Auseinandersetzung mit den Chaldaeern als solche; wie Holford-Stevens 319 zeigt, ist sein Interesse an fremden Völkern eher marginal.

⁸¹ Apul. flor. 15.

⁸² Apul. Socr. I 117.

⁸³ Apul. apol. 97.

fort identifiziert.⁸⁴ Die Verbindung zwischen den Chaldaern und der Astrologie wird bei Censorinus im 3. Jahrhundert festgehalten, der wie Vettius Valens im 2. Jahrhundert verschiedene „chaldaeische“ astrologische Methoden und Vorstellungen diskutiert.⁸⁵ Auf christlicher Seite werden die Chaldaer bei Tertullian zusammen mit anderen Völkern als eine der *antiquissimae gentes* aufgezählt, älter als Griechen und Römer.⁸⁶ Sie werden als Götzendiener einem Daniel oder den drei Brüdern im Feuerofen gegenübergestellt.⁸⁷ Tertullian kennt auch die vom Ethnischen losgelöste Bezeichnung von Astrologen als „Chaldaern“ und unterstreicht, dass ihre Kunst durch das Evangelium als nichtig erwiesen worden sei.⁸⁸

Als Zwischenbilanz können nun nach dem Durchgang durch die griechischen und lateinischen Texte für das Chaldaerbild außerhalb des Neuplatonismus für die Zeit vom ersten vorchristlichen bis zum dritten nachchristlichen Jahrhundert bestimmte Grundmotive festgehalten werden. Zum einen erscheinen sie vor allem in den griechischen Quellen als alte Priesterkaste der Babylonier, als Philosophen, Astronomen und Zukunftsdeuter. Als solche werden sie unter die verschiedenen weisen Barbaren gezählt, bei denen verschiedene Legenden den Ursprung der Philosophie vermuten. Dabei ist festzuhalten, dass sie nie die Hauptrolle spielen, sondern stets eine von verschiedenen weisen Barbarengruppen sind, an deren Spitze die Ägypter eine unbestrittene Vorrangstellung haben. Sogar den persischen Magiern wird weitaus mehr Interesse zuteil. Die Chaldaer sind sozusagen die armen Verwandten der Ägypter, die unter ‚ferner liefen‘ rangieren. Ihre astrologischen Betätigungen bilden das Hauptmotiv in ihrer römischen Rezeption, wobei „Chaldaer“ über die ethnische Dimension hinaus als eine Bezeichnung für einen Experten der chaldaeischen Astrologie fungieren kann. Philosophische Diskussion und Kritik an ihren Lehren und ihrer Wahrsagekunst sind von Cicero bis zu Favorinus bei Aulus Gellius und am Rande bei Apuleius an der Tagesordnung; ihre Wahrsagekunst wird von Unterhaltungsschriftstellern wie Juvenal oder Apuleius karikiert. Eine extreme Ausprägung der Karikatur des fremdländischen Weisen findet sich bei Lukian, der die Chaldaer

⁸⁴ Apul. met. II 12-15; cf. auch die sarkastische Reflexion des Romanhelden über das Vorausgesagte in III 1.

⁸⁵ Cens. VIII 1-13; XI 8f.; XVIII 7.

⁸⁶ Tert. apol. 19.

⁸⁷ Tert. adv. Marc. IV 21; scorp. 8.

⁸⁸ Tert. idol. 9.

mit anderen exotischen Zauberern verschmelzen lässt, um den komischen Effekt zu steigern.

5 Die *Chaldaeischen Orakel* und der neuplatonische Chaldaeerdiskurs

In diesen Kontext gehört die Entstehung der *Chaldaeischen Orakel* im späten zweiten Jahrhundert n. Chr. Ein Blick in die *Orakel* lässt die Diskrepanz zwischen ihnen und den sonst verbreiteten Chaldaeervorstellungen klar zutage treten. Die *Orakel* konzentrieren sich gut platonisch auf die Reinigung und den Aufstieg der Seele aus der materiellen Welt zurück in ihre himmlische Heimat.⁸⁹ Sie beinhalten Riten, durch welche göttliche Erscheinungen bewirkt werden⁹⁰ oder die Dämonen der Natur, die die Seele an der Mysterieneinweihung und somit am Aufstieg hindern wollen, abgewehrt werden können.⁹¹ Die Gestirne sind nur als Stationen oder Sphären der Seelenbewegungen im Kosmos von Interesse. Als solche spielt vor allem die Sonne eine wichtige Rolle; außer Sonne⁹² und Mond⁹³ werden keine Gestirne namentlich erwähnt. Die Astronomie tritt also vollständig zurück und wird sogar explizit abgelehnt: In OC 107 wird die Beschäftigung mit der materiellen Welt – Messung der Erde, Astronomie, Astrologie, Vogel- und Opferschau – als Ablenkung vom eigentlichen Heilsweg beschrieben, der in der Konzentration auf die Tugenden bestehe.⁹⁴ Paradoxerweise wird im Orakelfragment dieselbe

⁸⁹ Cf. z. B. OC 2.110.112-116.130 sowie die systematische Behandlung des chaldaeischen Seelenaufstiegs bei Geudtner 64-77. Über Geudtner, der die platonische Flucht aus der Materie als eschatologisches Ziel der *Orakel* beschreibt, hinaus geht die Darstellung von Johnston, „Working Overtime ...“ 94-100, die die aktive Rolle der zu Engeln gewordenen Theurgenseelen im Kosmos beschreibt. Zur Rolle des Lichtes beim Seelenaufstieg cf. Johnston, „*Fiat Lux* ...“ 13-15.

⁹⁰ OC 72 und 142-149.

⁹¹ OC 135.

⁹² Sie wird in OC 58-61.70.107 erwähnt. Die zentrale Rolle der Sonne in chaldaeischen System wird z. B. aus dem Kontext des Fragmentes 58 bei Proklos deutlich (Procl. In Remp. II 220, 9-20; dieselbe Stelle wird auch bei Procl. In Tim. III 61-63 paraphrasiert). Als ταμίνας πυρός (OC 61) kommt ihr eine besondere kosmische Rolle als Verwalterin des göttlichen Feuers in der sichtbaren Welt zu (Procl. In Tim. II 9, 17f.).

⁹³ Cf. OC 6.64.

⁹⁴ OC 107: Μὴ τὰ πελώρια μέτρα γύης ὑπὸ σὴν φρένα βάλλον / οὐ γὰρ ἀληθείης φυτὸν ἐν χθονὶ <έστιν>. / Μὴδὲ μέτρει μέτρον ἡελίου κανόνας συναθροίσας / ἀϊδίῳ βουλῇ φέρεται πατρὸς, οὐχ ἔνεκεν σοῦ. / Μήνης ῥοῦζον ἕασσον αἰετρεχίει ἔργῳ ἀνάγκης. / Ἀστέριον προπόροεσμα σέθεν χάριν οὐκ ἐλοχεύ-

Position vertreten, welche bei Philo in seiner Polemik gegen die Astronomie und kosmische Religiosität der Chaldaeer zu lesen ist: Auch Philo betont, dass Astronomie bzw. Astrologie, Geometrie und sonstige Beschäftigung mit dem materiellen Kosmos von dem Weg zur Glückseligkeit und zur Erkenntnis Gottes abbringen, da letztere nur durch Selbsterforschung des Menschen gefunden werden könnten.⁹⁵ Ein historischer Zusammenhang zwischen den beiden ist unwahrscheinlich; sie können vielmehr als zwei Ausprägungen des gleichen Religiositätstypus betrachtet werden.

Während die Erwähnungen von Chaldaeern in den anderen Quellen des 3. Jahrhunderts spärlich fließen, bildet sich mit den Schriften des Porphyrios und Iamblichs allmählich ein eigener neuplatonischer Diskurs über die Chaldaeer als besondere religiöse Autoritäten heraus, die schließlich sogar die Ägypter in den Schatten stellen. Eine wichtige Veränderung lässt sich schon in den Schriften des Porphyrios verfolgen, wenn man die *Philosophia ex oraculis haurienda* mit Augustins Referat über sein verlorenes Werk *De regressu animae* vergleicht. In der *Philosophia ex oraculis*,⁹⁶ die wahrscheinlich vor seiner Entdeckung der *Chaldaeischen Orakel* verfasst wurde,⁹⁷ zitiert Porphyrios einige Orakel, die zum alten Topos des Kontrastes zwischen den weisen Barbarenvölkern

θη. / Αἰθριος ὀρνίθων τάρσος πλατὺς οὔποτ' ἀληθής, / οὐ θυσῶν σπλάγχων
 τε τομαί· τὰδ' ἀθύρματα πάντα, / ἐμπορικῆς ἀπάτης στηρίγματα. Φεῦγε σὺ
 ταῦτα, / μέλλων εὐσεβείης ἱερὸν παράδεισον ἀνοίγειν, / ἔνθ' ἀρετὴ σοφία τε καὶ
 εὐνομία συνάγονται.

Lewy, *Chaldaean Oracles* 254-257 sieht darin eine Aufzählung von *technical mantics* im Gegensatz zur Theurgie. Allerdings wird zum Schluss nicht auf theurgische Praktiken, sondern auf Tugend, Weisheit und Gesetzlichkeit hingewiesen. Während die Verse 5-8 eindeutig auf divinatorische Praktiken bezogen werden, sind die Verse 1-4 etwas vage: Der erste Vers spricht das Nachdenken über die „gewaltigen Maße der Erde“ an, während die κανόνες, die astronomischen Tafeln, sowohl in der wissenschaftlichen Astronomie als auch in der Astrologie Verwendung fanden. Daher könnte das Fragment vielleicht über Lewy hinausgehend nicht nur als Ablehnung divinatorischer Praktiken sondern als weitergehende Ablehnung der Beschäftigung mit der sichtbaren Welt gelesen werden.

⁹⁵ Z. B. Philo Migr. 184-186.

⁹⁶ Siehe auch den Beitrag von Wintjes in diesem Band.

⁹⁷ Ich folge der Position von Hadot, „Bilan ...“ 711f. und van Liefferinge, *La Théurgie* 184-186 gegen O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine* 145 und „Comment ...“, der *De regressu* mit *De philosophia* identifizieren will; zur Forschung cf. auch Seng, *ΚΟΣΜΑΓΟΙ* 22 Anm. 68. Zur Chronologie der Porphyrioschriften und der Datierung der *Philosophia ex oraculis* cf. auch Fowden, „Late Antique Paganism ...“ 179f.

und den oberflächlichen Griechen gehören. Apollon hebt hervor, dass der Weg zu den Göttern steil und beschwerlich sei. Zu dem Ziel führten dabei verschiedene Pfade, welche die Ägypter als erste aufzeigten:

Πολλὰς καὶ Φοίνικες ὁδοὺς μακάρων ἐδάησαν,
Ἄσσυριοὶ Λυδοὶ τε καὶ Ἐβραίων γένος ἀνδρῶν.

Auch die Phoiniker lernten viele Wege zu den Seligen,
die Assyrer, Lyder und auch das Geschlecht der hebräischen Männer.⁹⁸

Der Erwähnung der Hebräer verdankt das Fragment die Überlieferung bei Euseb in seiner *Praeparatio evangelica*. Porphyrios' Deutung ist gleichfalls überliefert:

Χαλκόδετος γὰρ ἢ πρὸς θεοῦς ὁδὸς αἰπεινὴ τε καὶ τραχεῖα, ἧς πολλὰς ἀτραποὺς βάρβαροι μὲν ἐξεῦρον, Ἕλληνες δὲ ἐπλανήθησαν, οἱ δὲ κρατοῦντες ἤδη καὶ διέφθειραν. Τὴν δὲ εὔρεσιν Αἰγυπτίους ὁ θεὸς ἐμαρτύρησε Φοίνιζι τε καὶ Χαλδαίοις (Ἄσσυριοὶ γὰρ οὗτοι) Λυδοῖς τε καὶ Ἐβραίοις.

Denn erzbeschlagen ist der Weg zu den Göttern, steil und beschwerlich; viele Pfade dazu entdeckten die Barbaren, die Griechen aber verirrt sich; diejenigen, die an der Macht sind, haben (ihren) schon zerstört. Die Entdeckung aber bezeugte der Gott den Ägyptern, den Phönikern und den Chaldaern (denn mit den Assyrern sind diese gemeint), den Lydern und Hebräern.⁹⁹

Chaldaer und Hebräer erwähnt Porphyrios in zwei weiteren Orakelfragmenten. Nach Apollons Auskunft hätten nur die Chaldaer und die Hebräer die Weisheit erlangt, da sie den selbstentsprungenen König als Gott in reiner Weise verehrten. Ein weiteres Fragment bietet Apollons Deutung chaldaeischer und hebräischer Himmelsvorstellungen.¹⁰⁰

Die hier zitierten theologischen Orakel und Porphyrios' Deutung fügen sich in die Tradition ein, die hier seit Diodor skizziert wurde: Die Chaldaer erscheinen wieder einmal nach den Ägyptern als fremde Weise, die den Weg zum Göttlichen kennen, während die Griechen planlos umherirren. Die zwei Orakel, die die Chaldaer zusammen mit den Hebräern loben, könnten, wie Wolff vermutet, aus der Feder eines Juden stammen; der Monotheismus kommt in dieser Perspektive als neue Cha-

⁹⁸ Porph. fr. 323F Smith.

⁹⁹ Porph. fr. 324F Smith.

¹⁰⁰ Porph. fr. 324F Smith in Fortführung der zitierten Stelle.

rakteristik dazu.¹⁰¹ In *De philosophia ex oraculis haurienda* weist Porphyrios' Chaldaerbild also keine neuartigen Elemente auf. Ebensovornig Neues bietet seine Biographie des Pythagoras, die den Helden entsprechend der jahrhundertealten Tradition auf Wanderschaft zu verschiedenen orientalischen Zivilisationen schickt, so auch zu den Chaldaern, von denen Pythagoras die Astronomie erlernt. Religiöses Wissen schöpft Pythagoras nicht von den Chaldaern, sondern von den μάγοι.¹⁰²

Augustins Auseinandersetzung mit Porphyrios in *De civitate Dei* X bietet ein ganz anderes Bild. Die Chaldaer erscheinen nun als zentrale Autoritäten, wenn es um die Praxis der Theurgie geht.¹⁰³ Von ihnen habe Porphyrios die *oracula divina* erhalten, die er ständig zitiere – eine deutliche Anspielung auf die *Chaldaeischen Orakel*.¹⁰⁴ Ziel der Theurgie seien die Reinigung und Befreiung der Seele, die ihr den Kontakt mit den Göttern ermöglichen sollen. Durch verschiedene *teletai*, geheime Praktiken und Initiationen, würden diese erreicht.¹⁰⁵ Diesen Chaldaern kann Augustin ganz in der Tradition Philons Abraham als Gegenbeispiel entgegenstellen, der zwar als Chaldaer geboren ist, aber sich erst von dem Aberglauben der Chaldaer lösen muss, um dem wahren Gott tatsächlich zu begegnen.¹⁰⁶ Porphyrios selbst müsse eingestehen, in keiner Überlieferung bisher eine *universalis via animae liberandae* gefunden zu

¹⁰¹ Wolff in seiner Edition der *Philosophia ex oraculis* 142.

¹⁰² Porph. VP 6-13. Er referiert dabei nebeneinander drei verschiedene Versionen der Bildungsreisen des Pythagoras, ohne sich selbst für eine zu entscheiden. Die Quellen selbst differieren in der Darstellung des Babylon-Aufenthaltes und der Lehrer des Pythagoras: in VP 6 lernt er von den Chaldaern Astronomie, während er von den Magiern in den ἀγιστεῖαι τῶν θεῶν sowie in anderen Bereichen der Lebenspraxis unterwiesen wird. In 10-13 referiert Porphyrios den Bericht des Diogenes Antonius über Pythagoras, der Zoroaster (Ζόροατος) mit den „anderen Chaldaern“ in einem Atemzug nennt (VP 12) und ihn gleichsam zum weisesten Chaldaer stilisiert; cf. dazu Bidez - Cumont 33f. Da Porphyrios selbst keine Stellung dazu nimmt, erscheint die These von Staab 352 mit Anm. 641, dass sich bei Porphyrios eine besondere Wertschätzung der Magier andeute, die dann in Iamblichs *Vita Pythagorica* verstärkt zu greifen wäre, zu stark.

¹⁰³ Aug. civ. X 9-11; X 27; cf. fr. 287F, 294 F, 295F Smith.

¹⁰⁴ Aug. civ. X 32 = fr. 302aF Smith. Allerdings ist bei der Einschätzung des tatsächlichen inhaltlichen Einflusses der *Orakel* auf Porphyrios' Theologie Vorsicht geboten, da Porphyrios bei seinen Versuchen, verschiedene religiöse und philosophische Traditionen miteinander zu verbinden, am Primat der Philosophie als Heilsweg der Seele und Deutungsschlüssel festhält. Cf. dazu Zambon 269-294.

¹⁰⁵ Aug. civ. X 9-11, *passim* (cf. z. B. fr. 284F, 287F, 290Foder 295F Smith).

¹⁰⁶ Aug. civ. X 32.

haben, nicht einmal bei den Indern und Chaldaeern.¹⁰⁷ Die Ägypter werden hier – zumindest nach Augustins Referat – überhaupt nicht mehr als religiöse Autorität genannt. Augustins Referat entspricht den erhaltenen Fragmenten der *Chaldaeischen Orakel*: Seelenreinigung und Aufstieg durch die Planetensphären zu dem Göttlichen, Göttererscheinungen, die mit dem Theurgen von Angesicht zu Angesicht sprechen – alles Themen, die in den Quellen außerhalb des Neuplatonismus fehlen, in welchen die Chaldaeer zwar als Priester, aber nie als Seelenreiniger oder Mystagogen verstanden werden.

In *De regressu animae* kann somit bei Porphyrios die Weichenstellung für ein neues, auf den *Orakeln* basierendes Chaldaeerbild gesehen werden. Dieses wird im Neuplatonismus bestimmend und drängt allmählich die alten Chaldaeevorstellungen an die Peripherie. Dies ist schon bei Iamblich feststellbar. In *De mysteriis* führt er neben den Ägyptern die Chaldaeer, die er auch als Assyrer bezeichnet, als Hauptautorität ins Feld.¹⁰⁸ Sie dominieren die ersten, umfangreicheren Bücher und erscheinen als heiliges Volk mit spezifischen theurgischen Methoden. Iamblich lässt die „chaldaeischen Propheten“ das Wesen der wahren theurgischen Mantik bestimmen, welche den Theurgen reinige und mit den Göttern verbinde.¹⁰⁹ Porphyrios' Einwand gegen die ἄσημα ὀνόματα löst er mit dem Hinweis darauf, dass Ägypter und Assyrer ἱερὰ ἔθνη mit heiligen, gottgegebenen Sprachen seien.¹¹⁰ Daher zögen die Götter es vor, in diesen Sprachen angerufen zu werden, denen das profane Griechisch bei weitem nachstünde. Heilige Sprache hätten jeweils ihre eigenen Mechanismen: so sei bei den Chaldaeern die auf die Götter bezogene Sprachform von allen anderen abgesondert, während bei den Ägyptern Dämonen und Götter gleich angeredet würden.¹¹¹ Die Himmelsbeobachtungen der Chaldaeer (und Ägypter) werden herangezogen, um die Wahrheitsansprüche der Astrologie zu stützen.¹¹² Bis auf diese kurze Erwähnung spielen die Chaldaeer paradoxerweise gerade im Abschnitt über die Astrologie keine Rolle. In anderen Schriften greift Iamblich alt-

¹⁰⁷ Aug. civ. X 32 = fr. 302F, 302aF, 302bF Smith.

¹⁰⁸ Angekündigt wird dies im Prooemium des Werkes (Iamb. De myst. I 1), wo als Hauptquellen die Chaldaeer, die Ägypter und die griechische Philosophie angeführt werden.

¹⁰⁹ Iamb. De myst. III 31.

¹¹⁰ Iamb. De myst. VII 4. Aus dem Vergleich mit I 1 oder VI 7 wird deutlich, dass „Assyrer“ hier als Synonym für „Chaldaeer“ gebraucht wird.

¹¹¹ Iamb. De myst. VI 7. Siehe auch den Beitrag von Zago zu den ὀνόματα βύβραρα in diesem Band.

¹¹² Iamb. De myst. IX 4.

bekannte Topoi auf: so wiederholt er die Legenden von Pythagoras' Reisen zu den Ägyptern, Chaldaern etc., ohne jedoch die Chaldaer an diesen Stellen besonders hervorzuheben. Zwar lässt Iamblich Pythagoras zwölf Jahre in Babylon verbringen, aber seine Lehrer sind wiederum die Magier.¹¹³ Eine ähnliche Situation findet sich in den Schriften Kaiser Julians. Er erwähnt die Chaldaer neben den Ägyptern als Erfinder der astronomischen κανόνες,¹¹⁴ als Begründer der Astronomie.¹¹⁵ Neben diesen Äußerungen, die zum klassischen Chaldaerbild passen, steht jedoch die „geheime Mystagogie, welche der Chaldaer gottbegeistert entwickelte“ und die nur den „glückseligen Theurgen“ zugänglich sei.¹¹⁶ Dieselbe Verbindung von Chaldaern und Theurgie benutzt Julian, um Abraham in der Schrift gegen die Christen für das heidnische Lager zu reklamieren: Abraham und seine Söhne seien ja eigentlich Chaldaer gewesen, „aus einem heiligen und theurgiekundigen Geschlecht.“¹¹⁷ Das theurgische Chaldaerbild hat im späten vierten Jahrhundert bei Eunapius einen Höhepunkt: In der märchenhaften Kindheitsgeschichte der neuplatonischen Philosophin Sosipatra treten zwei geheimnisumwobene alte Männer mit göttlichen Fähigkeiten auf, die Sosipatra großziehen und in verschiedene Mysterien einweihen. Die beiden geben sich als Eingeweihte der chaldaeischen Weisheit zu erkennen (παρέφηναν εἶναι τῆς χaldaϊκῆς σοφίας οὐκ ἀμύητοι),¹¹⁸ und durch die Mysterieneinweihungen vermitteln sie Sosipatra herausragende theurgische und hellseherische Fähigkeiten. Interessanterweise findet sich im späten vierten Jahrhundert eine Übernahme dieses theurgischen Chaldaerbildes durch Autoren, die der Theurgie nicht nahe stehen; so spricht z. B. Ammianus Marcellinus von den *arcana Chaldaeorum* und meint damit religiöses Geheimwissen, das später von den Magiern übernommen worden sei.¹¹⁹

¹¹³ Iamb. Comm. Math. 21; VP IV 19. Am ehesten würde VP XXVIII 151 den Chaldaern der *Orakel* nahe kommen, da dort die Chaldaer unspezifisch mit anderen barbarischen Völkern und griechischen Mysterienkulten als Quellen der pythagoreischen Synthese von Kult und Philosophie erwähnt werden.

¹¹⁴ Jul. Or. XI [IV], 42 [156B].

¹¹⁵ Ebd., cf. auch Jul. Gal. 178A = fr. 38 Masaracchia.

¹¹⁶ Jul. Or. VIII [V], 12 [172D-173A].

¹¹⁷ Jul. Gal. 354B = fr. 86 Masaracchia.

¹¹⁸ Eun. VS VI 7.

¹¹⁹ Amm. 23, 6, 24 oder 23, 6, 32.

6 Schlussbetrachtung

Die Rekonstruktion des Chaldaerdiskurses im zeitlichen Umfeld der Entstehung der *Chaldaeischen Orakel* ließ bestimmte Grundzüge erkennen. Die Chaldaer wurden als Priester, Philosophen, Astronomen und Zukunftsdeuter betrachtet, wobei gerade letztere Komponente ihnen besonders in den lateinischen Quellen häufig den Ruf von gewieften Scharlatanen eintrug. Nur Lukian ließ in zwei Schriften Chaldaer als Zauberer auftreten.¹²⁰ Die Bezeichnung der *Orakel* als „chaldaeisch“ scheint daher nicht ohne weiteres aus dem bestehenden Chaldaerbild abgeleitet werden zu können, denn Krolls Annahme, dass „jeder Occultismus chaldaeisch genannt werden konnte,“ deckt sich nicht mit dem Quellenbefund. Außerhalb der *Orakel* und des Neuplatonismus werden zwar die Chaldaer als Priester angesehen, aber stets als Priester Bels, nie als Mystagogen, die Reinigung und Aufstieg der Seele bewerkstelligen könnten. Die *Orakel* vertreten einen Typus des Kontaktes zum Göttlichen, der dem Chaldaerbild der Zeit entgegengesetzt ist: Sie lehnen die Astrologie wie alle anderen herkömmlichen Formen der nicht-inspirierten Divination ab und zeigen einen rituellen Weg zur individuellen, flexiblen Annäherung ans Göttliche durch die direkte Beschwörung von Göttererscheinungen sowie durch den Aufstieg der Seele. Angesichts solcher Rituale ist die Astrologie überflüssig: οὐ γὰρ ὕφ' εἰμασθῆν ἀγέλην πίπτουσι θεουργοί.¹²¹

Die *Orakel* und die auf ihnen basierende Theurgie begründen somit die Entwicklung eines neuen Chaldaerbildes, das sich vor allem im neuplatonischen Diskurs entfaltet. Die einfachste Erklärung dafür wäre anzunehmen, dass die Autoren der *Orakel* tatsächlich als Chaldaer be-

¹²⁰ Erst mit dem 4. und 5. Jahrhundert ändert sich das Bild; zu Chaldaern oder den Juliani der chaldaeischen Tradition als Zauberern und Wundertätern cf. Seng, *ΚΟΣΜΑΓΟΙ* 142-150. Man könnte überlegen, ob Lukian mit seinen chaldaeischen Zauberern eine neue Entwicklung markiert. Allerdings handelt es sich um eine satirische Kombination von Topoi seiner Umwelt, die zunächst isoliert für sich steht. Erst mit dem Aufkommen der *Chaldaeischen Orakel* und der Etablierung der Juliani als prominenter Zauberer werden seine Chaldaer mit ihnen verknüpft. Letztlich können Lukian und die *Chaldaeischen Orakel* als zwei parallele Entwicklungen des Chaldaerbildes angesehen werden, die in dieselbe magisch-mystagogische Richtung tendieren, aber nicht direkt miteinander zusammenhängen.

¹²¹ OC 153; die Deutung folgt Tardieu, „La Gnose ...“ 222-224; zustimmend auch des Places, „Notes ...“ 328; demgegenüber beziehen Geudtner 30-34 und Majercik, *The Chaldean Oracles* 198 das Fragment allgemeiner auf die materielle Welt und ihre Gefahren.

zeichnet oder angesehen wurden, dass somit Suidas' Bericht von den beiden Juliani zumindest diese Bezeichnung richtig tradiert, obwohl die einzelnen Anekdoten sicherlich mit Saffrey als legendär zu betrachten sind. Sie mit Saffrey und Athanassiadi im syrischen Milieu zu verorten,¹²² wäre möglich, aber nicht zwingend notwendig. Was feststeht, ist ihre Verwurzelung in der hellenistischen Gedankenwelt, speziell im Platonismus. Ihre konkrete Herkunft tritt dabei völlig zurück.

Auch wenn sich die Verfasser der *Orakel* letztlich unserem Zugriff entziehen, so hat die konstatierte Diskrepanz zwischen dem neuplatonischen Chaldaeerbild und den sonstigen im Umlauf befindlichen Chaldaeer Vorstellungen wichtige Konsequenzen für die Kontextualisierung der *Orakel* und vor allem der auf ihnen basierenden Theurgie. Diese ist seit Lewy häufig als ein tatsächlich historisch greifbarer Mysterienkult gedacht worden.¹²³ Jedoch hat die Untersuchung gezeigt, dass sich außerhalb der neuplatonischen Schriften kein Anhaltspunkt für diese Annahme, kein Beleg für die Existenz einer solchen „chaldaeischen“ Theurgengemeinde oder -tradition finden lässt, wie sie in den späteren neuplatonischen Schriften suggeriert werden. Die Theurgie ist somit nicht als ein Komplex von Riten zu betrachten, der außerhalb des Neuplatonismus entwickelt und praktiziert und von diesem schließlich rezipiert worden wäre, sondern vielmehr als eine genuin neuplatonische Tradition.¹²⁴ Die

¹²² Siehe oben, Anm. 12.

¹²³ Cf. Johnston, „Rising ...“ 165 („sect, esoteric religion“); Majercik, *The Chaldean Oracles* 5; van Liefferinge, *La Théurgie* 138 oder 175 („secte des mystères du Feu“); Saffrey, „La théurgie comme pénétration ...“ 33-49 und „La théurgie comme phénomène ...“, besonders 51-53, sowie den Beitrag von Athanassiadi im vorliegenden Band. Zutreffend behandelt Johnston in späteren Beiträgen die Theurgie nicht mehr als eine Religion, sondern als eine besondere Spielart des Neuplatonismus (cf. „Working Overtime ...“ 87 oder „Fiat Lux ...“ 6).

¹²⁴ Dagegen könnte angeführt werden, dass Dodds, „New Light ...“ 271 und Saffrey, „La théurgie comme pénétration ...“ 38 in einer Stelle in den *Excerpta* aus einer musiktheoretischen Schrift des Nikomachos von Gerasa (Nicom. Exc. 6 p. 277, 7 Jan) die älteste Erwähnung von Theurgien sehen, so dass diese schon im zweiten Jahrhundert zu greifen wäre. Jedoch wird von beiden nicht genügend bedacht, dass es sich bei der betreffenden Stelle nur um eine frühneuzeitliche Konjekture von Gale handelt, der für das in allen Handschriften überlieferte θεῖνοι θεουργοί zu lesen vorschlägt; andere mögliche Konjekturen finden sich in Jans kritischem Apparat zur Stelle. Selbst wenn man die Konjekture akzeptierte, ist weiters zu bedenken, dass die *Excerpta* nicht durchgehend als reine Wiedergabe des nikomachischen Textes erscheinen, sondern die Stimme des exzerpierenden neuplatonischen Redaktors, sei er nun nach Jan 232 Iamblich oder nach Lewy, *Chaldaean Oracles* 250 Anm. 83 Proklos, an einigen Stellen deutlich vernehmbar ist. Die Stelle könnte also durchaus eine In-

Frage nach der Vereinbarkeit von Philosophie und Theurgie, von *ratio* und Ritual, die in der Forschung kontrovers diskutiert wurde, rückt damit in ein neues Licht, da es nicht um die Integration von Fremdkörpern, sondern um inner-neuplatonische Entwicklungen auf der Basis des Textes der *Orakel* geht. Der Text konnte aufgrund seines platonischen Gepräges gut in das neuplatonische System integriert werden; der Schritt vom fremden Text zum eigenen Ritual könnte ein spannender Gegenstand weiterer Untersuchungen werden.

terpolation sein, die nicht auf Nikomachos selbst zurückgeht. Somit erscheint sie als eine zu schwache Grundlage für die Annahme theurgischer Rituale im zweiten nachchristlichen Jahrhundert.