

Religionsgeschichtliches zum Inspirationsproblem.

Die Pythischen Dialoge Plutarchs von Chäronea.

Von Heinrich Bacht S. J.

Das Studium der Anschauungen, welche die antik-heidnische Religionsphilosophie zur Erklärung der Inspiration ihrer „Propheten“ ausgebildet hat, darf über den Bereich der allgemeinen Kultur- und Religionsgeschichte hinaus auch in der christlichen Theologie auf Interesse rechnen. Ermöglicht es doch in gewissem Sinne eine anschaulichere Erfassung der göttlichen Inspiration, — wenn es auch nur Verdeutlichung mittels einer schärferen Abgrenzung dieses Mysteriums unseres Glaubens gegen die mantische Theophorie ist.

Für Plutarch von Chäronea kommen noch zwei besondere Gründe hinzu, die sein Studium unter dieser Rücksicht nahelegen. Der eine Grund bezieht sich auf seine zeitliche Stellung. Plutarch lebte um die Jahre 45—125 n. Chr.¹. Somit sind seine Theorien über das Wesen der mantischen Inspiration zu Beginn der christlichen Ära geschrieben. Er schöpfte dabei seine, wenn auch nicht immer originalen², so doch gewiß ernst gemeinten³ Ideen zu dieser Frage aus dem Überlieferungsgut der klassischen griechischen Philosophie gerade in *der* Gestalt, wie sie sich auch den frühen christlichen Theologen darbot. Da ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß seine Anschauungen, zumal bei der großen Beliebtheit seiner Schriften⁴, auf die Ausbildung des spekulativen Verständnisses von der göttlichen Inspiration innerhalb der frühchristlichen Theologie eingewirkt haben⁵. — Der andere

¹ Vgl. F. Ueberweg u. K. Praechter, Die Philosophie des Altertums, 1926¹², 532f.

² Siehe P. Geigenmüller, Plutarchs Stellung zur Religion und Philosophie seiner Zeit (Neue Jb. f. d. klass. Altertum 24 [1921] 251—270). — E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, III, 2³, 1881, 161—165. — R. Schmertusch, De Plutarchi sententiarum quae ad divinationem spectant origine, 1889.

³ Vgl. U. von Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen, II, 1932, 497—505.

⁴ Hierzu vgl. R. Hirzel, Plutarch, 1912, 74—206: Das Nachleben Plutarchs.

⁵ A. von Harnack, Dogmengeschichte I², 1887, 574f. macht darauf aufmerksam, daß Plutarchs Inspirationslehre mit derjenigen mancher Kirchenväter verwandt sei; er verweist vor allem auf De Pyth. orac. p. 397 B f. und p. 404 B ff. — Hinter H.s Auffassung steht allerdings seine These von dem „ekstatischen“ Charak-

Grund ist dem Inhaltlichen der von Plutarch vorgetragenen Ideen entnommen: berühren sie doch, wie nachher ausführlicher zu zeigen sein wird, mutatis mutandis ein ähnliches Problem und beschreiten sie gelegentlich ähnliche Lösungswege, wie wir sie aus den scholastischen Inspirationstraktaten kennen. Nicht mit Unrecht macht der neueste Ausleger von Plutarchs Dialog *De Pythiae oraculis*, R. Flacelière⁶, auf gewisse Ähnlichkeiten zum mindesten oberflächlicher Art aufmerksam. Auch sonst muten die Ausführungen des Weisen von Chäronea bisweilen so modern an, daß ein neuerer protestantischer Forscher von ihm sagen konnte, er nehme „die späteren Kämpfe um die Inspiration der Bibel bis zu einem gewissen Grade vorweg“⁷.

Was das Studium der Inspirationstheorien der pythischen Dialoge nicht zuletzt so reizvoll macht, ist die eigentümliche Situation, aus der heraus sie entstanden sind, und das Ziel, dem sie nach der Absicht Plutarchs dienen sollten⁸. Ihr Verfasser hat, wie wir aus der antiken Geschichte wissen, die letzten zwanzig Jahre seines Lebens hindurch das Priesteramt in Delphi bekleidet. Bei aller philosophischen Skepsis, die immer wieder in seinen Schriften aufbricht⁹, doch mit Entschiedenheit auf dem Boden des von den Ahnen überlieferten Glaubens stehend, hat Plutarch es sich angelegen sein lassen, sich für die Ehre Apollons und für eine geläuterte Anschauung von der erhabenen Majestät der Gottheit einzusetzen¹⁰. Davon geben die letzten Kapitel des ersten der drei pythischen Dialoge¹¹, *De E apud Delphos*, beredtes

ter der vormontanistischen Prophetie innerhalb der Kirche (vgl. Texte u. Unters. 2, 1 [1884] 41f.). — R. Hirzel, a. a. O. 86, sagt: „Den Dogmatikern mußten ... [Plutarchs] Gedanken über Göttliches und Menschliches in der Inspiration auffallen, die von denen mancher Kirchenväter nicht abwichen.“ Hirzel kennt aber vor den Alexandrinern keinen christlichen Autor, auf den Plutarch nachweislich Einfluß gehabt hätte. — Über den Einfluß Plutarchs auf Eusebius und (durch ihn) auf Theodoret vgl. R. Del Re, *II dialogo sull'estinzione degli oracoli di Plutarco da Cheronea*, 1934, 107f.

⁶ Plutarque. *Sur les oracles de la Pythie. Texte et traduction avec une introduction et des notes*, 1936, 41 Anm. 2. — Leider hat Fl. die Arbeit von Del Re nicht gekannt und so zu den dort von seiner eigenen Auffassung abweichenden Anschauungen nicht Stellung genommen.

⁷ Ä. Oepke bei G. Kittel, *Theol. Wörterbuch zum NT*, III, 569.

⁸ Vgl. U. von Wilamowitz-M., a. a. O. — R. Del Re, a. a. O. 40.

⁹ Darauf verweist R. Del Re, a. a. O. 70f.

¹⁰ Vgl. U. von Wilamowitz-M., a. a. O. 497f. — R. Flacelière, a. a. O. 47—53: „La foi du prêtre d'Apollon“.

¹¹ Der Ausdruck stammt von Plutarch selbst: vgl. *De E apud Delphos* c. 1 p. 384 E. Unter diesem Titel werden folgende Dialoge zusammengefaßt: *De E apud Delphos*, *De Pythiae oraculis*, *De defectu oraculorum*.

Zeugnis¹². Es konnte da nicht ausbleiben, daß ihm, dem philosophisch hochgebildeten Mann, das in Delphi übliche Orakelwesen, das sich doch scheinbar so gar nicht mit der Transzendenz der Gottheit vereinbaren ließ, zum vordringlichen Problem wurde. Zu pietätvoll, als daß er an dem göttlichen Ursprung und dem religiösen Wert dieser Einrichtung hätte zweifeln können, war er andererseits zu aufgeklärt, als daß er sich mit den volkstümlichen Erklärungen des Inspirationsvorganges hätte zufrieden geben können. So machte er sich daran, eine Deutung zu finden, die sowohl seinem religiösen Empfinden wie seinem wissenschaftlichen Gewissen genügen könnte¹³. Es wäre darum durchaus verfehlt, wollte man in den pythischen Dialogen nur apologetische Gelegenheitsschriften sehen. Gewiß geht Plutarch in diesen Werken jeweils von einem bestimmten Vorwurf aus, den man damals öfters gegen Delphi erheben mochte, aber seine Erwiderung reicht viel weiter. Sie gestaltet sich zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung über das Wesen der mantischen Inspiration, die, von dem Glauben an den göttlichen Ursprung dieses Phänomens ausgehend, auf zwei verschiedenen Wegen eine Deutung versucht, welche die göttliche Urheberchaft sicherstellt, ohne die Gottheit „zu den menschlichen Bedürfnissen herabzuwürdigen“¹⁴. Damit sind die drei Gedanken unserer Darlegung gegeben.

Eine Vorbemerkung ist für das Verständnis des folgenden noch zu machen. Wenn wir von der Inspirationsanschauung Plutarchs sprechen, sind wir uns der besonderen Schwierigkeiten, aus seinen Schriften zu einem genauen Verständnis seines Gedankens zu kommen, durchaus bewußt. Die beiden uns vor allem beschäftigenden Werke, *De delectu oraculorum* und *De Pythiae oraculis*, sind als Dialoge verfaßt, in welchen aber Plutarch selbst — nach platonischem Muster — nicht redend auftritt. Wenn schon sonst sein betonter Eklektizismus seine Auslegung schwierig macht, so wird dies durch die mit dem literarischen Genus des Dialoges gegebenen Schwierigkeiten noch vermehrt¹⁵. Es ist darum kein Zufall, daß die Forschung bis zur Stunde sich nicht zu einer einheitlichen Deutung hat durcharbeiten können. Je nachdem, welche

¹² In diesem Dialog wird die Bedeutung des über dem Eingang des Apollonheiligtums angebrachten Buchstabens E behandelt. Nach mancherlei Erklärungen sagt Ammonios, daß das E (= εἶ) bedeutet: Du bist, und ein Gruß an den ewig seienden Gott ist (Kap. 17—21). Diese Kap. sind übrigens gerade im Hinblick auf Ex 3, 14 von Interesse.

¹³ Vgl. R. Flacelière, a. a. O. 41; 47—53.

¹⁴ *De def. orac. c. 9 p. 414 E.* — Dazu vgl. R. Flacelière, a. a. O. 47ff.

¹⁵ Darauf haben schon Eisele, *Zur Dämonologie Plutarchs von Ch.* (Archiv d. Gesch. der Philos. 17 [1904] 28—51) 28f. und U. von Wilamowitz-M., a. a. O. hingewiesen; neuerdings wieder R. Del Re, a. a. O. 47ff.

von den im Dialog auftretenden Personen man zum Wortführer Plutarchs macht, wird man auch eine andere Theorie von ihm vertreten glauben, — falls man es nicht vorziehen sollte, wie etwa R. Schmertosh¹⁶ tut, in Plutarch nur einen recht geistlosen Kompilator zu sehen, der seine Freude daran hat, die sich widersprechendsten Ansichten zusammenzutragen, eine Auffassung, gegen die in den letzten zwanzig Jahren der Plutarchforschung mit Recht Front gemacht worden ist¹⁷.

Die hier angedeutete Schwierigkeit vermehrt sich noch durch die Tatsache, daß wir über die relative Entstehungszeit der einzelnen Plutarchschriften fast gar nichts mit Sicherheit ausmachen können¹⁸. Für unsere Frage ist das von einiger Wichtigkeit. Da nämlich die in den beiden Dialogen (*De def. orac.* und *De Pyth. orac.*) niedergelegten Inspirationstheorien in wesentlichen Punkten voneinander abweichen¹⁹, so wäre es natürlich wichtig zu wissen, welche von diesen beiden Schriften das letzte Wort Plutarchs zur Frage enthält. Die seit Xylander (1570) übliche Aufeinanderfolge (1. *De E apud Delphos*, 2. *De Pyth. orac.*, 3. *De def. orac.*) entscheidet natürlich nichts. Neuerdings sucht R. Del Re²⁰ zu erweisen, daß der Dialog *De def. orac.* tatsächlich als Schlußstein der pythischen Trilogie anzusehen sei; aber er betont dabei, daß der zeitliche Abstand zu den beiden andern Dialogen kaum bedeutend sein dürfte und zudem für die Bewertung der einzelnen Schriften unwichtig sei, da er einen Gegensatz zwischen den in ihnen jeweils vertretenen Inspirationsauffassungen nicht anerkennen könne²¹. Dagegen setzt sich R. Flacelière²² im Anschluß an eine schon von R. Hirzel aufgestellte Vermutung dafür ein, daß *De Pyth. orac.* Plutarchs letztes Wort zum Inspirationsproblem sei, da diese Schrift in seine letzten Lebensjahre gehöre und offensichtlich den Dialog *De def. orac.* voraussetze. Da die von jeder Seite angeführten Beweisgründe eine sichere Entscheidung nicht ermöglichen, werden wir am besten tun, wenn wir uns von dieser ganzen Frage unabhängig halten und uns darauf beschränken, die in beiden Dialogen niedergelegten Inspirationstheorien Plutarchs

¹⁶ A. a. O. 2; ebenso A. Bouché-Leclerq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I, 1879, 76.

¹⁷ Vgl. etwa Del Re, a. a. O. 48; 73. Siehe ferner die genannten Arbeiten von Eisele, U. von Wilamowitz-M. und R. Flacelière, a. a. O. 40.

¹⁸ Nach J. Hartmann, *De Plutarcho scriptore et philosopho*, 1916, 164f., 187, dem sich auch R. Del Re, a. a. O. 4 Anm. 1, anschließt, sind die pyth. Dialoge um 107 n. Chr. entstanden. Dagegen möchte R. Hirzel, *Der Dialog*, II, 1895, 205, dem R. Flacelière, a. a. O. 11, folgt, wenigstens *De Pyth. orac.* den letzten Lebensjahren Plutarchs zuweisen. Wieder andere Forscher urteilen anders. Das einzige, was sich mit Sicherheit sagen läßt, ist, daß die Dialoge wohl kaum vor Plutarchs delphischer Priesterzeit (seit 95) verfaßt sein können. Aber auch dies wurde gelegentlich bestritten (vgl. R. Hirzel, a. a. O. 205 Anm. 1).

¹⁹ So auch R. Flacelière, a. a. O. 40f. Wir werden weiter unten die unterscheidenden Momente herausstellen.

²⁰ A. a. O. 3ff.

²¹ Ebd. 56f. — E. Fascher, *Prophetes*, 1926, 74f. anerkennt zwar den Unterschied in der Inspirationsauffassung, setzt dann aber *De def. orac.* nach *De Pyth. orac.* an.

²² Vgl. oben Anm. 18.

wiederzugeben, ohne den Anspruch zu erheben, jeweils sagen zu können, ob es sich hier um den endgültigen Standpunkt unseres Verfassers handelt oder nicht.

1. Die göttliche Inspiration als Tatsache.

Wir brauchen uns nicht lange bei dem Nachweis aufzuhalten, daß Plutarch an die Tatsächlichkeit des göttlichen Ursprunges der mantischen Inspiration geglaubt hat. Dieser Glaube war in der ganzen Antike, vor allem aber im Zeitalter des Hellenismus mit seinem üppig wuchernden Wunderglauben und seiner Offenbarungssucht weithin Allgemeinbesitz²³. Zumal die beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderte bedeuten in dieser Hinsicht einen Höhepunkt²⁴. Selbst von den Philosophenschulen wagten nur die Epikureer²⁵ ihre Zweifel zu erheben. Dagegen waren vor allem die Stoiker die leidenschaftlichsten Anwälte des Orakelwesens²⁶. Für sie war die Mantik als Werk der Götter so selbstverständlich, daß sie diese einfachhin aus dem Dasein der göttlichen Vorsehung ableiteten, so wie sie umgekehrt aus der Mantik auf das Dasein von Göttern und einer göttlichen Vorsehung schlossen²⁷. So lesen wir in Ciceros Werk *De divinatione*²⁸: *Ego enim sic existimo: si sint ea genera divinandi vera, de quibus accepimus quaeque colimus, esse deos, vicissimque si dii sint, esse qui divinent*. Daß allerdings ihre eigenen metaphysischen Voraussetzungen mit diesem Offenbarungsglauben nicht zu vereinbaren seien, fiel den Stoikern anscheinend nie auf²⁹.

²³ Hierzu vgl. etwa F. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, 1931³, 148—177: *Astrologie und Magie*. — L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, III¹⁰, 119—202. — O. Weinreich, *Typisches und Individuelles in der Religiosität des Aelius Aristides* (*Neue Jb. f. d. klass. Altertum* 33 [1914] 597—606).

²⁴ Vgl. O. Weinreich, *Alexandros der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des II. Jahrh. n. Chr.* (ebd. 47 [1921] 129—151). — E. Fascher, a. a. O. 196—202.

²⁵ Vgl. Ps.-Plutarch, *De placitis philos.* (ed. Didot II, 1104f.): *De divinatione*: 1. *Plato et Stoici divinationem introduxerunt, quae sit divinus mentis instinctus, secundum animi divinitatem. Huc etiam divinationem ex insomniis referunt: denique plurimas divinandi rationes probant*. 2. *Xenophanes et Epicurus divinationem reiciunt*. ... 4. *Aristoteles et Dikaearchus eas solum divinationes admittunt, quae furore divinitus immisso et quae in somniis fiunt* ...

²⁶ Hierüber handelt ausführlich E. Zeller, a. a. O. III, 1³, 1880, 336—345; ferner C. Wachsmuth, *Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen*, 1860.

²⁷ Vgl. E. Zeller, ebd. 338.

²⁸ *De divin.* I, 5; über die stoischen Quellen dieser Schrift (näherhin Poseidonios) vgl. K. Reinhardt, *Poseidonios*, 1921, 208ff.

²⁹ Vgl. E. Zeller, a. a. O. III, 1³, 1880, 337ff.

Demgemäß begreifen wir es, wenn auch bei Plutarch ein Epikureer als Widersacher auftritt, der sich mit frivolem Spott über das ganze Orakelwesen lustig macht³⁰. Es ist nun interessant, wie Plutarch gegen diese epikureische Skepsis Stellung nimmt. Er verweist nicht nur auf den oben erwähnten Wesenszusammenhang zwischen dem Dasein einer göttlichen Vorsehung und den Orakeln (De Pyth. orac. c. 18 p. 402 E); sondern er weist auch triumphierend auf die Erfahrung hin: Wo doch vom Zukünftigen nicht nur das Was vorhergesagt wird, sondern auch, wie es in so vielen Orakelsprüchen der Fall ist, das Wie und das Wann, da kann man doch nicht von rein menschlichen Vermutungen reden, sondern da handelt es sich wirklich um göttlich inspirierte Voraussage (De Pyth. orac. c. 11 p. 399 B). Und mit diesem Glauben ist es ihm wirklich ernst gewesen. Man lese nur einmal die Worte, die Theon, hinter dem man mit guten Gründen Plutarch selbst vermutet³¹, zur Verteidigung des delphischen Orakels spricht (De Pyth. orac. c. 29 p. 408 F): „Man hat bis heute (die Pythia) auch nicht eines einzigen Irrtums überführen können, sie hat vielmehr das Heiligtum mit Weihegaben von Griechen und Ausländern angefüllt.“ Das erstaunliche Wachstum der heiligen Stadt in der letzten Zeit ist ihm eine Gewähr dafür, daß all das „nicht durch rein menschliche Tätigkeit, ohne die Gegenwart eines Gottes, der dem Orakel die göttliche Kraft verliehen hat“, zu erklären ist. Er hält es darum für kindisch, wegen irgendwelcher Schwierigkeiten am Orakel irre zu werden, und „den Gott zu verachten statt sich selbst, weil man mit seinem Verstande den göttlichen Geist nicht zu erreichen vermag“ (De Pyth. orac. c. 30 p. 409 D). Dieser entschiedene Glaube war es denn auch, der Plutarch über die Weise dieses geheimnisvollen Vorganges nachsinnen ließ. Die Frucht der Bemühungen sind vor allem die beiden Dialoge De def. orac. und De Pyth. orac., mit deren Inspirationsauffassungen wir uns nun beschäftigen wollen.

³⁰ De Pyth. orac. c. 10 p. 398 F. — Ich folge der neuesten Ausgabe von W. R. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking, Plutarchi Moralia III, Leipzig 1929, durch welche die gleichfalls bei Teubner erschienene Ausgabe von G. N. Bernardakis (1891) überholt ist. — Für De Pyth. orac. wurde auch die Ausgabe von R. Flacelière, a. a. O., berücksichtigt. — Die Übersetzung schließt sich frei an diejenige von F. C. F. Bähr an (im 145. Bd. der „Griechischen Prosaiker in neuen Übersetzungen“, hrsg. von Tafel-Osian-Schwab, 1835).

³¹ So R. Flacelière, a. a. O. 21.

2. Die Inspirationstheorie in De def. orac.

Für einen aufrechten Mann wie Plutarch, der aus innerer Überzeugung einen Ausgleich zwischen seiner Philosophie und seinem religiösen Glauben erstrebte³², mußte der Verfall der vielen einst so ruhmvollen Orakelstätten ein schmerzliches Problem bieten. Wenn auch, nicht zuletzt durch sein eigenes Bemühen³³, das Ansehen Delphis wieder gestiegen war, so hatte es praktisch doch „nur noch für die Bauern aus der Umgegend Bedeutung“³⁴, während von den meisten anderen Orakeln nur noch Ruinen und Sagen übriggeblieben waren. Wie war das möglich? Lag darin nicht ein klarer Beweis, daß die Gottheit doch nicht hinter den Orakeln stand? Diese Frage bildet den Gegenstand oder richtiger den Ausgangspunkt unseres Dialogs.

Von den vier Lösungsversuchen, die der Reihe nach von den verschiedenen Teilnehmern vorgebracht werden, finden die beiden ersten keinerlei weitere Beachtung. Weder die Rücksicht auf die Verkommenheit der Menschen, die die Orakel nur für ihre niedrigen Zwecke mißbrauchen (c. 7 p. 413 A), noch die Rücksicht auf den Bevölkerungsschwund, der eine Verminderung der Orakelstätten sinnvoll erscheinen ließ (c. 8 p. 413 E), kann Plutarch als Erklärungsgrund gelten lassen. Der Grund kann, wie Lamprias ausführt, überhaupt nicht bei der Gottheit zu suchen sein, da diese in ihrer Einstellung zu den Menschen sich nicht ändern kann (c. 7 p. 413 CD); vor allem aber auch deshalb nicht, weil die mantische Inspiration überhaupt kein *unmittelbarer* Vorgang zwischen Gott und Mensch ist, sondern durch „natürliche“ Kräfte vermittelt zu denken ist³⁵. Es ist eben eine nur zu kindische Vorstellung, wenn man sich die Inspiration so vorstellt, als ob der Gott in den Leib der Pythia einfahre und sich ihrer Sprechorgane bediene³⁶. Eine solche Auffassung ist mit der erhabenen Würde und Transzendenz der

³² Vgl. ebd. 53; 80.

³³ De Pyth. orac. c. 29 p. 409 B. Vgl. dazu R. Del Re, a. a. O. 37.

³⁴ U. von Wilamowitz-M., a. a. O. 499; antike Zeugnisse über den Verfall von Delphi sammelt R. Del Re, a. a. O. 36f.

³⁵ De def. orac. c. 10 p. 414 F. — E. Fascher, a. a. O. 73: „Sie verfallen als Materie nach natürlicher Bestimmung.“

³⁶ c. 9 p. 414 E: „Denn es ist gar zu einfältig und kindisch, wollte man glauben, daß der Gott selbst ... in die Leiber der Propheten eingehe und aus ihnen heraustöne, indem er sich ihres Mundes und ihrer Stimme gleich als eines Organes bedient.“ — Reiche Belege für diese grobsinnliche Inspirationsvorstellung finden sich bei E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum (Relig.-gesch. Vers. u. Vorarb. 6 [1910] 75—89), ferner bei H. Hanse, „Gott haben“ (ebd. 27 [1939] 9—39).

Gottheit schlechthin unvereinbar. Es kommt also darauf an, eine Inspirationsvorstellung zu finden, welche die Würde der Gottheit wahrt, ohne ihr die Urheberschaft an den Orakeln abzuspochen (c. 9 p. 414 E).

Demgemäß trägt Kleombrotos eine neue Lösung vor (c. 10ff.): Die Götter sind nicht unmittelbar Urheber der Orakel, sondern sie bedienen sich dabei der Mittlerdienste der „Dämonen“³⁷. Daß es solche auf der Grenze zwischen Göttern und Menschen liegende Mittelwesen gibt, die mächtig sind wie die Götter, aber leidensfähig und sterblich wie die Menschen (c. 12 p. 416 C), folgt für Kleombrotos gerade aus der Überlegung, daß sonst überhaupt keine Verbindung zwischen Gott und Mensch möglich wäre (c. 13 p. 416 F). Diesen Dämonen sind von den Göttern die Weissagungen, Orgien und Mysterien übertragen. Da die dämonische Natur den Leidenschaften unterworfen ist, so bringt ihre Annahme auch den weiteren Vorteil mit sich, daß man all das Unwürdige und Perverse in Kulturn und Mythen von den Göttern auf ihre Diener abwälzen kann³⁸. Da nun, wie gesagt, die Dämonen sterben können, so ist leicht zu begreifen, wie ein Orakel verstummen kann.

Diese Theorie des Kleombrotos, deren Darlegung mit mancherlei Abschweifungen die Kap. 10—37 füllt, wird von Ammonios noch in einem Punkte ergänzt (c. 38 p. 431 C): Die Weise, wie die Dämonen „den Orakeln vorstehen und sie durch ihre Gegenwart beredt machen“, ist so zu denken, daß diese ohne Worte oder sinnenfällige Zeichen durch unmittelbaren Kontakt den Seelen der Pythien Bilder vom Zukünftigen einprägen.

³⁷ Für die rechte Beurteilung des Folgenden ist an die öfters ausgesprochene Schwierigkeit zu erinnern, sich einen widerspruchsfreien Begriff von der antiken Dämonenvorstellung im allgemeinen und von derjenigen Plutarchs im besondern zu machen. Ich verweise nur auf die oben genannte Arbeit von Eisele, ferner auf H. von Arnim, Plutarch über Dämonen und Mantik (Verh. d. Koninkl. Akad. v. Wetensch. te Amsterdam: Afd. Letterk. N. R. 22, 2, 1921) und H. Schmertusch, a. a. O. 3—16. Vgl. auch Foerster bei G. Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT, II, 1ff. Neuerdings R. Del Re, a. a. O. 47—70.

³⁸ c. 14 p. 417 C—E. — Die Weise, wie Plutarch diesen Gedanken ausführt, erinnert an die massive Polemik der frühen Apologeten gegen die Dämonen als die Götter der Heiden, die sie vor allem auch für die Mantik haftbar machten. Wir verstehen nun besser, weshalb diese Polemik auf die damaligen Menschen einen wirksameren Eindruck machen konnte als auf uns. Vgl. E. Fascher, a. a. O. 74: „Mit dieser Argumentation hat Plutarch den Christen eine Waffe gegeben, alle Orakel für dämonisch zu erklären.“ Gerade diese Stelle zitiert Eusebius in seiner Praepar. evang. V, 4 und (nach ihm) Theodoret in seinem Werk Graec. affect. cur. c. 10.

In eine ganz andere Richtung weist die Inspirationsauffassung, die in den letzten 13 Kapiteln (39—52) von Lamprias vorgelegt wird, der nach seiner ganzen Stellung vor allem (wenn auch nicht ausschließlich) der Repräsentant seines Bruders Plutarch sein dürfte³⁹. Er setzt bei der eben erwähnten Bemerkung des Ammonios ein: Wenn die Dämonen vom Körper getrennte oder auch nie mit einem Körper verbundene Seelen sind — wie Ammonios unterstellte —, dann ist es doch naheliegend, in der Seele als solcher eine divinatorische Kraft zu vermuten. Denn die Trennung vom Leibe kann doch keine neuen Fähigkeiten vermitteln (c. 39 p. 431 E). Nur ist diese Kraft durch die Vermischung der Seele mit einem sterblichen Leib für gewöhnlich niedergehalten und verdunkelt. In gewissen Zeiten wacht sie aber von selbst auf, so im Schlaf (Wahrsageträume) und beim Herannahen des Todes. Denn da die Divinationskraft in der Imaginatio ihren Sitz hat, muß der vernünftige Seelenteil stillgelegt werden, damit jene sich betätigen kann⁴⁰. Aber diese selbsttätige Auslösung geschieht nur selten. Gewöhnlich bedarf es dazu der Einwirkung gewisser Erdausdünstungen, die durch die Luft oder durch (heilige) Quellen emporgetragen werden. Wenn dieses „mantische Rheuma und Pneuma“⁴¹ in den Leib eindringt, dann ruft es eine ungewöhnliche Verfassung in der Seele hervor, eben den Enthusiasmus, in welchem der Mensch zukünftige Dinge erschaut. Da nun aber dieses mantische Pneuma durchaus vergänglich ist, so ist leicht zu begreifen, daß es eines Tages so wie irgendeine

³⁹ Über die umstrittene Frage, ob und wie weit Kleombrotos einen von Plutarch selbst vertretenen Gedanken wiedergibt, vgl. Del Re, a. a. O. 49ff.; dieser bestreitet einerseits (gegen Kahle), daß Kl. einfachhin der Sprecher Plutarchs sei, andererseits aber betont er (gegen Eisele), daß das wesentliche Element an der von Kl. entwickelten *Inspirationsauffassung*, nämlich die dämonologische Vermittlung, auch von Lamprias-Plutarch angenommen werde.

⁴⁰ c. 40 p. 432 C.: Manche Seelen geraten im Traum und im Sterben in eine solche Verfassung, so daß sie τὸ λογιστικὸν καὶ φρονητικὸν ἀνίσθαι καὶ ἀπολύεσθαι τῶν παρόντων, τῷ ἄλογῳ καὶ φανταστικῷ τοῦ μέλλοντος ἐπιστρέφόμενα. — Zum Verständnis der hier vorausgesetzten Psychologie vgl. E. Rohde, *Psyche* II¹⁰, 1925, 324 Anm. 1.

⁴¹ c. 40 p. 432 D. — Über dieses durchaus stofflich gedachte Pneuma als Prinzip des mantischen Enthusiasmus vgl. E. Fehrle, a. a. O. 80—87. Im übrigen hat man sich für das folgende daran zu erinnern, daß sich nach der im Altertum herrschenden Auffassung in Delphi die Pythia durch die aus dem Erdsplatt aufsteigenden Dämpfe „inspirieren“ ließ. Gegen die Geschichtlichkeit dieser Inspirationsvermittlung spricht, daß die Ausgrabungen von einem Erdschlund nichts entdeckt haben; vgl. O. Kern, *Die Religion der Griechen*, II, 97 Anm. 1.

andere Erdquelle zu fließen aufhört und damit das Verstummen eines Orakels herbeiführt⁴².

Gegen diese naturalistische Theorie erhebt sich aber ein gewichtiger Einwand (c. 46 p. 435 A): Wird mit dieser physiologischen⁴³ Erklärung nicht den Orakeln jede religiöse Weihe und Bedeutung genommen? Was sollen da noch die Dämonen und erst gar die Götter als Urheber der Orakel? Wozu braucht es dann noch besonderer Orakelpriesterinnen? Und wozu dienen die vor der Orakelerteilung üblichen Opfer und die Zeichenschau? „Anfangs kamen wir darauf“, so hält Ammonios dem Lamprias vor, „die Weissagungen gänzlich von den Göttern auf die Dämonen übergehen zu lassen. Jetzt aber . . . wollen wir auch diese wieder ausschalten, indem wir in Winden, Hauchen und Dämpfen die Quelle der Weissagung, ja sogar ihr Wesen und ihre Kraft suchen“⁴⁴.

In seiner Erwiderung (c. 47—52) betont Lamprias, daß er sowohl das göttliche wie auch das dämonische Element an der Inspiration wahren wolle. Man dürfe bei der Erklärung eines Phänomens keinen der Faktoren außeracht lassen. Ideengeschichtlich sei es allerdings so, daß die alten „Theologen“ und Dichter fast nur den göttlichen Ursprung an den Dingen berücksichtigt hätten, während die späteren „Physiker“ fast allein die natürlichen und notwendig wirkenden Ursachen beachteten. Beides waren Einseitigkeiten. „Wir schließen weder die Gottheit noch die Vernunft von der (Erklärung) der Mantik aus, wenn wir ihr die menschliche Seele als ‚Materie‘ und das enthusiastuswirkende Pneuma gleichsam als Plektron für das Musikinstrument“⁴⁵

⁴² c. 43 p. 433 F ff. — Übrigens ist diese Theorie nicht neu, findet sie sich doch schon in Ciceros *De div.* I, 19 und II, 57: Das delphische Orakel ist verstummt, weil die *vis terrae quae mentem Pythiae divino adflatu concitabat*, erloschen ist. R. Del Re, a. a. O. 58, meint, daß Plutarch diese Stellen kannte, und daß Cicero seinerseits von Dikaearch abhängt (ebd. 75f.).

⁴³ Man könnte sie mit U. von Wilamowitz-M., a. a. O. 500, auch „physikalisch“ nennen.

⁴⁴ c. 46 p. 435 A. — Die Synonyma zeigen gut die stoffliche Natur dieses inspirierenden „Geistes“; vgl. dazu Pollux, *Onomasticon*, I, 15.

⁴⁵ Dieser Text (c. 48 p. 436 F.) ist eine interessante „Parallele“ zu der bekannten Stelle in Ps.-Justin, *Cohort. ad graec.* c. 8, wo der göttliche Geist das Plektrum genannt wird, das sich der Propheten wie eines Instrumentes . . . bediente. Aber der Gleichklang ist nur scheinbar. Denn bei Ps.-Justin ist das Pneuma göttlich und kommt vom Himmel, bei Plutarch dagegen ist es stofflich und stammt aus der Erde. Nur wenn man diesen wesentlichen Unterschied nicht beachtet, kann man diese Plutarchstelle zur Verdeutlichung etwa der neutestamentl. Inspirationsauffassung heran-

zuweisen.“ Denn einmal sind für uns Erde und Sonne, die dieses Pneuma hervorbringen, Gottheiten⁴⁶. Sodann belassen wir die Dämonen als Aufseher und Diener der Orakel, die dafür zu sorgen haben, daß die Prophetin nur dann sich der Einwirkung dieses Pneumas aussetzt, wenn sie seelisch vorbereitet ist. Andernfalls würde es für sie erfahrungsgemäß gefährlich sein, sich dem Dreifuß zu nähern. Darum bleiben auch in unserer Theorie die vorhergehenden Opfer und die Zeichenschau sinnvoll, da sie uns darüber belehren, ob die Gottheit den rechten Augenblick für gekommen hält (c. 47f.). Somit bleibt also die Weissagungsgabe eine wahrhaft „göttliche und dämonische“ Kraft. Aber sie ist andererseits doch der Vergänglichkeit unterworfen, weil das inspirierende Pneuma versiegen kann. Damit ist also die im Anfang aufgeworfene Frage gelöst. Aber Lamprias fügt zum Schluß (c. 52 p. 438 DE) doch noch vorsichtig hinzu, daß sich noch mancher Einwurf gegen diese Theorie erheben lasse. Doch solle davon ein anderes Mal die Rede sein⁴⁷.

Will man die in diesem Dialog vorgetragene Inspirationsauffassung beurteilen, so ist zunächst die Frage zu lösen, was von all dem eigentlich die Meinung Plutarchs selbst ist. Gewiß ist vor allem Lamprias Sachwalter Plutarchs, aber doch so — wie R. Del Re⁴⁸ mit guten Gründen nachweist —, daß auch der Grundgedanke des Kleombrotos von der dämonischen Verursachung bzw. Vermittlung der Inspiration irgendwie mitaufgenommen wird. Dabei ist allerdings zuzugeben, daß die Zusammenfügung dieser beiden Grundideen — hier die des Lamprias, dort die des Kleombrotos — reichlich künstlich und oberflächlich bleibt⁴⁹, da nach

ziehen (vgl. H. Windisch, *Die kath. Briefe*, 1930³, zu 2 Pet 1, 21). — J. Geffcken, *Zwei christliche Apologeten*, 1907, 180 möchte in dieser Plutarchstelle den Quellort des Bildes vom Musikinstrument sehen, das über Philon (*Quis rer. div. her.*, I, 510; 276) in die frühchristliche Inspirationstheorie eingegangen sei (so außer bei Ps.-Justin bei Athenagoras, *Leg. pro Christ.* c. 9).

⁴⁶ c. 42 p. 433 D. — In *De E apud Delphos* dagegen ist die Sonne nur Symbol Apollons; vgl. U. von Wilamowitz-M., a. a. O. 500.

⁴⁷ Ob dieses Versprechen ein bloßer literarischer Gestus geblieben ist oder nicht, hängt davon ab, ob man *De Pyth. orac. nach De def. orac.* ansetzen darf oder nicht. — Übrigens hat Plutarch auch eine Schrift „Über die Mantik“ geschrieben, die aber verloren ist.

⁴⁸ A. a. O. 49ff.

⁴⁹ Vgl. R. Hirzel, a. a. O. 192 Anm. 1: „[Lamprias] kann als Vertreter der Gesamtansicht Plutarchs nur insofern gelten, als er das von Kleombrotos Gelernte sich zu Nutzen macht und kritisch bearbeitet. Diese Bearbeitung ist übrigens ... eine sehr ober-

dem ursprünglichen Gedanken des Lamprias der göttliche Ursprung und Charakter der Orakel nicht erst durch die dämonische Vermittlung, sondern schon dadurch gewährleistet ist, daß das mantische Pneuma unter der Leitung der göttlichen Providenz steht. Aber wie Del Re⁵⁰ richtig bemerkt, begnügt sich Plutarch nicht mit dieser philosophisch-nüchternen Erklärung, er will auch den volkstümlichen Anschauungen nach Möglichkeit Rechnung tragen. Darum schaltet er die Dämonen als Mittler ein, durch deren tätige Mitwirkung der göttliche Einfluß greifbarer und anschaulicher wird. Wenn somit zuzugeben ist, daß das dämonologische Element in diese Inspirationsauffassung durchaus mithineingehört, so wäre es übertrieben, wollte man darin ihren eigentlichen Wesenskern sehen. Das Wesentliche dieser Inspirationstheorie ist vielmehr der in Kap. 47 u. 48 ausgesprochene Gedanke, daß die Inspiration weder rein naturalistisch noch rein supranaturalistisch zu deuten ist, sondern durch Berücksichtigung beider Elemente und zwar in der Weise, daß man sich klar macht, daß in der „Materie“ der „Logos“, d. h. die zwecksetzende göttliche Vernunft tätig ist (c. 47 p. 435 E)⁵¹.

Aber gerade darin zeigt sich eine unverkennbare Schwäche dieser Theorie, wenn man sie an dem mißt, was sie eigentlich leisten sollte. Ihre Aufgabe war doch — nach der Absicht Plutarchs —, das vulgäre Verständnis von der göttlichen Inspiration wissenschaftlich zu erklären. Für das vulgäre Verständnis war aber die mantische Inspiration ein unmittelbares Einwirken der Gottheit auf den Menschen, das den Charakter des Außergewöhnlichen, des Wunderbaren an sich trug. Gewiß war die Weise, wie in den Kreisen der Volksreligion dies näherhin aufgefaßt wurde, mit der Transzendenz der Gottheit unvereinbar, und Plutarch fand darum bei keinem seiner Dialogteilnehmer Widerspruch, als er diese massive Entstellung des Inspirationsvorganges angriff (c. 9 p. 414 E). Aber andererseits wird nun in seiner eigenen Erklärung der unmittelbare göttliche Einfluß so sehr ausgeschaltet, daß diese „natürliche“ Deutung schwerlich befriedigen konnte. Diese Schwierigkeit wird auch nicht durch die Hineinnahme des dämonologischen Elementes behoben, da, wie gesagt, für Lamprias

flächliche, die den ursprünglichen Gegensatz der beiden Ansichten nur desto mehr hervortreten läßt.“ — Ebenso R. Del Re, a. a. O. 52f.

⁵⁰ A. a. O. 53.

⁵¹ Vgl. Del Re, a. a. O. 53f.

Plutarch die Dämonen doch nur eine sehr äußerliche Rolle im Inspirationsvorgang zu spielen haben: sie haben nur darüber zu wachen, daß das mantische Pneuma nicht zur un-rechten Zeit von der Pythia aufgenommen wird; aber sie sind keine Offenbarungsmittler im eigentlichen Sinne, wie es sich etwa Kleombrotos gedacht hatte.

Es mag sein, daß Plutarch das Ungenügende dieser Theorie empfunden hat; die skeptischen Worte, mit denen er Lamprias seine Darlegungen beschließen und eine eingehendere Erledigung etwaiger Schwierigkeiten für ein anderes Mal anberaumen läßt, legen dies vielleicht nahe. Jedenfalls hat er in dem zweiten Dialog eine andere Erklärung vorgetragen, die eher geeignet war, seinem Zweck zu entsprechen, nämlich ein wissenschaftliches Verständnis der im Glauben angenommenen göttlichen Inspiration zu vermitteln. Und wenn R. Flacelière⁵² recht hat mit der Ansicht, daß dieser Dialog *De Pyth. orac.* zuletzt entstanden ist, dann haben wir in der darin vorgetragenen Theorie das letzte Wort Plutarchs zur Frage zu erblicken; doch sei nochmals betont, daß sich dies nicht mit Sicherheit erweisen läßt.

3. Die Inspirationstheorie in *De Pyth. orac.*

Die in diesem Dialog behandelte Frage kommt durch den griechischen Titel gut zum Ausdruck: „Über die Tatsache, daß die Pythia jetzt nicht mehr in Versen die Orakel gibt“. Das Gespräch entspinnt sich bei Gelegenheit einer Führung durch die Sehenswürdigkeiten von Delphi. Die Erwähnung eines alten, in holprigen Versen abgefaßten Orakelspruches veranlaßt Diogenian zu der Frage, wie es möglich sei, daß Apollon Verfasser von so minderwertigen literarischen Produkten sein könne (c. 5 p. 396 CD). Der Versuch des frommen Dichters Serapion, durch radikale Umkehr des Wertmaßstabes die Frage zu lösen, indem man sich einfach einrede, daß nur unser entarteter Geschmack diese göttlichen Verse für unschön halte, wird durch den Epikureer Boethos wirksam zurückgewiesen (c. 6 p. 396 D—F). Darum gibt ein dritter Gesprächsteilnehmer, Theon⁵³, eine passendere Erklärung (c. 7 p. 397 B—E): Er bestreitet, daß diese Verse überhaupt von Apollon selbst stammen. Dieser hat nur den Anstoß zu der Bewegung (d. h. zum prophetischen Enthusiasmus) gegeben; dabei richtet er sich aber nach der Na-

⁵² S. oben Anm. 18, a. a. O.

⁵³ Nach R. Flacelière, a. a. O. 21, ist Theon „prête-nom“ für Plutarch.

tur der einzelnen Prophetin. Wenn die Orakel nur schriftlich gegeben würden, dann würden wir doch auch nicht die Buchstaben dem Gotte zuschreiben und an ihnen etwa tadeln, daß sie nicht so schön seien wie die Schrift der königlichen Kanzlei. Ebenso gehören auch weder Ausdruck noch Silbenmaß noch die Stimme dem Gotte, sondern der Pythia. „Jener gibt nur die Phantasiebilder ein und macht Licht in der Seele (zur Erkenntnis des) Zukünftigen. Darin besteht eben der Enthusiasmus“⁵⁴. Im übrigen könne man es den „Propheten“ des Epikur — so wendet er sich gegen Boethos — natürlich niemals recht machen. Den alten Prophetinnen werfen sie vor, daß ihre Verse schlecht seien, und an den heutigen tadeln sie, daß sie ihre Orakel in ungebundener Rede erteilen (c. 7 p. 397 CD). Diesen letzten Gedanken greift einer der Dialogteilnehmer auf und bittet Theon um Aufschluß, wie er es sich denn erklären wolle, daß die Pythia heutzutage nicht mehr in Versen rede. Damit ist das eigentliche Thema des Dialogs gestellt⁵⁵.

Aber erst in Kap. 20 ff. geht Theon auf die Beantwortung der Frage ein: Ob die Orakel in Prosa oder in Versen gegeben werden, beides ist nicht widervernünftig. Nur darauf kommt es an, daß man eine lautere Anschauung vom Gotte habe und nicht meine, dieser habe ehemals persönlich die Verse verfaßt oder er diktiere heutzutage persönlich den Wortlaut der Aussprüche, so wie ein Theaterdichter den Schauspielern den Text an die Hand gibt und durch sie spricht. Mit diesen Worten wird also der schon in De def. orac. c. 9 p. 414 E ausgesprochene Gedanke, daß man sich den Inspirationsvorgang nicht zu primitiv und „massiv“ vorzustellen habe, wieder aufgenommen. Plutarch wehrt sich so mit allem Nachdruck gegen die in der Antike so verbreitete Auffassung von der Inspiration als einer göttlichen Bessenheit⁵⁶, für die man in der modernen religionsgeschichtlichen Literatur zumeist den Ausdruck „ekstatische“ Inspiration oder Prophetie gebraucht⁵⁷. Gerade weil Plutarchs Worte in diesem Punkte so unmißverständlich klar sind,

⁵⁴ Interessanterweise behandelt auch Ps.-Justin, Cohort. ad graec. c. 37 dieselbe Frage hinsichtlich der schlechten Verse der Sibylle. Aber seine Lösung ist primitiver: die Schreiber haben die in der Ekstase gesprochenen Verse nur ungenau aufzeichnen können, da sie ungebildet waren.

⁵⁵ Dasselbe Problem behandelt auch Alius Aristides; vgl. E. Fehrer, a. a. O. 23.

⁵⁶ Vgl. E. Fehrer, a. a. O. 75ff.

⁵⁷ Vgl. etwa Th. Hopfner, Mantiké (In Pauly-Wissowa RE XIV, 1) 1258—1288. ✓

wäre es angebracht, bei der Beurteilung seiner Inspirations-
theorie darauf hinzuweisen, statt ihn immer wieder als den
klassischen Repräsentanten der antik-heidnischen Inspira-
tionsanschauung hinzustellen⁵⁸.

Aber wie soll man sich denn die mantische Inspiration
vorstellen? Theon entwickelt seine Ansicht darüber von
Kap. 21 an. „Der Körper bedient sich vieler Werkzeuge,
und seinerseits ist der Körper mit allen seinen Gliedern
Werkzeug der Seele. Die Seele aber ist ein Werkzeug des
Gottes. Die Eigenart (bzw. die Leistung) eines Werkzeuges
liegt nun darin, daß es sich nach bestem Vermögen mit
der ihm von Natur aus eigenen Kraft dem, der es gebraucht,
anpaßt und die Idee (des Meisters) im Werk Wirklichkeit
werden läßt. Dabei läßt es aber die Idee nicht so sichtbar
werden, wie sie sich im (Geiste des) Meisters findet, näm-
lich rein und ohne Makel und Fehler, sondern es mengt
stets viele fremde Elemente bei⁵⁹. Denn an sich ist die Idee
für uns ja unsichtbar; wenn sie sich aber an einem andern
und durch ein anderes Wesen offenbart, dann wird sie
durch die Natur dieses anderen Wesens ‚befleckt‘.“ Dieser
Gedanke wird an drei Vergleichen verdeutlicht. Vor allem
wird an das Verhältnis zwischen Sonne und Mond erinnert:
Nichts bietet der Sonne eine bildsamere Natur dar als der
Mond. Und doch sendet er den Glanz und die Glut, die
er von der Sonne empfängt, nicht unverändert zu uns, son-
dern gleichsam umgeprägt durch die Berührung mit ihm.
Die Farbe und die Intensität des Lichtes werden gedämpft
und die Wärme geht sogar gänzlich verloren. So wie nun
aber die Sonne sich des Mondes bedient, um ihr Licht zu
unseren Augen gelangen zu lassen, so bedient sich der Gott
der Pythia, um seine Gedanken zu unseren Ohren dringen
zu lassen. Er zeigt und offenbart uns wirklich seine eigenen
Gedanken, aber er zeigt sie vermengt mit den (Zutaten) ei-
nes menschlichen Leibes und einer menschlichen Seele⁶⁰.
Die Seele (der Prophetin) kann ja gar nicht ganz passiv
bleiben und kann sich dem sie bewegenden Gott nicht ganz
unbewegt und ruhig hingeben. Vielmehr verbreitet sie⁶¹ in

⁵⁸ Vgl. etwa P. de Labriolle in RevHistEcll 11 (1906) 128
Anm. 1.

⁵⁹ c. 21 p. 404 BC. — R. Flacelière, a. a. O., ergänzt die
Lücke im Ms durch < οὐ γὰρ οὐδέποτε >, was vielleicht richtiger ist:
Das Werkzeug mischt vom *Eigenen* bei.

⁶⁰ δείκνυσσι μὲν γὰρ [ὁ θεὸς καὶ ἀναπαύει τὰς αὐτοῦ νοήσεις, με-
μιγμέναι δὲ δείκνυσσι διὰ σώματος θνητοῦ καὶ ψυχῆς.

⁶¹ Im folgenden ist der Text sehr unsicher. Ich folge der Les-
art des Teubnertextes, die sich auch bei R. Flacelière, a. a. O.,
findet.

sich selbst durch die Erregungen und Leidenschaften, die sie von Grund auf durchwühlen, Verwirrung. So ist also der Enthusiasmus eine Mischung von zwei Bewegungen, einer natürlichen und einer göttlichen. Die eine entspringt spontan der Natur der Prophetin, die andere dagegen nimmt sie passiv auf (p. 404 F).

Dieser Eigenbeitrag des Instrumentes ist bei dessen Gebrauch unbedingt zu berücksichtigen; das zeigt ein Blick auf die unbeseelten Werkzeuge. Beispielsweise kann man mit einem zylindrischen Körper nicht so umgehen wie mit einem sphärischen oder kubischen. Sollte man da ein beseeltes, sich selbst bewegendes, mit Vernunft und Spontaneität begabtes Werkzeug anders als der ihm eigenen Natur gemäß behandeln können?

Auf das Inspirationsproblem angewandt, besagt das (c. 22—24): Die natürlichen Fähigkeiten, welche die Pythia mitbringt, bleiben auch unter der Inspiration durchaus unverändert. Wenn sie dichterisch begabt ist, wird der Gott sie zu dichterischen Orakeln anregen. Wenn sie dagegen zum Orakel kommt, ohne etwas von künstlerischer Begabung mitzubringen, eine wahre Jungfrau der Seele nach, dann wird sie eben in schlichter Prosa sprechen. Nun aber war zur Zeit der alten Pythien „die Mischung und Natur der Körper von der Art, daß sie zur Poesie einen natürlichen Hang zeigten“ (c. 23 p. 405 DE). Da bedurfte es nur eines geringen Anstoßes von außen und einer Anregung der Einbildungskraft, daß die Seele sofort zu dem ihr Verwandten (nämlich zur Dichtung) gezogen wurde. Damals verwies Apollon die Muse natürlich nicht vom Dreifuß, sondern er führte sie herbei, erweckend und ehrend dichterische Naturen. Er selbst gab Bilder ein und verlieh einen glänzenden Vortrag. Als aber die Zeiten einfacher und „prosaischer“ wurden, da nahm er aus den Orakelsprüchen das Dichterische und die geheimnisschweren Worte und hielt die Pythia an, so zu reden, wie die Lehrer mit ihren Schülern sprechen.

Somit ist also die Frage, um die es in diesem Dialog geht, gelöst. Der Wechsel im literarischen Genus wie auch der anfechtbare literarische Wert der Orakelsprüche findet eine konsequente Erklärung: All das kommt eben nur auf die Rechnung des Werkzeuges, der Pythia. Andererseits ist der unmittelbar göttliche Ursprung der Orakel nicht preisgegeben, da es ja wirklich die Gedanken des Gottes sind, welche die Pythia verkündet (p. 404 E).

Vergleicht man die in diesem Dialog entwickelte Inspirationsauffassung mit derjenigen von *De def. orac.*, dann ist der Unterschied unverkennbar⁶². Zunächst einmal fehlt hier vollkommen die Dazwischenkunft der Dämonen, die dort den ganzen Inspirationsvorgang eher verwirren als erklären⁶³. Sodann fehlt hier der Rückgriff auf das manische Pneuma, das dort eine so entscheidende Rolle spielte. In *De Pyth. orac.* sind überhaupt alle vermittelnden Faktoren beiseitegelassen, so daß die Inspiration als unmittelbarer Vorgang zwischen der Gottheit und der Prophetin erscheint. Wenn so die hier vorgelegte Theorie sich von dem „Naturalismus“ der früheren Erklärung freimacht, so verfällt sie darum doch in keiner Weise in die primitiven Vorstellungen der Volksreligion. Im Gegenteil, Plutarch hat hier eine Theorie ersonnen, die in gleicher Weise die unnahbare Transzendenz der Gottheit wie ihre unmittelbare Urheberschaft an den Orakeln sicherstellt. Trotz der betonten Unmittelbarkeit des göttlichen Wirkens in der Prophetin herrscht in diesem Dialog eine vielleicht noch höhere Ehrfurcht vor der Erhabenheit des Gottes. Ich begreife daher nicht, wie R. Del Re⁶⁴ sagen kann, Plutarch habe in *De Pyth. orac.* die Natur der göttlichen Inspiration unter einem der Volksreligion näherliegenden Gesichtspunkt behandelt. Darum sei hier auch die philosophische Formulierung oberflächlicher und die Sprache unbestimmter und einfacher. Viel eher möchte ich R. Flacelière beipflichten, wenn er sagt⁶⁵, daß es Plutarch in *De Pyth. orac.* nach mancherlei, oft widersprüchlichen Versuchen, wie wir sie in *De def. orac.* sehen, offenbar am besten gelungen sei, eine solche Harmonie von Philosophie und delphischer Religion zu finden, die ihn zugleich als Intellektuellen und als Gläubigen befriedigen konnte.

Ein weiteres unterscheidendes Moment in diesem Dialog liegt darin, daß seine Inspirationstheorie allein eine gewisse Ähnlichkeit mit derjenigen bietet, die uns aus den scholastischen Traktaten über die Inspiration der Hagiographen und Propheten bekannt ist. Es geht da vor allem um die Verwendung des Gedankens der Instrumentalursäch-

⁶² Vgl. dazu Flacelière, a. a. O. 48f.

⁶³ R. Del Re, a. a. O. 69, findet das allerdings für unbedeutend; er weist die Hypothese von R. Schmertusch entschieden zurück, nach der Plutarch in *De Pyth. orac.* die in *De def. orac.* entwickelte dämonologische Inspirationsvorstellung stillschweigend ablehnt.

⁶⁴ A. a. O. 57.

⁶⁵ A. a. O. 41.

lichkeit zur Gewinnung eines geläuterten Begriffes der göttlichen Inspiration⁶⁶. Bei Plutarch umfaßt die Werkzeugstruktur folgende Momente: Zunächst ist da der Meister, der das Werkzeug in Dienst nimmt, also die *causa principalis*. Es ist für ihn wirklich die Gottheit selbst, die ihre Gedanken durch die Vermittlung eines Menschen, näherhin durch den werkzeuglichen Dienst einer menschlichen Seele offenbart und insofern Urheberin des Inhaltes der Orakelsprüche bleibt⁶⁷. Das zweite Moment ist die schöpferische Idee, die im Geiste des „Demiurgen“ ist und die durch Vermittlung des Werkzeuges verwirklicht werden soll. Sodann ist da das Werkzeug selbst mit seiner Eigennatur und der daraus entspringenden Eigentätigkeit. Es gibt für Plutarch keine absolut reine Werkzeughaftigkeit, sondern immer leistet das Instrument seine ihm naturgemäße Eigenbewegung, die notwendig auf die Gestaltung der Idee im Werk Einfluß hat. Die Leistung des Instrumentes besteht endlich darin, daß es mit dieser seiner Eigenkraft die Idee des Meisters aufnimmt und sich ihr anpaßt. Das vermag es aber nicht, ohne stets etwas von dem Eigenen beizumengen und dadurch die Lauterkeit der Idee zu entstellen. Die *actio instrumentalis* ist also aus zwei Bewegungen zusammengesetzt: einer passiv aufgenommenen Einwirkung von außen und einer anderen, die aus der Natur des Werkzeuges entspringt. An diese Eigennatur und Eigentätigkeit des Instrumentes hat sich der Meister zu halten, sofern er es überhaupt sinnvoll behandeln will. Umgekehrt aber darf man bei der Beurteilung des fertigen Werkes nie vergessen, daß nicht alles

⁶⁶ Auch hier möchte ich von der Deutung Del Re's a. a. O. 57, abweichen, der mit Hinweis auf De def. orac. c. 50 p. 437 D behauptet, daß auch hier (in De def. orac.) die Idee der Instrumentalursächlichkeit verwandt werde. Aber die Tatsache, daß an der betr. Stelle die Pythia einmal im Vorübergehen mit einem Musikinstrument verglichen wird, läßt sich doch nicht damit gleichstellen, daß in De Pyth. orac. ausführlich die ganze Inspiration mittels der Instrumentalidee erklärt wird.

⁶⁷ Schon R. Schmertusch, a. a. O. 1ff., hatte hier einen Unterschied zu De def. orac. erkannt. Del Re, a. a. O. 56 f., lehnt dies allerdings ab: denn in beiden Dialogen werde ausdrücklich, und zwar zum Teil mit denselben Ausdrücken, gelehrt, daß nicht der Gott selbst spricht; vgl. p. 404 B: ὡσπερ ἐκ προσώπειον φθεγγόμενον und 414 D: ὡσπερ φθεγγόμενον τοῖς ἐκείνων στόμασιν. Andererseits werde doch auch in De def. orac. nicht geleugnet, daß die Orakel unter der Leitung der Providenz stehen, so daß auch dort die Seele der Pythia „Organ“ des Gottes ist. Aber er scheint zu übersehen, daß in De Pyth. orac. die Inspiration ein unmittelbarer Einfluß des Gottes auf die Pythia ist, in De def. orac. dagegen nur ein mittelbarer.

an ihm auf Rechnung des Meisters kommt, sondern auch der Eigenbeitrag des Werkzeuges berücksichtigt werden muß⁶⁸.

Daß hierin ähnliche Auffassungen liegen, wie sie auch die Scholastik über die *causa instrumentalis* entwickelt hat, dürfte jedem Kenner wohl klar sein. Besonders ist daran zu denken, daß auch die Scholastiker auf die dem Werkzeug wesentliche Eigenleistung hinweisen. So schreibt der hl. Thomas (S. Th. III, 62, 1 ad 2): ... *instrumentum non perficit instrumentalem actionem nisi exercendo propriam*. — Noch bedeutsamer ist aber die Feststellung, daß auch in der Anwendung auf die Inspiration unleugbare, wenn auch nicht zu übertreibende Ähnlichkeiten bestehen. Denn auch die scholastische Theorie betont, daß wegen der Eigentätigkeit des Werkzeuges die individuellen Eigenheiten der Propheten oder Hagiographen in ihrer Verkündigung wiederzufinden sein müssen, ohne daß darum ihre Botschaft aufhörte, in vollem Sinne Gottes Wort zu sein⁶⁹. Somit sind auch nach den Scholastikern die literarischen Eigentümlichkeiten oder auch Unvollkommenheiten der inspirierten Schriften nicht nur kein Beweis gegen ihre göttliche Inspiration, sondern im Gegenteil, sie offenbaren uns die konkrete Weise, wie Gott der Urheber der prophetischen Botschaft hat werden wollen. Wenn die scholastischen Theologen aus dem Gedanken dieser Inspirationsauffassung heraus, wie sie von Thomas und Heinrich von Gent so hervorragend entwickelt worden ist, die mechanische Verbalinspiration ablehnen, dann ziehen sie ähnliche Konsequenzen, wie sie schon Plutarch aus seiner Theorie gezogen hatte.

Wenn somit gewisse Ähnlichkeiten zwischen der scholastischen Inspirationsauffassung und derjenigen des Weisen von Chäroneia zuzugeben sind⁷⁰, dann legt sich die Frage nahe, ob sich vielleicht auch eine geschichtliche Abhängigkeit nachweisen läßt. Soweit ich aber sehen kann, hat

⁶⁸ E. Fascher, a. a. O. 72, bemerkt mit Recht, daß bei Plutarch (in *De Pyth. orac.*) im Unterschied zu Platons Inspirationstheorie „der Mensch stärker zu seinem Recht kommt“.

⁶⁹ Vgl. etwa A. Bea, *De Scripturae Sacrae inspiratione*, 1935², 42; 64. Ferner E. Hugon, *La causalité instrumentale en Théologie*, 1924², 34—72. — Andererseits sind die Ähnlichkeiten aber auch nicht zu übertreiben. Um nur einige Momente zu nennen: Plutarch kennt keine echte *po'entia oboedientialis*, sondern macht die Gottheit schlechthin von der Verfassung der Kreatur abhängig. Sodann trennt er das göttliche und menschliche Element derartig, daß trotz seiner Theorie von der *causa instrumentalis* der Gott in keiner Weise Urheber der Worte ist, d. h. er lehnt eine Verbalinspiration in jeder Fassung ab.

⁷⁰ Vgl. R. Flacelière, a. a. O. 41 Anm. 2.

die Plutarchsche Theorie weder unmittelbar noch mittelbar — etwa durch Vermittlung der patristischen Quellen — auf die Scholastiker eingewirkt. In der vorzüglich gearbeiteten Monographie, die B. Decker dem Studium der Quellen der Lehre von der prophetischen Offenbarung im Schrifttum des hl. Thomas gewidmet hat⁷¹, wird von einem solchen Einfluß Plutarchs nichts sichtbar, und auch R. Hirzel⁷² weiß in dem ausführlichen Abschnitt über das Nachleben Plutarchs im Laufe der Jahrhunderte nichts zu sagen.

Wenn somit eine unmittelbare Abhängigkeit nicht in Frage kommt, dann wird man die bestehenden Ähnlichkeiten durch die gemeinsame Beziehung zur peripatetischen Metaphysik zu erklären haben⁷³, in der der Begriff der Instrumentalursache seinen nicht unwichtigen Platz einnahm. Es ist ja auch sonst erwiesen, daß Plutarch der aristotelischen Philosophie verpflichtet ist. So weist R. Del Re⁷⁴ mit guten Gründen die in *De def. orac.* von Lamprias vertretene Inspirationsauffassung dem Aristoteleschüler Dikaearch zu. Ob Plutarch auch für die in *De Pyth. orac.* entfaltete Inspirationsanschauung schon eine Vorlage etwa aus den Kreisen der Aristoteliker hatte, oder ob er selbständig die Idee von der Instrumentalursächlichkeit zur Erklärung der Inspiration heranzog, läßt sich nicht entscheiden. Wie immer es damit aber auch stehen mag, Plutarch hat in dieser Theorie eine Lösung für ein ihn lebhaft beschäftigendes Problem gefunden, die seinem Bemühen um Ausgleich von Wissen und Glauben, von Philosophie und ererbter Religion Befriedigung geben konnte; und — im Hinblick auf die unleugbare Ähnlichkeit zu der scholastischen Inspirationstheorie gesehen — bestätigt sich das Wort von A. Oepke (vgl. Anm. 7), daß Plutarch „die späteren Kämpfe um die Inspiration der Bibel bis zu einem gewissen Grade vorweggenommen hat“.

⁷¹ Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas v. Aquin (Breslauer Stud. z. histor. Theol. N. F. VII [1940]); vgl. dazu Schol 16 (1941) 564—566.

⁷² Vgl. oben Anm. 4.

⁷³ Vgl. auch R. Flacelière, a. a. O. 39.

⁷⁴ A. a. O. 74—77.