

5032 pdf
BOUSSET, W.
1915

hellblau!

Dix

W. BOUSSET, *De abstem.* II 36 - ARW 1915.

Archiv f. Religionswiss
21127

b 32

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITWIRKUNG VON
H. OLDENBERG · C. BEZOLD · K. TH. PREUSS
IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER

HERAUSGEGEBEN VON
RICHARD WÜNSCH

ACHTZEHNTER BAND
MIT EINEM BILDNIS SOWIE EINER TAFEL
UND 3 ABBILDUNGEN IM TEXT



DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1915

Zur Dämonologie der späteren Antike

Von W. Bousset in Göttingen

Ein namentlich durch seine Dämonentheorie interessantes Quellenstück hat uns Porphyrius *de abstinentia* II 36—43 aufbewahrt. Er zitiert hier zunächst eine Geheimlehre offenbar orphischer Herkunft (ἄ τε φησὶν ὁ θεολόγος) und fährt dann fort: ἐμοὶ δὲ τὰ μὲν ἄλλα εὖστομα κείσθω· ἃ δ' οὖν τῶν Πλατωνικῶν τινες ἐδημοσίευσαν, ταῦτα ἀνεμέσῃτον παρατιθέντα τοῖς εὐξυνέτοις μηνύειν τὰ προκείμενα· λέγουσι δὲ ὧδε.¹

In seinem Werke über die orientalischen Religionen im römischen Reich² hat Cumont die Aufmerksamkeit auf diese merkwürdigen Ausführungen gelenkt. Er ist der Meinung, daß diese Quelle Anschauungen orientalischer, speziell eranischer Herkunft enthalte; er urteilt geradezu, „daß man mit Hilfe der mazdäischen Bücher beinahe einen Kommentar dazu schreiben könne“. Er legt besonders den Finger auf den starken Dualismus³, der in diesem Fragment der Dämonologie herrscht. Nicht nur daß eine scharfe Grenzscheide zwischen den guten

¹ Vgl. die Parallele bei Plutarch *de def. orac.* c. 14 in dem Vortrag des Kleombrotos über die Dämonologie: περὶ μὲν οὖν τῶν μυστικῶν, ἐν οἷς τὰς μεγίστας ἐμφάσεις καὶ διαφάσεις λαβεῖν ἔστι τῆς περὶ δαιμόνων ἀληθείας „εὖστομά μοι κείσθω“ (zu den μυστικά vgl. Hippolyt, *Refut.* ed. Duncker 136, 23 ff.: ζητοῦσι δὲ οὐκ ἀπὸ τῶν γραφῶν ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἀπὸ τῶν μυστικῶν).

² Autorisierte deutsche Ausgabe von Gehrich 1910, S. 307—309.

³ Nebenbei mache ich noch aufmerksam auf die hier angedeutete Dreiteilung der Welt II 37: (ἡ ψυχὴ) ἔχουσα μὲν τὸ τριχῇ διάστατον καὶ αὐτοκίνητον ἐκ φύσεως. Cumont ist geneigt, diese allerdings weitverbreitete Anschauung (unter Berufung auf Hippolyt *Refut.* IV 8, V 13, vgl. auch V 7 p. 136. 31, 132. 71) auf orientalische Einflüsse zurückzuführen. Vgl. in diesem *Archiv* IX 331 (*Iupiter summus exsuperantissimus*); *Astrology a. Religion* 1912, *Lecture* II p. 36 ff.

und den bösen Dämonen angenommen wird: es erscheint die Welt der bösen Dämonen sogar als ein organisches Reich, an dessen Spitze eine *προεστῶσα δύναμις*¹ (c. 42), ein *προεστῶς* (c. 41) steht. Dieses Reich des Bösen rivalisiert und kämpft mit der guten Gottheit: *βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος*. Das alles ist auf rein hellenischem Boden tatsächlich unerhört.

Mit dem gewöhnlichen Scharfblick hat Cumont die meisten der zu diesen dämonologischen Ausführungen der Quelle des Porphyrius sich findenden Parallelen zusammengestellt. Vor allem kommt hier eine Stelle des Arnobius in Betracht, in der dieser ausdrücklich auf die Lehre der *magi* als seine Quelle verweist²: *magi suis in accitionibus memorant antitheos saepius obstrepere pro accitis, esse autem hos quosdam materiis ex crassioribus spiritus*³, *qui deos se fingant, nesciosque mendaciis et simulationibus ludant*. Dem Arnobius folgt sein Schüler Lactanz: *Nox quam pravo illi antitheo dicimus attributam* (*Inst. Div.* II 9, 13). In diese Reihe gehört natürlich auch Pseudo(?)-Iamblichus *de mysteriis* III 31, 15 hinein: *δαίμονας πονηροὺς οὓς δὴ καλοῦσιν* (sc. die Chaldäer!) *ἀντιθέους*.⁴

¹ Vgl. dazu die frühere Schrift des Porphyrius *περὶ τῆς ἐκ τῶν λογίων φιλοσοφίας* bei Eusebius *Pr. Ev.* IV 22, 15. Hier erscheint Pluto-Sarapis als Oberhaupt der Dämonen. Cumont a. a. O. vermutet hier eine Annäherung zwischen Ahriman-Hades (Plutarch *de Is. Os.* 46) und Sarapis-Pluto. Vgl. noch (Iamblichus) *de myster.* III 30 τὸν μέγαν ἡγεμόνα τῶν δαιμόνων.

² *Adv. nationes* IV 12; vgl. II 62: *quod magi spondent*.

³ Dazu genaue Parallelen bei Porphyrius c. 38: *ᾧσαι δὲ ψυχὰι τοῦ συνεχοῦς πνεύματος (materiis ex crassioribus spiritus) οὐ κρατοῦσιν, ἀλλ' ὥς τὸ πολὺ καὶ κρατοῦνται, δι' αὐτὸ τοῦτο ἔχονται τε καὶ φέρονται λίαν . . . αὐταὶ δ' αἱ ψυχὰι δαίμονες μὲν καὶ αὐταὶ, κακοεργοὶ δ' ἂν εἰκότως λέγοντο*. — Über die Lügen und Betrugereien der Dämonen c. 40. — Genaueres s. unten S. 158.

⁴ Cumont vergleicht noch Heliodors *Aethiopica* (IV 7 p. 105, 27 Becker): *ἀντίθεός τις ἔοικεν ἐμποδίζειν τὴν πρᾶξιν*. Ferner Wessely *Denkschr. der Wiener Akademie* 42, *Museum Britannic.* XXI v. 702: *πέμψον μοι τὸν ἄληθινὸν Ἀσκληπιὸν δίχα τινὸς ἀντιθέου πλανοδαίμονος*.

Arnobius (und Lactanz) aber scheinen mit dieser seltsamen Dämonologie wiederum auf Labeo zurückzugehen. Denn hier finden wir die markante und auf hellenistischem Boden ziemlich unerhörte Entgegensetzung von guten und bösen Göttern (vgl. die *antitheoi* des Arnobius) wieder. Augustin, der sich *de civit.* VIII 13 wesentlich mit der Dämonologie des Labeo beschäftigt, hebt das Unplatonische dieser Anschauung stark hervor: *Hoc si ita est — nam de diis quid aliud decet credere* (als daß sie ihrem Wesen nach gut seien) — *illa profecto vacuatur opinio, qua nonnulli putant deos malos sacris placandos esse, ne laedant, bonos¹ autem ut adiuvent invocandos.* Und kurz danach folgt dann der offene Angriff gegen Labeo: *qui Labeo numina mala victimis cruentis atque huiusmodi supplicationibus placari existimat, bona vero ludis et talibus quasi ad laetitiam pertinentibus rebus.* Zu diesem Satz des Labeo — wenigstens zu seiner ersten Hälfte — findet sich, wie wiederum Cumont richtig gesehen hat, eine Parallele in der bei Porphyrius resp. seiner Quelle ausführlich entwickelten Theorie, daß alle blutigen Opfer den Dämonen und nicht den Göttern² dargebracht würden, und daß die Götter nicht durch *ἐμψυχα* (Opferung lebender Wesen) geehrt werden dürften.³

¹ Neben der Entgegensetzung der *dei boni et mali* findet sich bei Labeo der Terminus *dei laevi* (Arnobius IV 5, VII 19). Man hat hier wohl mit Recht (Kahl *Philologus*, Supplement V 783) einen Anklang an etruskische Theorien gefunden. — Es ist sehr wohl möglich, daß sich Etruskisches und Orientalisches hier begegnete (vgl. die bei Arnobius als Autoritäten angerufenen Magi oben S. 135).

² Freilich ist hier nun wieder ein Unterschied zwischen Göttern und Dämonen gemacht. Doch vgl. dazu Augustin *de civ.* IX 1: *Sed illi* (doch wohl Labeo), *qui deos quosdam bonos, quosdam malos esse dixerunt, daemones quoque appellaverunt nomine deorum, quamquam et deos, sed rarius, nomine daemonum.*

³ R. Heinze *Xenokrates* 121 hält es freilich für ausgemacht, daß in der betreffenden Quelle die Zuspitzung des Ganzen auf die Empfehlung unblutiger Opfer erst von Porphyrius herrühre. Diese These dürfte durch Cumont stark erschüttert sein. Cumont sucht die Ausführungen des Porphyrius mit der Tatsache in Verbindung zu bringen, daß die mazdäische

So postuliert denn Cumont für diese spezifisch orientalisch anmutende Dämonologie bei den „Platonikern“ des Porphyrius, Cornelius Labeo, Arnobius, Iamblichus eine gemeinsame Quelle eranischen Charakters und vermutet als diese Quelle eine unter dem Namen des Magiers Ostanes seit dem 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung nachweisbare Schrift.¹

Ich möchte diese Kombinationen in dem vorliegenden Aufsatz noch weiter verstärken, einmal durch eine Auseinandersetzung mit anderen Urteilen, die über des Porphyrius Quelle und namentlich über Cornelius Labeo im Umlauf sind (I), dann aber durch Beibringung neuen und, wie ich glaube, entscheidenden Materials (II). Über den Magier Ostanes und die Herkunft des Begriffes *ἄγγελος* handelt ein Anhang (III).

I

Auf die dämonologischen Anschauungen des Porphyrius oder seiner Quelle in *de abstinentia* II 36—43 ist man natürlich seit langem aufmerksam geworden. R. Heinze hat sich in seinen grundlegenden Untersuchungen über Xenokrates auch über die Dämonenlehre des Porphyrius geäußert.² Zu sehr beschäftigt mit der Suche nach den Spuren des Xenokrates hat er sich bei dem eigentümlichen un griechischen Dualismus der hier vorgetragenen Anschauungen wenig aufgehalten, obwohl er zugibt, daß etwaiges altplatonisches Gut nur unter der Hülle zweifacher Bearbeitung hindurchschimmere (S. 122). — Stärker hat Pohlenz³ das Fremdartige jener Ausführungen gegenüber

Religion allmählich von blutigen zu unblutigen Opfern übergegangen sei, und denkt an Einflüsse des Mithraskultus.

¹ So behielte Plutarch doch vielleicht zu einem Teile wenigstens Recht, wenn er den Kleombrotos a. a. O. c. 10 p. 415 A sagen läßt: *εἴτε μάγων τῶν περὶ Ζοροάστειν ὁ λόγος οὗτός ἐστιν, εἴτε Θράκιος ἀπ' Ὀρφείως* (Orphische Vermittlung ist ja nicht ausgeschlossen) *εἴτ' Αἰγύπτιος ἢ Φρύγιος*.

² *Xenokrates* 1892, S. 119 ff.

³ *Vom Zorn Gottes*, Forschungen zur Rel. u. Lit. d. A. u. N. Test. XII 1909, S. 144 ff.

aller griechischen Dämonologie empfunden. Er rechnet aber nur mit christlichen Einflüssen und behandelt die Anschauungen des Porphyrius unter der Überschrift: Einwirkung der christlichen Anschauungen auf die Heiden (S. 143 ff.). Zeller schließt hauptsächlich auf jüdischen Einfluß¹ (einmal auch auf jüdisch-christliches Dogma, 729, 1). Aber er verweist auch auf die persische Religionswelt: „Nach dem Vorgang der Perser und Inder faßt er die bösen Dämonen unter einem Oberhaupt zusammen.“ — In seiner Untersuchung der Dämonologie des Cornelius Labeo und deren Verhältnis zu der des Porphyrius erwägt Kahl² einen möglichen Einfluß eranischer Religionsanschauungen unter Hinweis auf Plutarchs berühmte Darlegung (*de Iside* Os. 46), geht dann aber über dies Problem mit den Worten hinweg: „Näher auf die iranische Religion einzugehen, liegt für uns keine Veranlassung vor.“

An das alles soll nur nebenbei erinnert werden. Tatsächlich bedroht aber wird Cumonts Annahme von einer gemeinsamen für das Fragment bei Porphyrius und für Arnobius-Labeo anzunehmenden (eranischen) Quelle durch die neueren Labeo-Forschungen von Kahl² und Niggetiet.³ Kahl sowohl wie Niggetiet sind nämlich der Meinung, Cornelius Labeo sei in den von ihm entwickelten und hier in Betracht kommenden Anschauungen von den Neuplatonikern, vor allem von Porphyrius selbst (nach Niggetiet sogar teilweise unter Vermittlung von Iamblichus) abhängig. Wäre das richtig, so fiel eine Hauptstütze der Kombinationen Cumonts. Man wäre dann vielleicht auch versucht, auf den Quellencharakter von *de abstinentia* II 36—43 kein allzu großes Gewicht zu legen. Wir hätten dann im Grunde nur neuplatonische Zeugnisse und neuplatonisches Milieu. Und wenn natürlich damit auch die Vermutung der

¹ *Philosophie der Griechen*⁴ III 2, S. 728 f.

² W. Kahl *Cornelius Labeo*, Philologus Supplement V 719 ff. (namentlich 780).

³ F. Niggetiet *de Cornelio Labeone*, Dissert. Münster 1908.

Abhängigkeit der Neuplatoniker von orientalischen Ideen nicht hinfällig würde, so wäre doch diese Differenz nicht bedeutungslos für den Zeitansatz jenes Einstromens orientalischer Ideen.

Nun muß aber gegenüber der von Kahl und viel bestimmter noch von Niggetiet behaupteten These der Einwand erhoben werden, daß ein stringenter Beweis für diese überhaupt nicht erbracht ist.¹

¹ Die obigen Ausführungen waren seit längerer Zeit niedergeschrieben, als ich durch den Herrn Herausgeber des Archivs R. Wünsch auf die vortreffliche Arbeit von Benno Böhm *De Cornelii Labeonis aetate*, Dissertation Königsberg 1913, aufmerksam gemacht wurde. Ich bin der Meinung, daß Böhm die Frage endgültig erledigt hat und zwar vor allem durch den breit angelegten Beweis, daß sich sämtliche Theologumena des Cornelius Labeo aus dem Milieu der späteren Stoa (seit Posidonius) begreifen lassen, dagegen dem Neuplatonismus gegenüber starke Differenzen zeigen. Da so die Möglichkeit bewiesen ist, daß Labeo bereits in das erste nachchristliche Jahrhundert gehören könnte, legt Böhm (p. 66) mit Recht den Finger auf die Tatsache, daß in einem längst als solchem anerkannten Auszug aus Sueton (*de anno Romanorum*, bei Macrobius *Sat. I* 12—16) Cornelius Labeo zitiert wird (I 16, 26). Alle die Kombinationen, mit denen die Forscher diesen Tatbestand bisher zu erklären suchten, erledigen sich jetzt durch die einfache Annahme, daß Cornelius Labeo von Sueton tatsächlich zitiert ist. Und das ergibt als *terminus ad quem* für die Zeit Labeos etwa das Jahr 126! — Nur in einem Punkt differiere ich von der Untersuchung Böhms. Ich glaube nach wie vor, daß Niggetiet darin recht hat, daß er in den Gegnern resp. dem Gegner des Arnobius in dessen zweitem Buch den Labeo annimmt. Böhm stützt sich bei der Ablehnung dieser These (p. 62) auf die Charakterisierung „der“ Gegner II 13: *vos vos appello, qui Mercurium, qui Platonem Pythagoramque sectamini, vosque ceteros, qui estis unius mentis et per easdem vias placitorum inceditis unitate*. Er ist der Ansicht, daß mit diesen Wendungen nicht ein einzelner, sondern eine ganze Schule gemeint sei. Aber es ist doch beachtenswert, daß Arnobius den Labeo auch in den von Böhm anerkannten Zitaten im Plural einführt (III 29 *quidam prodidere*; III 32 *ali pronuntiant*; III 34 *non indocti apud vos viri*). Ich kann nicht finden, daß die oben zitierte Art der Einführung davon sich wesentlich unterscheidet, nur daß wir hier erfahren, daß „Labeo“ sich auf Merkur, Plato, Pythagoras berief, und daß im zweiten Absatz ganz allgemein von solchen die Rede ist, die mit ihm einverstanden sind (Labeo wird als beliebter Schriftsteller vielfach zitiert sein). Die Berufung auf

Niggetiet sieht freilich nach den Ausführungen Kahls, der diese Frage übrigens mehr nebenbei behandelt, die These bereits als entschieden an. Fragen wir, worauf er seine Anschauungen vor allem stützt, so verweist er uns auf Kahls Ausführungen über die Verwandtschaft der Dämonologie bei Labeo und Porphyrius. Er stellt diesen Punkt in seinem Abschnitt *Arnobii Porphyrique praecepta inter se comparantur* allem anderen voran (p. 25ff.) und verweilt selbst bei ihm in längeren Ausführungen.

Dabei wird aber von Niggetiet und Kahl übersehen, daß Porphyrius sich eben für den ganzen Abschnitt *de abstinentia* II 36—43 ausdrücklich auf eine ihm vorliegende Quelle beruft, daß also hier die Übereinstimmung Labeos auch nicht das geringste für dessen Abhängigkeit von Porphyrius und dem Neuplatonismus beweisen kann.

Plato und Pythagoras und die allerdings unstoischen Anschauungen, die im zweiten Buch des Arnobius vorgetragen werden, sind kein Grund, die Annahme, daß auch hier, wie im dritten, vierten und siebenten Buch, Arnobius aus Labeo schöpfe, zu erschüttern. So sehr auch Böhm darin Recht zu geben ist, daß Labeo überall mit den Mitteln der späteren Stoa arbeitet, so braucht jener deshalb noch lange kein orthodoxer Stoiker zu sein. Was Böhm selbst über die, übrigens schwerlich aus der Stoa (p. 48) ableitbare, Dämonologie des Labeo ausführt (vgl. p. 49: *tali modo magna quidem discrepantia sententiarum Labeonis oritur!*), spricht schon allein deutlich dagegen. Einem „Stoiker“, als dessen Autorität an mehreren Stellen der Neupythagoreer Nigidius Figulus auftritt (Böhm p. 30. 47. 59, vgl. oben *qui Platonem Pythagoramque sectamini*) sind allerlei Seitensprünge zuzutrauen. (Über die von Böhm p. 64 besprochene Stelle Arnob. II 62 s. u. S. 146.) So bin ich an diesem Punkt vorläufig nicht überzeugt. Deshalb habe ich mich denn auch entschlossen, die obigen Ausführungen, die mir zunächst durch Böhms Arbeiten erledigt erschienen, stehen zu lassen, einmal weil mir die beiderseitige Übereinstimmung des Urteils, das auf ganz verschiedenen Wegen gewonnen wurde, nicht unwesentlich erscheint, dann aber auch, weil ich den Nachweis für nützlich halte, daß Böhms Hauptthese vom Alter des Labeo auch dann nicht erschüttert wird, wenn wir in „den“ Gegnern des zweiten Buches den Arnobius Labeo sehen. — Den Nachweis aber, daß Cornelius Labeo etwa in das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts gehört, halte ich für eines der wichtigsten Daten für die Geschichte des hellenistischen Synkretismus.

Daneben verweist Kahl (vgl. S. 782) zur Erhärtung seiner These noch auf mancherlei Übereinstimmungen in der theokratischen Theologie und in der Art und Weise der allegorischen Göttererklärung zwischen Labeo und den Neuplatonikern. Aber eine wirkliche Abhängigkeit des Labeo von Porphyrius behauptet er doch erst auf Grund der Übereinstimmungen in der Dämonologie. Und er tut recht daran. Denn jene anderen Berührungen sind so vage und liegen auf Gebieten, auf denen seit langem schon eine so weitverzweigte Tradition herrscht, daß sie an und für sich nichts beweisen.

Niggetiet kommt auch seinerseits darauf nicht wieder zurück. Er sucht vielmehr die These¹ der Abhängigkeit Labeos von Porphyrius durch einen neuen Beweis zu stützen. Er hatte im Vorhergehenden, wie mir scheint, mit gutem Glück bewiesen, daß Arnobius sich in dem zweiten Buch seines Werkes (c. 13—62) nur mit einem Gegner beschäftige, und daß dieser Gegner eben Cornelius Labeo sei. Niggetiet macht ferner von dem Nachweis Krolls¹ Gebrauch, daß von diesem Gegner im zweiten Buche des Arnobius (also von Labeo) die *Oracula Chaldaica* benutzt seien. Dieser Beweis scheint mir wenigstens für die für uns hier in Betracht kommende Stelle zuzutreffen. Sie lautet (Arnobius II 25): *Haecine est anima docta illa, quam dicitis, immortalis, perfecta, divina, post deum principem rerum et post mentes geminas locum optinens quartum et affluens ex crateribus vivis*. Daran, daß hier eine Lehre der *Oracula Chaldaica* weitergegeben wird, kann allerdings kaum gezweifelt werden. Nun aber stützt sich Niggetiet weiter auf den von Kroll versuchten Nachweis, daß die Lehre von dem doppelten Nus des höchsten Gottes und damit der ersten göttlichen Trias von den Neuplatonikern und vor allem von Porphyrius erst in das System der *Oracula Chaldaica* eingetragen sei. Labeo verrate also bei Arnobius durch seinen Hinweis auf die *geminæ mentes*

¹ Gu. Kroll *De oraculis chaldaicis*. Breslauer Philol. Abhandl. VII 1, 1894 p. 60 und p. 28.

seine Abhängigkeit von einer falschen Auffassung der Oracula seitens der Neuplatoniker, speziell des Porphyrius. Das wäre nun freilich ein vollgültiger Beweis — wenn eine Bedingung zuträfe: daß nämlich die Behauptung Krolls, des um die Oracula Chaldaica so verdienten Forschers, wirklich stichhaltig wäre. Ich glaube nämlich nicht, daß es Kroll gelungen ist, seine These hier wahrscheinlich zu machen. Er muß wesentlich aus diesem Grunde ein ausdrückliches Zitat aus den Oracula (Proclus in *Timaeum* 158a), in welchem es von der Weltseele (Hekate) heißt: μετὰ δὴ πατρικᾶς διανοίας | ψυχῇ ἐγὼ νῶ — für unecht oder der Unechtheit verdächtig erklären (p. 28). Wenn er ferner meint (p. 14 u. 6), aus Augustins Anführung aus Porphyrius hinsichtlich dieses Punktes schließen zu können¹, daß schon für Porphyrius selbst die Anschauung der Oracula an diesem Punkt große Schwierigkeiten bereitet hätten (*id iam Porphyrio summas peperisse videtur difficultates, quas ne nos quidem tollimus*), so spricht das eher gegen als für seine Annahme, daß jene „Umdeutung“ der Oracula erst durch Porphyrius oder dessen unmittelbare neuplatonische Vorgänger hineingetragen sei.

Aber wie dem sein möge: die Oracula erwähnen m. E. auch an anderer Stelle ausdrücklich einen δεύτερος νοῦς: πάντα γὰρ ἐξέτελεσσε πατὴρ καὶ νῶ παρέδωκε | δευτέρῳ (Psellus 1140c, Kroll p. 14). An einer dritten Stelle ist von einem Nus des Nus die Rede: νοῦ γὰρ νοῦς ἐστὶν ὁ κόσμος | τεχνίτης πυρλου (Proclus in *Tim.* 157a, Kroll p. 13). Auch wird von einer

¹ Augustin *de civitate Dei* X 23 spricht hier von der Lehre des Porphyrius auf Grund der Oracula: *Quae autem dicat esse principia, tamquam Platonicus, novimus. Dicit enim Deum Patrem et Deum Filium, quem Graece appellat paternum intellectum vel paternam mentem; de Spiritu autem sancto aut nihil aut non aperte aliquid dicit, quamvis quem alium dicat horum medium non intellego.* Folgt der Hinweis Augustins darauf, daß mit diesem *medius (intellectus)* die in Plotins' System an dritter Stelle stehende Weltseele nicht gemeint sein könne. Auch Augustin hebt also hervor, daß die Lehre, die Porphyrius hier vorträgt, sich mit dem System des Meisters nicht deckt.

Dyas, die bei dem höchsten Gott befindlich ist, geredet: *δυνὰς παρὰ τῷδε κἀθῆται* (p. 14). Kroll, der natürlich selbst alle diese Stellen überschaut und zusammenträgt, ist dennoch der Meinung, daß es sich nicht um drei Größen: *πατήρ, νοῦς, δεύτερος νοῦς* handle, sondern nur um zwei, insofern der *πατήρ* zugleich der *νοῦς* sei, deshalb auch *νοῦς πατρικός* genannt werde und von ihm nur der *δεύτερος νοῦς* zu unterscheiden sei. Aber Kroll bleibt uns eigentlich die Gründe für seine Annahme schuldig. Was er p. 14 an Gründen für die Identität von *πατήρ* und (dem ersten) *νοῦς* beibringt, das sind moderne Reflexionen, vor allem der Satz, daß der Nus mit dem Vater identisch sein müsse, weil er in den meisten Fragmenten *summi dei partes agit*.¹ Auf Grund solcher Reflexionen aber über ein Werk zu urteilen, das wir nur in Fragmenten kennen, gegenüber dem einstimmigen Urteil der Neuplatoniker, die es vollständig lasen, bleibt im höchsten Grade bedenklich. Es spricht vielmehr so gut wie alles dafür, daß die Neuplatoniker, vor allem Porphyrius, die Oracula an diesem Punkte richtig verstanden haben.²

¹ In dem Zitat Psellus 1144a: *ὁ πατήρ ἑαυτὸν ἡρπασεν | οὐδ' ἐν ἡ δυνάμει νοερά κλείσας ἴδιον πῦρ* (Kroll p. 12), das ich hier als eine immerhin erwägenswerte und interessante Parallele zum Neuen Testament (Phil. 2, 6ff.) noch anführe, wird die *δύναμις νοερά*, wie es der Anonymus Taurinensis IX 1 will (also doch gegen Kroll) auf den ersten Nus zu beziehen sein, so daß dann hier eine deutliche Scheidung zwischen *πατήρ* und erstem *νοῦς* ausgesprochen wäre. — Wenn es in den Oracula an anderem Ort ausdrücklich heißt: *ἡ μὲν γὰρ δύναμις* (erster Nus) *σὺν ἑσείῳ, νοῦς* (d. h. *δεύτερος νοῦς*) *δ' ἀπ' ἑσείῳ*, so darf man nicht mit Kroll p. 13 künstlich reflektieren: *ergo potestas ipsius patris est neque ut alter deus ab eo separanda*. — Es handelt sich vielmehr deutlich um zwei Hypostasen des höchsten Gottes, die in verschiedenem Grade der Annäherung zu ihm stehen.

² Zu meiner Freude kommt Cumont in einem ganz anderen Zusammenhang (*La cosmogonie Manichéenne* 1908 p. 34) zu demselben Schluß, daß Kroll in seinem Mißtrauen gegen die neuplatonische Beichterstattung zu weit gegangen sei. Er ist geneigt, die gesamte Lehre von der göttlichen Hebdomas, die Kroll den Orakeln abstreitet, diesen wieder zuzusprechen.

Ist dem aber so, so fällt die ganze Schlußfolgerung Niggetiets über den Haufen. Ja wir finden sogar in der ausdrücklichen Anerkennung der *mentes geminae* in den Oracula bei Cornelius Labeo jetzt einen Beweis für die Richtigkeit unserer gegen die Rekonstruktion der Oracula von seiten Krolls an diesem Punkte erhobenen Bedenken. Ein unabhängiger Zeuge tritt nunmehr in Labeo den Neuplatonikern zur Seite und bestätigt ihre Auffassung.¹

Denn noch weniger ist es Niggetiet gelungen, auf dem Gebiet der eschatologischen Ausführungen Labeos irgendwelche durchschlagende Gründe für seine Abhängigkeit speziell von den Lehren des Porphyrius beizubringen. Was er hier, gestützt auf Mitteilungen Augustins, über eine Ermäßigung der Lehre von der Seelenwanderung bei Porphyrius und über von hier aus sich ergebende Möglichkeiten der Verwandtschaft zwischen dem Gegner im zweiten Buch des Arnobius (Labeo) und Porphyrius beibringt, muß er selbst in der Anmerkung (p. 31, 1 in Anlaß der Untersuchungen Maus, Religionsphilosophie Kaiser Julians S. 9f.) als gänzlich unsicher hinstellen. Und was übrig bleibt, sind Berührungen und Parallelen allgemeinsten Art, welche bei den vielfach verschlungenen eschatologischen Traditionen unserer Zeit gar keine Beweiskraft haben.

Es wird also mit dem von Niggetiet so lebhaft bekämpften (cf. p. 35) Urteil von Buresch sein Bewenden haben²: „Ein Beweis für die Ansetzung der Schriftstellerei Labeos zwischen 260 und 295 ist von Kahl ... keineswegs erbracht worden,

¹ Durch Böhm's Nachweis des Alters des Cornelius Labeo (*terminus ad quem* 126) erhöht sich die Wichtigkeit dieser ganzen Frage. Ist Cornelius Labeo von den Oracula Chaldaica wirklich abhängig, so reichen diese in das erste christliche Jahrhundert. Ich sehe vorderhand keinen erheblichen Grund gegen die Möglichkeit dieser Umdatierung. Kroll hat die Oracula richtig in die Umgebung der christlichen Gnosis und der hermetischen Literatur eingestellt (p. 70). Aber das hindert jene frühere Datierung nicht. Denn die Bewegung der „Gnosis“ ist eben älter, als man früher annahm.

² Klaros, Leipzig 1894 S. 44, 128.

denn diese Ansetzung fußt in der Tat auf nichts weiter als auf der mehr denn fragwürdigen Annahme von Beziehungen zum Neuplatonismus.“

Daß mit alledem auch die Vermutungen Niggetiets über eine Abhängigkeit des Cornelius Labeo gar von Iamblichus und die weitere Annahme, daß für die wichtigen Ausführungen des Macrobius, *Saturnal.* I 17—23, Labeo der Mittelsmann zwischen Iamblichus und Macrobius gewesen sei — hinfällig werden, braucht in diesem Zusammenhang nicht weiter ausgeführt zu werden. Es mag nur noch darauf hingewiesen werden, daß Niggetiet mit der von ihm konstruierten Reihenfolge: Porphyrius, Iamblichus, Cornelius Labeo, Arnobius auch mit der Chronologie zum mindesten einigermaßen ins Gedränge kommen muß, wenn wir bedenken, daß Iamblichus zur Zeit Konstantins¹ lebte und des Arnobius Schüler Lactanz schon um das Jahr 330 starb.

Der „Gegner“ des Arnobius, sei es Cornelius Labeo, sei es ein anderer, ist demnach kein Neuplatoniker oder auch ein von dem Einfluß der neuplatonischen Schule berührter Literat. Für den, der weiter nach den Quellen für die Ausführungen, die Arnobius in seinem zweiten Buch voraussetzt, suchen möchte, geben übrigens gleich die Einleitungsworte, mit denen Arnobius die Auseinandersetzung mit seinem Gegner beginnt, einen vortrefflichen Fingerzeig. Er beginnt (II 13): *vos vos appello, qui Mercurium, Platonem Pythagoramque sectamini, vosque ceteros, qui estis unius mentis et per easdem vias placitorum inceditis unitate.* Es scheint mir außerordentlich wahrscheinlich, daß der Gegner des Arnobius sich auf hermetische Schriften irgendwelcher Art berufen und deren Ausführung weitergegeben habe. Damit würde es vortrefflich stimmen, daß der charakteristischste und hervorstechendste Zug der von Arnobius bekämpften Seelenlehre und Eschatologie, die Annahme,

¹ Zeller *Gesch. d. griech. Philosoph.*⁴ III 2, 737 setzt seinen Tod um 330 an.

daß die Seelen bei ihrer Herabkunft in diese Welt aus den einzelnen Planetensphären ihre bösen Eigenschaften auf die Welt hinabbringen¹, zu den Grundlehren der markantesten Partien des uns bekannten *Corpus Hermeticum*² gehören.

Es bedarf aber auch dieser Punkt noch einer etwas weiteren Ausführung. Man ist nämlich seit langem auf die auffälligen Parallelen aufmerksam geworden, welche zwischen den eben genannten Stellen des Arnobius und den Ausführungen des Vergilscholiasten Servius (namentlich zum VI. Buch v. 127,

¹ Vgl. Arnobius II 16: *at dum ad corpora labimur et properamus humana, ex mundanis circulis secuntur nos causae, quibus malissimus et pessimi, cupiditatibus et iracundia ferveamus*; II 28: *quo sint ordine a deo patre discretæ (sc. animæ), ad infima hæc mundi quam ratione pervenerint, quas ex quibus circulis qualitates, dum in hæc loca labuntur, attraxerint*. Dem würden dann die Stellen II 15, 62 entsprechen, die vom Aufstieg der Seelen handeln. Bei dieser Gelegenheit möchte ich noch kurz auf die Ausführungen Böhm's (a. a. O. p. 64 f.) über II 62 hinweisen. Es handelt sich hier um drei Sätze, die man bisher auf Labeo zurückführte. Der dritte dieser Sätze (die etruskische Lehre von der Verwandlung der Seelen in Götter durch Darbringung von Opfern) ist anerkannt labeonisch. Der erste Satz (eingeführt durch die Wendung *quod ab sciolis nonnullis et plurimum sibi adrogantibus dicitur* s. o. S. 139) über die Himmelsreise der Seele zur *aula dei* wird von Böhm als möglicherweise labeonisch zugestanden, weil posidonianisch (obwohl doch schon die Erwähnung der *aula dei* über Posidonius hinausgeht). Der mittlere Satz, in welchem mit Berufung auf die Lehre der Magier von Mächten die Rede ist, welche die Seelenreise hindern und deshalb durch Gebete günstig gestimmt werden müssen, erregt sein Bedenken, weil er im Widerspruch mit Satz 1 stehe und schon Beziehungen (wie Böhm richtig erkennt) zur „Gnosis“ habe. Ich kann aber nicht nur keinen unlöslichen Widerspruch der beiden Sätze erkennen, sondern empfinde auch innerhalb des ersten Satzes die Worte *deo esse se gnatos nec fati obnoxios legibus* als spezifisch gnostisch (Kroll S. 60 zieht ganz mit Recht die *Oracula Chaldaica* heran). Außerdem erinnert die Erwähnung der *magi* an die oben zitierte Stelle Arnob IV 12 mit der Erwähnung der *antitheï*, die dem Labeo durchaus zuzutrauen war. Das alles gehört in das Milieu hinein, das durch die Namen Hermes (Merkur), Plato, Pythagoras (Nigidius Figulus) umschrieben ist.

² Vgl. Kap. 1 (Poimandres) § 24 — 26, Kap. 13 (Prophetenweihe) § 7 — 12.

439, 713 f. u. ö., vgl. auch zum XI. Buch v. 51) und in Macrobius' Kommentar *in Somnium Scipionis* (namentlich I 11 u. 12)¹ sich finden. Indem man aber regelmäßig die Parallelen im Corpus Hermeticum übersah, ist man bei der Nachforschung der gemeinsamen Quelle jener drei Autoren und ihrer Eigenart auf Irrwege geraten. So wollte bekanntlich seinerzeit Schmekel² sämtliche in Betracht kommende Ausführungen, namentlich bei Arnobius und Servius, auf Varro und damit indirekt auf Posidonius zurückführen. Diese These Schmekels ist mittlerweile von den verschiedensten Seiten her zurückgewiesen. Und man ist jetzt wohl mit gutem Recht geneigt, die betreffenden Ausführungen aus Cornelius Labeo abzuleiten. Namentlich Niggetiet hat mit durchschlagenden Gründen die Vermutungen Schmekels widerlegt und als gemeinsame Quelle Cornelius Labeo wahrscheinlich gemacht. Aber viel zu rasch vermutet nun wiederum Niggetiet die Abhängigkeit Labeos von neuplatonischen Spekulationen auch in diesem Punkte. Immo *hic de nullo nisi Porphyrio et eius discipulis cogitari licet* (p. 78). — Aber die Behauptung Niggetiets: *sed hoc loco illi circuli significantur, quos philosophorum Graecorum primum Porphyrium docuisse constat*, entbehrt jeglicher Begründung, man müßte denn das Wort „Philosoph“ außerordentlich pressen und einengen. Sie erledigt sich durch den einfachen Hinweis auf das Corpus Hermeticum (Traktat I und XIII).³ Nun könnte ja vielleicht Niggetiet trotz Reitzensteins Arbeiten vielleicht noch die alte These von der Abhängigkeit der hermetischen Schriften von den Neuplatonikern von neuem aufnehmen und aufrecht erhalten. Aber auch das würde ihm in der hier behandelten Frage wenig nützen. Denn ich habe be-

¹ Vgl. die Zusammenstellung der wesentlich in Betracht kommenden Stellen in meinen *Hauptproblemen der Gnosis* S. 361 ff.

² *Mittlere Stoa* S. 104 ff.

³ Ich denke, die Untersuchung über die hermetische Lehre von der Planetenreise der Seele und ihre weitverzweigte Überlieferung noch einmal im Zusammenhang aufzunehmen.

reits in meinen „Hauptproblemen der Gnosis“ S. 365 darauf aufmerksam gemacht, daß sich deutliche Spuren der Lehre von den „Kleidern“, welche die Seele in den Planetensphären erhält, in der Blütezeit der christlichen Gnosis nachweisen lassen.

Ich erinnere hier nur im Vorübergehen an die Lehre von den *προσαρτήματα* und den *πνεύματα* . . . *προσηρτημένα τῇ λογικῇ ψυχῇ* der Basilidianer (Clemens *Stromat.* II 20, 112), an die Lehre Valentins von den bösen Geistern, welche des Menschen Seele zu einem *δαιμόνων κατοικητήριον* machen (ib. II 20, 114); an das Werk des Sohnes des Basilides *περὶ προσφνοῦς ψυχῆς* (ib. II 20, 113), an die langen Ausführungen in der Pistis Sophia c. 111 und 131—133 über das an die Seele angeheftete *ἀντίμιμον πνεῦμα* und die Rolle, welche die fünf großen Archonten der Heimarmene bei diesem Vorgang spielen, endlich an den Ausspruch des Bardesanes (Ephraem. *Hymn.* 53 p. 553 E) daß der Mensch „eine Seele von den Sieben“ habe. Auch darauf wäre noch in Kürze aufmerksam zu machen, daß die Sekte, aus deren Mitte die Pistis Sophia und die ihr engverwandten koptischen Jeu-Bücher stammten, ein besonderes Sakrament der Beseitigung „der Bosheit der Archonten“ kannte (II Jeu 48f.), resp. ein Mysterium der Auflösung der Siegel und aller Banden des *ἀντίμιμον πνεῦμα*, mit welchen die Archonten es an die Seele gefesselt haben (Pistis Sophia c. 112).

Es kann gar kein Zweifel mehr sein, wir befinden uns mit dieser Phantasie nicht auf dem genuinen Boden des Neuplatonismus, sondern auf dem der Gnosis mit ihren Spekulationen und Kulte, sowohl der christlich beeinflussten, als auch der ursprünglich heidnisch-hellenistischen (Corpus Hermeticum, auch *Oracula Chaldaica* s. Kroll p. 47. 61).¹

¹ Auch hier zeigt sich wieder die Wichtigkeit der nunmehr gelungenen genaueren Datierung Labeos. Denn wenn Labeo (bei Arnobius) anderseits die Lehre von der Planetenreise der Seele bereits gekannt hat, so ist damit das Zentralsdogma der hermetischen Schriften bis in das erste Jahrhundert zurückverfolgt.

So finden wir denn auch bei den Neuplatonikern von Porphyrius an nur mehr oder minder undeutliche Spuren jener uns in den anderen besprochenen Quellen viel plastischer und ausführlicher entgegentretenden Anschauungen. So sagt Porphyrius in der Tat einmal: ἀποδυτέον ἄρα τοὺς πολλοὺς ἡμῖν χιτῶνας . . . γυμνοὶ δὲ καὶ ἀκίτῳ ἐπὶ τὸ στάδιον ἀναβαλνόμεν (*de abstin.* I 31). Ein anderes Mal wird bei ihm erwähnt: τοῦ πρώτου βίου ἡ διέξοδος διὰ τῶν ἐπὶ τὰ σφαιρῶν γινομένη (Stobaeus *Ekl.* II 388).¹ Aber überall bleibt es bei diesen kurzen Andeutungen auf eine augenscheinlich bereits vorliegende und ausgeprägte Lehre, die von ihm nirgends ausführlich entwickelt wird. Paßt doch auch die pessimistische und dualistische Grundanschauung von dem bösen und lasterhaften Charakter der Planetenmächte herzlich schlecht zu dem Geiste und dem System der neuplatonischen Gedankenwelt. Eine der charakteristischsten hier in Betracht kommenden Stellen findet sich allerdings bei (Iamblichus) *de myster.* VIII 6: δύο γὰρ ἔχει ψυχάς, ὡς ταῦτά φησι τὰ γράμματα, ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἡ μὲν ἔστιν ἀπὸ τοῦ πρώτου νοητοῦ . . . ἡ δὲ ἐνδιδόμενη ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων περιφορᾶς, εἰς ἣν ἐπεισέρπει (!) ἡ θεοπτικὴ ψυχὴ· τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ἡ μὲν ἀπὸ τῶν κόσμων εἰς ἡμᾶς καθήκουσα ψυχὴ ταῖς περιόδοις συνακολουθεῖ τῶν κόσμων. ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ νοητοῦ παροῦσα τῆς γενεσιουργοῦ κυκλήσεως ὑπερέχει, καὶ κατ' αὐτὴν . . . γίνεται . . . ἡ πρὸς τοὺς νοητοὺς θεοὺς ἄνοδος. Aber gerade diese Stelle gibt sich nach dem Anfang als Zitat oder Referat, und ausdrücklich wird uns die Herkunft desselben angegeben: ἀπὸ τῶν Ἑρμαιοῦ νοημάτων. Iamblichus zitiert hier die Weisheit des Bitys (vgl. VIII 5), des Hermeneuten und „Propheten“ hermetischer Weisheit.²

¹ Vgl. Zeller *Philos. d. Griechen*⁴ III 2 S. 714f. — Über die mit obigem verwandte Anschauung von dem πνεῦμα als dem niedrigen Seelenelement, die sich bei Porphyrius findet (s. o. die Parallele bei Arnobius), kann ebenfalls nur in größerem Zusammenhang gehandelt werden. Auch sie ist hermetischen Ursprungs.

² Vgl. Reitzenstein *Poimandres* S. 107 ff.

Wir haben hier überall nicht neuplatonisches, sondern älteres hermetisches Gut. Und aus diesem Milieu, nicht aus Porphyrius-Iamblichus, ist Arnobius-Labeo zu erklären. Und wenn wir bei unseren Gewährsmännern nun noch daneben als Autorität Pythagoras¹ angeführt finden, so bestätigt das nur unser Urteil: Hermetismus und Neupythagoreismus gehören eng zusammen. Beide aber liegen zeitlich weit vor dem Neuplatonismus.

II

Es hat sich uns herausgestellt, daß die zwei Hauptquellen, auf die Cumont bei seiner Untersuchung verwies, Arnobius (Cornelius Labeo) und Porphyrius tatsächlich voneinander unabhängig sind. Es hat sich weiter herausgestellt, daß wir es auf dem ganzen einschlägigen Gebiet nicht mit späten Spezialmeinungen der neuplatonischen Schule zu tun haben, sondern mit weitverbreiteten populären Anschauungen, die ihre Wurzeln in der großen „gnostischen“ Bewegung haben und deshalb auch mit ihrer Genesis zum mindesten in das erste christliche Jahrhundert zurückreichen.² — Von vornherein ist damit ein starker Einschlag orientalischer Religionsvorstellungen auf dem in Betracht kommenden Gebiet wahrscheinlich geworden.

Und so nehmen wir die Frage nach der Herkunft der Dämonologie in dem Abschnitt Porphyrius *de abstinentia* II 37—43 und der parallelen Überlieferung bei Arnobius-Labeo usw. wieder auf und wollen versuchen, Cumonts Position durch neue und entscheidende Beweise zu verstärken. Aber vielleicht drängt sich zunächst noch ein Bedenken gegen Cumonts An-

¹ Arnobius II 13: *Mercurius Plato Pythagoras*. Macrobius, *Somnium Scipionis* I 11: *qui primum Pythagoram et qui postea Platonem secuti sunt*. Vgl. das schon oben über Nigidius Figulus als Autorität des Labeo Bemerkte.

² Ich weise in diesem Zusammenhang noch einmal darauf hin, wie wichtig in diesem Zusammenhang die Datierung Labeos etwa in das erste nachchristliche Jahrhundert, wie sie Böhm gelungen ist, zu werden verspricht.

nahme von der Herkunft dieser Anschauungen aus dem Gebiet eranischer Religionsvorstellungen auf. Könnte man nicht versucht sein, diese Vorstellungen aus einer Beeinflussung durch jüdische Dämonologie oder durch christlichen Dualismus abzuleiten, wie das in der Tat von seiten einiger Forscher (s. o. S. 138) geschehen ist? Doch sprechen apriorische Erwägungen gegen diese Annahme zugunsten Cumonts. Denn einmal läßt sich darauf hinweisen, daß hier ein Dualismus vorliegt, wie er auch innerhalb des Judentums wie des Christentums ziemlich unerhört wäre. Die Dämonen und ihr Oberhaupt (die *προεστῶσα δύναμις*) treten nicht als gefallene Wesen, sondern geradezu als Rivalen der höchsten Gottheit und der guten Götter auf: *βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος* (s. o. S. 135). Auch ist der von Cumont mehrfach nachgewiesene Ausdruck *ἀντίθεος, ἀντίθεοι* auf jüdisch-christlichem Religionsgebiet beinahe unerhört. Er findet sich auf rein christlichem Gebiet, so weit mir bekannt, nur noch bei dem Schüler des Arnobius, Lactantius (*Inst. div.* II 9, 13).¹

Auch ist ein Einfluß des Judentums auf ein weitverzweigtes Überlieferungsgebiet hellenistischer Frömmigkeit nicht sehr wahrscheinlich. Wahrscheinlicher ist es von vornherein, daß dieser Einfluß von einem Volk, das eine dominierende Rolle in der Weltgeschichte spielte, und von dessen Religion ausgegangen sei, als von dem so viel weniger bedeutenden Judentum in Palästina. Denn das Diasporajudentum kommt hier kaum in Betracht, da in seiner Literatur, soweit wir sehen, die Lehre vom Teufel und die dualistische Theologie kaum eine Rolle spielte. Jene Lehre wurde vielmehr im palästinensischen Judentum entwickelt, in einer Literatur, die vielfach den Charakter des Winkelsektentums deutlich zeigt, und von der man schwerlich annehmen darf, daß sie international wirksam geworden sei.

¹ Cumont *Oriental. Relig.* 307 Anm. 36.

Es bleibt, soweit diese nicht schon durch die oben vorgetragenen Bedenken wesentlich erschüttert ist, die Annahme einer Beeinflussung von seiten des Christentums. Hier aber erheben sich noch Bedenken chronologischer Art. Denn die vorhergehende Untersuchung hat uns bereits klar gemacht, daß es sich hier nicht um reine neuplatonische Spekulationen handelt, bei denen eine solche Annahme möglich wäre, daß vielmehr die Übereinstimmung von Porphyrius resp. seinen Platonikern einerseits und Arnobius, Cornelius Labeo andererseits auf eine ältere Überlieferung (hermetische Tradition) zurückweist, die wir uns im allgemeinen noch als frei von christlicher Beeinflussung zu denken haben.¹

Wir können aber nunmehr in unserer Frage noch eine Strecke Weges weiterkommen, als Cumont gegangen ist. Es bietet sich uns für unsere Untersuchung ein neuer Zeuge für das Alter und die Verbreitung jener Anschauungen, der bisher überhaupt noch nicht berücksichtigt wurde. Es handelt sich hier um ein Stück der 'pseudoclementinischen Schriften, das in den beiden Hauptzeugen der verschollenen Grundschrift, den Homilien und den Rekognitionen, so gut erhalten ist, daß wir die verlorene Grundschrift oft noch fast wörtlich rekonstruieren können. Ich meine die erste der drei von dem Apostel Petrus in Tripolis gehaltenen Reden, die *Homil. VIII—IX*, *Recognit. IV*² vorliegt. Diese enthält abgesehen von der mit dem Ganzen der Schrift zusammenhängenden Einleitung und dem Schluß eine apologetische Rede, die sich in ihrem Gehalt von den übrigen Ausführungen des betreffenden Abschnittes abhebt, auf deren religionsgeschichtlich interessanten Charakter ich bereits

¹ Das gesamte Corpus Hermeticum, das zwar hier und da jüdisch tangiert ist, d. h. den Einfluß der griechischen jüdischen Bibel (Septuaginta) zeigt, ist vollkommen frei von irgendwelchen Spuren christlichen Einflusses.

² Vgl. meine Andeutung der Rekonstruktion der gemeinsamen Quelle in der Besprechung von Waitz *Pseudoklementinen*, Götting. Gel. Anz. 1905 S. 427 f.

mehrfach hingewiesen habe. Der Inhalt dieser Rede läßt sich sehr kurz umschreiben; sie enthält ebenfalls eine Dämonologie, eine Lehre von der Herkunft und der Entstehung der (bösen) Dämonen, ihrer Geschichte, den Übeln und Verwirrungen, welche die Dämonen über das Menschengeschlecht gebracht haben und noch bringen, und der besten Art ihrer Bekämpfung.

Die clementinische Grundschrift ist m. E. etwa um das Jahr 200 geschrieben.¹ In Homil. VIII—IX, Recognit. IV liegt aber wiederum, wie ich nachgewiesen habe (a. a. O. 443), eine ältere Quelle von spezifisch judenchristlicher Tendenz zugrunde, die starke Verwandtschaft mit den von Waitz² für die Grundschrift als Quelle nachgewiesenen *Κηρύγματα Πέτρον* zeigt. Wir haben hier also Ausführungen, die gut um ein Jahrhundert älter sein können als die Schrift des Porphyrius.

Nun sind freilich diese Ausführungen, deren hellenistisch-heidnische Herkunft noch klarer heraustreten wird, uns nur in mehrfacher Überarbeitung jüdischer resp. judenchristlicher und christlicher Redaktoren erhalten. Wir können uns deshalb nicht wundern, wenn hier manches Ursprüngliche verloren gegangen ist, wenn namentlich jener starke Dualismus der Dämonologie des Porphyrius sich hier nicht mehr findet und wir an Stelle dessen die sattsam bekannte jüdisch-christliche Theorie vom Engelfall, der ehelichen Vereinigung der Engel mit den Menschentöchtern, von den Nachkommen dieser Verbindung, den Giganten, ihrer Vernichtung durch die Flut und der Identität der Seelen der in der Flut umgekommenen Giganten mit den Dämonen hören.

Allein an der wesentlichen Verwandtschaft der hier vorgetragenen Theorien mit der Dämonentheorie des Porphyrius

¹ Vgl. meine *Rezension* Götting. Gel. Anz. 1905, 434 f. Waitz a. a. O. setzt die Grundschrift um einige Dezennien später an. Harnack ist geneigt, mit der Datierung noch weiter hinabzugehen, doch m. E. ohne irgendwelchen zwingenden Grund. ² *Pseudoklementinen* 78 ff.

kann dennoch kein Zweifel sein, und um diese zunächst einmal herauszustellen, beginne ich sofort mit dem wichtigsten Punkt. Nach des Porphyrius (resp. der Platoniker) Lehre erfreuen sich die Dämonen ganz besonders an blutigen Opfern.¹ Sie wissen sich durch diese Opfer in besonders innige Berührung und Gemeinschaft mit den Opfernden zu versetzen: οὗτοι οἱ χαίροντες λοιβῇ τε κνίσῃ τε, δι' ὧν αὐτῶν τὸ πνευματικόν² καὶ σωματικόν πάλνεται. ζῇ γὰρ τοῦτο ἀτμοῖς καὶ ἀναθυμιάσεσιν . . . καὶ δυναμοῦται ταῖς ἐκ τῶν αἱμάτων καὶ σαρκῶν κνίσαις. Und dann folgt die Warnung: διὸ συννετὸς ἀνὴρ καὶ σώφρων εὐλαβηθήσεται τοιαύταις χρῆσθαι θυσίαις, δι' ὧν ἐπισπάσεται πρὸς ἑαυτὸν τοὺς τοιούτους. σπουδάσει δὲ καθάρειν τὴν ψυχὴν παντοίως. καθαροῦ γὰρ ψυχῇ οὐκ ἐπιτίθενται διὰ τὸ αὐτοῖς ἀνόμοιον II 42f. Damit ist Porphyrius zu dem Anfang seiner Ausführungen zurückgekehrt, wo er sagte II 36: οἶδεν δὲ ὁ τῆς εὐσεβείας φροντίζων, ὥς θεοῖς μὲν οὐ θύεται ἔμπυχον οὐδέν, δαίμοσι δὲ ἄλλοις ἤτοι ἀγαθοῖς ἢ καὶ φαύλοις. Er führt nunmehr in obigem Zusammenhang fort, es möge ja notwendig sein, für die Gemeinschaft der Städte derartige Wesen zu versöhnen (ἀπομειλίττεσθαι), den Weisen gehe das nichts an. Jenen liege ja auch am Reichtum und den äußeren Gütern (deren Dasein offenbar von den Dämonen abhängig gedacht wird), der Weise aber solle nichts bitten, was diese zu gewähren vermögen, sondern sich bemühen, Gott durch die Apathie der Seele gleich und jener ganzen niederen Welt unähnlich zu werden. Noch stärker und deutlicher hat sich, offenbar ähnlichen Grundanschauungen folgend, Porphyrius in seiner früheren Schrift *περὶ τῆς ἐκ τῶν λογίων φιλοσοφίας* ausgedrückt (Euseb. Praep. Ev. IV 23, 3): καὶ τὰ σώματα τολύνην μεστὰ ἀπὸ τούτων. καὶ γὰρ μάλιστα ταῖς ποιαῖς τροφαῖς χαίρουσι. σιτουμένων γὰρ ἡμῶν προσίασι καὶ προσιζάνουσι τῷ σώματι,

¹ S. die Parallele aus Cornelius Labeo oben S. 136.

² Hier die niedere Seite des seelischen Wesens der Dämonen.

καὶ διὰ τοῦτο αἱ ἀγνέλαι, οὐ διὰ τοὺς θεοὺς προηγουμένως, ἀλλ' ἵν' οὗτοι ἀποστῶσι. μάλιστα δὲ αἵματι χάλρουνσι καὶ ταῖς ἀκαθαρσίαις, καὶ ἀπολαμβάνουσι τούτων εἰσδύνοντες τοῖς χρωμένους. Etwas weiterhin heißt es dann: οἷ καὶ εἰς ἀσήμεους φθόγγους καὶ φύσας ἀναγκάζουσι τοὺς ἀνθρώπους ἐμπλίνειν διὰ τῆς συναπολάσεως τῆς μετ' αὐτῶν γινομένης.

Zu dem allem findet sich nun in den clementinischen Homilien die genaueste Parallele. Auch hier heißt es, daß die Dämonen die Gelegenheiten der Opfermahlzeiten (resp. auch der gewöhnlichen Mahlzeiten, wie oben bei Porphyrius) benutzen, um sich mit den Teilnehmern an diesen Mahlzeiten in leiblicher Weise zu vereinigen resp. mit den genossenen Speisen in deren Leib zu schlüpfen, IX 9: οἱ γὰρ δαίμονες διὰ τῆς αὐτοῖς ἀποδοθείσης τροφῆς ἐξουσίαν ἔχοντες ὑπὸ τῶν ὑμετέρων χειρῶν εἰς τὰ ὑμέτερα εἰσκρίνονται σώματα. IX 15: ὥς γὰρ οἱ δεινοὶ ὄφεις τοῖς αὐτῶν πνεύμασι τοὺς στρούθους ἐπισπῶνται¹, οὕτω καὶ αὐτοὶ τοὺς μεταλαμβάνοντας τῆς αὐτῶν τραπέζης, διὰ γε τῶν βρωτῶν καὶ ποτῶν ἀνακραθέντες αὐτῶν τῷ νῷ, εἰς τὸ ἴδιον αὐτῶν ἐπισπῶνται βούλημα (vgl. IX 14 Ende: καὶ θυσίας ἀπαιτοῦσι καὶ συνεστιᾶσθαι κελεύουσιν, ἵνα αὐτῶν τὰς ψυχὰς συμπλῶσιν). Ja, die Clementinen entwickeln sogar IX 10 eine ausführliche Theorie, die über das von Porphyrius Angedeutete hinübergeht und doch das Ganze dieser merkwürdigen Phantasie erst verständlich macht. Danach sind diese Dämonen leiblose πνεύματα, aber doch mit der Begierde nach leiblichen Genüssen behaftet. Deshalb: εἰς τὰ ἀνθρώπων εἰσάσιν σώματα, ἵνα ὥσπερ ὑπουργούντων ὀργάνων τυχόντες, ὧν θέλουσιν ἐπιτυχεῖν δυνατοὶ ᾧσιν, εἴτε βρωτῶν διὰ τῶν ἀνθρώπου ὁδόντων, εἴτε συνουσίας διὰ τῶν ἐκείνου αἰδοίων. Daher fährt der Verfasser weiter fort: πρὸς τὴν τῶν δαιμόνων φυγὴν ἢ ἔνδεια καὶ ἢ νηστεία καὶ ἢ κακουλία

¹ Vgl. Porphyrius oben: θυσίαις, δι' ὧν ἐπισπάσεται πρὸς ἑαυτὸν τοὺς τοιούτους.

οἰκειότατόν ἐστι βοήθημα.¹ — Wir hören wiederum fast den Porphyrius sprechen: καὶ διὰ τοῦτο αἱ ἀγνεῖαι . . . ἵν' οὕτοι ἀποστῶσι.

Man muß sich schon sehr lange umschauen, um irgendwelchen Analoga zu diesen grotesken Phantasien außerhalb der Quelle des Porphyrius und der Pseudoclementinen zu begegnen.² Eine annähernd analoge Vorstellung findet sich in der Tat, und wir sind nach allem Vorhergehenden nicht mehr erstaunt, wenn wiederum gerade die hermetischen Schriften diese bieten. In dem 15. Traktat des Corpus, den so viel Altertümliches und Interessantes enthaltenden ὅροι Ἀσκληπιοῦ, heißt es § 14: καὶ ἀνεγείρουσι τὰς ψυχὰς ἡμῶν εἰς αὐτοὺς ἐγκαθήμενοι ἡμῶν νεύροις καὶ μυελοῖς καὶ φλεψὶ καὶ ἀρτηρίαις καὶ αὐτῷ τῷ ἐγκεφάλῳ. Eigentümlich ist hier dann die Fortsetzung: τὸ δὲ λογικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἀδέσποτον τῶν δαιμόνων ἔσθηκεν ἐπιτήδειον εἰς ὑποδοχὴν τοῦ θεοῦ. Vor denjenigen, die vom Strahl göttlicher Vernunft erleuchtet seien, verschwänden die Dämonen. Alle übrigen, und das sei die große Mehrzahl, werden von ihnen umgetrieben (ἄγονται καὶ φέρονται). Dieser spezifisch dämonologische Dualismus ist in diesem Traktat bei der sonst vorherrschenden optimistisch monistischen Grund-

¹ Vgl. noch XI 15: ἡ γὰρ τοῦ ἐκεῖ αἵματος ἀναθυμίασις καὶ ἡ τῶν οἴνων σπονδὴ καὶ αὐτὰ κορεῖ τὰ ἀκάθαρτα πνεύματα . . . προφάσει γὰρ τῶν λεγομένων ἱεροθύτων χαλεπῶν δαιμόνων ἐμπίπασθε; ferner VII 3. VIII 19. — Dann die christlichen Apologeten: Tatian *Or. c.* 18: οἱ νομιζόμενοι θεοὶ τοῖς τινῶν ἐπιφοιτῶντες μέλεσιν. Minucius Felix, *Octavius c.* 27: *irrepentes etiam corporibus.*

² Nur kurz mag hier auf einen Zusammenhang hingewiesen werden, der vor allem spezifisch theologisches Interesse hat. Innerhalb dieses Milieus steht bereits Paulus mit seiner Ausführung über das κοινωνοῦς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι I. Kor. 10, 20. Doch sind seine Ausführungen zu fragmentarisch, um hier als Beweismaterial verwendet werden zu können. — Und so bringt denn z. B. Lietzmann in seinem Kommentar zu der Korintherstelle das Porphyriuszitat bei Eusebius (s. o.) als Parallele, Heitmüller (*Art. Abendmahl*, *Rel. in Gesch. u. Gegenw.*) sowohl die Porphyriusstelle als auch die Parallelen aus den Clementinen.

anschauung § 3—13 um so auffallender; es scheint, als wenn hier eine ältere Tradition übernommen ist.¹

Aber von dieser Ausnahme abgesehen bleibt es beachtenswert, daß diesen merkwürdigen Ausführungen in der gesamten hellenistischen Literatur, so weit ich zu sehen vermag, keine weiteren Parallelen zur Seite treten. Und die verwandten Ausführungen gehen überdies noch weiter. So legt Porphyrius c. 40 dar, daß die bösen Geister die Urheber alles Unglücks in der Natur seien (Pest, Erdbeben, Unfruchtbarkeit, Dürre), daß sie aber ihre Urheberchaft künstlich verbergen: *τρέπουσίν τε μετὰ τοῦτο ἐπὶ λιτανείας ἡμᾶς καὶ θυσίας τῶν ἀγαθοεργῶν θεῶν, ὡς ὠρισμένων*. In dieser Weise suchten sie unsere Vorstellungen von den Göttern zu verderben zu ihrem eigenen Vor-

¹ Diese beginnt etwa § 13 mit dem stark an Porphyrius' Quelle erinnernden Satz: *ἀγαθοὶ καὶ κακοὶ ὄντες τὰς φύσεις*. Bei dieser Gelegenheit wäre auch noch auf eine weitere Verwandtschaft zwischen den *ἔροι* des Asclepius und der Quelle des Porphyrius hinzuweisen. Ich meine die enge Beziehung, in welche hier die Dämonen zu den atmosphärischen Vorgängen gesetzt werden, eine Vorstellung, die in der hellenisch-philosophischen Dämonenlehre nicht häufig ist: *ἔροι Ἀσκλ.* § 10: *ἐνθ' ἐνδε λαχόντες τούτων χώραν τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐφορῶσι, τὰ δὲ ὑπὸ τῶν θεῶν ἐπιταττόμενα ἐνεργοῦσι θνέλλαις καὶ καταίγισι καὶ πρηστῆρσι καὶ μεταβολαῖς πυρὸς καὶ σεισμοῖς, ἔτι δὲ λιμοῖς καὶ πολέμοις ἀμυνόμενοι τὴν ἀσέβειαν* (vgl. § 13, Text nach Reitzenstein *Poimandres* 352). Dazu vgl. Porphyrius II 38 (von den guten Dämonen): *(νομιστέον) καὶ ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ἀρχομένων πάντα πραγματεύεσθαι, εἴτε τινῶν ἀφηγοῖντο ζῶων, εἴτε καρπῶν ἀποτεταγμένων εἴτε καὶ τῶν ἐνεκα τούτων, οἷον ὄμβρων, πνευμάτων μετρίων, εὐδίας . . . εὐκρασίας τε ὥρων τοῦ ἔτους*. Und II 40 (von den bösen Dämonen): *αὐτοὶ αἵτιοι γενόμενοι τῶν περὶ τὴν γῆν παθημάτων, οἷον λοιμῶν, ἀφοριῶν, σεισμῶν, ἀνχημῶν καὶ τῶν ὁμοίων*. — Vgl. Plutarch de Is. Osir. 55 (Schilderung Typhons); Clemens Alexandrinus Eklog. proph. 55. Hermetisches Fragm. bei Stobaeus Eklog. I 474. Parallelen zu der Schilderung der guten Engel bei Porphyrius in erastischer Theologie: Vohumano der Aufseher über das Vieh, Ameretât und Haurvatât Aufseher über die Pflanzen und das Wasser. Ferner sind die jüdischen Vorstellungen (namentlich im Buch der Jubiläen) über die Elementarengel heranzuziehen (Bousset *Religion d. Judentums* 372). Parallelen in der manichäischen Theologie: Cumont, *La cosmogonie manichéenne*, Bruxelles 1908 p. 54 ff.

teil καὶ ὥσπερ ὑποδύντες τὰ τῶν ἄλλων θεῶν πρόσωπα τῆς ἡμέτερας ἀβουλίας ἀπολαμβάνουσι. Ja es gelinge ihnen sogar hinsichtlich der höchsten Gottheiten, ja selbst des ἄριστος θεός unsere Gedanken zu verwirren, so daß wir ihnen Böses zutrauen. Und zum Schluß heißt es dann noch (42): τὸ γὰρ ψεῦδος τούτοις οἰκεῖον. βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος.

Dazu vergleiche man die Ausführungen Hom. IX 13: ἄλλοι δὲ ἄλλως ἐνεδρενόμενοι οὐ προσίασιν ἡμῖν ταῖς τῶν κακούργων δαιμόνων ἐνθυμήσεσιν ἀπατῶμενοι ὥς ὑπὸ μὲν τῶν θεῶν αὐτῶν ταῦτα πάσχοντες διὰ τὴν πρὸς αὐτοὺς ἀμέλειαν, θυσίαις δὲ αὐτοὺς διαλλάσσειν δυνάμενοι. — In der christlichen Bearbeitung sieht es freilich so aus, als werde es hier den Dämonen zum besonderen Vorwurf gemacht, daß sie überhaupt die Menschen zum Dienst der Götter verführen. Nach der Parallele bei Porphyrius aber ist es noch ganz deutlich, daß in der hier bearbeiteten hellenistischen Quelle ihnen vorgeworfen wurde, daß sie den Menschen einreden, die παθήματα, von denen das menschliche Leben umgeben sei, stammten von den (doch nur Gutes bringenden) Göttern, und diese müßten durch Opferveranstaltungen versöhnt werden. Ganz deutlich tritt dies mit den Göttern rivalisierende Bestreben der Dämonen Hom. IX 14 heraus: ἔσθ' ὅτε καὶ τοῖς νοσοῦσι θεραπείας συντάσσουσιν. καὶ οὕτως τοῖς προηπατημένοις θεῶν δόξαν ἀποφέρονται. καὶ τοὺς(?) δαίμονας εἶναι τοὺς πολλοὺς λανθάνουσιν. Im folgenden (IX 16) wird dann noch weiter ausgeführt, daß weder Weissagung noch Heilungswunder die Göttlichkeit der Dämonen erweise: οὐ γὰρ εἴ τι μαντεύεται, θεὸς ἐστίν . . . ἀλλ' ἐρεῖ τις ἐνίοις θεραπείας προστάσσουσιν· ψεῦδος ἐστίν· δεδόσθω δὲ οὕτως ἔχειν, οὕπω τὸ τοιοῦτο θεὸς ἐστίν. καὶ γὰρ ἱατροὶ ἰῶνται πολλοὺς καὶ θεοὶ οὐκ εἰσίν.

Gewiß sind alle diese Ausführungen der christlichen apologetischen Beweisführung angepaßt, die darauf ausgeht zu beweisen, daß hinter allem heidnischen Gottesglauben nur Dä-

monendienst sich berge. Aber die Parallelen des Porphyrius machen es sehr wahrscheinlich, daß hier eine Quelle benutzt wurde, in welcher vom polytheistischen Standpunkt aus gegenüber den Lügen und Betrügereien der Dämonen die Grenze zwischen den *ἀγαθοεργοὶ θεοὶ* und den *κακοεργοὶ δαίμονες* scharf gezogen wurde.

Damit sind die Parallelen aber noch keineswegs erschöpft. Ich verweise ferner darauf, daß Porphyrius die (falsche) Magie in engen Zusammenhang mit den bösen Dämonen bringt: *διὰ μέντοι τῶν ἐναντίων καὶ ἡ πᾶσα γοητεία ἐκτελεῖται. τούτους γὰρ μάλιστα καὶ τὸν προεστῶτα αὐτῶν ἐκτιμῶσιν οἱ τὰ κακὰ διὰ τῶν γοητειῶν διαπραττόμενοι.* Die Homilien berichten von den gefallenen Engeln (VIII 14): *καὶ μαγεῖαν συναπέδειξαν καὶ ἀστρονομίαν ἐδίδαξαν* (letzteres ist natürlich spezifisch jüdisch gedacht), *δυνάμεις τε ῥιζῶν καὶ ὅσα ποτὲ ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἐνβολῆς εὐρεθῆναι ἀδύνατον . . .* Besonders bedeutsam ist es, daß die Clementinen erzählen, daß Gott im Anfang aus Furcht, die Dämonen möchten sich aus Mangel an Nahrung *ἐπὶ τὴν παρὰ φύσιν τῶν ζώων βορὰν* wenden und in der Not eine Entschuldigung finden, Manna vom Himmel habe regnen lassen. Dennoch hätten die Dämonen des Blutgenusses und der Fleischnahrung begehrt (*τῆς τῶν αἱμάτων γεύσεως ἐγλίχοντο. διὸ καὶ πρῶτοι σαρκῶν ἐγέυσαντο*, VIII 15). Darauf aber hätten sie sich sehr bald der Menschenfresserei zugewandt (VIII 16). Dazu findet sich freilich in dem betreffenden Abschnitt bei Porphyrius keine genaue Parallele. Aber in merkwürdiger Weise stimmt die Anlage dieser ganzen Erzählung mit der Tendenz des Porphyrius überein, in allem Fleischgenuß etwas Verderbliches oder gar direkt die Wirksamkeit böser Dämonen zu sehen. Es scheint nicht unmöglich, daß er seinerseits durch derartige mythische Erzählungen zu seinen Ausführungen angeregt ist. Übrigens werden wir zu diesem Zug der Erzählung im weiteren Verlauf der Untersuchung noch eine direkte hellenistische Parallele finden.

Die Homilien charakterisieren die gefallenen Engel¹ als τῶν τὸν οὐρανὸν ἐνοικούντων πνευμάτων οἱ τὴν κατωτάτω χώραν κατοικοῦντες ἄγγελοι (VIII 12). Auch bei Porphyrius nehmen die bösen Dämonen die unterste Rangstufe in der Geisterwelt ein. Selbst der Fall der Engel, der in den Clementinen eine so beherrschende Rolle spielt, scheint bei Porphyrius angedeutet zu sein, wenn er sagt, daß einige von den Dämonen (ψυχὰς) das sie umgebende Pneuma, d. h. die niedrige Seelenmaterie (s. o.), nicht hätten beherrschen können, sondern von ihm beherrscht seien: δι' αὐτὸ τοῦτο ἄγονται τε καὶ φέρονται λλαν, ὅταν αἱ τοῦ πνεύματος ὀργαί τε καὶ ἐπιθυμίαι τὴν ὁρμὴν λάβωσιν (II 38).

Hellenistisch und aus jüdischen Prämissen nicht erklärbar ist es wiederum, wenn in den Clementinen den Engeln feurige Natur zugeschrieben wird (τὰ ἐκ πυρὸς τραπέντα μέλη) und wenn es von den gefallenen Engeln heißt: τῷ γὰρ βάρει τῷ ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας εἰς σάρκα τελευτήσαντος αὐτῶν (?) τοῦ πυρὸς τὴν ἀσεβοῦσαν ὥδευσαν ὁδὸν κάτω.² σαρκὸς γὰρ αὐτοὶ δεσμοῖς πεπεδημένοι κατέσχηνται ... οὗ ἔνεκεν εἰς οὐρανούς ἀνελθεῖν οὐκέτι ἐδυνήθησαν (VIII 13). Eine Parallele findet sich zwar in Porphyrius' Quelle nicht, vielmehr werden hier die Dämonen als unsichtbare Wesen aufgefaßt.³

¹ Man beachte, daß im allgemeinen schlankweg von δαίμονες geredet wird. Auch die gefallenen Engel heißen δαίμονες, nicht nur ihre Nachkommen, vgl. VIII 14. Es scheint, als wenn das Wort ἄγγελοι ein Merkzeichen für das Eingreifen der jüdisch-christlichen Bearbeitung sei.

² Vgl. noch VIII 18 (von den Nachkommen der Dämonen) ὄντες νόθοι τῷ γένει ἐκ πυρὸς ἀγγέλων καὶ αἵματος γυναικῶν. Die Schilderungen sind um so bemerkenswerter, als nach der Lehre der Clementinen das Feuer sonst ein böses Element ist und im scharfen Gegensatz zum Licht steht. Es mag darauf hingewiesen werden, daß gerade in der eranischen Religion das Feuer das gute Element κατ' ἐξοχὴν ist; doch mögen hier auch stoische Einflüsse vorliegen. Auch die hermetischen Schriften wissen etwas von der feurigen Natur der Dämonen. Doch sind die Dämonen hier bereits z. T. minderwertige Wesen und steht das πῦρ im Gegensatz zu dem φῶς des Nus (X 21f. u. ö.). — Das ist sonst auch im allgemeinen die Meinung der Clementinen.

³ Am anderen Orte kennt Plotin Dämonen mit Feuerleibern und Erdleibern, Proclus in *Timaeum* 142C. (nach Heinze *Xenokrates* 119).

Damit verbindet sich eine den Clementinen eigentümliche Eschatologie. Die Homilien lehren, daß die mit dem Dämon eng verbundene Seele nach dem Tode dem Reinigungsfeuer (*καθάρσιον πῦρ*) übergeben und darin arg gequält werde, während der Dämon sich an dem Feuer als an seinem eigenen Element erfreue (IX 9, wiederholt IX 13). Eine gewisse Analogie findet sich wiederum im Corpus Hermet. X 21: *ὁ γὰρ νοῦς ὅταν δαίμων γένηται, πυρίνου τυχεῖν σώματος τέτακται . . . καὶ εἰσὸς εἰς τὴν ἀσεβεστάτην ψυχὴν αἰκίζεται αὐτήν*.¹

Ich hebe zum Schluß noch eine Stelle der Clementinen heraus, die speziell hellenistisch und auf jüdisch-christlichem Boden ganz ungewöhnlich ist: *ἡ γὰρ καθόλου καὶ γεώδης ψυχὴ ἡ διὰ πάντων τῶν βρωτῶν διικνουμένη ὑπὸ τῆς πλείονος τροφῆς ἐπὶ πλείον προσληφθεῖσα, αὐτὴ μὲν ὡς συγγενεῖ ἐνοῦται τῷ πνεύματι, ὅπερ ἐστὶν ἀνθρώπου ψυχὴ* (IX 12). Hier soll im Zusammenhang nachgewiesen werden, daß auch allerlei Krankheiten der Menschen nicht bloß natürliche Ursachen haben, sondern auf das *δαιμόνων εἶδος* zurückzuführen seien. Und hier finden wir nun merkwürdigerweise die bei den späteren zum Dualismus neigenden (pythagoreischen) Platonikern (Plutarch und dessen Vorgängern, vgl. auch Numenius von Apamea) stark betonte Theorie von der bösen Weltseele, als deren Teil offenbar der Dämon gedacht wird, entwickelt.²

Mit alledem ist, meine ich, erwiesen, daß wir in der ersten

¹ Hier liegt allerdings keine eschatologische Anschauung vor. Vgl. auch das Folgende: *εἰς δὲ τὴν εὐσεβῆ ψυχὴν ὁ νοῦς ἐμβὰς ὁδηγεῖ αὐτήν ἐπὶ τὸ τῆς γνώσεως φῶς*.

² Wenn übrigens gesagt wird, daß die böse Weltseele (resp. der Dämon) *ὡς συγγενεῖ ἐνοῦται τῷ πνεύματι*, so scheint auch hier eine Inferiorität des *πνεῦμα* innerhalb der menschlichen Seele vorausgesetzt s. o. S. 154₁). Der Verfasser, der einfach hinzufügt *ὅ ἐστιν ἀνθρώπου ψυχὴ*, scheint das nicht mehr verstanden zu haben. — In diesem Zusammenhang merke ich auch noch folgenden echt hellenistischen in einer jüdisch-christlichen Schrift überraschenden Satz an: *ἡ γὰρ (ψυχὴ) φόβῳ τὸν νοῦν πληγεῖσα δι' ὀνείρων τὰς ἰδέας* (d. h. die Erscheinungen bei Inkubationen vor dem *ξόρον*) *ἀποκνίσκει* IX 15.

Tripolis-Rede des Petrus in der Grundschrift der Clementinen ein interessantes Dokument hellenistischen Synkretismus haben, das in enger Verwandtschaft mit Porphyrius' *de abstinentia* II 37—43 steht.

Aber es sollte ja Cumonts Behauptung, daß die Quelle des Porphyrius vom eranischen Religionssystem beeinflußt sei, bewiesen werden — und mit dieser Parallele befinden wir uns also doch wieder in der Umgebung jüdisch-christlicher Tradition. Dennoch meine ich, daß die gemachten Beobachtungen wesentlich geeignet sind, die Position Cumonts zu verstärken. Denn nun kann darauf verwiesen werden, daß ich, schon lange bevor ich die Kombinationen Cumonts kannte, von ganz anderer Seite her auf die Vermutung gedrängt wurde, daß in dem clementinischen Schriftenkreis persisches Religionsgut massenhaft verarbeitet sei, ja daß das clementinische Religionssystem geradezu in teilweisem Gegensatz wie in teilweiser Anlehnung an eranischen Dualismus entstanden sei.¹

Dieser Nachweis betraf aber vor allem gerade diese erste Rede des Petrus in Tripolis. In dieser Rede steht nämlich die Figur Zoroasters im Mittelpunkt. Sie wird sofort nach der Darlegung über die Entstehung der Dämonen eingeführt als diejenige, welche die Geschichte des menschlichen Religionswesens beherrscht (IX 4).² Natürlich ist diese hier mit feindseliger Tendenz behandelt. Zoroaster gilt als der Urheber des Götzendienstes und aller religiösen Verderbnis des Menschengeschlechts. Aber in der Schilderung seiner Gestalt liegt eine in hellenistischer Überlieferung einzigartige Kenntnis echt persischer Religionsideen vor. Ich habe nachgewiesen, daß der Verfasser das echt persische Theologumenon vom Hvarena (dem himmlischen Glanz, der dem Herrscher und Propheten eignet) kennt, wenn er erzählt, daß Zoroaster von

¹ Vgl. *Hauptprobleme der Gnosis* S. 135—154.

² Vgl. *Rec.* IV 27 (29); I 30 und zu dem ganzen *Hauptprobleme* 144 f.

der höchsten Gottheit¹ das *πῦρ βασιλείας* erhalten habe. Freilich ist diese Theorie, daß Zoroaster das himmlische H̄varena besessen habe, hier entstellt und sofort mit sagenhaften Traditionen von der Apotheose Zoroasters durch den himmlischen Blitzstrahl, der ihn traf, verwoben. Und so erscheint gar das Herunterkommen des H̄varena auf Zoroaster als eine Strafe des Dämons, der ihn durch Herabsendung des *πῦρ βασιλείας* getötet habe. Ich habe aber seinerzeit nachgewiesen, daß auch die Sagen von der Apotheose Zoroasters und der Verehrung der verbrannten Gebeine desselben an der Stelle *ἐνθα ἡ τοῦ πυρὸς καταφορὰ γέγρονεν* auf echte, wenn auch zum Teil spätere und zum Teil mißverständene persische Tradition zurückgehen, und daß ferner jene alte und echte Überlieferung von dem H̄varena in anderen parallelen morgenländischen jüdisch-christlichen Überlieferungen über Nimrod-Zoroaster noch deutlicher zutage trete (*Hauptprobleme* 146—151).

Auf einen Zug², den ich damals in seiner Tragweite noch nicht würdigte, möchte ich in diesem Zusammenhange noch aufmerksam machen. Hom. IX 6 wird ausgeführt, daß die Perser, weil sie sich des vom Himmel gefallenen Feuers zuerst bemächtigt und dieses verehrt hätten, deshalb auch zuerst die Weltherrschaft bekommen hätten. Das ist bekanntlich eine echt persische religiöse Idee, die wieder an Vorstellungen vom H̄varena anknüpft (*Hauptprobleme* 151). Wenn der Verfasser dann fortfährt, daß danach die Babylonier das Feuer der Herrschaft gestohlen und dieses verehrt hätten, daß so die Herrschaft

¹ Die höchste Gottheit wird hier unter Anlehnung an astrologische Theorien und wieder in feindlicher Tendenz als „der den Weltlauf bestimmende Stern des jetzt herrschenden Bösen“ bezeichnet, Hom. IX 4 (*Hauptprobleme* 145).

² Auf die oben besprochene Theorie vom *καθάρσιον πῦρ*, die ebenfalls echt persisch ist, weise ich nur im Vorübergehen hin. Auch auf die auch die Clementinen beherrschende Vorstellung vom Urmenschen als einer an Herrlichkeit der Gottheit gleichen Gestalt kann hier nicht noch einmal eingegangen werden; vgl. Hom. VIII 10 f., *Hauptprobleme* 160 ff.

auch zu ihnen gekommen sei, und daß dann die Ägypter und jeweiligen übrigen weltbeherrschenden Völker an die Reihe gekommen seien, so haben wir hier eine noch gut erhaltene iranische Geschichtsbetrachtung, nach welcher die übrigen Völker den Persern die Weltherrschaft gestohlen hätten.¹

So stellt es sich heraus, daß wir in dem den Ausführungen des Porphyrius *de abstinentia* II 37—43 verwandten Stück Hom. VIII—IX (Recogn. IV) eine hellenistische Tradition mit nicht zu verkennendem orientalisch-persischem Einschlag vor uns haben. Vielleicht ließe sich jene Überlieferung aus der jüdisch-christlichen Bearbeitung noch etwas deutlicher herauschälen. Wir werden voraussetzen dürfen, daß in dem Aufriß der ganzen Erzählung die Theorie, daß die Dämonen die Seelen der Nachkommen der gefallenen Engel und der Menschentöchter seien, d. h. der Giganten, die in der allgemeinen Flut umkamen, spezifisch jüdisch-christlicher Herkunft sei (vgl. Hom. VIII 15 Anf. und 17 Ende). Wenn wir diese Ausführungen herausnehmen, wie auch das Stück, das in dieser Anordnung von dem Verfasser der Homilien zu stammen scheint, VIII 18—24 IX 1—2², so zeigt es sich, daß die Gestalt Zoroasters (IX 3) ursprünglich im unmittelbaren Zusammenhang stand mit der Schilderung von dem Abfall der Dämonen, ihrer Vermehrung auf Erden und dem dadurch hervorgerufenen Notstand (VIII 12—17; IX 3 ff.).

¹ Man beachte auch die charakteristische Umkehr der historischen Reihenfolge: Perser-Babylonier. Dazu vgl. Tiele *Geschichte d. Religion im Altertum* II, 1903, S. 212 f.

² Man beachte die Anknüpfung von IX 3 an VIII 17: ἀντίνα γούρ εὐθὺς μετὰ τὸν κατακλισμόν. — In den Recognitionen ist der Zusammenhang vielleicht besser gewahrt, insofern hier das Stück Hom. VIII 18—20 nur eine ganz kurze Parallele hat in IV 13 A, während VIII 21—23 an den Schluß der ganzen Rede gestellt sind, und insofern hier das Ganze als eine Rede überliefert ist, also auch die Einleitung der zweiten Rede, Hom. IX 1—2 in Wegfall kommt. Leider ist nun wieder in den Recogn. eine große Umstellung erfolgt: IV 27 B—31 müßten vor IV 13 B—20 stehen. Zur Rekonstruktion der gemeinsamen Grundschrift vgl. *Gött. gel. Anzeigen* 1905, 428 f.

Sollte die Vermutung zu kühn sein, daß in der von der Grundschrift der Clementinen benutzten orientalischen Quelle erzählt war, daß Zarathustra zur Bekämpfung der auf Erden überhandnehmenden Dämonen gesandt sei, und daß er deren Herrschaft beschränkt und ein goldenes Zeitalter herbeigeführt habe? Es läßt sich ein Dreifaches zur weiteren Unterstützung dieser Hypothese beibringen.

1. Einmal läßt sich darauf hinweisen, daß tatsächlich eine der erschlossenen ähnliche Überlieferung in den persischen Religionsurkunden vorliegt. Vendidad III 7 (24), vgl. Yasna IX 15 (46), wird erzählt, daß zu Zarathustras Zeit sich die Daevas und Drujas fleischlich vermischt und die Dämonen auf Erden sich stark vermehrt hätten, bis jener sie vertrieben habe.¹

2. Ferner kommt hier eine ganz merkwürdige Parallele in der *Κόρη Κόσμου*, jener zum hermetischen Schriftenkreis gehörigen interessanten Schrift, in Betracht. In dieser Schrift sind bekanntlich mehrere Quellen miteinander verwoben, deren reinliche Sonderung bis jetzt noch nicht ganz gelungen ist. Hier wird am Ende der langen Ausführung (p. 970) erzählt, daß gewisse *ψυχαὶ καθεῖχθησάιναι*², also niedere in Gefangenschaft gehaltene Geister, die sich in Neid gegen die am Himmel wandelnden Götter verzehren und sich deshalb gegen die Gottheit empören,

¹ Vgl. meine *Religion des Judentums*² S. 560. Dort auch weitere Parallelen zur Sage vom Engelfall.

² Stobaeus *Eklog.* I p. 970ff. Im vorhergehenden schwankt die eben aus verschiedenen Quellen zusammengewobene Erzählung zwischen zwei Vorstellungen. Einmal scheint es sich um die Bestrafung und die Verbannung ungehorsamer Geister aus ihren himmlischen Höhen in den Kerker der niederen Welt zu handeln (p. 944, p. 958), dann wieder um die Einkerkierung der Menschenseele in das Gefängnis des Leibes (946 bis 956). An unserer Stelle sind offenbar ursprünglich gefallene und eingekerkerte Geister gemeint. — Aber in dem Namen *ψυχαί* und in der Charakterisierung der *ἄνθρωποι* als *λειπόμενοι ἄνθρωποι* scheint wieder die zweite Auffassung hineinzuspielen und so die vermittelnde Vorstellung von Menschenseelen, die augenblicklich fern vom Leibe in den niederen Regionen umherschweben, entstanden zu sein.

die Menschen als ihre Organe gebraucht hätten; und so sei Mord und Blutvergießen und die Vergewaltigung der Schwächeren durch die Stärkeren auf die Welt gebracht. Und nun folgt eine höchst charakteristische Szene. Nacheinander erheben die vier Elemente Anklage, daß sie durch das gottlose Treiben der Menschen befleckt seien, so daß sie es nicht länger erdulden könnten. Namentlich ist die Klage des Feuers charakteristisch. Es beklagt sich: *ὑπὸ τῆς τῶν γενομένων ἀνθρώπων ἀθέου τόλμης σάρκας ἀναγκάζομαι τήκειν*. Das Feuer wünscht: *ἵνα χαῖρον παρὰ λοιβαῖς ὑπερετήσω τὸ πῦρ, ἵν' εὐώδεις ἀτμούς ἀπ' ἐσχάρας προπέμψωσι*. — Hier erinnern wir uns der Schilderung in den Pseudoclementinen, nach der der Fleischgenuß und gar die Menschenfresserei von den bösen Dämonen eingeführt seien (VIII 16). Unmittelbar darauf folgt auch hier die Schilderung, wie die Elemente durch dies gottlose Verhalten verunreinigt seien. Es heißt dort: *ἐπὶ δὲ τῇ πολλῇ τῶν αἱμάτων ῥύσει ὁ καθαρὸς ἀήρ ἀκαθάρτω ἀναθυμιάσει μινθίει καὶ νοσήσας τοὺς ἀναπνέοντας αὐτὸν νοσώδεις ἀπειργάζετο* (VIII 17). Dazu ist *Κόρη Κόσμον* p. 972 die Rede der Luft zu vergleichen: *θολοῦμαι ὧ δέσποτα καὶ ἀπὸ τῶν νεκρῶν σωμάτων ἀναθυμιάσεως, νοσώδης τε εἰμι καὶ ὑγίεινός οὐκ ἔτι*. Ebenso heißt es Hom. VIII 17, daß die verunreinigte Erde schädliche und giftbringende Tiere hervorgebracht habe. In der *Κόρη Κόσμον* klagt die Erde: *τὰ φονευθέντα δέχομαι. ἀτιμοῦμαι δὲ ἤδη*.

Und nun bittet die mißhandelte Erde, daß die höchste Gottheit ihr ein Ebenbild ihrer selbst hinabsenden möge: *χάρισαι τῇ γῇ καὶ οὐ σεαντὸν, οὐ γάρ σε χωρεῖν ὑπομένω, σαντοῦ τινα ἱερὰν ἀπόρροϊαν* (974). Die Gottheit gewährt die Bitte, und nun werden Osiris und Isis auf die Erde hinabgesandt. Sie machen dem Blutvergießen und dem gegenseitigen Morden auf Erden ein Ende.¹ Von einer direkten Bekämpfung der Dä-

¹ In den mit dieser Darstellung eng zusammenhängenden Hymnen auf Osiris und Isis, die Erman *Ägyptische Religion* S. 245 zusammen-

monen ist freilich nicht mehr die Rede. Aber es heißt doch (978): οὔτοι τὸ περιέχον ὅτι δαιμόνων ἐπληρώθη, παρ' Ἑρμοῦ μαθόντες κρυπταῖς στήλαις ἐχάραξαν.

Wie sich die ägyptische Isis-Osiris-Legende und die aus den Clementinen erschlossene Zarathustra-Legende zueinander verhalten, auf welcher Seite die Abhängigkeit anzunehmen sei, das entzieht sich freilich bei der Beschaffenheit des vorhandenen zerstreuten Materials unserer Beurteilung. Daß hier verwandte mythische Motive vorliegen, dürfte jedoch alle Wahrscheinlichkeit für sich haben.

3. Und eine dritte beachtenswerte Parallele liegt endlich in einem jüdischen Apokryphon, dem sogenannten äthiopischen Henochbuch, vor, das ja in seinem Anfang bekanntlich einen vollständigen Parallelbericht zu der in den Clementinen vorliegenden Erzählung enthält. Hier heißt es zum Schluß der Schilderung des Engelfalls und seiner verderblichen Folgen: „Als aber die Menschen ihnen nicht mehr gewähren konnten, wandten sich die Riesen gegen sie und fraßen sie auf, und die Menschen begannen sich an den Vögeln, Tieren, Reptilien und Fischen zu versündigen (durch Fleischessen), das Fleisch voneinander aufzuessen. Da klagte die Erde über die Unge rechten“ (c. 7). Die Anklagerede der Elemente, die wir in der *Κόρη Κόσμου* fanden, erscheint hier als eine Anklagerede der vier Erzengel (c. 9). Das Gericht an den Dämonen und ihren Nachkommen wird dann freilich von himmlischen Mächten vollzogen. Andererseits aber erscheint hier im folgenden Henoch — und wir haben auch sonst guten Grund anzunehmen, daß die Gestalt Zarathustras die Zeichnung des jüdischen Patriarchen in der apokryphen Überlieferung beeinflußt hat — als Gegenpart der gefallenen Engel, der das Straf-

stellt (IG. XII 5, 1 p. 217, Diodor I 27) wird bemerkenswerterweise hervorgehoben, daß Osiris und Isis der Menschenfresserei ein Ende gemacht hätten.

gericht zwar nicht vollzieht, aber doch ankündigt (c. 12 u. 16).¹ Bemerkenswert aber ist es, daß im Henochbuch in diesem Zusammenhang der Flutbericht, den wir als einen fremden Bestand innerhalb des Berichtes der Clementinen erkannten, gar nicht erscheint. Vielmehr finden wir in unmittelbarem Zusammenhang mit der Vernichtung der gefallenen Engel und ihrer Nachkommen die Schilderung eines anbrechenden goldenen Zeitalters (c. 10, 16 ff.), eine Konzeption, die in der jüdischen Überlieferung unerhört ist, die aber vielleicht ihren guten Sinn bekommt, wenn wir hier eine Herübernahme aus fremden Religionsurkunden (vgl. das goldene Zeitalter zur Zeit des Zoroaster, des Osiris und der Isis) vermuten dürften.

So führt uns eine genauere Untersuchung des interessanten Stückes der Clementinen direkt in die Welt des orientalischen Synkretismus, und von einer ganz anderen Seite erscheint uns die kühne Vermutung Cumonts, daß die dualistische Dämonologie in dem Fragment bei Porphyrius *de abstinentia* II 37—43 persischen Ursprungs sei, bestätigt.²

III (Anhang)

Ob die von Cumont für Porphyrius usw. statuierte Quelle gerade eine Schrift, die unter dem Namen des Ostanes³ ging, sein muß, steht mir dahin. Cumont ist, wie es scheint, auf

¹ Vgl. zu der Gleichung Henoch-Zoroaster meine *Religion des Judentums* S. 552.

² Könnten wir annehmen, daß Cornelius Labeo (s. die Einleitung oben S. 135 f.) seine Anschauung über die *dei boni et mali* (vgl. Arnob. IV 12 *antithei*) aus derselben Quelle (etwa durch Vermittlung des Nigidius Figulus) und nicht nur, was auch möglich wäre, aus einer ähnlichen orientalischen Tradition geschöpft hätte, so würden wir jene Quelle also zum mindesten in das erste christliche Jahrhundert verfolgen können.

³ Ich stelle kurz die Hauptstellen der Überlieferung über Ostanes zusammen: Plinius *Hist. Nat.* XXX 8. 11. Apuleius *Apolog.* 90 (*Carmentas, Damigeron . . . Moses, Jannes . . . Apollobex . . . Dardanus, vel quicumque alius post Zoroastren et Hostanen inter magos celebratus est.*

seine Vermutung gekommen, weil sich eine Reihe von Stellen nachweisen lassen, in denen Ostanes als ein Gewährsmann über die Geisterwelt zitiert wird. Diese Stellen mögen, da sie mit einem weiteren Problem zusammenhängen, noch kurz besprochen werden. Minucius Felix, *Octav.* 26 überliefert: *Magorum et eloquio et negotio primus Hostanes angelos, id est ministros et nuntios Dei, eius venerationi novit assistere.* Ähnlich Cyprian *Quod idola* c. 6: *Ostanes et formam Dei veri negat conspici posse et angelos veros sedi eius dicit adsistere.* Cumont gibt (a. a. O. 308) noch mehr Material (doch ohne den Namen des Hostanes). Die interessanteste Stelle bringt er nicht im Wortlaut, sondern verweist dafür auf Roscher, *Hebdomadenlehre*¹ der griechischen Philosophen. Wegen ihrer Wichtigkeit mag die Stelle hierher gestellt werden. In den *Theologumena Arithmetica* (42f. ed. Ast.) heißt es: *Βαβυλωνίων οἱ δοκιμώτατοι καὶ Ὀστάνης καὶ Ζωροάστρης ἀγέλας κυρίως καλοῦσι τὰς ἀστρικὰς σφαῖρας . . . ὡς ἀγέλους κατὰ τὰ αὐτὰ καλοῦσιν ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις κατὰ παρέμπτωσιν δὲ τοῦ γάρμματος ἐφθαρμένως ἀγγέλους.*

Dazu vgl. Ad. Abt. *Die Apologie des Apuleius* RGVV IV 2, 251). — Tertullian *de anima* 57 (Ostanes, Typhon, Dardanus, Damigeron, Nectabis, Berenice). Peraten bei Hippolyt *Refut.* V 14, 18642 (Ostanes neben Hermes Trismegistos, Petosiris, Berosos, Astrampsychos, Zoroastris u. a.). Pariser Zauberpapyrus 2006 ff.: βασιλεῖ Ὀστάνει Πίτυς (vgl. Reitzenstein *Poimandres* S. 108) χαίρειν. Tatian *Or.* c. 17. 155 D. Euseb. *Pr. Ev.* I 10, 52 (Oktateuch des Ostanes vgl. V 4, 1). Suidas s. v. ἀστρονομία. Alexander von Tralles I 83 (vgl. Wessely *Denkschr. der Akad. zu Wien* 1888 S. 95). Eine Spur des Namens bei den heidnischen Ssabiern: Reitzenstein *Poimandres* 168. Interessante Apokalypsen unter dem Namen des Ostanes (aus Berthelot *La chimie au moyen âge* II 309 ff., III 121) bespricht Reitzenstein ebenda S. 363f. Vgl. die obskure Notiz des Synesius in *epist. ad Dioscorum*, Fabricius *Biblioth. Graeca* VIII 233 bei Dieterich *Kl. Schriften* S. 45 über die Einweihung des Democritus durch O. im Heiligtum von Memphis; ferner C. Wessely *Progr. Gymnas. Franc. Jos. Vindob.* 1886 p. 4 (aus einer Wiener Handschr.): Ostanes scribit ad Petesium περὶ τῆς ἱερᾶς ταύτης καὶ θείας γραφῆς (Dieterich *Kl. Schriften* 11).

¹ *Abhandl. d. sächs. Ges. d. Wissensch.* Bd. 24, 1906 S. 145.

Man sieht, mit dem Namen des Ostanes taucht das Problem der Herkunft des Terminus ἄγγελος¹ vor uns auf. Deutet der Name ἄγγελος überall, wo er vorkommt, auf jüdisch-christlichen Einfluß oder kann er allgemeiner als orientalisch synkretistisch angesprochen werden? Die Wichtigkeit der Frage liegt auf der Hand. In einem anderen Zusammenhange hat z.B. Cumont selbst das Vorhandensein des *bonus angelus* in der berühmten Vincentiusinschrift der Prätexitatkatakombe an der Via Appia aus einer Beeinflussung des Sabazios-Kultus durch jüdische Ideen erklärt.²

H. Achelis³ hat seinerzeit aus den Grabinschriften von Thera, auf denen der ἄγγελος so häufig erwähnt wird, auf frühes Vorhandensein des Christentums auf griechischen Inseln schließen wollen. Die Oracula Chaldaica scheinen neben den δαίμονες auch ἄγγελοι als eine besondere Klasse gekannt zu haben.⁴ Der Asclepius des Pseudo-Apuleius — also ein Zweig der hermetischen Literatur — weissagt in seiner interessanten Apokalypse (24—26), daß am Ende *soli nocentes angeli remanent* (c. 25, vgl. c. 37: *evocantes animas daemonum vel angelorum eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis*).⁵ Daß Labeo den Terminus kannte, wird uns von Augustin ausdrücklich bestätigt: *nonnulli istorum, ut ita dixerim daemonico-larum, in quibus et Labeo est, eosdem perhibent ab aliis angelos dici, quos ipsi daemones nuncupant* (de civit. IX 19).⁶ Dementsprechend heißt es bei Arnobius II 35 gegenüber dem Gegner: *nonne omnes omnino, quos esse opinatio suspicatur, dii angeli daemones aut nomine quocumque sunt alio, qualitates et ipsi sunt me-*

¹ Vgl. noch Tertullian *Apolog.* 23: *Magi . . . habentes invitatorum angelorum et daemonum adsistentem sibi potestatem.*

² *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles Lettres* 1906, p. 63 ff.

³ *Ztschr. f. neut. Wissensch.* I 87 ff.

⁴ Kroll *Oracula Chaldaica* p. 44 f., vgl. p. 53. 60.

⁵ Vgl. Lactanz *Instit.* II 15, 8, Κόρη Κόσμον Stobaeus *Ekl.* I 984: τῶν δορυφορησάντων (τὴν ψυχὴν) ἀγγέλων καὶ δαιμόνων.

⁶ Böhm a. a. O. S. 55 ff.

diae? Celsus (*Orig. in Celsum* VII 68) nennt ἄγγελοι, ἄλλοι δαίμονες, ἡρώες, nebeneinander. Porphyrius kennt sogar neben den ἄγγελοι die ἀρχάγγελοι.¹ Augustin berichtet von ihm: *quamquam ita discernat a daemonibus angelos, aëria loca esse daemonum, aethëria vel empyrea disserens angelorum* (*de civit.* X 9, vgl. dazu die Bemerkung X 27 in einem ähnlichen Zusammenhang über die *Chaldaei magistri* des Porphyrius).²

Man sieht, es hängt an der Entscheidung über die religionsgeschichtliche Herkunft der ἄγγελοι eine ganze Reihe wichtiger Einzelfragen. R. Heinze³ urteilte seinerzeit: „Es stünde auch nichts im Wege, daß schon vorher von griechischer Seite die Dämonen gelegentlich ἄγγελοι τῶν θεῶν genannt worden wären, aber ich finde den Ausdruck weder vor Philon noch auch später bei nicht jüdisch beeinflussten Schriftstellern.“

Immerhin stimmt doch allein die Massenhaftigkeit des Materials und die Verschiedenartigkeit seiner Herkunft bedenklich gegen die These, daß überall jüdisch-christlicher Einfluß anzunehmen sei. Neuerdings hat sich das Material noch bedeutend vermehrt.

Ich erinnere vor allem an die in Viminacium aufgefundene Weihinschrift mit *Diis angelis*⁴, die Cumont dem Mithraskult zuzuweisen geneigt ist; an die Inschriften von Stratonikeia *Διὶ ὑψίστῳ καὶ ἀγαθῷ ἀγγέλῳ*⁵ und *Διὶ ὑψίστῳ καὶ θεῷ ἀγγέλῳ*⁶; an die Inschrift aus Ostia (im christlichen Zeitalter):

¹ R. Heinze *Xenokrates* S. 119.

² Auf die Zaubertexte sei hier nur im Vorbeigehen hingewiesen. Die Indices zeigen das massenhafte Vorkommen des Terminus. Aber hier kann überall jüdischer Einfluß vorliegen. Wünsch (*Kleine Texte*, hrsg. von Lietzmann Nr. 84 S. 28) urteilt zum Par. Zauber-Papyrus v. 2701f., das Wort ἄγγελος brauche nicht auf christlichen Einfluß (auch nicht auf jüdischen?) hinzuweisen.

³ *Xenokrates* 1131.

⁴ *Jahresbericht Instit. in Wien* 1905 Beiblatt S. 6, nach Cumont a. a. O. 308 Anm. 38.

⁵ Lebas-Waddington III 515.

⁶ *Bullet. Corr. Hellen.* V, 1881, p. 182, Nr. 3.

J. O. M. Angelo Heliop(olitano)¹; an die Beschwörung auf einer spezifisch heidnischen Fluchtafel: *καταγράφω καὶ κατατίθω ἀγγέλοις καταχθονίοις Ἐρμῇ καταχθονίῳ καὶ Ἐκάτῃ καταχθονίᾳ, Πλούτωνι καὶ Κόρῃ.*²

In einer ausgezeichneten und umsichtigen Untersuchung hat neuerdings M. Dibelius³ diese Frage aufgenommen. Er glaubt nachweisen zu können, daß der heidnische *ἄγγελος* in vielen Fällen sicher, in manchen wahrscheinlich einen ganz bestimmten, nämlich chthonischen Charakter trage, d. h. daß die *ἄγγελοι* ursprünglich Unterweltsboten seien. Von hier aus hält er es für wahrscheinlich, daß die Frage, ob der Terminus *ἄγγελος* vom Heidentum aus dem Judentum entlehnt oder das Umgekehrte der Fall sei, „zugunsten der heidnischen Originalität“ beantwortet werden müsse.

Auch mir hat sich diese Wahrscheinlichkeit mehr und mehr aufgedrängt. Es scheint mir vor allem unwahrscheinlich zu sein, daß an so vielen und verschiedenen Stellen Einfluß jüdischer (christlicher) Terminologie anzunehmen wäre.

¹ *Corp. Inscr. Lat.* XIV 24; vgl. dazu Dussaud *Notes de mythol. syr.* (*Rev. archéolog.* IV série I 143). — Ich erinnere im Vorübergehen an den Mal'ak-Bel von Palmyra; zum Baal Mal'ak vgl. Saussaye *Lehrbuch der Rel.-Gesch.* I 366. 368.

² Ziebarth *Neue attische Fluchtafeln*, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wissensch. 1899, 105 ff., Nr. 24.

³ *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus* 209—221. Dort noch mehr Material. — Vgl. noch bei Dibelius die Ausführungen über den *Ἐνάγγελος* S. 219. Dazu Dieterich *Mithrasliturgie* S. 49.

(Abgeschlossen im Sommer 1913.)

Göttingen.

Bousset.