

es Radt im Testimonium 120 seiner Aeschylusfragmente (TrGF III p. 90). Die Aufteilung des Ausgefallenen bleibt dann offen, s. Radts Apparat.

1412. Einigermaßen vergleichbar mit δι' ἔχθρας γίγνεσθαι ist δι' ἀνοκωχῆς γίγνεσθαι Thuc. 1, 40, 4.

1506. Myrmex könnte der Vater des Εὐφάνης Μύρμηκος sein, dessen Grabepigramm wir in CEG 559 lesen.

Köln

Rudolf Kassel

---

angezeigt, Bergk in der Adnotatio, aber alle behalten den Punkt nach μόνον bei. Radermachers Gedankenstrich ebenso bei Coulon und auch bei Stanford, der sich aber die dramaturgischen Konsequenzen nicht recht klargemacht hat (zu 1414 ff. läßt er alles offen) und Dionysos 1411 den Aischylos ‚brüsk‘ unterbrechen läßt, ohne jeden Anhalt im Text. Die sprachlich-stilistischen und szenischen Gründe gegen die überlieferte Fassung von 1410 f. faßt MacDowell ClQu 9 (1959) 261 f. zusammen; sie scheinen mir durch Newiger, Hermes 113 (1985) 444 f. nicht entkräftet.

## VON GOTT BESESSEN?

In der Forschung ist die Frage umstritten, ob die Griechen in vorchristlicher Zeit eine göttliche Besessenheit kannten<sup>1)</sup>. Die Befürworter sehen ein wichtiges Argument in den Wörtern ἐνθεος und θεοφόρητος, die nach ihrer Meinung eindeutig die Vorstellung

---

1) Die extremen Positionen werden vielleicht von E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951 (Kap. 3 „The Blessings of Madness“) und W. D. Smith, *So-called Possession in Pre-Christian Greece*; in: TAPhA 96, 1965, 403 ff. eingenommen.

belegen, daß ein Gott in den Menschen eingeht<sup>2)</sup>. Aber bezeichnen diese Wörter wirklich eine göttliche Besessenheit?

Beginnen wir mit dem Wort θεοφόρητος. Die deutsche Übersetzung „besessen“ ist insofern problematisch, als dieses Wort zweideutig ist. Besessenheit kann ganz allgemein das Ergriffensein von einem göttlichen Wesen, einer Idee oder Vorstellung meinen, im engeren Sinne aber das Einfahren eines Dämons oder Geistes in den menschlichen Körper. Das griechische Wort wird meist in letzterem Sinne interpretiert: der Mensch trägt Gott in sich. Zu dieser Auffassung will schlecht die Beobachtung passen, daß φόρητος und seine Komposita in fast allen Fällen passiven Sinn haben. Hilfreich ist folgende Auswahl von Wörtern, die mit φόρητος zusammengesetzt sind:

ἀμαξοφόρητος Pindar, Frg. 105 b S.-M.: νομάδεσσι γὰρ ἐν Σκύθαις ἀλάται στρατῶν, / ὅς ἀμαξοφόρητον οἶκον οὐ πέπαται. Die Skythen führen ihren Hausrat nicht auf Wagen getragen mit sich. – ἀνεμοφόρητος Cicero, Ep. ad Att. 13,46 (37),4: *de gladiatoribus, de ceteris, quae scribis ἀνεμοφόρητα, facies me cotidie certiozem*. Attikus nennt den Zeitvertreib der Römer so leicht, daß er vom Winde weggetragen werden kann. – ναυσιφόρητος Pindar, Pythie 1,33: ἄνδρες ναυσιφόρητοι sind die Seefahrer, die von ihren Schiffen über das Wasser getragen werden.

In all diesen Fällen hat φόρητος passive Bedeutung „getragen oder bewegt, fortgerissen“<sup>3)</sup>; das Wort, mit dem φόρητος zusammengesetzt ist, gibt das Nomen agentis an. Nach dem Beispiel der oben genannten Wörter kann θεοφόρητος eigentlich nur „von der

2) Zu nennen ist z. B. H. Leisegang, Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen I 1, 1919, 250: „Die griechischen Ausdrücke ἔνθεος . . . , θεοφόρητος und θεοφορεῖσθαι reden hier eine deutliche Sprache. Sie deuten alle auf die Vorstellung hin, daß der Gott selbst in den menschlichen Körper aufgenommen wurde“; vgl. Dodds a.a.O. 70 f. und W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, 1977, 178 und A. 1 (die dort von Burkert als „am deutlichsten“ genannte Stelle Plut. Pyth. or. 398 A bezieht sich auf Statuen, von denen gesagt wird: πεπλήσθαι θεοῦ).“

3) Zu nennen wären noch ἀεροφόρητος (Eubulus, Frg. 102 K.-A. = Athen. Deipnosoph. 15, 679 B); αὐτοφόρητος (Nonnus, Dionysiaca 10,150); ὑδροφόρητος (Nonnus, Dionysiaca 15,373 und 43,356) und ποταμοφόρητος (Apok. Joh. 12,15). Die passive Bedeutung gilt auch für das Wort ἄδορυφόρητος (Arist. Pol. 1315b28; Plut. Dion 19,8,5 und Apophth. Lac. 208 B; Porph. Quaest. Hom. Γ 281; I 61,11 Schrader); δορυφορέω heißt „den Speer tragen“, dann „als Speerträger jmd. begleiten, ihn als Leibwache bewachen“; die Bedeutung „begleiten“ wird so eigenständig (s. Ptol. Tetr. 114 „Planeten begleiten die Sonne“), daß das Passiv von „begleiten“ in ἄδορυφόρητος schließlich „ohne Leibwache“ bedeutet.

Gottheit getrieben“ bedeuten. Eine andere Verbindung beweist dies schlagend: das Wort κηρессиφότητος in Homers *Ilias* (8,527). Dort nennt Hektor in einer Rede an seine Kämpfer die Griechen κύνες κηρессиφότητοι. Eustathius kommentiert in Hektors Namen: κηρессиφότητους λέγω οὐ τοὺς ἐνεργητικῶς ἐπάγοντας κήρας τοῖς Τρωσίν – οὐ γὰρ δύνανται τοῦτο – ἀλλὰ οὖς κήρες φέρουσι πάσχοντας τὸ φέρεσθαι ἡγουν, οἱ ἐπὶ κακῷ ἑαυτῶν ἡμῖν ἐπεστράτευσαν<sup>4</sup>). Die Griechen sind „von den Keren getriebene oder gesandte Hunde“.

Betrachten wir nun die Stellen, an denen θεοφόρητος vorkommt<sup>5</sup>). Die Cassandra des Aischylos ist die erste, die in der griechischen Literatur θεοφόρητος genannt wird. Der Dichter nennt sie φρενομανής und von der Gottheit getrieben (Ag. 1140). Sie ist nicht von Apoll besessen in dem Sinne, daß er in ihr ist, wie es oft behauptet wurde, sondern Apoll wirkt von außen auf sie ein, zuletzt mit einer Feuervision: παπαῖ· οἶον τὸ πῦρ ἐπέρχεται μοι<sup>6</sup>).

Von Gott getrieben ist auch der Held einer Komödie des Alexis und die Heldin von Menanders Θεοφορουμένη, letztere gehetzt von der Großen Mutter<sup>7</sup>). Vom ersten Jhd. v. Chr. an werden dann verschiedene Wesen so bezeichnet: Pythia, die römische Carmenta, die Bakchen, die Anhänger der Kybele, kurz jede ekstatische Person<sup>8</sup>). Ein Abschnitt aus den Selbstbetrachtungen des Mark Aurel zeigt deutlich, daß auch in dieser Zeit der oben her-

4) Eustath. Comm. ad Hom. Iliadem II 631,21 ff.; ähnlich schon Ael. Herod. περί Ἰλιακῆς προσηφίας (Gramm. Graec. III 2,62,19 ff.).

5) Ich beziehe dabei das bei nichtchristlichen Schriftstellern seltene Wort θεοφόρος, das Verbum θεοφορέω und die Substantive θεοφορία und θεοφόρησις ein.

6) Aischylos Ag. 1256; vgl. z. B. Dodds, *The Greeks and the Irrational* 71 und A. 45, er beruft sich auf den berühmten Satz in Cic. de div. I 67: *deus inclusus corpore humano iam, non Cassandra loquitur* (s. Plat. Ion 534d3 ὁ θεὸς αὐτὸς ἔστιν ὁ λέγων). Aber die *praesagatio* als Vermögen der Seele, das vom Gott kommt, wird *deus* genannt, nicht der *instinctus divinus*, der Cassandra anweht; die Seele oder der Geist als Gott: vgl. Anm. 40.

7) Alexis Θεοφόρητος (Athen. 9, 369E und 15, 700A [PCG II 68 Kassel-Austin]); Menander Θεοφορουμένη (Athen. 11, 472B und 504A).

8) Z. B. Ps.-Long. De subl. 13,2 (Pythia); Dion. Hal. Antiquit. Rom. 1,31,1 (Carmenta); Plut. Aetia Rom. et Gr. 278C (Carmenta); Philostr. Vit. Apoll. 2,37,30 (Bakchen); Arrian. Bithyn. Frg. 9,7 (Kybele); ebd. 32,9 (Sibyllen); Strabo Geogr. 12,2,3; 12,3,32; 16,2,36 (Magna Mater); allgemein von Ekstatikern: Dion. Hal. Ant. Rom. 14,9,3; Plut. Themistokles 26,2 und Sulla 27,6; Sext. Pyrrh. hypotyp. 1,101; besonders ist Philo v. Alexandrien zu nennen, der 12mal θεοφόρητος und 11mal das Verb benutzt, um sein Bild des jüdischen Weisen und Propheten zu zeichnen; s. das Register (Philonis opera Vol. VII) ed. Leisegang; zu Philo siehe unten.

ausgearbeitete Sinn von θεοφόρητος mitgedacht wurde: οὕτω γὰρ καὶ θεοφόρητος ὁ φερόμενος κατὰ ταῦτα θεῶ καὶ ἐπὶ ταῦτα τῆ γνώμῃ φερόμενος. „So nämlich ist der, der in Übereinstimmung mit Gott dahineilt und sich zum gleichen Ziele in seinem Streben hinbewegt, sogar von Gott getrieben“<sup>9)</sup>.

Die nach meinem Wissen einzige nichtchristliche Stelle, an der θεοφόρητος aktiven Sinn hat, steht in Ps.-Lukians *Lukios oder Der Esel*. Dort muß der Esel für eine Bettlerhorde das Bild der syrischen Göttin herumtragen: ἐγὼ μὲν ὁ θεοφόρητος ἰσάμην<sup>10)</sup>. So findet sich der aktive Gebrauch der Verbs θεοφορέω mit zu besprechenden Ausnahmen bezeichnenderweise erst bei den Christen. Clemens von Alexandrien sagt vom vollendeten Gläubigen: θεῖος ὁ γνωστικὸς καὶ ἤδη ἅγιος θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος<sup>11)</sup>. Clemens übernimmt die Bezeichnung eines heidnischen Ekstatikers und ergänzt sie um den für ihn als Christen entscheidenden Zusatz: der Christ besitzt den heiligen Geist und trägt deshalb Gott in sich. So kann Euseb die Propheten θεοφόροι nennen<sup>12)</sup>. Hier erst könnte man im engeren Sinne von einer „Besessenheit“ sprechen, wenn das Wort in unserem Sprachgebrauch im engeren Sinne nicht für negative, schädliche Geister vorbehalten wäre. Der Bischof Ignatius scheint das Wort θεοφόρος in das christliche Denken eingeführt zu haben. Am Beginn der echten und unechten Briefe nennt der Absender sich jeweils Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος. An einer Stelle bezeichnet er die Christen wie die heidnischen Kultbeamten als θεοφόροι καὶ ναοφόροι; indem er aber hinzufügt χριστο-

9) Marc. Ant. 12,23,6; anders wird dies erst bei Jamblich in seiner Besprechung der ekstatischen Mantik in de myst. III 4 ff.; s. dazu F. Pfeffer, Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike (Beiträge zur Klassischen Philologie 64), 1976, 129 ff.

10) Ps.-Lukian Asin. 37,5; 38,29; auf diese auch im Kult vorhandenen „Götterträger“ spielt Ignatius an (siehe unten).

11) Clem. Strom. VII 13 § 82,2; s. Strom. VI 12 § 104,2 wird von der Liebe (ἀγάπη) in gleicher Weise behauptet: θεοφοροῦσα καὶ θεοφορούμενη. In Strom. I 8 § 42,1 nennt er Platon θεοφορούμενος; in den Exc. ex Theod. 1,27,6 (116,15 Stählin) kommt θεοφόρος im nichtchristlichen Gebrauche vor: ἐνεργούμενος ὑπὸ τοῦ κυρίου. Origenes benutzt θεοφορέω im aktiven Sinne mit der Bedeutung „jmd. göttlich inspirieren“ (c. Cels. 4,95,4 und 8,54,27); in der Auseinandersetzung mit Celsus scheint er sich der nichtchristlichen Bedeutung des Wortes bewußt zu sein: οἱ ἐπὶ πλεῖον θεοφορηθέντες . . . καὶ διὰ παντός ὑπὸ θείου πνεύματος ἀγομένων.

12) Eus. Demonstr. ev. 4,1,3; zuvor schon Justin vom Propheten Jesaja: θεοφορούμενος τῷ πνεύματι τῷ προφητικῷ (Apol. 35,3; s. 33,9). Nur ist hier das neue Verständnis an der Formulierung nicht direkt ablesbar; vgl. Theoph. ad Autol. 2,9 πνευματοφόρος.

φόροι καὶ ἅγιοφόροι, wird ein neues Verständnis dieser Träger-schaft deutlich<sup>13</sup>).

Ist Aischylos das Vorbild dieser Wortprägung? Denn nur bei ihm und bei Athenaios findet sich das Wort θεοφόρος im nicht-christlichen Bereich<sup>14</sup>). Athenaios benutzt es in demselben Sinne, wie wir von theophoren Namen sprechen. Damit ist natürlich keine Besessenheit gemeint<sup>15</sup>). Aischylos spricht in einem Fragment aus dem *Sisyphos* von den πόδες θεοφόροι, denen man Waschwasser bringen soll. Mette übersetzt wohl richtig: „für die Füße, die den Gott da tragen“<sup>16</sup>). Von Ekstase und ähnlichem sind wir auch hier weit entfernt. Bleibt der umstrittene Vers 1150 aus dem *Agamemnon*, wo der Chor Cassandra fragt: πόθεν ἐπισύτους θεοφόρους τ' ἔχεις ματαιούς δύας κτλ.; Fraenkel kommentiert, θεόφορος und θεοφόρητος seien synonym, und übersetzt: „From whence have you this anguish, that sets in violently, god possessed (arising from possession by a god) and vain“<sup>17</sup>). Fraenkel ist darin zuzustimmen, daß θεόφορος hier wie θεοφόρητος passivisch zu verstehen ist<sup>18</sup>). Nimmt man die Beobachtung von Denniston-Page hinzu, daß ἐπίσσυτος und θεόφορος „coherent in sense“ sind<sup>19</sup>), ergibt sich als richtige Auffassung: „Woher hast du diese

13) Ign. Ep. ad Eph. 9,2. Zu den christlichen Belegen s. Lampe, *Patristic Greek Lexicon* 642 f. Das Wort θεοφόρος hat dann in der christologischen Diskussion eine Rolle gespielt: λέγομεν, ὅτι οὐ θεοφόρος ἀνθρώπος ἐστὶν ὁ Χριστός, ἀλλὰ σαρκοφόρος θεός (Ps. Athan. Sermo in annuntiationem deiparae, MPG 28, 933 B).

14) Zu nennen wäre noch Philoponus, der von christlicher Sprache geprägt ist: die ἄνδρες θεοφόροι bilden einen Chor zum Lob des Schöpfers (de op. mund. 48,13 Reichardt); s. Greg. Thaum. annunt. 1 (MPG 10, 1149 B): ὁ χόρος τῶν θεοφόρων.

15) Athen. Deipnosoph. 10, 448E ὀνόματα θεοφόρα; von diesem Gebrauch her möchte ich die einzige Stelle herleiten, an der im nichtchristlichen Raum θεοφορέω aktiv vorkommt, nämlich Sext. Emp. adv. math. 9,32,3: Πέρσαι μὲν . . . τὸ πῦρ θεοφοροῦσιν, Αἰγύπτιοι δὲ τὸ ὕδωρ, ἄλλοι δὲ ἄλλο τι τοιοῦτων. Wörtlich: „Die Perser machen das Feuer zu einem theophoren Wort, die Ägypter das Wasser und andere anderes von solchen Dingen“, d. h. sie vergöttlichen das Feuer oder Wasser (so LSJ s.v. „deify“).

16) Aisch. Frg. 225 Radt (= 375 a Mette); Übersetzung bei H. J. Mette, *Der verlorene Aischylos*, 1963, 171.

17) E. Fraenkel, *Agamemnon*, Vol. III, <sup>2</sup>1962, 528.

18) S. J. B. Hofman, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, München 1949, 395 s.v. φέρω: „φορός tragend, fördernd . . .; getragen“; s. auch die Komposita: ἀπόφορος LSJ s.v.: „not to be borne or suffered; δύσφορος LSJ s.v. II: „(from Pass.) moving with difficulty“.

19) J. D. Denniston and D. Page, *Aeschylus Agamemnon*, Oxford 1957, 176; deshalb darf auch das τε nicht gestrichen werden; ἐπίσσυτος noch in Aisch. Eum. 923 und Eur. Hipp. 574.



Leiden, die auf dich einstürmen als von Gott gesandte, die (aber) vergeblich sind...?“<sup>20</sup>) In ihren Leiden ist die Cassandra eine von Gott getriebene. Die Untersuchung ist zur Cassandra des Aischylos zurückgekehrt und bestätigt die These: die Wörter des Stammes θεοφορ- bezeichnen im klassischen und hellenistischen Griechisch eine Besessenheit höchstens im weiteren übertragenen Sinne: ein Mensch unterliegt dem Einwirken eines Gottes, das ihm die Sinne raubt und ihm gerade dadurch einen besonderen Kontakt mit dem Göttlichen ermöglicht<sup>21</sup>).

Dasselbe scheint nun auch für das Wort ἔνθεος zu gelten. Allerdings legt die einfache Übersetzung beider Bestandteile des Wortes: „Gott ist darin“ ein entgegengesetztes Verständnis nahe<sup>22</sup>). Dabei unterstellt unser von christlichen Vorstellungen geprägtes Denken eine substanzhafte Anwesenheit des Göttlichen. Die folgende Untersuchung der Belege für ἔνθεος will zeigen, daß dies für die Griechen nicht zutreffend ist. Um dem wie selbstverständlich sich ergebenden substanzhaften Verständnis zu entgegen, halte ich folgende Hilfsübersetzung für sinnvoll: „Gott wirkt darin“. Sie entspricht einem dynamischen Gottesverständnis, das gerade auf einer frühen Stufe der Religion anzutreffen ist<sup>23</sup>). Auf einen Menschen, der als ἔνθεος bezeichnet wird, richtet sich göttliches Wirken. Er ist der Ort, wo sich Göttliches ausprägt; in diesem Sinne ist Gott in ihm<sup>24</sup>). Prüfen wir diese Hypothese an den gar nicht so zahlreichen Belegen des Wortes bis hin zu Aristoteles.

Wieder ist Aischylos nach unserer Kenntnis der erste, der das Wort benutzt: Hippomedon rast, weil der Kriegsgott Ares ihn treibt: ἔνθεος δ' Ἄρει βακχᾶ<sup>25</sup>). Auf Hippomedon wirkt Ares ein

20) Anders Pfister, RE Suppl. 7, s.v. Daimonismos, 106 „Und auch bei Aischyl. Ag. 1150 sind mit δύο θεοφόροι nicht ‚gottgesandte‘ Leiden gemeint...“

21) Diese Sicht wird auch bestätigt durch die Wörter κατέχεσθαι / κάτοχος und θεόληπτος, νυμφόληπτος u. ä., die „von Gott ergriffen, gehalten, beherrscht“ bedeuten; diese benutzen die Griechen, um derartige Zustände auszudrücken.

22) In späterer Zeit haben die Griechen das Wort in diesem Sinne verstanden; deutlich bei Prokl. in rem publ. 59,19.

23) Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I, München<sup>3</sup>1967, 47 ff., und E. Fascher in RAC IV, 419 ff.

24) Mit dieser Interpretation von ἔνθεος unterscheide ich mich sowohl von Rohdes Auffassung (Psyche II 18 ff.), daß die Seele zu Gott gelangt (ἐν θεῷ εἶναι), als auch von Pfisters Interpretation (RAC IV 956; s.v. Ekstase), daß der Mensch „voll des Gottes“ ist. Generell kann ein mit ἐν- zusammengesetztes Adjektiv beides bedeuten; s. z. B. ἐνυδρος „with water in it“ und „living in water“ (so LSJ 1 und 3).

25) Aisch. Sept. 497 f.; würde ἔνθεος „voll des Gottes“ bedeuten, würde man auch eher den Genitiv an Stelle des Dativs erwarten; der Dativ ist ein Dat. auctoris.

und (deshalb) rast er in seinem Kriegertum. In Eum. 17 ist es Zeus, der Apoll zum Seher macht: τέχνης δέ νιν Ζεὺς ἔνθεον κτίσας φρένα. Wörtlich muß man wohl so verstehen: „Zeus machte ihn in seinem Sinn im Hinblick auf die mantische Kunst zu einem, auf den Gott (Zeus) wirkt“<sup>26</sup>). Zeus begab Apoll mit der göttlichen Kunst der Weissagung, wodurch Apoll Zielpunkt göttlicher Einwirkung von Zeus wird. Und so kann Aischylos die mantische Kunst selbst ἔνθεος nennen: ἤδη τέχναισιν ἔνθεοις ἠρημένη<sup>27</sup>). Sophokles nennt an nur einer Stelle die Mänaden ἔνθεοι γυναικες. Er sagt nicht, daß der Gott in sie eingegangen ist. Euripides bezeichnet einmal die Phaidra, und dreimal die Kassandra als ἔνθεος<sup>28</sup>). Sie werden von Euripides als von Gott getriebene Frauen, nicht als Besessene dargestellt.

Ist das vorgeschlagene Verständnis von ἔνθεος nun aber auch bei Platon durchzuhalten? Bei der Interpretation der platonischen Stellen unterliegt man aber einem Zirkelschluß, wenn man die Besessenheit als selbstverständlich voraussetzt, das Fehlen von expliziten Hinweisen aber mit Platons rationalistischem Umgang mit diesen Phänomenen entschuldigt und Platons Ausführungen dann zu einem Beleg für die dem Philosophen vorliegenden, von ihm aber entstellten religiösen Ansichten macht. Hier soll deshalb eine unvoreingenommene Untersuchung der entsprechenden Stellen versucht werden.

In Platons Dichtungstheorie im *Ion* ist es die Muse, die ἔνθεος macht: οὕτω δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἔνθεος μὲν ποιεῖ αὐτή. Die Muse macht die Dichter zu göttlich Bewegten. Platon vergleicht dies mit den Vorgängen bei den Bakchen, Korybanten und Propheten<sup>29</sup>). Das beherrschende Bild im *Ion* ist nicht das einer Besessenheit und nicht einmal das eines Krafteinfließens, sondern das des Magneten<sup>30</sup>). Strenggenommen bleibt die göttliche Kraft in der Muse

26) τέχνης verstehe ich als Gen. limitationis.

27) Ag. 1209 (von Kassandra). Diese Stelle ist bei der Grundbedeutung „besessen“ schwer übersetzbar. ἔνθεος ist dann fast gleichbedeutend mit θεῖος; vgl. ἔνθηρος „wild, rough; angry“ LSJ II s.v.

28) Soph. Ant. 962; Eur. Hipp. 141: hier wird mit der Präposition ἐκ gefragt, welcher Gott in Phaidra wirke; vgl. die zutreffende Erklärung der Scholien: ἔνθεοι λέγονται οἱ ὑπὸ φάσματός τινος ἀφαιρεθέντες τὸν νοῦν καὶ ὑπ' ἐκείνου θεοῦ τοῦ φασματοποιοῦ κατεχόμενοι καὶ τὰ δοκοῦντα ἐκείνῳ ποιοῦντες (ed. Dindorf, 1863, I 96, 13 ff.); Troad. 255. 366; El. 1032 (Kassandra).

29) Plat. Ion 533e3 f.; ebd. 533e6 und 534b5. Genauer sollte man statt von Platons Verständnis der Dichtung von einer Theorie der Dichtung reden, mit der Platon den Sokrates im *Ion* argumentieren läßt, s. dazu E. Heitsch, Die Argumentationsstruktur im *Ion*; in: RhM 133, 1990, 243 ff.

30) Anders F. Pfeffer, Studien zur Mantik 27: „Dargestellt wird dies im Bild

oder dem Gott, sie richtet nur die Seelen auf sie hin und schafft ein Abhängen von dieser Kraft<sup>31</sup>). Zwar betont Platon, daß der inspirierte Dichter auf andere weiterwirkt, also selbst zum Kraftzentrum wird, aber dies bleibt am Vorbild des Magneten orientiert und nicht an einem gleichsam physisch zu denkenden Kraffteinfluß<sup>32</sup>).

Neben der von Gott gegebenen *μανία* des Dichters beschreibt Platon die des Wahrsagers und Liebhabers<sup>33</sup>). Platon nennt die Mantik und die Orakel *ἔνθεος*, nicht den Wahrsager selbst, und seine physiologische Theorie der Mantik im *Timaios* (71 d–72 b) ist vollkommen frei von jeglichem Hinweis auf Besessenheit<sup>34</sup>). Im Dialog *Phaidros* könnte man lediglich auf die isoliert stehende *ἐπίπνοια Ἀπόλλωνος* verweisen und darin das Einströmen göttlicher Kraft entdecken (Phdr. 265b3). Ich möchte darin nicht mehr als das in der Dichtung beliebte Bild des göttlichen Anhauchens sehen, das im Menschen Kräfte und Fähigkeiten erweckt, ohne daß der Akzent auf einer gleichsam physischen Kraftübertragung liegt<sup>35</sup>).

Der Liebhaber schließlich wird im *Symposion* von Phaidros

---

des Sehers, der vom Gott ganz in Besitz genommen und erfüllt ist“, und ebd. 56: „Bei Platon ... ist dem Seher die Vorstellung, daß Gott in den Menschen einfahre, (zugeordnet).“

31) Plat. Ion 536a1 ff. ὁ θεὸς διὰ πάντων τούτων ἔλκει τὴν ψυχὴν, ὅποι ἂν βούληται τῶν ἀνθρώπων, ἀνακρεμαννύς ἐξ ἀλλήλων τὴν δύναμιν. Die Wirkung des Magneten und göttliche Ergriffenheit sind für Platon parallele Phänomene: ὀνομαζόμεν δὲ αὐτὸ κατέχεται, τὸ δὲ ἐστὶ παραπλήσιον· ἔχεται γὰρ (536a8 f.).

32) Dies gilt auch trotz des Ausdrucks in 533d6 δύναμιν ἐντίθησι und 535e9 τὴν δύναμιν λαμβάνειν vom Magneten und seinen Ringen; wie sollte er das Phänomen anders beschreiben? Ebenso ist in 534b1 f. das Schöpfen aus den Quellen der Musengärten nicht Ursache, sondern Ergebnis des Enthusiasmus.

33) Plat. Phdr. 265a9 ff; θεία δόσει in 244a7; vgl. θεία μοῖρα in 244c3. Die vierte Form spielt wohl auf wie immer geartete bakchische τελεταί an (s. Platons Beschreibung der „Bettelpriester“ in Resp. 364b5 ff.); Riedweg, Mysterienterminologie 36, denkt auch an Korybantenweihen (Leg. 790d4, 815c5 und Euth. 277d).

34) Tim. 71e ἔνθεος μαντική und 72b ἔνθεοι μαντεῖαι; Phdr. 244b4 ἔνθεος μαντική; vgl. Aisch. Ag. 1209. Im *Timaios* fehlt ebenso jeder Hinweis auf ein Einfließen göttlicher Kraft.

35) Il. 19,159 ἐν δὲ θεὸς πνεύση μένος; s. Il. 20,110; Od. 19,138 u. ö.; Hymn. ad Dem. 237 ἡδὺ καταπνεύουσα (bei dem Versuch, Demophon unsterblich zu machen); Hes. Theog. 31 f. ἐνέπνευσαν δὲ μ' αἰοιδὴν θέσπιν; Aisch. Sept. 707 f. (δαίμων) ἂν ἔλθοι θελεμωτέρῳ πνεύματι; ebd. 343; Supp. 27; Ag. 105 f. ἔτι γὰρ θεόθεν καταπνεύει Πειθῶ; Eur. HF 216 ὅταν θεοῦ σοι πνεῦμα μεταβαλὸν τύχη; Aristoph. Lys. 551 f. Eros oder Aphrodite ἴμερον καταπνεύση u. ὁ ἐπίπνοια bei Platon in diesem Sinne in Symp. 181c5 (Eros); Resp. 499c; Cratyl. 399a1 (sogar von einem Menschen); Leg. 747e4, 811c9; auf Delphi, Dodona und Ammon bezogen in Leg. 738c3; ironisch in Bezug auf die Mantik in Tim. 71e4.



ἔνθεος genannt, ohne daß dies näher erklärt wird<sup>36</sup>). Sokrates selbst stimmt dem in seiner zweiten Rede im Dialog *Phaidros* zu: der ἔραστῆς ist ein φίλος ἔνθεος<sup>37</sup>). Der Liebhaber ist ein göttlich Begeisterter, ohne daß Eros substanzhaft in ihn eingeht. So ist die Erklärung des erotischen Wahnsinns bei Platon an die Befiederung der Seele durch die Erinnerung an das jenseitig Geschaute gebunden, nicht an göttliche Besessenheit<sup>38</sup>). Auch der Liebhaber ist bestenfalls im übertragenen Sinne „besessen“.

Platon beschreibt an keiner Stelle mit dem Wort ἔνθεος ein Eingehen Gottes in den Menschen. Will man nicht eine hinter seinen Ausführungen liegende, von ihm rationalisierte Vorstellung der Besessenheit voraussetzen, sollte Platon als Zeuge für ein substanzhaftes Eingehen des Göttlichen ausfallen. Dies gilt ebenfalls für seinen Schüler Aristoteles. Einzig in Probl. 954a37 spricht er ganz allgemein von Σφύλλαι, Βακίδες καὶ ἔνθεοι πάντες und in Rhet. 1408b19 spielt er auf Platons Dichtungstheorie an: ἔνθεον γὰρ ἢ ποιήσις. Die Dichtung ist eine Sache, bei der göttliche Kräfte wirken. Hinweise auf ein Einfließen des Göttlichen vermag ich bei ihm nicht zu finden.

Bleibt eine Stelle bei Gorgias, dem Sophisten, zu besprechen. In einem Enkomion auf die Athener sagt er von diesen: οὔτοι γὰρ ἐκέκτηντο ἔνθεον μὲν τὴν ἀρετὴν, ἀνθρώπινον δὲ τὸ θνητόν (Frg. 6 VS II 285,14 f.). Hier steht ἔνθεον für θεῖον, wobei die Tugend nicht voll des Gottes ist, sondern sie befindet sich als das Göttliche im Menschen. Dieser Gebrauch unterscheidet sich von allen bisher besprochenen Stellen, liefert aber ebensowenig einen Beleg für göttliche Besessenheit<sup>39</sup>). Gorgias benutzt das Wort ἔνθεος, um auf die schon vorplatonische Theorie des *Deus in nobis* anzuspie-

36) Plat. Symp. 179a7 αὐτὸς ὁ Ἔρως ἔνθεον ποιήσῃε πρὸς ἀρετὴν und 180b4 (ἔραστῆς) ἔνθεος . . . ἐστὶ.

37) Plat. Phdr. 255b6 f. Xenophon scheint diesen Ausdruck von Platon zu übernehmen: Symp. 1,10 οἱ ὑπὸ τοῦ σώφρονος ἔρωτος ἔνθεοι. Nicht der Gott Eros, die besonnene Liebe macht in dem Sinne „begeistert“, wie wir mit diesem Wort nicht das Eingehen des Geistes meinen; vgl. Plut. Amat. 752C und 761C.

38) Zur Erinnerung s. 249c2 (ἀνάμνησις), 249c5 (μνήμη), 249c7 (ὑπομνήματα) und 250a1–5. Im Bild kann Platon dabei von der ἀπορροή τοῦ κάλλους (251b2) reden, die das Gefieder benetzt; damit spielt er aber eher auf vorsokratische Theorien des Sehens als auf einen göttlichen Kraftstrom an; s. Theophr. de sensu 1,2,20 über Empedokles (A 86, VS I 170,22 ff.); weitere Belege bei Diels-Kranz, Wortindex s.v. ἀπορρεῖν, ἀπορροία.

39) ἔνθεος bezeichnet hier die Sache, die als Göttliches im Menschen ist, und nicht den Menschen, der von Göttlichem erfüllt ist; vgl. Paus. Graec. descript. 2,4,5; Clem. Alex. Protr. 4,61,4.

len<sup>40</sup>). Diese Theorie ist aber von einer Besessenheit insofern zu unterscheiden, als hier dem Menschen in seiner kreatürlichen Beschaffenheit ein göttlicher Funke eignet und dieser nicht in einem besonderen Moment seines Lebens in ihn eingeht. Die Stelle bei Gorgias zeigt, wie abgeflacht das Wort bereits im 5. Jhd. v. Chr. ist und daß es nicht als *Terminus technicus* für das Eingehen göttlicher Substanz gelten kann<sup>41</sup>).

Betrachten wir noch das Wort *ἐνθεάζειν*, von dem Pfister behauptet, es bezeichne den Besessenen<sup>42</sup>). Der erste Beleg steht bei Herodot. Ein *χρησιμολόγος* sagt dem Peisistratos etwas *ἐνθεάζων* voraus. In welchem Sinne Herodot dies versteht, verrät die Phrase *θείη πομπή χροώμενος*, die Herodot an einigen Stellen benutzt, um ein göttliches Eingreifen, eine göttliche Schickung, anzudeuten, ohne Ekstase oder Besessenheit zu meinen<sup>43</sup>). Erst ab Diodorus Siculus bezeichnet das Wort ekstatische Phänomene, wobei dieser an einer Stelle *ἐνθεάζειν* mit *σιβυλλαίνειν* gleichsetzt<sup>44</sup>). Bei Lukian ist Dionysos selbst *ἐνθεάζων* und Plutarch vergleicht die *ἐνθεαζόμενοι* mit den Liebenden, ohne damit das Eingehen göttlicher Kraft in den Menschen zu behaupten<sup>45</sup>).

Der Gebrauch von *ἐνθεος* ändert sich erst durch die Begegnung mit der jüdischen und dann christlichen Tradition<sup>46</sup>). Im jüdischen Denken ist es das Eingehen der göttlichen *קַיִן*, die dem

40) Ich nenne als Belege hier nur Eurip. Frg. 1018 N.: *ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐν ἐκάστῳ θεός*; Pind. Frg. 131b (Maehler) für die orphische Tradition; Plat. Tim. 90c; Xenoph. Cyrop. 8,7,21; Arist. Prot. frg. 10c (Ross); Part. anim. 7, 656a8 und Cic. Tusc. 1,65 *ergo animus, ut ego dico, divinus est, ut Euripides dicere audeat, deus*.

41) Dies bleibt auch in späterer Zeit für viele Autoren gültig, s. z. B. Dion. Hal. Antiquit. Rom. 2,48,3; Dio 1,2,56; Paus. 2,4,5; 4,12,7; 10,5,7 u. a.

42) Pfister RE Suppl. VII s.v. Daimonismos 103; ob Aischylos das Wort benutzt hat, ist unsicher, s. TrGF III (Radt), 335; vgl. auch Frg. 58 (Radt) *ἐνθουσιᾷ δὴ δῶμα βακχεύει στέγη*.

43) Herod. 1,62f.; *θείη πομπή χροώμενος* in 3,77 (Vogelzeichen); 4,152 (Windrichtung); 7,16 (Traum); 8,94 (Zeichen).

44) Diod. Sic. 4,66,6; s. 3,57,7 und 4,51,2; s. auch den Ausdruck *ἐνθεάζουσαι φωναί* (16,92,3).

45) Luc. Dial. deor. 22,1; s. Alex. 13 *ὥσπερ οἱ τῇ μητρὶ ἀγειρόντες τε καὶ ἐνθεαζόμενοι*. Plut. Quaest. conviv. 623C und Amat. 763A.

46) So stellt Lukan die Pythia als erster als wirklich Besessene dar (Bell. civ. 5, 163 ff.). Den ersten Exorzismus in nichtchristlicher Literatur schildert Lukian von einem Syrer in Palästina (Philops. 16). Sehr nahe der Vorstellung einer Besessenheit kommt auch Ps. Longin de subl. 13,2. Dort wird der Erdhauch, der die Verzückerung der Pythia bewirkt, *ἐνθεος* genannt; der Gott wirkt durch den Dampf aus der Erde auf die Pythia ein; diese Krafteinwirkung beschreibt er im Bild der Schwangerschaft der Seele (s. Plat. Symp. 209 a): die Pythia wird schwanger von einer dämonischen *δύναμις*.

Menschen prophetische Kräfte verleiht<sup>47)</sup>. Philo von Alexandrien nun benutzt das hellenistische Vokabular, um diese Geistbegabung auszudrücken. Dadurch bekommen aber diese Wörter einen anderen Sinn. Betrachten wir einige Stellen. Mose wird von Philo als der vollendete Prophet dargestellt: *μικρὸν δ' ἐπισχῶν ἔνθους γίνεται καταπνευσθεὶς ὑπὸ τοῦ εἰωθότος ἐπιφοιτᾶν αὐτῷ πνεύματος καὶ θεσπίζει προφητεύων τάδε κτλ.*<sup>48)</sup> Das göttliche πνεῦμα geht in Mose ein und macht ihn ἔνθεος. Denn Gott hat ihn mit dem πνεῦμα ἔνθεον erfüllt und zu seinem ἐρμηνεύς erwählt<sup>49)</sup>. Die ἔνθεος κατοκωχή καὶ προφητεία ist dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch nichts Eigenes von sich gibt, sondern ἐρμηνεύς ὑποβάλλοντος ἐτέρου ist. Philo erklärt dies damit, daß der λογισμός die „Akropolis“ der Seele verläßt und das θεῖον πνεῦμα ἐπιφοιτηκῶς καὶ ἐνοκηκῶς die Stimmwerkzeuge bewegt<sup>50)</sup>. Philo überträgt diese prophetische Inspiration auf den Akt der philosophischen Erkenntnis. Die höchste Form der Ekstase ist die ἔνθεος καὶ κατοκωχή μανία<sup>51)</sup>. Philo schildert sie folgendermaßen: *ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πνεύματος ἄφιξιν*<sup>52)</sup>. Aber nur der Weise ist das ὄργανον Gottes<sup>53)</sup>. Dank seiner „Besessenheit“ ist er zur Gotteserkenntnis und Tugend befähigt (z. B. *quis rer. div. her.* 69 f.). Erst bei Philo ist nach unserer Kenntnis das Wort ἔνθεος in dem Sinne benutzt, daß göttliche Substanz dank der Gnade Gottes sich im Menschen befindet<sup>54)</sup>. Die Christen stehen in dieser jüdisch-

47) Belege in ThWNT VI, s.v. πνεῦμα B I 1 c d, 360 (Baumgärtel). Eine Vorstufe der philonischen Anschauungen liegen in der hellenistischen Schrift *Sapientia Salomonis*, die ein πνεῦμα σοφίας kennt, das dem Menschen auf sein Gebet hin zuteil wird (*Sap. Sal.* 7,7; 7,22 f.; 9,17).

48) Philo de vit. Mos. I 175; s. ebd. 201 und 277: *ἔνθους αὐτίκα γίνεται, προφητικοῦ πνεύματος ἐπιφοιτήσαντος.*

49) Philo de dec. 175; bei Plat. Ion 534e4.

50) Philo leg. all. 4,48 f.; die Verbindung ἔνθεος κατοκωχή benutzt Philo gerne (*quod omn. prob. lib.* 80; *conf. ling.* 59; *migr. Abr.* 35); vgl. *de mut. nom.* 39 *ἔνθεος μανία.*

51) Philo *quis rer. div. her.* 249. Das platonische Vokabular ist evident; *κατοκωχή* bei Platon *Phdr.* 245a2 und *Ion* 536c2.

52) Philo *quis rer. div. her.* 265; ich kann nicht sehen, daß Philo bei ca. 30 Belegen (s. Register [Philonis opera Vol. VII] ed. Leisegang) das Wort πνεῦμα in diesem Kontext meidet (so H. Lewy, *Sobria ebrietas*, 1929, 56 A. 2). Daß es nicht noch häufiger vorkommt, mag darin begründet liegen, daß Philo sein πνεῦμα von den Erddämpfen in Delphi wohl unterschieden wissen möchte (s. *Plut. de def. or.* 432D u. ö.).

53) Philo *quis rer. div. her.* 259; ὄργανον θεοῦ bei *Plut. de Pyth. or.* 404B; dieser Gedanke ist vorbereitet durch die Stoa, wo allein der σοφός wahrer μάντις ist.

54) Statt von πνεῦμα kann Philo von φῶς (z. B. *quis rer. div. her.* 264; *migr.*

hellenistischen Tradition. Seit dem Pfingstereignis fühlen sich die Gläubigen erfüllt vom heiligen Geist: *καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέροις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς* (Acta 2,4). In diesem Sinne wird nun auch das Wort *ἐνθεος* verstanden<sup>55</sup>). Ich verweise auf eine besonders markante Stelle bei Johannes Chrysostomos. Auf die Frage, was *ἐνθεος* bedeute, antwortet er: *ἵνα ὁ θεὸς οἰκῇ ἐν αὐτῷ*. Der *νοῦς* sei dann *ἐνθεος*, wenn er *οἶκος τοῦ θεοῦ ἐνδον οἰκοῦντος* sei, in dem nichts Menschliches mehr wohne<sup>56</sup>).

Bedeutsam scheint mir der Umstand, daß wir anhand des Wortes *ἐνθεος* an einer wichtigen Stelle nachvollziehen können, wie das christliche Verständnis von einem ‚Heiden‘ übernommen wird. Der Mittelplatoniker Celsus hat um 180 n. Chr. in seiner Schrift gegen die Christen als Maßstab der Wahrheit die Altertümlichkeit einer Tradition festgesetzt. Es sind die *ἐνθεοὶ ποιηταὶ καὶ σοφοὶ καὶ φιλόσοφοι*, die den alten und deshalb wahren *λόγος* verkündet haben, der in der platonischen Philosophie seine letzte Enthüllung gefunden habe (Cels. Frg. VII 41 [Bader]). In welchem Sinne sind die Träger des *Logos ἐνθεοὶ*? An einer singulären Stelle erklärt Celsus: *καὶ πνεῦμα εἴ τι οἴεσθε κατιὸν ἐκ θεοῦ προαγγέλλειν τὰ θεῖα, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ πνεῦμα τὸ ταῦτα κηρύττων, οὗ δὴ πλησθέντες ἄνδρες παλαιοὶ πολλὰ κάγαθὰ ἤγγειλαν*. „Wenn ihr glaubt, daß ein Geist von Gott herabsteigt und göttliche Dinge vorherverkündigt, dann dürfte der Geist, der das verkündigt, der sein, von dem in Wahrheit die in alter Zeit lebenden Männer erfüllt waren und deshalb viele und gute (Lehren) verkündigt haben“<sup>57</sup>). Celsus sieht sich mit der jüdisch-christlichen Lehre vom Herabkommen

35, wo er seine eigene Inspiration beschreibt), *σοφία* (deus imm. 5; de congr. 36; quis rer. div. her. 203 f.; leg. all. 2,86 u. ö.) und eher selten von *λόγος* (z. B. post. Cain. 122 *λόγος θεῖος ἐνοικεῖ*; deus imm. 134; de somn. 1,118 f. [vorphilonisch]) u. a. sprechen. Zur philonischen *πνεῦμα*-Lehre s. R. Sellin, Der Streit um die Auf-  
erstehung der Toten, 1986, 79 ff.

55) Von ca. 670 Belegen des Wortes *ἐνθεος* stammen 420 von Kirchenvätern, 270 allein von Ephiphanius und nur ca. 50 Belege aus vorchristlicher Zeit. Auch in der christologischen Diskussion spielte *ἐνθεος* eine Rolle, s. E. Mühlberg, Apollinaris von Laodicea, 1969, 129 ff.

56) Ioh. Chrys. Hom. in 2 Kor. MPG 61,401 A. Zum Wohnen Gottes im Menschen s. Paulus 1 Kor. 3,16 und 6,19; vgl. Sext. Sprüche 144 und Porph. ad Marc. 11.

57) Cels. Frg. VII 45 (Bader); in Frg. VII 53 möchte ich das *δοῖον πνεῦμα* des Orpheus und das *ὡς ἀληθῶς θεῖον πνεῦμα* des Anaxarchos eher auf ihre göttliche Seele als auf ein eingeflossenes *πνεῦμα* beziehen, s. C. Andresen, Logos und Nomos, 1955, 138 ff. Diese *πνεῦμα*-Theorie findet sich dann bei Porphyrios wieder (bei Eus. praep. ev. 5,8,12).

πνεῦμα konfrontiert und überträgt es eher zögernd auf seine Lehre der ἔνθεοι ἄνδρες, um die wahre Göttlichkeit der griechischen Tradition zu beweisen. Sein vorsichtiges Erwägen rührt daher, daß nach der hier vorgeschlagenen Interpretation das griechische Denken eine entsprechende Lehre eben nicht zu bieten hatte<sup>58</sup>). Denn die Erddämpfe in Delphi stellen keine Analogie zu einem vom Himmel herabsteigenden πνεῦμα dar<sup>59</sup>). An Celsus ist deshalb beispielhaft zu sehen, wie eine jüdisch-christliche Vorstellung in eine griechische Theorie eindringt, ironischerweise gerade in eine solche, die das Christliche widerlegen soll.

Die genaue Untersuchung der Wörter θεοφόρος und ἔνθεος weist auf einen Bereich, in dem sich christlich-jüdische und griechische Traditionen gegenüberstehen<sup>60</sup>). Nähert man sich als ein in der christlichen Tradition Befangener, werden Vorstellungen in die Wörter θεοφόρος und ἔνθεος hineingelesen, die sie nicht enthalten. Als Hypothese möchte ich deshalb zum Schluß ausgehend von der dargestellten Wortuntersuchung folgendes formulieren: Seien es die Dämonen des NT oder der heilige Geist als dritte Person im dreieinigen Gott, sie können in einen Menschen eingehen und ihn zum Guten oder Bösen von Grund auf verwandeln; eine griechische Seherin, Bakchantin oder ein anderer Ekstatiker kann lediglich vom Gott getrieben sein, ist aber niemals von ihm besessen<sup>61</sup>).

Berlin

Jens Holzhausen

58) Cels. Frg. VIII 45 (Bader) spricht von der ἔνθεος φωνή der Propheten und Prophetinnen, was noch dem griechischen Wortgebrauch entspricht.

59) Diod. Sic. 16,26; Strab. Geogr. 9,3,5; Paus. 10,5,7; vor allem Plut. de def. or. 432D.

60) Ich habe bei θεοφορ- den Kontrast zu christlichen Vorstellungen und bei ἔνθεος den Kontrast zu jüdischen Vorstellungen herausgearbeitet und jeweils der Kürze wegen nur auf die entsprechenden Anschauungen hingewiesen.

61) Das gilt meiner Meinung nach auch angesichts Eur. Bacch. 300: ὅταν γὰρ ὁ θεὸς ἐς τὸ σῶμα ἔλθῃ πολὺς, da dies auf den Wein zu beziehen ist (der Gott als Wein Bacch. 284; Cycl. 519f.; s. Plut. de def. or. 432E; AP 7, 105).