

# Porphyrios über Christus und die Christen : de philosophia ex oraculis haurienda und Adversus Christianos im Vergleich

Autor(en): **Riedweg, Christoph**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **51 (2005)**

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-660648>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

CHRISTOPH RIEDWEG

PORPHYRIOS ÜBER CHRISTUS UND DIE CHRISTEN:  
*DE PHILOSOPHIA EX ORACULIS HAURIENDA*  
 UND *ADVERSUS CHRISTIANOS*  
 IM VERGLEICH

Allein die Vielzahl von Widerlegungen lässt schon erahnen, welche Brisanz die Schrift *Κατὰ Χριστιανῶν* des hochgebildeten platonischen Philosophen und Philologen Porphyrios von Tyros (ca. 234–305/10 n. Chr.) bis weit über seinen Tod hinaus in christlichen Kreisen entfaltete. Nicht nur Zeitgenossen wie Methodios von Olympos oder der etwas jüngere Eusebios von Kaisareia<sup>1</sup> hielten es für notwendig, sich ausführlich mit dem 15-bändigen Werk auseinanderzusetzen. Auch Apollinarios von Laodikeia, Philostorgios und ein nur schlecht fassbarer Pacatus schrieben z. T. sehr umfangreiche Widerlegungen. Für Hieronymus sowie Paulinus von Nola wiederum ist zumindest die Absicht belegt, ein Werk gegen Porphyrios zu verfassen.<sup>2</sup>

Von diesen Widerlegungen hat sich allerdings fast nichts erhalten, und entsprechend trüb sieht die Situation auch für Porphyrios' Streitschrift aus. Denn während wir im Falle des

<sup>1</sup> Cf. zur Datierung WINKELMANN 1991, 35f.; CARRIKER 2003, 39: "Before 324?".

<sup>2</sup> Cf. HARNACK 1916, 6f.; ders. 1921<sup>a</sup>, 245 und 266f. und 1921<sup>b</sup>, 833–835; ferner u. a. HULEN 1933, 5f.; RINALDI 1997, 128ff.; FIEDROWICZ 2000, 73ff.; COOK 2000, 126; GOULET 2003, I 129f.; zu Eusebios' Widerlegung s. auch FREDE 1999, 235ff.; KOFKY 2000, 71ff.; unbegründet ist die Vermutung von BARNES 1981, 174f.: "his *Against Porphyry* must have been an ephemeral and hasty work".

Kelsos und Kaiser Julians dank ausführlicher Zitate und Paraphrasen in Origenes' und Kyrills Widerlegungen Inhalt und Argumentation der Werke noch einigermaßen rekonstruieren können, tappen wir bei Porphyrios, dessen Schrift bereits von Konstantin und dann endgültig von Theodosius II. und Valentinian III. im Jahre 448 verboten wurde,<sup>3</sup> weitgehend im Dunkeln. Wo die Dokumentation dürftig ist, schießen Spekulationen umso mächtiger ins Kraut. Tatsächlich bietet die Forschung der letzten Jahre zu Porphyrios' *Κατὰ Χριστιανῶν* ein ziemlich disparates Bild. Auffassungen, die lange Zeit als *communis opinio* galten, sind in Zweifel gezogen worden. Zugleich wurden, meist im Anschluss an Vorschläge früherer Forschung, auch kühne Hypothesen aufgestellt.

Der Zeitpunkt für eine Bestandsaufnahme und den Versuch einer wenigstens partiellen Klärung der verworrenen Situation scheint gekommen. Kontrovers diskutiert werden insbesondere Datierung und Entstehungsort von *Κατὰ Χριστιανῶν*. Bis vor wenigen Jahren galt es im allgemeinen als erwiesen, dass Porphyrios "wahrscheinlich kurz vor oder gleich nach dem Tode Plotins (um 270)..., etwa 40 Jahre alt, die 15 Bücher *Κατὰ Χριστιανῶν* in Sizilien geschrieben" hat.<sup>4</sup> Diese Auffassung stützte sich im wesentlichen auf eine Stelle in Eusebios' *Kirchengeschichte*,<sup>5</sup> für die allerdings Timothy D. Barnes jüngst eine, wie mir scheint, plausiblere Deutung vorgelegt hat: Das Syntagma ὁ καθ' ἡμᾶς ἐν Σικελίᾳ καταστάς Πορφύριος charakterisiert in diesem Satz, mit dem Eusebios zu dem anschliessend zitierten fr. 39 Harnack (dem längsten Bruchstück aus *Κατὰ Χριστιανῶν*, das auf uns gekommen ist) überleitet, als

<sup>3</sup> Cf. PORPH. 38T. und 40T. Smith.

<sup>4</sup> HARNACK 1916, 3, im Anschluss an BIDEZ 1913, 67; cf. BENOÎT 1947, 551 und die Angaben bei PIRIONI 1985, 502 Anm.1; ausserdem LANE FOX 1986, 586; BEATRICE 1991, 119; HARGIS 1999, 68 und 70; COOK 2000, 105 (ohne Berücksichtigung von BARNES' neuer Deutung, siehe aber a.a.O., 119f. – unten Anm.10 und 11).

<sup>5</sup> EUS. *hist.eccl.* 6,19,2 (= PORPH. 30T. Smith = *adv.Christ.* fr.39 Harnack), in Verbindung mit der bekannten autobiographischen Notiz in PORPH. *Plot.* 11,11ff. (= 25T. Smith).

Apposition generell die Person des Porphyrios — “der sich zu unserer Zeit in Sizilien aufhielt” — und darf nicht so eng, wie bisher üblich, mit der Fortsetzung *συγγράμματα καθ’ ἡμῶν ἐνστησάμενος καὶ δι’ αὐτῶν τὰς θείας γραφὰς διαβάλλειν πεπειραμένος κτλ.* zusammengenommen werden.<sup>6</sup>

Damit ist zwar keineswegs ausgeschlossen, dass das Werk in Sizilien abgefasst worden sein könnte, doch fällt Eusebios als Zeuge dafür weg. Wir sind über Porphyrios’ Lebensumstände nach Plotins Tod<sup>7</sup> überhaupt denkbar schlecht unterrichtet.<sup>8</sup> Mag sein, dass Sizilien danach noch längere Zeit sein Lebensmittelpunkt blieb.<sup>9</sup> Für eine genauere Datierung von *Κατὰ*

<sup>6</sup> BARNES 1991, 239; ders. 1994, 61, der die englische Übersetzung der *hist.eccl.* durch Lawlor/Oulton zitiert und im übrigen auch darauf hinweist, dass die Stelle von Rufin *hist.eccl.* 6,19,2 (*qui apud Siciliam adversum nos libros conscripsit Porphyrius*) nicht richtig wiedergegeben wird (cf. dagegen HIER. *vir.ill.* 81,2 Ceresa-Gastaldo *qui eodem tempore [d.h. zur Zeit Eusebs] scribebat in Sicilia, ut quidam putant [...]*); cf. dens. 2001, 157.

<sup>7</sup> Porphyrios, *Plot.* 2,31f. sagt ausdrücklich, dass er sich in Lilybaion aufhielt, als Plotin starb.

<sup>8</sup> Vgl. u. a. auch BENOÎT 1947, 544 und 551; BARNES 1973, 432f.

<sup>9</sup> Dies würde auch Eusebios’ allgemeine Charakterisierung, die bei zahlreichen Kirchenvätern in der Bezeichnung *ὁ Βατανεώτης* ihre Entsprechung findet (BARNES 1994, 61), am einfachsten erklären. Porphyrios könnte dabei sehr wohl zwischendurch kürzere und auch längere Reisen von Sizilien aus unternommen haben. Cf. für eine mind. vorübergehende Rückkehr nach Italien (Rom? der Ort wird nicht genannt) *Plot.* 2,12 (*ἐπανελθόντι*, dazu GOULET 1982<sup>b</sup>); ferner *abst.* 3,4,7 über einen Aufenthalt in Karthago, wohin er von Sizilien aus gereist sein mag (dazu u. a. BIDEZ 1913, 57f.; SAFFREY 1992, 34; PIRIONI 1985, 502 Anm.7 stellt die blosse Vermutung als *factum brutum* dar). — Rätselhaft bleiben für uns die Umstände der in *ad Marc.* 4 erwähnten Reise, welche ihn nach der Heirat für einige Zeit von seiner Frau trennte; da er sie, wie er schreibt, im Interesse der Hellenen und auf Betreiben der Götter unternommen hat, wird in der Forschung gerne vermutet, diese Reise habe ihn nach Nikomedien an den Hof Diokletians geführt und der Vorbereitung der Christenverfolgung gedient, cf. schon BIDEZ 1913, 116; BENOÎT 1947, 552; CHADWICK 1959, 142; WILKEN 1984, 134f.; PIRIONI 1985, 504f.; BEATRICE 1993, 39 Anm.27; DIGESER 1998, 131 etc.; vorsichtig WHITTAKER 2001, 155f. — Nach den Eunapios verfügbaren Informationen soll Porphyrios im übrigen in Rom gestorben sein (*EUN. v.Sophist.* 4,2,6; dazu SAFFREY 1992, 38: “L’autre indication est un ‘on-dit’ invérifiable dans l’état actuel de notre documentation. Porphyre serait mort à Rome, peut-être”); über eine (bald nach Plotins Tod erfolgte) *definitive* Rückkehr nach Rom lässt sich aus *EUN. v.Sophist.* 4,1,10 nichts entnehmen, cf. auch SAFFREY 1992, 35ff.; anders

Χριστιανῶν fehlt jedenfalls selbst bei der traditionellen (Fehl-) Deutung der Eusebiosstelle<sup>10</sup> ein verlässlicher Anhaltspunkt in Porphyrios' Biographie, und die von Barnes für einen späten Ansatz — “in the early fourth century rather than the late third” — vorgebrachten Gründe haben für sich genommen kaum Gewicht.<sup>11</sup>

COOK 2000, 105; differenziert schon BARNES 1973, 432f.: “In the present state of knowledge, it seems possible that Porphyry only returned to Rome long after 270, or that he went to Rome soon after Plotinus died, returned to Sicily, and only moved to Rome permanently after some years had lapsed — or for that matter, that even after a permanent return to Rome c. 272 he subsequently returned to Sicily for one or more lengthy visits. Any reconstruction will be hypothetical” etc.; ders. 1981, 175. Von diesen Diskussionen ungerührt dagegen BEATRICE 1997, 54: “Plotin war 270 in der Campania verstorben, und Porphyrius kehrte nach Rom zurück, um die Leitung der Schule zu übernehmen”.

<sup>10</sup> Diese z. B. noch immer bei DIGESER 1998, 131 und 133f. sowie dies. 2000, 93 und 95; KOFKY 2000, 22f.; GOULET 2003, I 128; differenziert COOK 2000, 119ff., der Barnes grundsätzlich zustimmt und zugleich daran festhalten möchte, dass Eusebios den Leser “with a *prima facie* impression that the text is connected to Sicily” zurücklasse.

<sup>11</sup> BARNES 1973, 442. Dass Porphyrios nach dem Ausweis von fr. 43(C) Harnack zur Rekonstruktion des historischen Hintergrunds des *Danielbuchs* auch das der Zenobia gewidmete Werk des Sutorios Kallinikos (*FGrHist* 281) über die alexandrinische Geschichte benutzt hat, ergibt, wie auch BARNES 1973, 435 konzediert, lediglich einen ungefähren *terminus post quem* 270/272 (cf. schon CAMERON 1967, mit der Korrektur von BARNES 1994, 58 Anm.22). Aus der Wendung *Britannia fertilis provincia tyrannorum* in fr. 82 Harnack lässt sich nichts gewinnen, da es sich dabei sehr wohl um einen Zusatz des Hieronymus handeln könnte (so, im Anschluss an HARNACK *ad loc.*, auch BARNES 1973, 437; PIRIONI 1985, 503f. dagegen schliesst daraus vereinfachend auf 296 als *terminus post quem*). BARNES 1973, 437ff. meint aus der Tatsache, dass in LACT. *inst.* 5,2 (mehr dazu u.) Porphyrios nicht erwähnt sei, indirekte Unterstützung zu erhalten “for the notion that Porphyry composed it after 300 rather than before” (a.a.O. 439); doch mit solchen *argumenta e silentio* (ein weiteres bei BARNES 1994, 62 im Anschluss an Rist) ist stets grösste Vorsicht angezeigt. Die Erwähnung “der Stadt” (wohl Rom) in fr. 80 Harnack sagt m. E. gegen BARNES 1994, 62 nichts über den Entstehungsort von Κατὰ Χριστιανῶν aus. Cf. im übrigen für Argumente von BARNES 1973, die seither überholt sind, DENS. 1994, 59f. Etwas positiver beurteilt das Gewicht von Barnes' Argumenten COOK 2000, 120ff., der jedoch am Ende offen lässt, ob das Werk um 300 oder in der Nähe von 270 entstanden ist, siehe a.a.O. 125: “Whether the *Contra Christianos* is dated to the period shortly after 270 or to the period before the Great Persecution in 303, it is probably the case that persecutions loom in the background”. Vgl. auch CARRIKER 2003, 121: “all that can

Heftig umstritten ist bis heute ausserdem, ob vielleicht aus Laktanz *divinae institutiones* 5,2 ein Hinweis auf die Entstehung und den 'Sitz im Leben' von Κατὰ Χριστιανῶν zu gewinnen ist. Während der von Laktanz an zweiter Stelle genannte Bekämpfer der Christen in der Regel mit Sossianos Hierokles identifiziert wird,<sup>12</sup> hat sich die neuerdings von P. F. Beatrice und E. DePalma Digeser wiederaufgegriffene und energisch verfochtene Vermutung, beim zuerst erwähnten *antistes philosophiae* handle es sich um Porphyrios, nicht allgemein durchgesetzt.<sup>13</sup> In der Tat scheinen die Argumente für eine solche Identifikation problematisch. Zwar gehört es zum bewährten Arsenal polemischer Rhetorik, die moralische Integrität des Angegriffenen deziert in Abrede zu stellen (διαβολή),<sup>14</sup> so dass man Laktanz' diesbezügliche Polemik als Topos abtun könnte. Freilich wird Porphyrios nirgendwo sonst in vergleichbarer Weise als Ausbund von Lasterhaftigkeit und verschwenderischer Genussucht geschildert.<sup>15</sup> Gemäss Laktanz hat sich der *antistes philosophiae* zur Mehrung seines Reichtums mit wunderlichen Intrigen die

be said with confidence is that Porphyry composed his *Adv. Chr.* at some time between 272 and ca. 300".

<sup>12</sup> Dafür sprechen u. a. *inst.* 5,3,22 (...) *ausus est libros suos nefarios ac dei hostes φιλαλήθεις adnotare* und *mort.pers.* 16,4 (...) *Hieroclem ex vicario praesidem, qui auctor et consiliarius ad faciendam persecutionem fuit*; cf. FORRAT 1986, 11ff.

<sup>13</sup> Cf. BEATRICE 1993 (mit Angaben zur älteren Literatur); ferner BARNES 1994, 58f., und dens. 2001, 158f.; zustimmend zu Beatrice und Digeser FIEDROWICZ 2000, 72. Siehe zum Folgenden auch Wlosok oben in diesem Band, S.23f.

<sup>14</sup> Cf. auch GOULET 2003, I 116: "Le portrait que Lactance trace de ce philosophe hypocrite, adulateur, intrigant et opportuniste est soumis aux lois de la caricature et ne doit pas recevoir une confiance illimitée. Quand Lactance dénonce la contradiction entre la vie et les principes, l'hypocrisie, la luxure et la cupidité, enfin l'ignorance de la doctrine qu'il attaque, il ne fait que reprendre des traits inévitables de la polémique ancienne".

<sup>15</sup> BARNES 1994, 59 weist zu Recht darauf hin, dass Laktanz diesen Philosophen als einen 'bon vivant' zeichne, "who kept a more luxurious table at home than the emperor did in the imperial palace: hence identity with the vegetarian and ascetic Porphyry appears to be highly improbable". Nicht sicher zu entscheiden scheint mir, ob der Hinweis auf die Blindheit dieses *antistes* in 5,2,9, die BARNES 2001, 158f. als weiteres Argument gegen eine Identifizierung mit Porphyrios anführt, wörtlich oder vielmehr im übertragenen Sinn zu verstehen ist.

Freundschaft der höheren Magistrate erschlichen und dadurch Nachbarn, die er um ihren Grundbesitz brachte, von Rückforderungsprozessen abgeschreckt. Daneben nimmt sich der später laut gewordene Vorwurf, Porphyrios habe aus Geldgier die reiche alte Witwe Markella geheiratet, geradezu harmlos aus.<sup>16</sup>

Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass dieser nicht namentlich genannte Verächter des Christentums nach Laktanz' Darstellung "drei Bücher gegen die Religion und die Bezeichnung der Christen" verfasst hat, während für Porphyrios' *Κατὰ Χριστιανῶν* durch die *Suda* 15 Bücher bezeugt sind, eine Angabe, die auch durch die Fragmente gedeckt wird.<sup>17</sup> Die offenkundige Unstimmigkeit wird von den Anhängern einer Gleichsetzung dieses *antistes* mit Porphyrios in der Regel dadurch überwunden, dass ein anderes Werk des Platonikers aus Tyros, *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* (im folgenden *Orakelphilosophie*), ins Spiel gebracht wird: Digeser plädiert im Gefolge von Wilken<sup>18</sup> dafür, dass Porphyrios 303 in Anwesenheit Laktanz' und anderer Höflinge am Kaiserhof in Nikomedien seine *Orakelphilosophie* vorgetragen habe. Sie sieht sich dabei gezwungen, für diese Schrift, welche seit Eunapios eher als Jugendwerk des Porphyrios gilt,<sup>19</sup> mit Wilken eine späte Entstehung zu

<sup>16</sup> PORPH. 10T. Smith (= *Theosophia Tubing.* 85). Auf diese Stelle beruft sich BEATRICE 1993, 41: "Die Anhänglichkeit des Philosophen an Geld und Reichtum ruft sofort gerade die Persönlichkeit des Porphyrios in unser Gedächtnis zurück"; cf. auch DIGESER 1998, 144f. und dies. 2000, 105f.; anders schon BARNES 1973, 438f. und 1994, 59.

<sup>17</sup> Es sind Fragmente aus den Büchern 1, 3, 4 und 12–14 auf uns gekommen.

<sup>18</sup> DIGESER 1998 und 2000, 91ff.; WILKEN 1979, 130f. Cf. auch WILKEN 1984, 136, ferner 158.

<sup>19</sup> EUN. *v. Sophist.* 4,1,11 νέος δὲ ὢν ἴσως ταῦτα ἔγραφεν, ὡς ἔοικεν (die Deutung der Stelle ist allerdings umstritten; anders O'MEARA 1959, 33f.); als Jugendwerk betrachtet die Schrift ausser WOLFF 1856, 38 insbesondere BIDEZ 1913, 15f.; cf. u. a. auch HULEN 1933, 14; LABRIOLLE 1934, 238f.; BENOÎT 1947, 546 mit Anm.1; BARNES 1981, 175; HOFFMANN 1994, 169; allerdings unterliegt die für diese Datierung massgebliche Rekonstruktion der geistigen Entwicklung Porphyrios' durch Bidez gewissen Zweifeln, cf. ZAMBON 2002, 270; plausibler ist die Begründung für eine Frühdatierung bei GOULET 2003, I 120, der auf das Fehlen jeglicher Spur von Plotinischem Einfluss und der Ablehnung der Tieropfer, wie sie für spätere Werke typisch ist, hinweist; cf. jetzt auch dens. 2004, 103.

postulieren.<sup>20</sup> Beatrice wiederum, der sich in einer Reihe von lose miteinander verbundenen Aufsätzen seit 1988 mit Porphyrios' antichristlicher Streitschrift beschäftigt, stellt ausgehend von einer unkommentierten Titelangabe beim frühen Harnack<sup>21</sup> die radikale These auf, die beiden Überschriften *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* und *Κατὰ Χριστιανῶν* bezeichneten ein und dieselbe Schrift<sup>22</sup> und Porphyrios habe im Jahre 303

<sup>20</sup> WILKEN 1979, 131f.; DIGESER 1998, 134f. und 146, mit weitreichenden Folgerungen: "The *Philosophy from Oracles* was not the immature product of a young man enamoured of oracles and theurgy. Rather, Porphyry presented this text as a mature philosopher speaking in an official setting just before the Great Persecution. Moreover, the *Philosophy from Oracles* supplanted the technical criticisms of *Against the Christians* by explaining why Christianity as currently practised should be punished, and by suggesting how it might accommodate itself to traditional cult" usw. (DIGESER 1998, 139 hält *adv. Christ.* für das frühere Werk); dies. 2000, 96ff.; cf. auch schon O'MEARA 1959, 33ff. und jetzt BARNES 2001, 159.

<sup>21</sup> HARNACK 1958<sup>2</sup>, 873: "In 15 Büchern liess er eine Streitschrift gegen die Christen (*Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας κατὰ Χριστιανῶν λόγοι* ιε') ausgeben, die mehrere Widerlegungen (durch Methodius, Eusebius, Apollinaris und Philostorgius) hervorrief"; cf. BEATRICE 1992, 348f.; *contra* GOULET 2004, 68: "Mais c'était là manifestement une erreur, déjà dénoncée par Hauschildt, que l'historien n'a jamais renouvelée dans ses études consacrées au *Contra Christianos*".

<sup>22</sup> So erstmals BEATRICE 1988, 128 und — im Zusammenhang mit AUG. *conf.* 7,9,13 *quosdam Platoniorum libros*, die im Anschluss an J.J. O'MEARA auf *De philos. ex orac. haur.* reduziert werden — Ders. 1989, 255ff. (cf. 258: "(...) we would like to be allowed to go as far as bringing up the question if the *Philosophy from oracles* which was read by Augustine in the Latin translation by Marius Victorinus, is not to be identified with Porphyry's lost work *Against the Christians*" etc.; *contra* u. a. CULDAUT 1992, 274 Anm.9); cf. BEATRICE 1991, 137; 1992, 348ff. (unter Hinweis auf EUS. *dem. ev.* 3,6,39, dazu s. unten Anm.25 bzw. 61); 1993, 44ff.; 1995<sup>a</sup>, 580; 1995<sup>b</sup>, 414; 1997, 56; 2001, XXVII. Beatrice mag dabei u. a. auch von WILKENS Sicht (1979) der *Orakelphilosophie* beeinflusst sein, der aus Augustins Zitaten den (einseitig Augustins Perspektive reflektierenden) Schluss zieht, das Werk sei "directed against Christianity" (123; die antichristliche Stossrichtung dürfte in Wirklichkeit lediglich für 343F.–346F. Smith — s. unten — gegolten haben; cf. auch Wilkens anschliessende Differenzierung: a.a.O. "but it took the form not of an attack on Christianity as such but a positive statement of the traditional Greek religion, modified by Porphyry's neo-Platonism", ferner 126; fragwürdig ist dagegen Wilkens Versuch, *Κατὰ Χριστιανῶν* thematisch auf die Schriftkritik einzuengen [z. B. 128ff., bes. 130 Anm.14]). — Das Problem, dass von der *Orakelphilosophie* nur Fragmente aus drei Büchern überliefert sind, sucht BEATRICE 1992, 350ff. wenig überzeugend unter Hinweis auf die *varia lectio* in 325F.,1 Smith ἐκ τοῦ δεκάτου (Ambrosianus 569, 16. Jh.) statt des gewiss



drei Bücher aus diesem einen antichristlichen Werk in Nikomedien “öffentlich bekannt gemacht”.<sup>23</sup> Diesem Werk weist Beatrice übrigens u.a. auch noch die Fragmente von *Περὶ ἀγαλμάτων* und die von der *Suda* erwähnten 6 Bücher *Περὶ ὕλης* sowie, mit J.J. O’Meara,<sup>24</sup> die bei Augustin zitierten Bruchstücke aus *De regressu animae* zu.<sup>25</sup>

richtigen ἐν τῷ δευτέρῳ (Borbonius II F. 9, 14. Jh.; siehe auch WOLFF 1856, 39) zu überspielen (cf. DIGESER 1998, 138 Anm.72; GOULET 2004, 64). Die von BEATRICE 1994, 222ff. an dem von der *Suda* genannten Titel *Κατὰ Χριστιανῶν* geäußerten Zweifel könnten mit ähnlicher Begründung auch gegenüber Julians *Κατὰ Γαλιλαίων* vorgebracht werden. Vorsichtig zustimmend zu Beatrice jetzt CARRIKER 2003, 115ff.; *contra* GOULET 2004, 68ff.

<sup>23</sup> BEATRICE 1993, 46: “Wir können uns vielleicht sogar vorstellen, welche Bücher der *Orakelphilosophie* Porphyrios in Nicomedia für angebracht hielt, öffentlich bekannt zu machen. Mit Sicherheit nicht die Bücher mit ausschließlich philosophischem und auf die Orakel bezogenem Inhalt. In jener politischen Situation wählte er nur die Bücher, in denen die Polemik gegen das Christentum, seine Heiligen Schriften und seine Theologie besonders ausgearbeitet war. Diese Vermutung wird indirekt von Laktanz bestätigt. Er berichtet, daß das Werk des Sossianus Hierokles, das die Lügen und die Widersprüche der christlichen Schriften hervorheben sollte, denselben Stoff, der in den drei Büchern des ersten Polemikers behandelt worden war, wieder aufgriff, aber auf eine noch beissendere Weise vorbrachte [Anm. des Verf.: LACT. *inst.* 5,2,12 *eandem materiam* bezieht sich nicht auf die *pace* Beatrice erst nachher genannte Kritik an den christlichen Schriften]. Es ist demnach sehr wahrscheinlich, daß Porphyrios in Nicomedia die Bücher XII, XIII und XIV der *Orakelphilosophie* vortrug, d.h. jene Bücher, in denen er sich alle Mühe gegeben hatte, die christlichen Schriften des Alten und Neuen Testaments zu vernichten. In diesen Büchern hatte er unter anderem auch die pseudepigraphische Natur des Buches des Propheten Daniel hervorgehoben und sich damit vergnügt, die Unwissenheit der Apostel und Evangelisten zu verlachen”. Genau umgekehrt argumentiert DIGESER 1998, 145: “he presented not *Against the Christians*, a long, scholarly work that would have been unsuitable for reading aloud in public, but his *Philosophy from Oracles*” etc.

<sup>24</sup> Cf. O’MEARA 1959 und 1969, 121ff.; s. dazu die Rez. des Buches von O’MEARA 1959 durch DÖRRIE 1960 und durch HADOT 1960.

<sup>25</sup> BEATRICE 1989, 255ff., 1990, 175f. und 1992, 353 (354 wird ausserdem die auf nichts gegründete Vermutung geäußert, dass die Bücher 5–11 “treated exclusively philosophical subjects that caused no negative reactions on the part of Christian apologists”) sowie ders. 1994, 231. Die *Orakelphilosophie* wird zunehmend zu einem schwarzen Loch, welches zahlreiche andere, z. T. nur ganz schwach bezeugte Werke des Porphyrios aufsaugt. Angesichts der trümmerhaften Überlieferung scheint jedoch grösste Vorsicht am Platz. Bei thematisch verwandten Schriften, welche verschiedene, grundsätzlich zu trennende Aspekte einer neuplatonischen Religionsphilosophie behandeln, sind gewisse Überlappungen fast

Auf das Verhältnis der *Orakelphilosophie* zu Κατὰ Χριστιανῶν soll weiter unten eingegangen werden. Für den Augenblick seien folgende Punkte festgehalten:

1. Die beliebte, von Laktanz *De mortibus persecutorum* 11,5f. inspirierte Vorstellung, Kaiser Diokletian habe im Vorfeld der grossen Verfolgung führende Intellektuelle, darunter eben Porphyrios, zu einer Konferenz, welche das Ziel hatte "to lay the groundwork for the Great Persecution",<sup>26</sup> nach Nikomedien geladen, wird durch die Ausführungen in *inst.* 5,2,2 nicht wirklich gestützt.<sup>27</sup> Dort heisst es lediglich, dass um die Zeit der Zerstörung des *dei templum* am 23. Februar 303<sup>28</sup> "zwei Personen an demselben Ort aufgetreten seien" (*duo extiterunt ibidem*), welche das Christentum ebenso hochmütig wie unverschämt gelästert hätten. Offensichtlich handelte es sich nach Laktanz, der den Vortrag der beiden gehört hatte,<sup>29</sup> um ein lokales Ereignis

unumgänglich (cf. schon innerhalb eines Werkes *De philos. ex orac.haur.* 314F. Smith!) und können daher nicht als Kriterium für eine Gleichsetzung verwendet werden. Wenn also z. B. in *De philos. ex orac.haur.* 316F. Smith auch etwas über die Form der ἀγαλματα gesagt wird, wäre es ebenso unklug, daraus abzuleiten, die Schriften Περὶ τῶν ἀγαλμάτων und Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας fielen zusammen, wie, wenn in der *Orakelphilosophie* etwas über das Christentum gesagt wird, zu folgern, diese sei mit *adv.Christ.* identisch. Bei Porphyrios' Enthusiasmus für Orakel wäre es im übrigen ja geradezu verwunderlich, wenn er nicht auch in anderen Schriften wie *de regressu animae* punktuell auf Orakel zu sprechen käme. Cf. jetzt allgemein auch die detaillierte Auseinandersetzung mit Beatrix Argumenten bei GOULET 2004.

<sup>26</sup> DIGESER 1998, 145 (ähnlich dies. 2000, 114), im Anschluss an WILKEN 1979, 131, der seinerseits von CHADWICK 1959, 142 angeregt ist, cf. dessen allerdings noch sehr vorsichtige Äusserung zu *ad Marc.* 4: "a strange and cryptic phrase which may perhaps mean that he had been invited to attend the confidential deliberations which preceded the launching of the persecution of the Church under Diocletian in 303. (Porphyry would be a natural person to consult about such a project, as the author of several formidable books against the Christians.)".

<sup>27</sup> Zu *mort.pers.* 11,5f. s. unten.

<sup>28</sup> Dies die übliche Deutung (cf. u. a. LABRIOLLE 1934, 304). Anders MONAT 1973, 36f. zu 5,2,2, der die Worte *dei templum everteretur* nicht auf das tatsächlich zerstörte Kirchengebäude bezieht, sondern im übertragenen Sinn auf "l'Église, ensemble du peuple de Dieu".

<sup>29</sup> LACT. *inst.* 5,4,1 *Hi ergo de quibus dixi cum praesente me ac dolente sacrilegas suas litteras explicassent, etc.*

(*ibidem*<sup>30</sup>), so dass man Monat zustimmen möchte, wenn er zu dem von Laktanz zuerst Genannten bemerkt: “Sans doute ne s’agissait-il que d’une gloire locale de la philosophie”.<sup>31</sup> Er scheint opportunistisch die Gunst des Augenblicks genutzt und das Werk verfasst zu haben, als die Verfolgung bereits wütete.<sup>32</sup> Einzig vom zweiten, gewöhnlich mit Sossianos Hierokles identifizierten Polemiker heisst es, er habe zu den wichtigsten Anstiftern der Verfolgung gehört (5,2,12). Und für ihn als *iudex* ist es in der Tat sehr wohl möglich, dass er zu den in *De mortibus persecutorum* genannten Honoratioren gehörte, die Diokletian vor der Verfolgung befragte.<sup>33</sup>

2. Die Versuchung, Leerstellen in der Überlieferung rückblickend mit ‘big names’ zu füllen, ist generell gross.<sup>34</sup> Man tut indessen gut daran, sich in Erinnerung zu rufen, dass die heidnische Auseinandersetzung des 3. und frühen 4. Jh. mit dem

<sup>30</sup> Cf. im Kontrast dazu *inst.* 5,4,1 (*ubique*) und 2 (*multis in locis*).

<sup>31</sup> MONAT 1973, 38; vgl. auch GOULET 2003, I 118: “l’adversaire de Lactance semble un propriétaire terrien bien installé dans la région et susceptible d’acheter des juges de l’endroit”; ähnlich Wlosok oben in diesem Band, S.24. Es wird in der Regel auch kaum beachtet, dass nach Ansicht Laktanz’ die beiden antichristlichen Polemiker, die er selber gehört hatte, “mit wenigen Worten zuschanden gemacht werden könnten” (cf. *inst.* 5,4,1 über die Gründe, weswegen er sein apologetisches *munus* auf sich genommen hat: *non ut contra hos scriberem qui paucis verbis obteri poterant, sed ut omnes qui ubique idem operis efficiunt aut effecerunt, uno semel impetu profligarem*). Während er sich mit Sossianos Hierokles immerhin in einem eigenen Kapitel auseinandersetzt (5,3), scheint ihm das Werk des *antistes philosophiae* lediglich Hohn und Spott zu verdienen (cf. 5,2,8–11). Es ist schwer vorstellbar, dass Laktanz so über Porphyrios gedacht hat.

<sup>32</sup> LACT. *inst.* 5,2,10.

<sup>33</sup> LACT. *mort.pers.* 11,6: *Admissi ergo iudices pauci et pauci militares, ut dignitate antecederent, interrogabantur* etc.; cf. auch GOULET 2003, I 118: “Qu’un philosophe romain comme Porphyre ait pu y participer n’est pas impossible, mais contredit le témoignage de Lactance, notre seule source”, ebenso ders., 2004, 101.

<sup>34</sup> Auch HARNACK 1916 unterliegt ihr verschiedentlich, wenn er nicht namentlich Porphyrios zugeschriebene Einwände in seine Sammlung mitaufnimmt. Symptomatisch sind rhetorische Fragen wie bei DIGESER 1998, 143: “Given the centrality of Porphyry’s arguments to Lactantius’ apologetic endeavour, is it not likely that Lactantius did indeed hear Porphyry read from the *Philosophy from Oracles* at the conference in Nicomedia shortly before the Great Persecution?”

Christentum bei weitem nicht allein von Porphyrios getragen wurde. (Wir wissen u. a. auch von zahlreichen Schülern des Porphyrios, die ihre je eigene Rolle in dieser Debatte gespielt haben mögen.) Sie fand wohl damals, ähnlich wie die heutige Diskussion über das Verhältnis zwischen dem Islam und der westlichen Welt, überall im römischen Reich statt, und viele Gedanken dürften geistiger Allgemeinbesitz geworden sein,<sup>35</sup> nicht anders als beispielsweise Huntingtons *'clash of civilizations'*. Wie heikel die Zuweisung eines nicht namentlich ausgewiesenen antichristlichen Arguments an einen bestimmten Urheber unter diesen Umständen ist, vermag die Beschreibung des Werks der bei Laktanz an zweiter Stelle genannten Person zu illustrieren: Wenn als dessen Hauptthema die *falsitas scripturae sacrae* und ihre durchgehende Widersprüchlichkeit bezeichnet wird,<sup>36</sup> so würde eine solche Charakterisierung an sich mindestens so gut auf Porphyrios' wie auf Sossianos Hierokles' Schrift zutreffen. Wenn von diesem Autor übrigens weiter gesagt wird, er habe so viele Stellen aus der Hl. Schrift, welche eine intime Kenntnis voraussetzten, aufgezählt, "dass er einst zur selben Schule gehört zu haben scheint",<sup>37</sup> so lässt sich aus einer solchen Formulierung erahnen, wie auch im Hinblick auf Porphyrios, dessen Schriftkenntnis phänomenal war, die Überzeugung entstehen konnte, er sei einmal Christ gewesen.<sup>38</sup>

Kurz: Zeit, Ort und Umstände der Entstehung von Porphyrios' Schrift *Κατὰ Χριστιανῶν* entziehen sich, vom *terminus*

<sup>35</sup> Vgl. auch BENOÎT 1978, 271, der in seiner Liste bei allen Fragmenten zu prüfen sucht, ob sie nicht "plutôt au stock général de la polémique antichrétienne" gehören.

<sup>36</sup> LACT. *inst.* 5,2,13f.

<sup>37</sup> LACT. *inst.* 5,2,14: (...) *adeo multa, adeo intima enumerans, ut aliquando ex eadem disciplina fuisse videatur.*

<sup>38</sup> PORPH. 9T., 9aT. und 10T. Smith (nur die Nachricht, dass Porphyrios in Kaisareia von Christen verprügelt wurde, nicht jedoch sein Abfall vom Christentum dürften nach GOULET 1982<sup>a</sup>, 455 auf Eusebios' Widerlegung zurückgehen); vgl. auch die ausführliche Besprechung der Frage (mit positivem Ergebnis) durch KINZIG 1998; auf Kinzig verweist zustimmend COOK 2000, 104.

*post quem* 270–72 abgesehen,<sup>39</sup> trotz intensiver Forschungsbemühungen der letzten Jahre noch immer weitestgehend unserer Kenntnis. Das ist bedauerlich, vermag aber angesichts der Lückenhaftigkeit der Überlieferung auch kaum zu überraschen. Nicht endgültig gelöst ist ausserdem der Quellenwert des Makarios Magnes für Porphyrios' Werk, wobei sich in den letzten Jahren immerhin ein gewisser Konsens herauszuschälen scheint, dass die antichristlichen Einwände des Anonymus bei Makarios zwar im Kern oft von Porphyrios beeinflusst sein mögen, jedoch nicht ohne weiteres als Porphyrianisch betrachtet und in eine Fragmentsammlung integriert werden dürfen.<sup>40</sup> Eine dringend geforderte Neuedition hätte solchen Ergebnissen Rechnung zu tragen und müsste auch die interessanten Fragmente einschliessen, die seit Harnacks Ausgabe zusätzlich entdeckt worden sind.<sup>41</sup>

Weiterer Klärung bedarf auf dem Hintergrund der jüngsten Forschungen das Verhältnis zwischen der antichristlichen Streitschrift und der immer öfter damit in Zusammenhang gebrachten

<sup>39</sup> S. oben Anm. 11.

<sup>40</sup> In HARNACKs Edition von 1916 machen Exzerpte aus Makarios Magnes mehr als die Hälfte aller Fragmente aus. Auch wenn Harnack die Sammlung der Texte durchaus korrekt mit "Fragmente und Exzerpte, Referate und Abgeleitetes" überschreibt, erweckt seine Ausgabe doch leicht den falschen Eindruck, es handle sich um eine eigentliche Fragmentsammlung. Auf die Problematik hat insbesondere BARNES 1973 hingewiesen; cf. zu Makarios und Porphyrios u. a. auch DIGESER 1998, 133f.; etwas positiver COOK 2000, 126f. und 168ff. (bes. 172, cf. aber auch 174: "The possibility remains that the Christian author created a philosopher out of whatever pagan criticisms he could find"); ausführliche Diskussion aller bisherigen Identifikationen dieses Anonymus jetzt bei GOULET 2003, I 112ff., der als Fazit u. a. festhält (149): "Tous ces rapprochements et ces indices ne fournissent pas une preuve incontestable de l'origine porphyrienne des objections (...) Un philosophe et un savant engagé dans la confrontation culturelle avec le christianisme se cache donc derrière ces objections et, s'il faut choisir un nom, aucun ne s'impose avec autant de vraisemblance que celui de Porphyre"; im Kern zustimmend zu Harnack HOFFMANN 1994, 18f., 22f. und 165f.

<sup>41</sup> Vgl. bes. die Fragmente aus Didymos dem Blinden, jetzt bei LINGUITI 1999; ausserdem HARNACK 1921<sup>a</sup>, 245 und 266f. sowie 1921<sup>b</sup>, 833–835; SCHÄUBLIN 1970; COOK 1998 (dazu NEBES 1998).

*Orakelphilosophie*. Kein Zweifel: auch die *Orakelphilosophie* enthält scharf polemische Aussagen über die Christen. Doch berechtigt diese Tatsache zu der von Wilken, Beatrice und Dige-ser vertretenen Annahme, dass *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* ebenfalls zu den explizit antichristlichen Werken des Porphyrios zu zählen sei?<sup>42</sup> Um diese Frage zu beantworten, muss in einem ersten Schritt die generelle Stossrichtung der oft mehr oberflächlich rezipierten *Orakelphilosophie* erfasst werden. Hierauf sind die Christus und den Christen geltenden Fragmente sorgfältig zu analysieren und in den Denkhorizont der zeitgenössischen Philosophie einzuordnen, ehe abschliessend die Übereinstimmungen mit *Κατὰ Χριστιανῶν* in der Beurteilung der christlichen Religion sowie die Differenzen herausgearbeitet werden sollen.<sup>43</sup>

Zunächst ist einzuräumen, dass ein Werk wie die *Orakelphilosophie* grundsätzlich sehr wohl zu antichristlichen Propagandazwecken verfasst worden sein könnte. Orakel erfüllen, religionssoziologisch betrachtet, seit frühester Zeit eine wichtige Orientierungsfunktion in der antiken Gesellschaft.<sup>44</sup> In der Kaiserzeit scheint es insbesondere in platonischen Kreisen zu einer Art Revival dieser Form religiöser 'Lebenshilfe' gekommen zu sein.<sup>45</sup> Man befragte Orakel nicht nur in persönlichen Notsituationen wie Kinderlosigkeit, körperlichen Gebrechen oder vor folgenschweren Entscheidungen.<sup>46</sup> Auch die staatliche

<sup>42</sup> Cf. im Ansatz bereits O'MEARA 1969, 107, der zugleich betont: "But the book could be, and was, more than merely anti-Christian" (dies wird von ihm im folgenden auch expliziert).

<sup>43</sup> Für frühere Auseinandersetzungen mit dieser Frage vgl. u. a. die Angaben bei BEATRICE 1992, 347f.; HARGIS 1999, 63ff. geht auf die Unterschiede nicht ein, sondern harmonisiert Porphyrios' Ausführungen in beiden Werken miteinander.

<sup>44</sup> Vgl. BURKERT 1977, 184ff.

<sup>45</sup> Ein Zeugnis dafür sind die pythischen Dialoge Plutarchs; aufschlussreich ist auch Kelsos' Lob auf die Segnungen der Orakel und überhaupt der *δαίμονες* bei ORIG. *Cels.* 8,45. Der Aufschwung ist auch epigraphisch gut bezeugt. Cf. allgemein LANE FOX 1986, 168ff.

<sup>46</sup> Sozialgeschichtlich interessant ist auch das 'Leistungsangebot' (VICTOR 1997, 148), mit dem Alexandros gemäss Lukian *Alex.* 24 für sein Orakel werben

Gemeinschaft suchte regelmässig bei Orakeln Rat, Unterstützung und Legitimation für ihr Handeln, nicht zuletzt in religiösen Belangen. Wieso sollte also nicht auch das aufblühende, im traditionellen sozialen Gefüge erhebliche Spannungen verursachende<sup>47</sup> Christentum zum Thema von Orakelanfragen werden, wieso sollte die Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen nicht teilweise auch über Orakel ausgetragen werden? In der Tat hören wir gerade bei Porphyrios u. a. von einem verzweifelten Ehemann, der von Apollon erfahren wollte, welchen Gott er denn verehren müsse, um seine Frau wieder vom Christentum abzubringen.<sup>48</sup> Auch grundsätzlicheren Aufschluss über das Phänomen 'Christus' erhoffte man sich von den Orakeln, wie wiederum aus Porphyrios zu ersehen ist. "Ist er ein Gott?" "Weswegen wurde er bestraft?":<sup>49</sup> mit solchen Fragen wandten sich verunsicherte Zeitgenossen — oder waren es vielleicht sogar Anhänger des neuen Glaubens, welche sich insgeheim von der 'anderen Seite' eine Bestätigung erhofften?<sup>50</sup> — an Orakelgöttheiten, die traditionell als Quellen der Wahrheit anerkannt waren.<sup>51</sup> Es fügt sich ins Bild, dass nach Laktanz auch Kaiser Diokletian im Vorfeld der Christenverfolgung von 303 einen Haruspex zum milesischen Apollon sandte, um zu klären, wie

liess: ὡς προείποι (λοιμοὺς) καὶ ἀνεύροι δραπέτας, καὶ κλέπτας καὶ ληστὰς ἐξελέγξειε καὶ θησαυροὺς ἀνορύξει παράσχοι καὶ νοσοῦντας ἰάσαιτο, ἐνίους δὲ καὶ ἤδη ἀποθανόντας ἀναστήσειεν.

<sup>47</sup> Cf. Kelsos bei ORIG. *Cels.* 3,55; IULIAN. *contra Gal.* fr.107 Masaracchia.

<sup>48</sup> PORPH. *de phil. ex orac.haur.* 343F. Smith. Cf. zur Situation u. a. IUST. 2 *Apol.* 2.

<sup>49</sup> PORPH. *de phil. ex orac.haur.* 345F. Smith.

<sup>50</sup> Anders allerdings AUG. *cons.evang.* 1,15,23 (= PORPH. *de philos. ex orac.haur.* 345cF. Smith), nach dessen Darstellung es sich um *quidam philosophi eorum*, welche ihre Götter befragten, handelte. — HARGIS 1999, 84f. glaubt im übrigen, die Anfrage religionsgeschichtlich in "a centuries-old Greek tradition" einordnen zu können, wonach Orakel, insbesondere das delphische (cf. u. a. PLAT. *resp.* 4, 427 b), im Zusammenhang mit der Einrichtung von Heroenkulten eine wichtige Rolle spielten; s. dazu auch GOULET 1982<sup>b</sup>, 387f.

<sup>51</sup> Vgl. auch den Reflex des Porphyrios bei Ps.-Justin (Markell von Ankyra?) *ad Graecos de vera rel.* 11. Gemäss LACT. *ira* 23,12 befragte man Apollon auch *de Iudaeorum religione* (Antwort = PORPH. *de philos. ex orac. haur.* 344F. Smith).

mit den Christen umgegangen werden soll. Der Gott antwortete laut Laktanz so, wie man es von einem "Feind der göttlichen Religion" erwarten konnte, d. h. ohne Zweifel dezidiert negativ.<sup>52</sup>

Es wäre mit anderen Worten prinzipiell denkbar, dass ein Christengegner wie Porphyrios entsprechende Orakel gesammelt und zur Grundlage einer antichristlichen Schrift gemacht hätte. Und doch tauchen bei näherer Betrachtung der *Orakelphilosophie* Zweifel an einer solchen Einschätzung auf. Die genannten, das Christentum betreffenden Beispiele sind zwar faszinierende, aber doch isolierte Einzelfälle im Vergleich zur überwiegenden Mehrzahl von Orakelanfragen und -auskünften, welche die Angemessenheit blutiger und anderer Opfer, die individuellen Vorlieben der einzelnen Götter, die Gestalt der Götterbilder, die hierarchische Differenzierung des paganen Pantheons mit dem allmächtigen Götterkönig an der Spitze, das Verhältnis göttlicher Vorhersagen zur Astrologie und ähnliche Fragen betreffen. Nirgendwo ist eine polemische Perspektivenverengung und Fokussierung auf das Christentum zu erkennen — dies allein spricht schon klar gegen eine Identifizierung des Porphyrios *qua* Verfassers der *Orakelphilosophie* mit dem bei Laktanz genannten *antistes philosophiae*, der den blinden Christen das "Licht der Wahrheit" zeigen und sie dadurch u. a. auch vor Folter und schlimmen Verstümmelungen bewahren wollte.<sup>53</sup> Nach dem Ausweis der erhaltenen Fragmente handelt es sich

<sup>52</sup> LACT. *mort.pers.* 11,7 *deos potissimum consulere statuit misitque aruspice[m] ad Apollinem Milesium. Respondit ille ut divinae religionis inimicus*; cf. MOREAU 1954, 271f. Interessant auch Konstantins Erwähnung eines Apollonorakels (bei EUS. *v.Const.* 2,50f.), in dem "die Gerechten auf der Erde" als Ursache dafür genannt werden, dass er, Apollon, nicht mehr wahr prophezeien könne; cf. dazu DIGESER 2004.

<sup>53</sup> LACT. *inst.* 5,2,6; auch der Anfang in §5 passt eher schlecht zur *Orakelphilosophie*: *ante omnia philosophi officium esse erroribus hominum subvenire atque illos ad veram viam revocare, id est ad cultus deorum*; darum geht es in den erhaltenen Fragmenten der *Orakelphilosophie* kaum, sondern vielmehr um eine vertiefte Einsicht in die eigentliche philosophische Wahrheit, welche in den von den Göttern verkündeten Orakeln (und nicht allgemein im Götterkult) enthalten ist.



vielmehr um ein allgemeines, für Porphyrios' 'fromme' Denkweise charakteristisches religionsphilosophisches Werk. Dieses war der literarischen Fiktion nach auch nicht für die breite Öffentlichkeit bestimmt, sondern an ein 'Du' gerichtet. Der Adressat wird — vielleicht unter dem Einfluss des pythagoreischen Lysisbriefes?<sup>54</sup> — angehalten, den Inhalt nicht zu veröffentlichen und ihn nicht den "Uneingeweihten (βέβηλοι) um des Ruhmes, des Gewinns oder einer anderen unfrohen Schmeichelei willen" preiszugeben (304F. Smith). Man vergleiche als Kontrast den Beginn von Julians Schrift *Gegen die Galiläer*, welche explizit an die gesamte Weltöffentlichkeit gerichtet ist: "Richtig ist es, wie mir scheint, *allen Menschen* die Gründe darzulegen, aufgrund deren ich zur Überzeugung gelangt bin, dass das Machwerk der Galiläer ein fiktives Gebilde von Menschen ist, welches aus Bosheit zusammengestellt worden ist" usw.<sup>55</sup>

Porphyrios' *Orakelphilosophie* schlägt dagegen leisere Töne an. Ihr intendiertes Zielpublikum scheinen "Miteingeweihte" des Verfassers zu sein, d. h. wohl religiös interessierte Platoniker, welche den Wert der traditionellen, seit längerem in kreativem Austausch mit der Philosophie stehenden Orakelkulte<sup>56</sup> anerkennen und in einem philosophisch reflektierten Sinn 'Lebenshilfe' von der geistigen Beschäftigung mit den Orakelantworten erwarten. "Hoffnung auf Rettung", "zum Heil der Seele" lauten Kernbegriffe, welche die Leitidee des Werkes umschreiben

<sup>54</sup> Cf. Ps.-LYSIS, *epist.* 1 und 6f.; ausserdem OF 245,1f.; allgemein RIEDWEG 1987, 77ff. (bes. 92 Anm.82).

<sup>55</sup> IULIAN. *contra Gal.* fr.1 Masaracchia.

<sup>56</sup> Vgl. etwa die bei LACT. *inst.* 7,13,5f. erwähnte Anfrage eines Bürgers bei *Apollo Milesius*, *utrumne maneat anima post mortem an dissolvatur* mit der anschliessenden Antwort des Gottes, welche an das Hekateorakel erinnert: Ψυχὴ μὲν μέχρις οὗ δεσμοῖς πρὸς σῶμα κρατεῖται, / φθαρτὰ νοοῦσα πάθη θνηταῖς ἀλγηδῶσιν εἶκει / ἥνίκα δ' ἀνάλυσιν βροτέην μετὰ σῶμα μαρανθὲν / ὠκίστην εὔρηται, ἐς αἰθέρα πᾶσα φορεῖται / αἰὲν ἀγήραος οὔσα, μένει δ' εἰς πᾶμπαν ἀτειρής. / πρωτόγονος γὰρ τοῦτο θεοῦ διέταξε πρόνοια (das Orakel wird von WOLFF 1856, 177f. hypothetisch dem dritten Buch der *Orakelphilosophie* zugerechnet; bei Smith fehlt es, da nicht ausdrücklich dem Porphyrios zugeschrieben).

(303F. und 304F., cf. 324F.). Das einzig solide Fundament für solche Rettung bilden für Porphyrios die “Orakel des Apollon, der übrigen Gottheiten und guten Daimones”,<sup>57</sup> welche er in diesem Buch gesammelt habe, ohne etwas am Sinn zu verändern; einzig an Sprache und Metrum habe er, wo nötig, Korrekturen angebracht und Unklares verdeutlicht (303F.).<sup>58</sup> Eusebios, unsere Hauptquelle für die Fragmente, schreibt Porphyrios in der Auswahl der Orakel eine doppelte Absicht zu: 1) wolle er die Vorzüglichkeit der (traditionellen) Theologumena aufzeigen, und 2) zur θεοσοφία (ein vermutlich von Porphyrios geprägtes Wort<sup>59</sup>), d. h. zu einer auf Theologie und Kult basierenden Weisheit ermuntern.<sup>60</sup> In dieser Beschreibung könnte zwar theoretisch der Gedanke eines Vergleichs verschiedener Religionen implizit mitenthalten sein — der Vorzüglichkeit der (*sc. eigenen*) Theologumena könnte die Schlechtigkeit einer fremden Theologie gegenübergestellt werden; doch es ist evident, dass Porphyrios’ Schrift für Eusebios, der sie ja noch ganz gekannt hat, hauptsächlich eine positive, für die eigene Religionsphilosophie werbende Absicht hatte.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> So EUS. *praep.ev.* 4,6,3 vor dem Zitat des ersten Fragmentes (303F. Smith).

<sup>58</sup> Cf. zu diesem editorischen Verfahren WHITTAKER 1989, 69f. Zu Porphyrios’ Quellen cf. ROBERT 1968, 584: “Dès lors aussi, on voit une des sources dont disposait Porphyre, comme ses émules, prédécesseurs ou successeurs dans l’utilisation philosophique des oracles. Il était facile d’avoir des oracles authentiques de Didymes et d’en constituer un recueil plus ou moins étendu. Il n’était point besoin d’une recherche dans les archives du sanctuaire, il suffisait de se promener à Didymes, comme aussi à Milet, et de lire des pierres inscrites” etc.

<sup>59</sup> Cf. BEATRICE 1995<sup>b</sup>, 413f.

<sup>60</sup> EUS. *praep.ev.* 4,6,3 εἰς τε ἀπόδειξιν τῆς τῶν θεολογουμένων ἀρετῆς εἰς τε προτροπὴν ἧς αὐτῶ φίλον ὀνομάζειν θεοσοφίας.

<sup>61</sup> Von einer antichristlichen Stossrichtung ist bei Eusebios in Bezug auf die *Orakelphilosophie* nirgends die Rede. In EUS. *dem.ev.* 3,6,39 (von BEATRICE 1992, 349 und 1994, 234f. als Beweis für die Identität von Κατὰ Χριστιανῶν und Περὶ τῆς ἐκ λόγιων φιλοσοφίας betrachtet) ist die Angabe τοῦ καθ’ ἡμῶν πολεμίου — ähnlich wie ὁ καθ’ ἡμᾶς ἐν Σικελίᾳ καταστάς Πορφύριος in der eingangs erläuterten Stelle aus der *Kirchengeschichte* — eine generelle Charakterisierung des Verfassers der *Orakelphilosophie* (“des [notorischen] Gegners von uns”) und besagt nichts über den Inhalt dieses Werkes (cf. auch COOK 2000, 106 Anm.18: “This text does not establish the identity of the two works”); dasselbe gilt für *praep.ev.* 5,5,5 ὁ τῆν καθ’ ἡμῶν συσκευὴν πεποιημένος, was u. a. von O’MEARA 1969, 107

Dazu fügen sich auch Porphyrios' eigene Worte: Er zeigt sich im Prooimion überzeugt, dass die vorliegende Orakelsammlung viele philosophische Lehrsätze schriftlich verzeichnen werde, und zwar so "wie sich nach den Weissagungen der Götter die Wahrheit verhält" (ὡς οἱ θεοὶ τὰ ληθῆς ἔχειν ἐθέσπισαν). Ausserdem will er sich zu einem geringeren Teil auch mit dem Orakelwesen an sich<sup>62</sup> auseinandersetzen, insoweit es für die philosophische Spekulation und zudem für die "Reinigung des Lebens" nützlich sei. Welche Haltung er von den angesprochenen Lesenden erwartet, wird ebenfalls angedeutet, wenn es heisst, den Nutzen der Sammlung würden am meisten diejenigen erkennen, welche sich unter Geburtswehen um die Wahrheit mühten<sup>63</sup> und die je schon danach verlangt hätten, "der Erscheinung der Götter teilhaftig zu werden und Erholung zu erlangen von der Ratlosigkeit dank der glaubwürdigen Lehre der Redenden" (303F).<sup>64</sup> Adressaten des Werkes sind also schwerlich Christen, die von der paganen Überlieferung abgefallen sind und auf den rechten Weg zurückgebracht werden sollen, sondern Porphyrios richtet sich, wie schon angedeutet, offenkundig an heidnische Zeitgenossen, die gemeinsam mit

fälschlicherweise als Aussage über die im folgenden genannte *Orakelphilosophie* aufgefasst wird: "It may be well to state at the outset that Eusebius describes the *Philosophy from Oracles* as a compilation made 'against us', that is, Christians"; συσκευή ist aber Eusebios' regelmässige Bezeichnung für Κατὰ Χριστιανῶν, cf. SIRINELLI/DES PLACES 1974, 301: "Il désigne constamment cet ouvrage sous le nom de συσκευή (...) Il n'emploie ce terme ni à propos d'un autre auteur, ni à propos d'un autre ouvrage du même auteur" etc.; s. jetzt auch GOULET 2004, 76ff.

<sup>62</sup> Dies die übliche Auffassung von Porphyrios' Ausdruck τῆς χρηστικῆς πραγματείας (cf. z. B. O'MEARA 1969, 109: "the practice of divination"; BARNES 1981, 175: "the science of oracles"); anders (viell. richtig?) GOULET 1982<sup>b</sup>, 377: "la façon dont il faut user des oracles" (cf. allerdings jetzt dens., 2004, 65: "la discipline oraculaire", mit Anm.12). Jedenfalls legt Porphyrios den Hauptakzent auf den philosophischen Gehalt der Orakel und nicht auf die Divination an sich (cf. auch O'MEARA 1959, 30).

<sup>63</sup> Cf. ZAMBON 2002, 274: "(...) termes socratiques d'un accouchement de l'âme".

<sup>64</sup> Cf. auch O'MEARA 1969, 108: "Briefly the *Philosophy from Oracles* was intended by its author for those who sought divine revelation on the truth and the salvation of the soul".

ihm nach der Wahrheit und der lebendigen Erfahrung des Göttlichen sehnsüchtig verlangen.<sup>65</sup>

Im Hauptteil des Werkes, dessen Gliederung Eusebios' Zitate z. T. noch in Ansätzen erkennen lassen,<sup>66</sup> folgt jeweils im Anschluss an die metrischen Orakelsprüche ein Deutungsversuch: Porphyrios hat es sich zum Ziel gesetzt, die unklaren Andeutungen der Götter, ihre Rätsel (αίνιγματα), aufzulösen<sup>67</sup> und ihren tiefen philosophischen Gehalt sichtbar zu machen. Die für das Werk charakteristische Abfolge von Zitat und Auslegung<sup>68</sup> strukturiert auch das in unserem Zusammenhang zentrale Fragment 345F. aus Buch 3 der *Orakelphilosophie*. Eusebios zitiert es in der *Demonstratio evangelica* im Rahmen seiner Abwehr paganer Kritiker, die in Jesu Wundertaten bloss Magie zur Täuschung der Menschen am Werk sehen. Ein stärkeres Gegenzeugnis als die von Porphyrios, dem notorischen Christenbekämpfer, zitierten Orakelgötter kann sich Eusebios kaum wünschen: "Doch du, höre deine eigenen Dämonen, die Orakel erteilenden Götter selbst, wie sie für unseren Heiland nicht wie du Zauberei bezeugen, sondern Frömmigkeit, Weisheit und den Aufstieg in den Himmel. Wessen Eingeständnis dieser Dinge wäre für dich wohl glaubwürdiger als die schriftliche Äusserung unseres Feindes, die er im dritten Buch seines Werkes mit dem Titel 'Über die aus den Orakeln [zu gewinnende] Philosophie' gemacht hat, wobei er etwa folgendes im Wortlaut berichtet".<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Ähnlich auch GOULET 2003, I 119: "les interlocuteurs ne sont pas des adversaires, mais bien des païens désireux d'apprendre une philosophie telle que révélée par les dieux", ferner ders. 2004, 67 und 102f.

<sup>66</sup> Cf. 314F.,13ff.; 316F.; 328F.,2f. Smith; cf. allgemein WOLFF 1856, 38ff.; WILKEN 1984, 150f.

<sup>67</sup> Cf. 305F. Smith und auch Eusebios' Kommentar zu 320F. Smith (*praep.ev.* 5,14,3 τὴν ἐκ λογίων φιλοσοφίαν ὡς ἀπόρρητα θεῶν περιέχουσιν λόγια παραφαίνουσι).

<sup>68</sup> Cf. EUS. *praep.ev.* 4,9,3 Καὶ μετ' ὀλίγα ἐπεξηγεῖται τὸν χρησιμὸν ἐρμηνεύων ὧδε (folgt 315F. Smith, cf. darin auch Zeile 28 ἐξηγήσασθαι); LIEFFERINGE 1999, 180.

<sup>69</sup> EUS. *dem.ev.* 3,6,39 (von Smith unter 345F. unzulässig verstümmelt abgedruckt).

Interessanterweise hält es Porphyrios zu Beginn dieses Fragments für nötig, seine Leserschaft auf das Orakel der Hekate, welches sich über Christus anerkennend äussert, mit den Worten vorzubereiten: "Befremdlich mag vielleicht einigen das erscheinen, was [jetzt] von uns gesagt werden soll. Denn die Götter haben von Christus erklärt, er sei sehr fromm gewesen und unsterblich geworden, und mit lobenden Worten erwähnen sie ihn" (παράδοξον ἴσως δόξειεν ἄν) τισιν εἶναι τὸ μέλλον λέγεσθαι ὑφ' ἡμῶν. τὸν γὰρ Χριστὸν οἱ θεοὶ εὐσεβέστατον ἀπεφήναντο καὶ ἀθάνατον γεγονότα, εὐφήμως τε αὐτοῦ μνημονεύουσι) (345F,6–13 Smith). Auch von dieser Aussage her wird die Vermutung bestätigt, dass Porphyrios ein überwiegend heidnisches Publikum anvisiert, denn "befremdlich" (παράδοξον) kann diese rühmende Nennung Christi eigentlich nur für heidnische Leser sein; den Christen war Vergleichbares von den Orakeln der von ihnen als pagane Autorität betrachteten Sibylle her vertraut. Wie das Parallelzeugnis in Augustins *Civitas dei* zeigt,<sup>70</sup> lässt Eusebios hier und im folgenden die negativen Äusserungen des Porphyrios und des von ihm zitierten Orakels über die Christen jeweils weg: sie sind für ihn im vorliegenden Zusammenhang unwichtig. Augustinus überliefert uns folgende Fortsetzung: "Von den Christen dagegen sagen sie, sie seien besudelt, befleckt und in Irrtum verstrickt, und sie [sc. die Götter] verwenden viele derartige Beschimpfungen gegen sie" ("*Christianos vero pollutos inquit et contaminatos et errore implicatos esse dicunt et multis talibus adversus eos blasphemias utuntur*") (345aF,14–18 Smith). Soweit das vermutlich wörtliche Porphyrioszitat bei Augustinus, der anschliessend auch selbst einen Abschnitt überspringt, in dem Porphyrios offenbar christenfeindliche Orakel zitierte: "Danach fügt er angebliche Orakel der Götter hinzu, welche die Christen beschimpfen" (*deinde subicit velut oracula deorum blasphemantium Christianos*) (345aF,19–22 Smith). Gerne würden wir diese Orakel kennen.<sup>71</sup> Sie mögen ähnlich geklungen

<sup>70</sup> AUG. *civ.* 19,23 = PORPH. *de philos. ex orac. haur.* 3, 345aF. Smith.

<sup>71</sup> Ein Reflex vielleicht bei LACT. *inst.* 4,13,11 (s. unten)?

haben wie die von Porphyrios an anderer Stelle zitierte Orakelantwort auf die oben erwähnte Anfrage eines verzweifelten Ehemannes: In diesem Beispiel wird die dem christlichen Glauben anhangende Frau von Apollon als "besudelt" und "gottlos" (*polluta, impia*) bezeichnet, sie verharre in eitlem Trug und beklage und besinge einen Toten als Gott (343F.<sup>72</sup>). Anders als in der Fortsetzung unseres Fragments, aber in Übereinstimmung etwa mit Kelsos<sup>73</sup> wird von Apollon danach auch Christus selbst verunglimpft: er sei von den Richtern in rechter Weise zum schimpflichsten Tod verurteilt worden.

Im Hekateorakel 345F. dagegen äussert sich die Göttin auf die Anfrage, ob Christus ein Gott sei,<sup>74</sup> folgendermassen:

“ὅττι μὲν ἀθανάτη ψυχὴ μετὰ σῶμα προβαίνει,  
γιγνώσκεις, σοφίης ἄλλ’ ἐτετμημένη αἰὲν ἀλάτται·  
ἀνέρος εὐσεβίῃ προφερεστάτου ἐστὶν ἐκείνη  
ψυχή.”

“Dass die Seele nach [der Trennung vom] Leib<sup>75</sup> unsterblich hervortritt, weisst du, von der Weisheit abgeschnitten aber irrt sie immer umher. Die Seele eines an Frömmigkeit ganz und gar herausragenden Mannes ist jene. (Diese verehren sie, wobei ihnen die Wahrheit fremd ist)”  
(345F.,18–24 Smith mit 345aF.,30f. Smith).<sup>76</sup>

Der Beginn der Orakelantwort wirkt ausweichend, oder zumindest bleibt der Bezug zu Christus zunächst dunkel: Statt sogleich

<sup>72</sup> Cf. dazu COOK 2000, 113f.

<sup>73</sup> Cf. CELSUS fr. 2,5a; 2,31a; 2,44ff. Bader etc.

<sup>74</sup> Cf. umgekehrt auch das bei LACT. *inst.* 4,13,11 überlieferte Apollonorakel, welches die Frage, *an homo fuerit*, bejaht und zugleich Jesus wegen seiner Wunder als Weisen bezeichnet (θητὸς ἔην κατὰ σάρκα σοφὸς τερατώδεσιν ἔργοις), aber auch darauf hinweist, dass er durch chaldäische Rechtssprüche verurteilt und gekreuzigt worden sei (das erinnert an Formulierungen wie diejenige des CELSUS fr.2,5a Bader πλημμελήσαντα αὐτὸν δεδωκέναι παρὰ Ἰουδαίους δίκην); dazu MADEC 1992, 55ff.; DIGESER 1998, 139; COOK 2000, 107f.

<sup>75</sup> Cf. zu μετὰ σῶμα PHILOSTR. *v. Apoll.* 8,31 (ψυχὴ) ἢ μετὰ σῶμα μαρνανθέν, ἅτ’ ἐκ δεσμῶν θεὸς ἵππος, / ῥηιδίως προθοροῦσα κεράννυται ἥερι κούφω κτλ. und LACT. *inst.* 7,13,6, Vers 3 (oben Anm.56).

<sup>76</sup> Der letzte Satz (*hanc [sc. animam] colunt aliena a se veritate*) ist nur bei Augustinus erhalten (τὴν δὲ τίουσιν ἀληθείης σφιν ἀπούσης tempt. Wolff; τὴν δὲ τίουσιν ἐκάς σφῶν ὄντος ἀληθοῦς tempt. Nauck).

auf die Frage nach der Gottheit Christi einzugehen, rekurriert die Göttin auf die für Platoniker selbstverständliche Lehre von der Unsterblichkeit der Seele nach der Trennung vom Leib, welche sie bei ihrem Adressaten, einem uns nicht näher bestimmbar 'Du',<sup>77</sup> als bekannt voraussetzen kann.<sup>78</sup> Der Verweis auf ein allgemeines δόγμα, mit dem übrigens stillschweigend auch die Lehre von der körperlichen Auferstehung verneint wird,<sup>79</sup> hat einerseits zur Folge, dass die von den Christen beanspruchte Einzigartigkeit Jesu unterminiert wird: sein Geschick lässt sich mit allgemeinen philosophischen Kategorien angemessen erfassen. Andererseits impliziert der angedeutete philosophische Rahmen zumindest für Porphyrios, vermutlich aber auch schon für das Orakel, dass Jesus nicht der "körperlose, unbewegte und unteilbare" erste Gott sein, sondern höchstens den in der theologischen Metaphysik unter diesem und den kosmischen Göttern angesetzten δαίμονες zugeordnet werden kann.<sup>80</sup> Hekate, die Urheberin dieses Orakels, galt übrigens auch als Herrin der δαίμονες.<sup>81</sup>

<sup>77</sup> In der Einleitung wurde ein unbestimmter Plural verwendet (περὶ γούν τοῦ Χριστοῦ ἐρωτησάντων κτλ.).

<sup>78</sup> Cf. auch LACT. *inst.* 7,13,5f. (oben Anm.56).

<sup>79</sup> Cf. HARGIS 1999, 84: "Porphyry's exaltation of Jesus was a tacit denial of Christ's bodily resurrection; belief in immortality among the Greeks was generally limited to the continuing existence after death of the disembodied soul. As we will see, the oracle of Hecate emphasized the separation of Jesus' soul from his body; while the utterance did not directly refute the Christian doctrine of physical resurrection, the implication was clear"; ausdrücklich widerspricht PORPH. *de regressu animae* 301aF. Smith der Auferstehung der Leiber.

<sup>80</sup> Cf. PORPH. *abst.* 2,37: 'Ο μὲν πρῶτος θεὸς ἀσώματός τε ὢν καὶ ἀκίνητος καὶ ἀμέριστος κτλ. — ἡ τοῦ κόσμου ψυχὴ — οἱ λοιποὶ θεοὶ (Gestirne) — δαίμονες (unterschieden in solche, die von allen Menschen oder nur in bestimmten Gegenden mit Namen versehen und wie Götter verehrt werden, und in die grosse Masse der übrigen 'Dämonen'); cf. allgemein zur Hierarchisierung des Porphyrianischen Pantheons *sent.* 32, p.31,4ff. Lamberz und *epist. ad Aneb.* 1,1b 'Ο δὲ αὐτός ἐστὶ μοι λόγος πρὸς σὲ καὶ περὶ τῶν συνεπομένων θεοῖς κρείττωνων γενῶν, δαιμόνων, φημί, καὶ ἡρώων καὶ ψυχῶν ἀχράντων; COOK 2000, 111: "since neither the oracles nor Porphyry calls Christ a 'hero', one should probably assume that Porphyry classified Christ in this third set of superior beings".

<sup>81</sup> Cf. PORPH. *de philos. ex orac. haur.* 327F. Smith; JOHNSTON 1990, 33ff.; in den *Chaldäischen Orakeln* wird Hekate mit der Weltseele gleichgesetzt, s.

Der Zusatz "von der Wahrheit abgeschnitten aber irrt sie stets umher" bereitet der Deutung zunächst Schwierigkeiten. Ist weiterhin von der vom Leib getrennten Seele die Rede, oder gilt die Aussage für die Seele generell? Im ersten Fall könnte an δαίμονες gedacht werden, welche auf der Erde ruhelos umherschwirren und denen gemäss einem anderen Orakel ganz bestimmte Opfer dargebracht werden sollen.<sup>82</sup> Die vom Leib getrennte Seele Christi wäre dann einer hierarchisch besonders niedrigen Gruppe von Gottheiten zugewiesen, die in der Regel als Gefolge Hekates gedacht wurde und in Magie und Theurgie der Kaiserzeit und der Spätantike eine zentrale Rolle spielte.<sup>83</sup>

Gegen eine solche Interpretation<sup>84</sup> spricht freilich die Fortsetzung, in der die überragende Frömmigkeit Jesu betont wird, und auch Porphyrios' Auslegung liefert keinen Anhaltspunkt für die Identifikation mit einem dieser "schlechten" δαίμονες. Der Satz dürfte daher eher umfassend gemeint sein (cf. αἰέν) und auf die Situation der Seele überhaupt zielen, nicht zuletzt auch der Seele in ihrer inkarnierten, durch den Körper mit dem Bereich des Werdens und Vergehens verhafteten Form.<sup>85</sup>

Nach Porphyrios besteht jedenfalls kein Unterschied zwischen dem "sehr frommen" Jesus und den "übrigen Frommen": auch

JOHNSTON 1990, 49ff. und CULDAUT 1992, 278f., welche überhaupt die grosse Ambivalenz dieser Göttin betont.

<sup>82</sup> 314F,31 Smith; cf. auch PORPH. *abst.* 2,39,3; in der (vielleicht von Porph. angeregten, aber *pace* O'MEARA 1969, 112ff. nicht genau mit dessen Theologie übereinstimmenden) διαίρεσις oberster Gott-Götter-Dämonen-Heroen bei EUS. *praep.ev.* 4,5,1ff. wird den Seelen (sc. der Heroen) τὰ περὶ γῆν καὶ ὑπόγεια zugewiesen. Zur Sache cf. *Pap.Derv.* coll. II f. und VI, 3f. Janko: δαίμονες ἐμπο[δῶν ὄντες εἰσὶ | ψ[υχὰι τιμω]ροί.

<sup>83</sup> Cf. JOHNSTON 1990, 144ff.

<sup>84</sup> Ausgehend von der m. E. nicht haltbaren Annahme, dass ARNOBIUS, *nat.* 1,34-47 eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Hekateorakel sei (cf. SIMMONS 1995, 222ff.), legt SIMMONS 1997 eine andere, einseitig negative Deutung des Orakels vor.

<sup>85</sup> Vgl. dazu PROCL. *hymn.* 4, bes. 8ff. μηδέ με ληθαίους ὑπὸ χεύμασιν οὐλοᾶ ῥέζων / δαίμων αἰέν ἔχει μακάρων ἀπάνευθεν ἔδοντα, / μὴ κρυερῆς γενέθλης ἐνὶ κύμασι πεπτωκυῖαν / ψυχὴν οὐκ ἐθέλουσαν ἐμὴν ἐπὶ δηρὸν ἀλᾶσθαι / Ποινὴ τις κρύβεσσα βίου δεσμοῖσι πεδήση κτλ.



seine Seele ist nach dem Tod unsterblich — nicht anders als diejenige z. B. eines Plotin, nach deren Fortleben sich Amelios ebenfalls in einer Anfrage an den (delphischen?<sup>86</sup>) Apollon erkundigt hat.<sup>87</sup> Der Vergleich mit diesem von Porphyrios in der *Plotin* zitierten und erklärten Orakel ist auch sonst aufschlussreich: in enger Anlehnung an Äusserungen des Platonischen Sokrates in der *Apologie* ist dort von einer jenseitigen Gemeinschaft der δαίμονες der “Besten”<sup>88</sup> die Rede, zu denen ausser den gerechten Totenrichtern Minos, Rhadamanthys und Aiakos insbesondere Platon und Pythagoras gerechnet werden.<sup>89</sup> Diese ἄριστοι dürften in unserem Fragment unter den “anderen Frommen” mitgemeint sein.

Christus wird bei Porphyrios also sozusagen zu einem Normalfall in der philosophischen Kategorie der sittlich herausragenden Männer,<sup>90</sup> deren Heroisierung *post mortem* in die von der Orphik angeregte Platonische Wiedergeburtstheorie integriert wurde.<sup>91</sup> Anders die Christen, welche “diese [sc. seine Seele] in Unkenntnis [der tatsächlichen Verhältnisse] [sc. kultisch?]”

<sup>86</sup> Dies legt die unüberhörbare Anlehnung an Chairephons Befragung des Orakels über Sokrates (PLAT. *apol.* 20 e ff.) nahe.

<sup>87</sup> Cf. PORPH. *Plot.* 22,23 δαῖμον, ἄνερ τὸ πάροιθεν, ἀτὰρ νῦν δαίμονος αἴση / θειοτέρη πελάων, ὅτ' ἐλύσαο δεσμὸν ἀνάγκης / ἀνδρομέης κτλ. (45) νῦν δ' ὅτε δὴ σκῆνος μὲν ἐλύσαο, σῆμα δ' ἔλειψας / ψυχῆς δαιμονίης, μεθ' ὁμήγυριν ἔρχεαι ἤδη / δαιμονίην ἐρατοῖσιν ἀναπνεύουσιν ἀήταις κτλ.; COOK 2000, 111f.; s. allgemein GOULET 1982<sup>b</sup>; BRISSON 1990.

<sup>88</sup> PORPH. *Plot.* 23,35.

<sup>89</sup> Cf. GOULET 1982<sup>b</sup>, 398.

<sup>90</sup> Cf. auch PORPH. *abst.* 1,22,2 οἱ ἡμίθεοι καὶ οἱ ἥρωες πάντες καὶ γένει καὶ ἀρετῇ ἡμῶν προύχοντες etc.

<sup>91</sup> Cf. RIEDWEG 2001, 328ff. (mit Belegstellen); auch PLAT. *Cratyl.* 398 b-c; PORPH. *de regressu animae* 301F. Smith (*ut post multas itidem per diversa corpora revolutiones aliquando tamen eam (...) finire miserias et ad eas numquam redire fateantur, non tamen corpus habendo immortale, sed corpus omne fugiendo*; 301aF. Smith *sapientium animas ita (...) de corporeis nexibus liberari, ut corpus omne fugientes beatae apud patrem sine fine teneantur (...) purgatas animas sine ullo ad miserias pristinas reditu in aeterna felicitate* (sc. Porphyrius constituit) etc.; auch 298F. Smith *mundatam ab omnibus malis animam et cum patre constitutam numquam iam mala mundi huius passuram esse* (gemäss Augustinus *civ.* 10,30 soll es sich hierbei um eine von Platon abweichende Lehre handeln, doch cf. z. B. *Phdr.* 249 a; anders SMITH 1974, 57 Anm.4).

verehren", wie Porphyrios in Anlehnung an das Orakel fortfährt. Er wird dabei hauptsächlich an die Identifikation Jesu mit dem uranfänglichen λόγος und einziggeborenen Sohn Gottes gedacht haben, wie sie z. B. im ersten Kapitel des *Johannesevangeliums* zum Ausdruck kommt<sup>92</sup> und schon von Kelsos als freie Erfindung der Urchristen zurückgewiesen worden ist.<sup>93</sup>

Auf der gleichen Argumentationslinie liegen Text und Auslegung des daran anschliessenden Orakels, in dem ergänzend nach dem Sinn der Passion gefragt wird. Erneut wird Jesu Geschick in das Normparadigma einer reinen, philosophischen Seele eingeordnet und gleichzeitig die christliche Deutung der Person Jesu scharf verworfen.<sup>94</sup>

ἐπερωτησάντων δέ, διὰ τί ἐκολάσθη, ἔχρησεν·  
 "σῶμα μὲν ἀδρανέσιν βασάνοις αἰεὶ προβέβληται·  
 ψυχὴ δ' εὐσεβέων εἰς οὐράνιον πέδον ἴζει."

Auf ihre Zusatzfrage "Weswegen wurde er bestraft?" gab [die Göttin] das Orakel zur Antwort:

"Der Körper ist kraftlos [sc. machenden] Martern fortwährend ausgeliefert; die Seele der Frommen aber setzt sich auf himmlischen Boden"  
 (345F.,33–38 Smith).

Soweit das Zitat bei Eusebios, der die *Orakelphilosophie* an dieser Stelle, wie gesehen, allein für eine positive Äusserung über Jesus aus heidnischem Munde anführt und die kritische Fortsetzung daher erneut weglässt. Wiederum springt erfreulicherweise

<sup>92</sup> Cf. auch NT *Phil.* 2,6ff. Zur platonischen Umdeutung des Johannesprologs durch Amelios bei EUS. *praep.ev.* 11,19 cf. DÖRRIE 1976.

<sup>93</sup> U. a. CELS. fr.2,30a ff. Bader. Cf. allgemein AUG. *cons.evang.* 1,7,11 *discipulos vero eius dicunt magistro suo amplius tribuisse quam erat, ut eum filium dei dicerent et verbum dei, per quod facta sunt omnia, et ipsum ac deum patrem unum esse (...) honorandum enim tamquam sapientissimum virum putant, colendum autem tamquam deum negant.* — Andere Deutung bei COOK 2000, 116, u. a.: "Porphyry's obvious presupposition is that one should not worship the souls of faithful people (...) Hecate and Porphyry seem unwilling to include Christ in the class of heroes. His point may be that Christians are wrong to worship Christ's soul as God", doch darum geht es kaum.

<sup>94</sup> Cf. allgemein COOK 2000, 110: "In rhetorical terms Hecate uses epideictic oratory for Christ and vituperative rhetoric for the Christians".

Augustinus ein, bei dem die folgenden Verse des Orakels lauten:

“*illa vero anima aliis animabus fataliter dedit, quibus fata non adnuerunt deorum dona obtinere neque habere Iovis immortalis agnitionem, errore implicari.*”

“Jene Seele indessen veranlasste in verhängnisvoller Weise andere Seelen, denen das Schicksal es nicht vergönnte, die Geschenke der Götter zu erlangen und den unsterblichen Jupiter zu erkennen, sich in Irrtum zu verstricken” (345aF, 46–52 Smith).

Auch hier wäre zunächst eine Jesus-kritische Lesart denkbar: Wenn seine Seele für die übrigen zur Ursache des Irrtums wird, dann kann es sich bei dieser Seele eigentlich nur um einen schlechten δαίμων handeln. Denn Gutes, und d. h. auch ein guter δαίμων, wirkt nur Gutes, Schlechtes hingegen Schlechtes.<sup>95</sup> Schlechte δαίμονες haben nach Porphyrios’ Ausführungen in *De abstinentia* insbesondere die Tendenz, uns falsche Vorstellungen von den Gutes wirkenden Göttern einzupflanzen, um ihr eigenes Unrecht zu kaschieren — sie allein sind für Schlechtes verantwortlich, nicht die guten δαίμονες und Götter — und um unsere Aufmerksamkeit ganz auf sie zu lenken.<sup>96</sup> Lüge ist ihr Kennzeichen, und “sie wollen Götter sein, und die Kraft, die ihnen vorsteht, will den Anschein erwecken, der grösste Gott zu sein”.<sup>97</sup> Einer ähnlichen Fehleinschätzung unterliegen nach einhelliger Meinung der antichristlichen Polemiker auch Jesu Anhänger, wenn sie die Göttlichkeit des Sohnes und seine Einheit mit dem Vater betonen.

Und doch: so naheliegend und in sich stimmig eine solche Auslegung ist, es finden sich weder hier noch in der Fortsetzung Ansätze dazu. Vielmehr wird — zur Entlastung Jesu?<sup>98</sup> — die

<sup>95</sup> Cf. PORPH. *abst.* 2,38,2ff.; auch *daem.* 469F. Smith etc.

<sup>96</sup> PORPH. *abst.* 2,41.

<sup>97</sup> PORPH. *abst.* 2,42,1f.

<sup>98</sup> Anders O’MEARA 1959, 53: “So far was he from having any special union with Wisdom, that he merited condemnation for having misled his followers”. Cf. jedoch auch NUMENIOS fr. 23 und 24,57ff. des *Places* über Platon, der unabsichtlich den Grund gelegt hat dafür, dass die ‘alte Wahrheit’ in der Akademie nicht bewahrt blieb (cf. RIEDWEG 1994, 87f.).

Schicksalhaftigkeit der christlichen Verblendung hervorgehoben, und zwar sowohl im Orakel wie in Porphyrios' anschliessender Paraphrase, die wir nochmals einzig Augustinus verdanken:

*propterea ergo diis exosi, quia, quibus fato non fuit nosse deum nec dona ab diis accipere, his fataliter dedit iste errore implicari.*

“Deswegen sind sie also den Göttern verhasst, weil dieser [sc. Jesus] sie, denen es durch das Schicksal nicht vergönnt war, Gott zu erkennen noch Geschenke von den Göttern zu erhalten,<sup>99</sup> in verhängnisvoller Weise veranlasste, dass sie sich in Irrtum verstrickten” (345aF.,52–56 Smith).

Soweit Porphyrios' Erläuterungen. Worin der Irrtum besteht, wird in Fragment 346F. noch präziser gefasst,<sup>100</sup> und auch dort fällt kein negatives Licht auf Jesus, im Gegenteil: er wird ausdrücklich als einer der weisen Hebräer bezeichnet,<sup>101</sup> was auf dem Hintergrund von Äusserungen im ersten Buch der *Orakelphilosophie* zu verstehen ist: Im Anschluss an Verse des Apollon zählt Porphyrios dort die Hebräer zusammen mit den Ägyptern, Phöniziern, Chaldäern und Lydern zu den ‘barbarischen’ Kulturvölkern, welche “viele Wege” zu den Göttern herausgefunden hätten (324F. Smith).<sup>102</sup> Als Teil dieser grossen Tradition,

<sup>99</sup> Zu diesen Geschenken zählt Porphyrios gewiss auch die Magie, mit der die Fesseln des Schicksals gelöst werden können; cf. *de philos. ex orac. haur.* 339F.,9f. Smith.

<sup>100</sup> Cf. Augustins Einleitung (*civ.* 19,23): (...) *causas (...) eiusdem, sicut putat, pandit erroris*; CULDAUT 1992, 281 deutet den “Irrtum” der Christen (zunächst unter Auslassung von *de philos. ex orac. haur.* 346F. Smith, welches sie nicht als direkten Kommentar zum Hekateorakel versteht, sondern vielmehr als “une conclusion à l'ensemble des oracles cités”) auf dem Hintergrund der Chaldäischen Orakel etwas anders: “En adorant le Christ, les chrétiens adorent en fait l'âme devenue immortelle du Christ. C'est la déesse Hécate, âme du monde, reflet de la sphère divine qui produit un reflet d'elle-même, en engendrant les âmes dans le monde sensible. Mais les chrétiens, en l'ignorant, se trompent de médiation; ce n'est que le reflet inférieur d'Hécate qu'ils reconnaissent en confessant leur foi au Christ (...) Les chrétiens, en arrêtant leur adoration à cet homme, se détournent des réalités d'en haut et s'arrêtent à ce qui n'est que reflet dégradé sur la matière. Ils chutent vers la matière, la sensation, l'erreur et la mort”.

<sup>101</sup> Vgl. auch das Apollonorakel bei LACT. *inst.* 4,13,11 (oben Anm.74).

<sup>102</sup> In der Fortsetzung: “Ἐλληες δὲ ἐπλανήθησαν, οἱ δὲ κρατοῦντες ἤδη καὶ διέφθειραν bereitet die Deutung von οἱ δὲ κρατοῦντες Schwierigkeiten: Während O'MEARA 1969, 118 den Ausdruck auf alle ‘Barbaren’ beziehen möchte (“*this*

als weiser hebräischer *Mensch* zumindest wird Jesus von Porphyrios, dem Phönizier aus Tyros,<sup>103</sup> und wohl ebenso vom Hekateorakel anerkannt.<sup>104</sup> Die gelobten Hebräer verboten jedoch, wie Porphyrios in 346F. weiter schreibt, einzig die religiöse Zuwendung zu den schlimmen δαίμονες und den diesen unterstellten geringeren Geistern; dagegen forderten sie, nicht anders als die paganen Orakel,<sup>105</sup> die Verehrung der himmlischen Götter und insbesondere des höchsten Vatergottes. Die Christen indessen, “ungebildet und von gottloser Natur” (*indocti et impiae naturae*) wie sie sind, hören weder auf Götter noch auf göttliche Männer und lehnen alle Götter pauschal ab (mit dem Vorwurf der Unbildung mag Porphyrios u. a. auf ein mangelndes Unterscheidungsvermögen gerade auch im religiösen Bereich zielen), während nach der hebräischen Tradition diese nicht gehasst, sondern verehrt werden sollten.<sup>106</sup> Die Christen

*makes no exception for Chaldaeans or Hebrews, who alone, he has admitted, had found a pure way to a self-generated God*”), versteht WOLFF 1856, 141 Anm.4 darunter die Christen (*contra* MRAS 1954, 496, ad EUS. *praep.ev.* 9,10,3, der übersetzt “die den Weg bereits in Händen hielten”); ebenso wie Wolff, aber ohne Nennung seines Namens, ZAMBON 2002, 200f.: “il ne peut se référer aux Grecs, parce qu’on vient de dire qu’ils sont victimes de leur égarement, ni se référer aux barbares, auxquels il reconnaît la découverte des voies qui conduisent aux dieux. L’expression semble se référer aux chrétiens: ceux-ci — abandonnant l’hébraïsme pour une religion nouvelle — ont perdu une sagesse que les Hébreux au contraire possèdent encore” usw. (ob deswegen freilich das Orakel, welches die theologische Weisheit der Chaldäer und Hebräer ausführt, “justement une signification antichrétienne” hat, scheint mir sehr zweifelhaft).

<sup>103</sup> Diese Herkunft bleibt bedeutsam, auch wenn, wie MILLAR 1997 zeigt, Porphyrios nicht anders als Numenius und Iamblich “came from precisely that area of the Near East — the only one indeed — where in the third century we have no documentary evidence for the use of any language except Greek (and indeed Latin [...])” und somit seine “cultural and intellectual identity” griechisch war (262).

<sup>104</sup> Das Apollonorakel, auf welches sich Porphyrios an dieser Stelle beruft (*[...] sapientes Hebraeorum, quorum unus iste etiam Iesus fuit, sicut audisti divina Apollinis, quae superius dicta sunt*), hat sich nicht erhalten; Porphyrios’ positive Sicht der Hebräer zielt gewiss in erster Linie auf die Verehrung des einen höchsten Gottes, cf. *de philos. ex orac.haur.* 324–325aF. Smith.

<sup>105</sup> Vgl. auch *de philos. ex orac.haur.* 325aF. Smith νοῦν τεδὸν εἰς βασιλῆα θεὸν τρέπε, μηδ’ ἐπὶ γαίης / πνεύμασι μικροτέροις ὁμίλει· τοῦτό σοι εἶπον.

<sup>106</sup> Die lückenhafte Stelle klingt, wie wenn hier eine Anspielung auf *Ex.* 22,27 οὐ κακολογήσεις θεοῦς vorliegen könnte (cf. IULIAN. *contra Gal.* fr.58 Masaracchia);

indessen tun nur so, wie wenn sie Gott verehrten, in Wahrheit unterlassen sie genau das, wodurch dieser absolut bedürfnislose Gott richtig angebetet wird: “durch Gerechtigkeit, Züchtigkeit und die übrigen Tugenden” (*per iustitiam et castitatem aliasque virtutes*), “indem wir durch Nachahmung und Erforschung” seines wahren Wesens (*per imitationem et inquisitionem de ipso*)<sup>107</sup> “unser Leben selbst zu einem Gebet an ihn machen”. Ihr Unverständnis, so die letzten Worte von Fragment 345F., ist zu bemitleiden, während Porphyrios vom Adressaten seiner *Orakelphilosophie* umgekehrt fordert, dass Christus selbst, der “fromm und wie die übrigen Frommen in die Himmel gefahren” sei, nicht gelästert werden dürfe.<sup>108</sup>

Das erläuterte Hekateorakel und seine Auslegung durch Porphyrios sind für die christlich-heidnische Auseinandersetzung höchst aufschlussreich. In diesem Bruchstück aus der *Orakelphilosophie* zeichnet sich ein Weg ab, wie das Leiden Jesu erklärt und in ein platonisches Weltbild eingeordnet werden konnte.

anders O’MEARA 1969, 109; COOK 2000, 117f. versteht den Text so, als ob die Christen verbotene Dämonen verehrten, und bekommt mit dieser Deutung dann selbst grosse Schwierigkeiten (“It is not clear why Porphyry thinks Christians reverence demons [...] he may view Christian worship of Christ as being instead the worship of a deceitful demon that pretends to be the departed spirit of Christ”).

<sup>107</sup> Im griechischen Text dürften hier die Begriffe ζήτησις und μίμησις gestanden haben.

<sup>108</sup> Cf. 345F., 40–46 Smith αὐτὸς οὖν εὐσεβῆς καὶ εἰς οὐρανοὺς, ὥσπερ οἱ εὐσεβεῖς, χωρήσας. ὥστε τοῦτον μὲν οὐ βλασφημήσεις, ἐλεήσεις δὲ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἄνοιαν. Cf. auch HARGIS 1999, 88: “a good pagan could admire Christ without converting to Christianity, and certainly without worshipping him as the supreme God. Such an attitude of acceptance was a repudiation of the Christian idea that other gods were not worthy of worship. Porphyry’s assertion that it should be possible to admire Christ and not become a Christian was essentially an argument against Christian exclusivism; by including Christ in the company of the immortals, Porphyry made the ingenious move of promoting Jesus from the low esteem in which he had previously been held while simultaneously barring him from exclusive status. While it would eventually fail, his experiment with a non-exclusive Christianity marks an important step in the pagan polemic against Christian exclusivism”.

Zum einen musste Jesus gewissermassen auf das 'Normalmass' eines Menschen, der zwar sittlich herausragt, sich aber mit seinem göttlichen Anteil grundsätzlich nicht von allen anderen guten Menschen unterscheidet, heruntergeholt und zum anderen seine Passion bildlich als generelle Aussage über die *conditio humana* gelesen werden. Denn dass ein "Sohn des höchsten Gottes" einen derart schändlichen Tod am Kreuz erleiden sollte, war für die pagane Religionsphilosophie schlechterdings inakzeptabel.<sup>109</sup> Das wahre Göttliche zeichnet sich durch *ἀπάθεια* und fortwährende, uneingeschränkte Glückseligkeit aus. Unter diesem Blickwinkel erweisen sich die Passionserzählungen schon für Kelsos als nichts anderes denn schlecht gefertigte literarische Fiktionen, die jeder Plausibilität entbehrten: Wie könnte etwa ein Gottessohn von seinen Jüngern verraten werden?<sup>110</sup> Wie soll ein Leichnam je unsterblich sein?<sup>111</sup> Und: wenn tatsächlich Christus *qua* Gott diese Bestrafung hätte auf sich nehmen wollen, dann wären die Ereignisse für ihn doch weder schmerzlich noch schrecklich gewesen.<sup>112</sup> Aber Christus war eben in Wirklichkeit ein Mensch, der auf ehrloseste Weise abgeführt und gekreuzigt worden ist.<sup>113</sup> Als Gott hätte er sonst wie Dionysos in Euripides' *Bakchen* sagen müssen, der Gott selbst werde ihn erlösen, wann immer er wolle.<sup>114</sup> Bei Jesus freilich haben im Unterschied zu Dionysos weder sein Richter noch seine Peiniger Strafe erlitten.<sup>115</sup> Solche und andere Einwände bringt der jüdische Sprecher, den Kelsos in einer Prosopopöie zu Beginn seines Ἀληθῆς λόγος einführt, in der Rede gegen die Judenchristen vor. Dabei wird deutlich, dass ein Hauptunterschied

<sup>109</sup> Cf. auch ARNOB. *nat.* 1,36 *Sed non, inquit, idcirco dii vobis infesti sunt quod omnipotentem colatis deum, sed quod hominem natum et — quod personis infame est vilibus — crucis supplicio interemptum et deum fuisse contenditis et superesse adhuc creditis et cotidianis supplicationibus adoratis*; WILKEN 1984, 154.

<sup>110</sup> CELS. fr. 2,9; 2,12 Bader.

<sup>111</sup> CELS. fr. 2,16c Bader.

<sup>112</sup> CELS. fr. 2,23 Bader.

<sup>113</sup> CELS. fr. 2,31a Bader.

<sup>114</sup> CELS. fr. 2,34a Bader (darin EUR. *Ba.* 498); cf. auch fr.1,54 Bader.

<sup>115</sup> CELS. fr. 2,34bc und 35 Bader.

zwischen Juden und Christen darin bestand, dass die ersteren "Jesus nicht für einen Gott halten" und den Christen "nicht zustimmen, dass er zum Nutzen für die Menschen dies erduldet hat, damit auch wir Bestrafungen verachten".<sup>116</sup> Ähnlich scheint Porphyrios in seiner Schrift *Κατὰ Χριστιανῶν* über Sinn und Zweck der Passion reflektiert zu haben,<sup>117</sup> wobei der Akzent mit Kelsos vergleichbar auf die fragwürdige literarische Darstellung der Passionserzählungen in den allgemein der *falsitas* bezichtigten Evangelien gelegt worden sein dürfte.

Anders in der *Orakelphilosophie*: das unbestrittene Faktum der Verurteilung und des gewaltsamen Todes Jesu<sup>118</sup> wird dort auf der Ebene des literarischen Wortsinnes überhaupt nicht verhandelt, sondern sogleich ins Allgemeine gehoben und philosophisch auf die generelle Situation des Menschen ausgedeutet. Die Martern eines einzelnen, der nach Kelsos und auch nach Fragment 343F. der *Orakelphilosophie* als Übeltäter zu Recht zum schändlichsten Tod verurteilt wurde, werden damit zum Sinnbild für die grundsätzlich leidvolle Situation der inkarnierten Seele, deren Körper fortwährend Peinigungen ausgesetzt ist.<sup>119</sup> Mit anderen Worten, die Passionserzählung wird mit der platonischen Seelenlehre in Übereinstimmung gebracht, welche in Anlehnung an orphische Gedanken die Lage der menschlichen Seele auf Erden mit einem Gefängnis bzw. mit dem Totsein vergleicht und den Leib als Grabmal der Seele auffasst.<sup>120</sup> Und ähnlich wie bei Platon und in der Orphik für die Guten bzw. die Eingeweihten ein glückliches Los im Jenseits vorhergesagt wird, verkündet auch Hekate in ihrem Orakel, dass die

<sup>116</sup> CELS. fr. 2,38 Bader.

<sup>117</sup> Darauf deuten Fragmente aus Methodios' Widerlegung, cf. BONWETSCH 1891, 345ff.; PORPH. *adv. Chr.* fr. 84 Harnack.

<sup>118</sup> Cf. COOK 2000, 107f. im Hinblick auf 343F. Smith: "Both Porphyry's version of the oracle and Lactantius' agree on the historicity of the crucifixion or bitter death".

<sup>119</sup> Vgl. auch die Verse 1–2 des Apollonorakels bei LACT. *inst.* 7,13,6 (oben Anm.56).

<sup>120</sup> PLAT. *Grg.* 493 a; *Cratyl.* 400 c; *Phd.* 62 b. Cf. u. a. BERNABÉ 1995 und 1998; CASADESÚS BORDOY 1997.



Seele der Frommen, und damit ebenfalls diejenige Jesu, jetzt im Himmel weile.<sup>121</sup>

Mit einer solchen übertragenen Auslegung des Sterbens Jesu auf die *conditio humana* sind wohl die Grenzen umrissen, innerhalb derer eine Annäherung zwischen der paganen Religionsphilosophie und dem Christentum überhaupt denkbar war.<sup>122</sup> Weiter konnte ein Porphyrios, der diese Orakel gewiss bereits vorgefunden hatte,<sup>123</sup> kaum gehen, ohne wichtige Grundsätze seines philosophischen Systems und seiner platonischen Theologie preiszugeben.<sup>124</sup> Dass diese 'topologische' Deutung umgekehrt den Christen nicht genügen

<sup>121</sup> Cf. auch *de philos. ex orac. haur.* 314F, 38f. Smith; Ps.-PYTH. *carm. aur.* 70-71 ἦν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς, / ἔσσεαι ἀθάνατος, θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός; WOLFF 1856, 178ff.

<sup>122</sup> Schon Kelsos hatte im übrigen in einer ähnlich allgemeinen Deutung der christlichen Annahme eines ewigen Lebens eine Verständigungsbasis gesehen: vgl. fr. 8,49 Bader. Zu Numenios' allegorischer Ausdeutung einer Jesus betreffenden Geschichte vgl. Anm.137; zu Amelios' Erläuterungen zum Johannesprolog Anm.92 und 126. Cf. allgemein auch HARGIS 1999, 85 (allerdings im Zusammenhang mit seinem Hinweis auf Orakel als einer Vorbedingung für Heroisierung): "In fact, such authority may be considered an attempt by Porphyry to claim the traditional right of the oracles to pronounce immortality, in direct opposition to the authority claimed by Christians for their scriptures. In this way, having secured the proper traditional authority for immortality, Jesus could be 'domesticated' for pagan veneration. If Jesus was going to be included in the realm of the blessed, it would be on pagan terms".

<sup>123</sup> Es besteht kein Anlass, an der Richtigkeit seiner Beteuerung, er habe allenfalls am Wortlaut, nicht jedoch am Sinn der Orakel Änderungen vorgenommen (*de philos. ex orac. haur.* 303F. Smith), zu zweifeln — dies umso mehr, als die positive Behandlung Jesu eher zusätzliche Schwierigkeiten verursacht haben dürfte. Cf. allgemein auch HARGIS 1999, 84: "If indeed Jesus' commendation was uttered by a respected oracle, then the shift was not Porphyry's alone; it was also occurring elsewhere in the religious universe".

<sup>124</sup> Cf. auch HARGIS 1999, 89f.: "The genius of Porphyry's approach was his attempt at limited assimilation. Could Christ, if not the religion he inspired, be presented as a member of the larger family of Mediterranean belief systems? Porphyry seems to have believed so. His legitimation of Jesus added an element of acceptability to Christianity that would not have been possible a hundred years earlier (...). However, it is important to understand that this shift [*sc.* von der völligen Ablehnung bei Kelsos zu Porphyrios' Teilintegration] represents not an acceptance of Christian exclusivism (or even of Christianity) but rather another way of rejecting it. His tactic differed from that of Celsus by drawing the boundary, not

konnte, versteht sich von selbst. So wünschenswert und willkommen die Anerkennung der ausserordentlichen Sittlichkeit Jesu durch pagane Autoritäten für sie war (gegenüber den heftigen Anwürfen eines Kelsos bedeutete diese eine bemerkenswerte Änderung<sup>125</sup>): mit dieser Interpretation käme dem Leben und Leiden Christi nicht mehr jene singuläre Bedeutung zu, welche schon in der neutestamentlichen Identifikation Jesu mit dem bei *Daniel* genannten und in der frühen Kirche messianisch gedeuteten Menschensohn angelegt ist.<sup>126</sup> Jesus käme auf eine Stufe mit Sokrates und anderen moralisch herausragenden Personen, u.a. auch Pythagoras,<sup>127</sup> zu stehen, deren göttlicher Wesenskern zum Gemeingut der platonischen

so much between Christianity and paganism, but between Christianity and Christ"; COOK 2000, 107 vermutet einen Versuch Porphyrios', "to persuade Christians to adopt an acceptable Hellenistic approach to Jesus. Book III of the work on oracles has a section that G. Wolff entitled 'Who are the heroes' immediately before the section in which Porphyry treated Christianity. A commentator (on Theophrastus) remarked that Porphyry believed Dionysus and Heracles were originally mortal. Porphyry includes an oracle of Apollo at Miletus which describes the ascent of the soul to heaven in response to a question concerning whether the soul survives death or is dissolved. Using these views on heroes and souls, Porphyry could make sense of Jesus" (wobei ergänzend zu bemerken ist, dass das Heroisierungsparadigma für die orphische Eschatologie bestimmend und über diese von Platon in seine Seelenlehre integriert wurde; für Porphyrios stand diese Platonische Lehre ohne Zweifel im Vordergrund). Auf die Virulenz der Porphyrianischen Ausführungen im Hinblick auf den wenig später ausbrechenden Arianischen Streit verweist WILKEN 1984, 160.

<sup>125</sup> Ob sie Ausdruck einer "resignation to the permanence of the church" war (HARGIS 1999, 87, der fortfährt: "Earlier, Celsus had expressed the desire that Christians would somehow return to their senses; Porphyry entertained no such hope"), bleibe dahingestellt; Hargis vermutet (a.a.O. 87f.) ausserdem, dass "Porphyry's oracles concerning Jesus may reflect a growing tolerance of the Jewish elements in Christianity".

<sup>126</sup> In eine ähnliche Richtung wie Porphyrios' *Orakelphilosophie* zielt offenkundig auch Amelios' Auslegung des Johannesprologs, cf. DÖRRIE 1976, 497: "Mais Amélius n'accepte pas que le message de saint Jean ait pour objet un fait singulier et historique. Son interprétation apporte à son sujet une généralisation gigantesque" und 498: "Il semble parler d'un mythe à expliquer dans le sens où son contenu est vrai pour chaque homme" etc. Kelsos wertet christliche Lehren übrigens gerne dadurch ab, dass er sie als "gewöhnlich" (κοινόν) bezeichnet (cf. bei ORIG. *Cels.* 1,4 und 2,5a; ferner 1,5; 1,68; 2,49 etc.).

<sup>127</sup> Cf. IANBL. *v.P.* 8; STAAB 2002, 211ff.; TOIT 2002, 285 ff.

Lehre gehört, welche mit einem skalierten Übergang von Mensch zu Gott im Laufe verschiedener Wiedergeburten bei progressiver ethischer Vervollkommnung des Menschen rechnet.

Bleibt abschliessend die Frage nach Gemeinsamkeiten und Differenzen der Auseinandersetzung mit der christlichen Lehre in der *Orakelphilosophie* und in *Κατὰ Χριστιανῶν*. Vorauszuschicken ist, dass jeder Versuch einer Antwort unter dem Vorbehalt stehen muss, dass unsere Kenntnis beider Werke und ganz besonders der antichristlichen Schrift extrem lückenhaft ist und bei weitreichenden Schlüssen deshalb Vorsicht geboten ist. Beiden Schriften ist ohne Zweifel eine entschieden negative Einschätzung des Christentums gemeinsam. Als Besudelung und Gottlosigkeit (ἀθεότης)<sup>128</sup> wird die christliche Lehre in der *Orakelphilosophie* bezeichnet, unheilbar sind ihre Anhängerinnen und Anhänger (343F.), in Irrtum und Unwissenheit über das Göttliche verstrickt, unfähig, den unsterblichen höchsten Gott, Jupiter, zu erkennen (345F.), obendrein ungebildet und unfremd (346F., 18f.). Die sicheren Fragmente von *Adversus Christianos* lassen ähnlich erkennen, dass Porphyrios mit schärfster Kritik an den Aposteln — Magier, welche die Unbedarftheit ihrer Zuhörer ausnützen<sup>129</sup> —, an Petrus und Paulus (fr. 21) und den Evangelisten mit ihrer Tendenz zur freien Erfindung und ihrer allgemeinen *falsitas*<sup>130</sup> nicht zurückgehalten hat.

Damit hören die Gemeinsamkeiten allerdings bereits weitgehend auf.<sup>131</sup> Von einer auch nur entfernt positiven Aussage über

<sup>128</sup> Cf. auch 346F., 17f. Smith oben S. 177; allgemein HARNACK 1905.

<sup>129</sup> Fr. 4f. Harnack; cf. fr. 20, auch fr. 8 und 25.

<sup>130</sup> Cf. fr. 2 und fr. 11 Harnack.

<sup>131</sup> Deswegen ergeben sich auch kaum je Abgrenzungsprobleme. Höchstens bei der Auseinandersetzung mit der christlichen Lehre von der Vergänglichkeit der Welt in 344aF. Smith mag man sich fragen, ob das Fragment nicht ebenfalls in *adv. Chr.* aufgenommen werden sollte (allerdings könnte dieses Thema an sich auch in einer *Orakelphilosophie* verhandelt worden sein).

die Hebräer oder über Christus, wie sie für die *Orakelphilosophie* charakteristisch ist,<sup>132</sup> fehlt in den freilich spärlichen Fragmenten aus Κατὰ Χριστιανῶν jede Spur. Zwar ist die *Orakelphilosophie* in Bezug auf Jesus insofern widersprüchlich, als Porphyrios den Gegensatz zwischen dem Orakel, welches Apollon an den verzweifelten Ehemann erteilt hat und in dem Jesus ganz negativ beurteilt wird, und dem erläuterten Hekateorakel nicht ausgeglichen hat. Doch verdient Beachtung, dass er letzterem soviel Raum lässt und dass er seinen fingierten Adressaten explizit auffordert, den in den Himmel gefahrenen Jesus, der damit aus Porphyrios' Sicht gewiss als ein δαίμων neben vielen anderen, ebenfalls vergöttlichten Frommen zu verehren ist, nicht zu lästern (sonst würde er seinen Zorn auf sich ziehen). Diese Haltung gemahnt derart stark an Numenios, dass man sich fragen muss, ob Eunapios' Vermutung am Ende nicht doch gerechtfertigt war und es sich hier tatsächlich um ein eher frühes Werk des Porphyrios handelt, welches möglicherweise noch stärker unter dem Einfluss dieses pythagoreisierenden Platonikers stand.<sup>133</sup> Bekanntlich rechnete Numenios — anders als Kelsos,<sup>134</sup> jedoch in Übereinstimmung mit dem Porphyrios der *Orakelphilosophie* — die Juden zusammen mit den Brachmanen, (babylonischen) Magiern und Ägyptern zu den alten Kulturvölkern, in deren Riten, Lehrmeinungen und Kultbauten sich Reste einer älteren, hinter Pythagoras und Platon stehenden Urweisheit erhalten hätten.<sup>135</sup> Daher scheute er sich auch nicht,

<sup>132</sup> Cf. 323–324F. Smith, ferner auch 344F. und 346F.

<sup>133</sup> Cf. allgemein zum Einfluss des Numenios ZAMBON 2002, 172: “Porphyre a sans aucun doute eu affaire à l’œuvre de ce philosophe soit dans sa période de formation, soit durant le séjour 25 auprès de Plotin. Celui-ci en effet faisait lire pendant ses leçons les œuvres, entre autres, de Cronius et de Numénios” etc.; die Nähe des Porphyrios zu Numenios betont bereits PROCL. *in Plat. Ti.* 20 D, I p.77,22ff. Diehl = PORPH. *in Plat. Ti.* fr. X, p.15–16 Sodano (...) ὃν (sc. τὸν φιλόσοφον Πορφύριον) καὶ θαυμάσειεν ἂν τις, εἰ ἕτερα λέγει τῆς Νοουμενίου παραδόσεως.

<sup>134</sup> Cf. u. a. ZAMBON 2002, 241f.

<sup>135</sup> NUMEN. fr.1 des Places; dazu BALTES 1999. Cf. auch PORPH. *de regressu animae* 302F,12ff. Smith; allgemein ZAMBON 2002, 196: “Un aspect particulier qui relie l’‘orientalisme’ de Porphyre à celui de Numénios est représenté par l’intérêt que les deux auteurs ont manifesté à l’égard de la tradition hébraïque” etc.

“an vielen Stellen seiner Schriften die Lehren des Mose und der Propheten darzustellen und sie in nicht unglaubwürdiger Weise allegorisch zu deuten”, wie Origenes schreibt.<sup>136</sup> Selbst eine Geschichte über Jesus soll er dargelegt und allegorisiert haben, was, auch wenn dabei Jesu Name offenbar nicht genannt wurde, doch auf eine nicht völlig feindselige Einstellung des Numenios Christus gegenüber schliessen lässt.<sup>137</sup>

Eine solche integrative Position<sup>138</sup> steht in markantem Kontrast zur allgemeinen Stossrichtung von *Κατὰ Χριστιανῶν*, wie sie Eusebios skizziert: Porphyrios habe in diesem Werk den Versuch unternommen, 1) die heiligen Schriften zu verleumden und 2) deren christliche Ausleger zu schmähen und sie zu verunglimpfen, wobei er es insbesondere auf Origenes abgesehen habe.<sup>139</sup> Wie wir in der *Praeparatio evangelica* weiter erfahren, scheint Porphyrios dabei nicht nur die Christen, sondern auch die Hebräer, Mose und die auf ihn folgenden Propheten mit Lästerungen überzogen zu haben.<sup>140</sup> Davon hat sich in den kümmerlichen Fragmenten mehr oder weniger nichts erhalten.<sup>141</sup> Der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses des Eusebios tut

<sup>136</sup> ORIG. *Cels.* 4,51 = NUMEN. fr.1c des Places; cf. ZAMBON 2002, 196ff.

<sup>137</sup> NUMEN. fr.10 a des Places.

<sup>138</sup> Vgl. auch HULEN 1933, 27f. und ZAMBON 2002, 203f. für Stellen in anderen Werken des Porphyrios, wo dieser sich auf die Bibel bezieht.

<sup>139</sup> EUS. *hist.eccl.* 6,19,2, in der Einleitung zu PORPH. *adv.Chr.* fr. 39 Harnack; ZAMBON 2002, 202 versucht den Wert von Eusebios' Zeugnis in Frage zu stellen, doch stützt er sich in seiner Auffassung, dass die erhaltenen Fragmente von *Adv.Chr.* keine “attitude particulièrement polémique contre Moïse et les prophètes hébreux” zeigten, auf eine überholte Deutung von fr.40 Harnack: wie GOULET 2001 (= ders. 1977) gezeigt hat, stellt dieses kein unabhängiges Zeugnis dar, sondern “une déduction opérée par Eusèbe à partir de la citation de Porphyre sur Sanchuniathon que nous présente le fragment 41 (...) dans ce passage, Porphyre ne proposait aucune date pour Moïse” etc. (a.a.O. 256 = 1977, 152f.). Differenziert HARGIS 1999, 71f.

<sup>140</sup> *praep.ev.* 10,9,12.

<sup>141</sup> Cf. immerhin fr.39 τῆς (...) μοχθηρίας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν, ferner τοῖς ὀθνείοις μύθοις; cf. auch MEREDITH 1980, 1131ff.; COOK 2000, 128ff.; fr.40f. könnte im übrigen ein Indiz dafür sein, dass Porphyrios mit Hilfe des Geschichtswerks des Sanchuniathon/Philon von Byblos Aussagen des AT über die jüdische Geschichte als falsch widerlegt haben mag.

dies keinen Abbruch. Schliesslich konnte er die beiden Werke noch als ganze lesen, musste also wissen, worauf sie im Kern je hinausliefen. Mit der *Orakelphilosophie*, einer Zusammenstellung paganer Orakel, aus denen sich fundamentale philosophische Wahrheiten ableiten liessen und die damit dem Platonismus eine göttliche Legitimation verliehen, ist eine solche philologische Auseinandersetzung mit den Schriften des AT und NT schwerlich vereinbar.

Dass die *Orakelphilosophie* als religionsphilosophische Schrift letztlich ebenfalls der Selbstvergewisserung der *pagani* in einer Zeit des Umbruchs diene und gewiss dazu geeignet war, durch die philosophische Vertiefung die traditionelle Frömmigkeit zu stärken, sei damit keinesfalls in Abrede gestellt. Nur deutet in Eusebios' Ausführungen über den Inhalt und in den erhaltenen Fragmenten nichts darauf hin, dass die kritische Auseinandersetzung mit dem Christentum im Zentrum stand.<sup>142</sup> Dies käme im Grunde wohl auch einer Überschätzung der Wichtigkeit des Christentums für Porphyrios gleich. So unsympathisch ihm die christliche Religion gewesen sein dürfte, war es doch kaum so, dass seine ganze Obsession dieser Frage galt. Auf der anderen Seite ist es in einer Zeit, in der das Christentum immer stärker die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich lenkte, an sich geradezu selbstverständlich, dass ein heidnischer Intellektueller und höchst produktiver Schriftsteller wie Porphyrios nicht nur in der speziell diesem Thema gewidmeten Widerlegungsschrift, sondern ebenfalls an anderen Stellen seines Werkes, wenn auch eher beiläufig, auf diese Bewegung und ihre Lehren eingeht.

Es scheint im übrigen bezeichnend, wie unterschiedlich Eusebios auf die beiden Werke reagierte: Während er gegen die Schrift *Κατὰ Χριστιανῶν*, die mit ihrer scharfsinnigen, oft sehr präzise philologisch argumentierenden Kritik den christlichen Apologeten einige heikle Denkaufgaben stellte, eine

<sup>142</sup> Man kann ja auch heute über Religion schreiben, ohne dass die westlich-islamische Konfrontation deswegen unbedingt das Hauptthema darstellen muss.

monumentale Widerlegung verfasste,<sup>143</sup> konnte er umgekehrt aus der *Orakelphilosophie*, und nur aus dieser, für ihn besonders wertvolle, da heidnische, Zeugnisse für die 'dämonische', böseartige Natur der paganen Religion und für die überlegene Sittlichkeit und Weisheit Christi gewinnen.<sup>144</sup> Dies sowie die Tatsache, dass er die beiden Werktitel, auch wenn er mitunter bei Zitaten aus der *Orakelphilosophie* den Autor zugleich als Verfasser einer antichristlichen Schrift kennzeichnet,<sup>145</sup> stets klar auseinanderhält und ihnen je verschiedene Inhalte zuschreibt, sind allein schon ausreichende Indizien dafür, dass man gut beraten ist, die beiden Schriften trotz punktueller Übereinstimmungen weiterhin grundsätzlich voneinander zu unterscheiden.

### BIBLIOGRAPHIE

- BALTES 1999 M. BALTES, "Der Platonismus und die Weisheit der Barbaren", in *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, ed. by J.J. CLEARY (Aldershot-Brookfield-Sydney-Singapore 1999), 115–138.

<sup>143</sup> Vgl. oben Anm.1. Nach BARNES 1981, 174f. und 178ff. sind die *Praeparatio* und die *Demonstratio evangelica* Eusebios' eigentliche Antwort auf Porphyrios' Einwände; zurückhaltender (im Anschluss an KOFISKY 2000, 250ff., 274) CARRIKER 2003, 44: "Even if the *PE* and *DE* are not intended as a specific response to Porphyry's attack on Christianity, a response that Eusebius presumably made in his *Against Porphyry*, Porphyry represented the most recent, most complete, and most effective of the pagan challenges to Christianity and so figures prominently in many of the subjects (...) that Eusebius treated when he decided to compose his exhaustive defence of Christianity".

<sup>144</sup> Er instrumentalisiert die *Orakelphilosophie* dabei als Beweis für die Richtigkeit der eigenen Abwendung von der 'dämonischen' alten Religion (cf. u. a. EUS. *praep.ev.* 5,15,3); möglicherweise reagierte er damit auf einen Vorwurf, den wie andere pagane Kritiker auch Porphyrios gegen die Christen erhoben haben dürfte; allerdings lässt sich die bei HARNACK als fr.1 aufgeführte Stelle aus EUS. *praep.ev.* 1,2,1ff. — trotz der eindringlichen Untersuchung von WILAMOWITZ (1900) — nicht mit letzter Sicherheit dem Porphyrios zuschreiben; cf. BARNES 1994, 65 und COOK 2000, 133f.

<sup>145</sup> Diese Charakterisierung hat rhetorisch jeweils die Funktion, die Glaubwürdigkeit von Porphyrios' Zeugnis noch zu erhöhen ("selbst/gerade auch der Christenfeind Porphyrios bezeugt [...]").

- BARNES 1973 T.D. BARNES, "Porphyry *Against the Christians*. Date and the Attribution of Fragments", in *JThS* 24 (1973), 424–442.
- BARNES 1981 T.D. BARNES, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, Mass. 1981).
- BARNES 1991 T.D. BARNES, "Pagan Perceptions of Christianity", in *Early Christianity. Origins and Evolution to AD 600. In honour of W.H.C. Frend*, ed. by I. HAZLETT (London 1991), 231–243.
- BARNES 1994 T.D. BARNES, "Scholarship or Propaganda? Porphyry *Against the Christians* and its Historical Setting", in *BICS* 39 (1994), 53–65.
- BARNES 2001 T.D. BARNES, "Monotheists All?", Review article in *Phoenix* 55 (2001), 142–162.
- BEATRICE 1988 P.F. BEATRICE, "Un oracle antichrétien chez Arnobe", in *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920–1986)* (Roma 1988), 107–129.
- BEATRICE 1989 P.F. BEATRICE, "Quosdam Platoniorum libros. The Platonic Readings of Augustine in Milan", in *VChr* 43 (1989), 248–281.
- BEATRICE 1990 P.F. BEATRICE, "La croix et les idoles d'après l'apologie d'Athanase «Contre les Païens»", in *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, ed. por A. GONZÁLEZ BLANCO y J.M. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, *Antigüedad y cristianismo* 7 (Murcia 1990), 159–177.
- BEATRICE 1991 P.F. BEATRICE, "Le traité de Porphyre contre les chrétiens. L'état de la question", in *Kernos* 4 (1991), 119–138.
- BEATRICE 1992 P.F. BEATRICE, "Towards a New Edition of Porphyry's Fragments against the Christians", in *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ — "Chercheurs de sagesse". Hommage à J. Pépin*, éd. par M.-O. GOULET-CAZÉ, G. MADEC, D. O'BRIEN, *Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité* 131 (Paris 1992), 347–355.



- BEATRICE 1993 P.F. BEATRICE, "ANTISTES PHILOSOPHIAE. Ein christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach dem Zeugnis des Laktanz", in *Augustinianum* 33 (1993), 31–47.
- BEATRICE 1994 P.F. BEATRICE, "On the Title of Porphyry's Treatise against the Christians", in *ΑΓΑΘΗ ΕΛΠΙΣ. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, a cura di G. SFAMENI GASPARRO (Roma 1994), 221–235.
- BEATRICE 1995a P.F. BEATRICE, "Didyme l'Aveugle et la tradition de l'allégorie", in *Origeniana sexta*, éd. par G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC, BETHL 118 (Leuven 1995), 579–590.
- BEATRICE 1995b P.F. BEATRICE, "Pagan Wisdom and Christian Theology According to the Tübingen Theosophy", in *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995), 403–418.
- BEATRICE 1997 P.F. BEATRICE, "Porphyrius", in *Theologische Realenzyklopädie* 27 (1997), 54–59.
- BEATRICE 2001 P.F. BEATRICE, *Anonymi monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Supplements to Vigiliae Christianae 56 (Leiden-Boston-Köln 2001).
- BENOÎT 1947 P. BENOÎT, "Un adversaire du christianisme au III<sup>e</sup> siècle", in *RBi* 54 (1947), 543–572.
- BENOÎT 1978 A. BENOÎT, "Le 'Contra Christianos' de Porphyre: où en est la collecte des fragments?", in *Paganisme, judaïsme, christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*, éd. par A. BENOÎT, M. PHILONENKO, C. VOGEL (Paris 1978), 261–275.
- BERNABÉ 1995 A. BERNABÉ, "Una etimología platónica: ΣΩΜΑ-ΣΗΜΑ", in *Philologus* 139 (1995), 204–237.
- BERNABÉ 1998 A. BERNABÉ, "Platone e l'Orfismo", in *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, a cura di G. SFAMENI GASPARRO, Hierà: Collana di studi storico-religiosi 2 (Cosenza 1998), 37–97.

- BIDEZ 1913 J. BIDEZ, *Vie de Porphyre. Le philosophe néo-platonicien* (Gent 1913).
- BONWETSCH 1891 G.N. BONWETSCH, *Methodius von Olympus. I: Schriften* (Erlangen-Leipzig 1891).
- BRISSON 1990 L. BRISSON, "L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin* par Porphyre", in *Kernos* 3 (1990), 77–88.
- BURKERT 1977 W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Die Religionen der Menschheit, Bd. 15 (Stuttgart 1977).
- CAMERON 1967 A. CAMERON, "The Date of Porphyry's KATA ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ", in *CQ N.S.* 17 (1967), 382–384.
- CARRIKER 2003 A. CARRIKER, *The Library of Eusebius of Caesarea*, Supplements to *Vigiliae Christianae* 67 (Leiden-Boston 2003).
- CASADESÚS BORDOY 1997 F. CASADESÚS BORDOY, "Orfeo y Orfismo en Platón", in *Taula* 27–28 (1997), 61–73.
- CHADWICK 1959 H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics* (Cambridge 1959).
- COOK 1998 J.G. COOK, "A Possible Fragment of Porphyry's *Contra Christianos* from Michael the Syrian", in *ZAC* 2 (1998), 113–122.
- COOK 2000 J.G. COOK, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 3 (Tübingen 2000).
- CULDAUT 1992 F. CULDAUT, "Un oracle d'Hécate dans la *Cité de Dieu* de saint Augustin: 'Les dieux ont proclamé que le Christ fut un homme très pieux' (XIX,23,2)", in *REAug* 38 (1992), 271–289.
- DIGESER 1998 E. DEPALMA DIGESER, "Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration", in *JRS* 88 (1998), 129–146.

- DIGESER 2000 E. DEPALMA DIGESER, *The Making of a Christian Empire. Lactantius & Rome* (Ithaca-London 2000).
- DIGESER 2004 E. DEPALMA DIGESER, "An Oracle of Apollo at Daphne and the Great Persecution", in *CPh* 99 (2004), 57–77.
- DÖRRIE 1960 H. DÖRRIE, Rez. von "John J. O'Meara: Porphyry's philosophy from oracles in Augustine", in *Gnomon* 32 (1960), 320–326.
- DÖRRIE 1976 H. DÖRRIE, "Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'Évangile selon Saint Jean [Amélius chez Eusèbe, Prép.év. 11,19,1–4]", in *Platonica minora*, *Studia et testimonia antiqua* 8 (München 1976), 491–507 (= *Epektasis. Mélanges Patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, éd. par J. FONTAINE et Ch. KANNENGISSER [Paris 1972], 75–87).
- FIEDROWICZ 2000 M. FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten* (Paderborn-München-Wien-Zürich 2000).
- FORRAT 1986 M. FORRAT, *Eusèbe de Césarée. Contre Hiéroclès*. Introduction, traduction et notes. Texte grec établi par E. DES PLACES, *Sources Chrétiennes* 333 (Paris 1986).
- FREDE 1999 M. FREDE, "Eusebius' Apologetic Writings", in *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, ed. by M. EDWARDS, M. GOODMAN, S. PRICE (Oxford 1999), 223–250.
- GOULET 1982a R. GOULET, "Variations romanesques sur la mélancolie de Porphyre", in *Hermes* 110 (1982), 443–457.
- GOULET 1982b R. GOULET, "L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin*", in *Porphyre. La vie de Plotin. Tome I. Travaux préliminaires et index grec complet*, par L. BRISSON et alii, *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique* 6 (Paris 1982), 369–412.

- GOULET 2001 R. GOULET, "Porphyre et la datation de Moïse", in *Études sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive* (Paris 2001), 245–266 (= *RHR* 1977, N° 192, 137–164).
- GOULET 2003 R. GOULET, *Macarios de Magnésie. Le Monogénès*, I: Introduction générale; II: Édition critique, traduction et commentaire (Paris 2003).
- GOULET 2004 R. GOULET, "Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre *Contre les Chrétiens*", in *Hellénisme et christianisme*, éd. par M. NARCY et É. REBILLARD (Villeneuve d'Ascq 2004), 61–109.
- HADOT 1960 P. HADOT, "Citations de Porphyre chez Augustin (À propos d'un ouvrage récent)", in *REAug* 6 (1960), 205–244.
- HARGIS 1999 J.W. HARGIS, *Against the Christians. The Rise of Early Anti-Christian Polemic* (New York 1999; 2001<sup>2</sup>).
- HARNACK 1905 A. VON HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*, Texte und Untersuchungen N.F. 13,4 (Leipzig 1905), 1–16.
- HARNACK 1916 A. VON HARNACK, *Porphyrius "Gegen die Christen", 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Abhandl. Königl. Preuss. Akad. Wiss. 1916, Phil.-hist. Kl. Nr. 1 (Berlin 1916).
- HARNACK 1921a A. VON HARNACK, *Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen. Die Pseudo-Polycarpiana und die Schrift des Rhetors Pacatus gegen Porphyrius*, SB Preuss. Akad. Wiss. 1921 (Berlin 1921), 266–284.
- HARNACK 1921b A. VON HARNACK, *Nachträge zur Abhandlung "Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen"*, SB Preuss. Akad. Wiss. 1921 (Berlin 1921), 834–835.
- HARNACK 1958<sup>2</sup> A. VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. Teil I,2: *Die Überlieferung und der Bestand* (Leipzig 1958<sup>2</sup>; Berlin 1893<sup>1</sup>).

- HOFFMANN 1994 R.J. HOFFMANN, *Porphyry's Against the Christians. The Literary Remains*. Edited and Translated with an Introduction and Epilogue (Amherst, New York 1994).
- HULEN 1933 A.B. HULEN, *Porphyry's Work Against the Christians. An Interpretation*, Yale Studies in Religion 1 (New Haven 1933).
- JOHNSTON 1990 S.I. JOHNSTON, *HEKATE SOTEIRA. A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, American Classical Studies 21 (Atlanta, Georgia 1990).
- KINZIG 1998 W. KINZIG, "War der Neuplatoniker Porphyrios ursprünglich Christ?", in *Mousopolos Stephanos. Festschrift für H. Görgemanns*, hrsg. von M. BAUMBACH, H. KÖHLER, A.M. RITTER, Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften, N.F., 2. Reihe, Bd. 102 (Heidelberg 1998), 320–332.
- KOFSKY 2000 A. KOFSKY, *Eusebius of Caesarea against Paganism* (Leiden-Boston 2000).
- LABRIOLLE 1934 P. DE LABRIOLLE, *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle* (Paris 1934).
- LANE FOX 1986 R. LANE FOX, *Pagans and Christians* (Harmondsworth 1986).
- LIEFFERINGE 1999 C. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie. Des 'Oracles Chaldaïques' à Proclus*, Kernos, Suppl. 9 (Liège 1999).
- LINGUITI 1999 A. LINGUITI, "Porphyrius", in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini I, 1\*\*\**, a cura di F. ADORNO (Firenze 1999), 623–633.
- MADEC 1992 G. MADEC, "Le Christ des païens d'après le *De consensu euangelistarum* de saint Augustin", in *RecAug* 26 (1992), 3–67.

- MEREDITH 1980 A. MEREDITH, "Porphyry and Julian Against the Christians", in *ANRW* II 23,2 (Berlin-New York 1980), 1119–1149.
- MILLAR 1997 F. MILLAR, "Porphyry: Ethnicity, Language, and Alien Wisdom", in *Philosophia togata II. Plato and Aristotle at Rome*, ed. by J. BARNES and M. GRIFFIN (Oxford 1997), 241–262.
- MONAT 1973 P. MONAT, *Lactance. Institutions divines. Livre V, tome II: Commentaire et Index, Sources Chrétiennes* 205 (Paris 1973).
- MOREAU 1954 J. MOREAU, *Lactance. De la mort des persécuteurs. II. Commentaire, Sources Chrétiennes* 39 (Paris 1954).
- MRAS 1954 *Eusebius, Werke. VIII: Die Praeparatio Evangelica. I–X*, hrsg. von K. MRAS. I: Einleitung, die Bücher I bis X (Berlin 1954).
- NEBES 1998 N. NEBES, "Zum sprachlichen Verständnis des Fragmentes aus Porphyrios 'Gegen die Christen' bei Michael dem Syrer", in *ZAC* 2 (1998), 268–273.
- O'MEARA 1959 J.J. O'MEARA, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine* (Paris 1959).
- O'MEARA 1969 J.J. O'MEARA, "Porphyry's Philosophy from Oracles in Eusebius's Praeparatio Evangelica and Augustine's Dialogues of Cassiciacum", in *RecAug* 6 (1969), 103–139.
- PIRIONI 1985 P. PIRIONI, "Il soggiorno siciliano di Porfirio e la composizione del KATA XPIΣTIANΩN", in *RSCI* 39 (1985), 502–508.
- RIEDWEG 1987 Chr. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* 26 (Berlin-New York 1987).

- RIEDWEG 1994 Chr. RIEDWEG, *Ps.-Justin (Markell von Ankyra?). Ad Graecos de vera religione* (bisher "Cohortatio ad Graecos"), Einleitung und Kommentar, Schweiz. Beiträge zur Altertumswissenschaft 25 (Basel 1994).
- RIEDWEG 2001 Chr. RIEDWEG, "Seelenwanderung", in *DNP* 11 (Stuttgart-Weimar 2001), 328–330.
- RINALDI 1997 G. RINALDI, *La Bibbia dei Pagani, I: Quadro storico* (Bologna 1997).
- ROBERT 1968 L. ROBERT, "Trois oracles de la Théosophie et un prophète d'Apollon", in *CRAI* 1968, 568–599.
- SCHÄUBLIN 1970 Chr. SCHÄUBLIN, "Diodor von Tarsos gegen Porphyrios?", in *MH* 27 (1970), 58–63.
- SIMMONS 1995 M.B. SIMMONS, *Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian* (Oxford 1995).
- SIMMONS 1997 M.B. SIMMONS, "The Function of Oracles in the Pagan-Christian Conflict during the Age of Diocletian: The Case of Arnobius and Porphyry", in *Studia Patr.* 31 (1997), 349–356.
- SIRINELLI/DES PLACES 1974 *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Introduction générale — Livre I. Introd., texte grec, traduction et commentaire par J. SIRINELLI et Ed. DES PLACES, Sources Chrétiennes* 206 (Paris 1974).
- SMITH 1974 A. SMITH, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism* (The Hague 1974).
- STAAB 2002 G. STAAB, *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu De vita Pythagorica des Iamblichus von Chalkis* (München-Leipzig 2002).

- TOIT 2002 D.S. DU TOIT, "Heilsbringer im Vergleich: Soteriologische Aspekte im Lukasevangelium und Jamblichs Vita Pythagorica", in *Iamblichus, Pythagoras: Legende-Lehre-Lebensgestaltung*. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von M. VON ALBRECHT, J. DILLON, M. GEORGE, M. LURJE, D.S. DU TOIT, *Sapere* 4 (Darmstadt 2002), 275–294.
- VICTOR 1997 *Lukian von Samosata. Alexandros oder der Lügenprophet*, eingel., hrsg., übers. und erklärt von U. VICTOR (Leiden 1997).
- WHITTAKER 1989 J. WHITTAKER, "The Value of Indirect Tradition in the Establishment of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation", in *Editing Greek and Latin Texts*. Papers given at the Twenty-Third Annual Conference on Editorial Problems, Univ. of Toronto 6–7 November 1987, ed. by J.N. GRANT (New York 1989), 63–95.
- WHITTAKER 2001 H. WHITTAKER, "The Purpose of Porphyry's Letter to Marcella", in *SO* 76 (2001), 150–168.
- WILAMOWITZ 1900 U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, "Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrios gegen die Christen", in *ZNTW* 1 (1900), 101–105.
- WILKEN 1979 R.L. WILKEN, "Pagan Criticism of Christianity: Greek Religion and Christian Faith", in *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In honorem Robert M. Grant*, ed. by W.R. SCHOEDEL and R.L. WILKEN (Paris 1979), 117–134.
- WILKEN 1984 R.L. WILKEN, *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven-London 1984).
- WINKELMANN 1991 F. WINKELMANN, *Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte* (Berlin 1991).



- WOLFF 1856 *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, edidit G. WOLFF (Berlin 1856; Repr.Nachdr. Hildesheim 1962).
- ZAMBON 2002 M. ZAMBON, *Porphyre et le moyen-platonisme, Histoire des doctrines de l'antiquité classique* 27 (Paris 2002).

## DISCUSSION

A. Birley: Your discussion of the *Orakelphilosophie* [p.179ff.] and, in particular, the quotation of Hargis in your n.108 inevitably reminds a devotee of the *Historia Augusta* of the famous passage in which Severus Alexander is alleged to have had *in lar<ar>io suo, in quo et divos principes sed optimos electos et animas sanctiores, in quis Apollonium et (...) Christum, Abraham et Orfeum et huius<modi> ceteros habebat ac maiorum effigies* (*HA Alex.Sev.* 29,2). The language nicely recalls Porphyry fr. 345aF.,28f. Smith *virii pietate praestantissimi est illa anima*. Although, it is astonishing, some still accept this invention as fact, it clearly reflects the attempt of the anonymous author of the *HA* to rewrite the history of the third century as it should have been. François Paschoud, who has discussed this eloquently on many occasions, can certainly explain this interpretation better than I. At any rate, it is an example of how Porphyry's view of Christ was attractive to pagans a century later.

F. Paschoud: Ce passage exprime en effet la tendance évidente de l'anonyme de la fin du 4<sup>e</sup> siècle de souligner la tolérance d'un empereur comme Sévère Alexandre. Celle-ci est censée constituer un modèle pour les empereurs chrétiens contemporains.

L. Perrone: Vorrei ritornare sul senso dell' 'operazione culturale' rappresentata dalla *Philosophia ex oraculis* che Riedweg ha posto così bene in evidenza. Sono colpito dall'analogia apparente con l'impresa dell'interpretazione allegorica della Bibbia presso i cristiani. In un certo senso gli scritti sacri sono visti anch'essi, a titolo di testi profetici, come degli 'oracoli' (λόγια). Anche il concetto di αινίγματα, riferito a entrambi i tipi di testi,

sembra condurci a questo stesso ordine di idee. Si può allora pensare che l'opera di Porfirio, sebbene non fosse animata da un'esplicita polemica anticristiana, 'concorresse' in certo senso con l'interpretazione cristiana della Bibbia?

*Chr. Riedweg:* Auf struktureller Ebene ist der Umgang mit den je als göttlich verehrten Texten ohne Zweifel vergleichbar. Dennoch wäre ich vorsichtig mit einer allzu engen Parallelisierung, da ja die Betrachtung der Heiligen Schrift als 'Orakel', nicht anders als deren übertragene Interpretation, Teil der Hellenisierung des hebräischen Erbes bei Philon und dessen Vorläufern ist, während Porphyrios' Umgang mit den Orakeln aus der paganen Tradition allein ausreichend zu erklären ist.

*L. Perrone:* A varie riprese ho avvertito il problema del rapporto fra Porfirio e Celso, che è stato presentato alla luce di un'impostazione molto interessante. Anche se non possiamo affermare con certezza che Porfirio abbia letto l'*Ἀληθῆς λόγος*, sembrerebbero esserci punti di contatto. Penso che in qualche misura l'obiettivo della *Philosophia ex oraculis* possa considerarsi in continuità con lo sforzo di Celso di ricollegarsi ad una tradizione religiosa per estrarne la sua verità filosofica. Nell'approccio di entrambi gli autori a quelli che in qualche modo potremmo chiamare "uomini divini" (θεῖοι ἄνδρες) abbiamo un elemento di dipendenza più o meno diretta tra Porfirio e Celso oppure esso è debitore di un contesto filosofico e religioso più ampio?

*Chr. Riedweg:* Tatsächlich scheint der Denkansatz beider Platoniker in mancher Hinsicht sehr ähnlich. Inwieweit die evidenten Parallelen auf eine direkte Beeinflussung des Porphyrios durch Kelsos zurückzuführen sind oder ob beide einer im damaligen Platonismus relativ weit verbreiteten Ansicht folgen, lässt sich wohl nur schwer entscheiden. Jedenfalls geht ähnlich wie Kelsos und Porphyrios auch Numenios von einer Urweisheit aus, die alten Kulturvölkern eigen war und durch herausragende Menschen wie Pythagoras und Platon vertieft und weitergegeben wurde.

*L. Perrone:* Come s'inserisce il *Contra Hieroclem* nel quadro disegnato dalla relazione? Mi pare che, almeno in base alla testimonianza di Eusebio, lo scritto di Ierocle avesse come tema dominante il confronto (σύγκρισις) tra la vita di Apollonio di Tiana e quella di Cristo. L'intento era dunque diverso da quello che emerge dalla *Philosophia ex oraculis*. La messa in discussione della figura di Gesù, svalutata rispetto al 'santo' del paganesimo, sembra riportarci piuttosto ai termini della polemica di Celso.

*F. Paschoud:* Cet Apollonius était en général à la mode au 4<sup>e</sup> siècle. Il suffit de mentionner Nicomaque Flavien qui, selon Sidoine Apollinaire, *epist.* 8,3,1, avait republié en latin la vie de Philostrate. On peut parler de cet Apollonius comme d'une figure emblématique représentant pour les derniers païens un pendant à la personne du Christ.

*Chr. Riedweg:* Schon Porphyrios *adv. Chr.* fr.4 Harnack verweist im Zusammenhang mit den Wundertaten (der Apostel?) auf Apollonius; vgl. dazu Frede 1999, 234.

*M. Alexandre:* Pour l'oracle d'Hécate (Porph. fr. 345F,33-34 et 345aF,41 Smith) διὰ τί ἐκολάσθη / *cur ergo damnatus est*: Peut-on préciser le sens du verbe: châtement, condamnation, plutôt que "souffrance" (trad. Ferrar)? L'oracle semble simplement répondre à ce scandale — un homme pieux châtié, condamné — par l'exposition générale: "le corps est toujours exposé à des tortures affaiblissantes (?), mais l'âme des hommes pieux attend la plaine céleste".

*Chr. Riedweg:* Die Übersetzung Ferrars ist in der Tat unglücklich. Zugleich kann kaum ein Zweifel bestehen, dass mit der Verurteilung auch das dadurch verursachte und für die zeitgenössische philosophische Theologie höchst anstößige Leiden Jesu mit in den Blick genommen wird (vgl. Kelsos bei Orig. *Cels.* 2,39 ἐκολάσθη καὶ τοιαῦτα ὑπέμεινε).

*M. Alexandre:* Il serait peut-être intéressant de comparer ce texte aux textes antérieurs soulevant le scandale de la mort du Christ pour les païens, cf. par ex. Iust. *1 Apol.* 13,4 (au second rang après Dieu éternel, un homme crucifié: une folie; cf. *Dial.* 32,1; 38,1); Lucien, *Peregr.* 13 (ils adorent un sophiste empalé, crucifié); Celse, *ap. Orig. Cels.* 2,44: "on pourrait dire avec une égale impudence d'un brigand et d'un assassin mis au supplice: ce n'était pas un brigand, mais un dieu, car il a prédit à ses complices qu'il souffrirait le genre de supplice qu'il a souffert"; 2,63: il aurait dû apparaître à ses ennemis; 2,68: il aurait dû disparaître de la croix; 7,53: vie très infâme, mort très lamentable. En quoi le texte porphyrien se caractérise-t-il par rapport à ces attaques païennes antérieures (un Dieu crucifié comme un esclave, un malfaiteur)?

*Chr. Riedweg:* Der entscheidende Unterschied besteht m. E. darin, dass Christi Verurteilung und sein Leiden gewissermassen entpersonalisiert und als Sinnbild für die generelle Situation des Menschen gemäss orphisch-platonischer Weltsicht interpretiert werden. Das (von F. Paschoud hervorgehobene) Skandalon des schändlichen Kreuzestodes wird in diesem (Christus in die pagane Religionsphilosophie einordnenden) Orakel wohl bewusst in den Hintergrund gedrängt.

*A. van den Hoek:* In Origen's *Cels.* there is a surprising passage in which Celsus states that the choice of a condemned criminal as god is the wrong choice. Celsus expresses the idea that a far more suitable person than Jesus would be "Jonah with his gourd, or Daniel who escaped from the wild beasts or those of whom stories yet more incredible than these are told" (7,53).

On the issues of suffering and the crucifixion: it is striking how representations of the cross and martyrdom are rather late features of early Christian imagery. The first (secure) image of the crucifixion seems to be on the wooden doors of S. Sabina in Rome (422–432); see, for example, John Herrmann and Annewies van den Hoek, "Thecla the Beast Fighter. A Female

Emblem of Deliverance in Early Christian Popular Art", in *In the Spirit of Faith: Studies in Philo and Early Christianity in Honor of David Hay*, ed. by D.T. Runia and G.E. Sterling, *Studia Philonica* 13 (Providence, Rhode Island 2001), 212–249.

