



NEUPLATONISCHE MYSTIK UND MAGIE ALS MODERNISIERUNG DES TRADITIONELLEN PAGANISMUS IM IMPERIUM ROMANUM

David Hernández de la Fuente

Abstract

The aim of this paper is to examine the philosophical update of Late Antique Graeco-Roman Religion in the attitudes, theories and proposals of Neoplatonic thinkers such as Plotinus, Porphyry, Iamblichus and Proclus. In the framework of the Late Roman state and society two main aspects of this Neoplatonic redefinition of „paganism“ are studied here: mysticism and magic, through the religious reading of the Platonic „ascent to the Good“ and the practice of theurgy. Moreover, the emphasis of some Neoplatonists such as Porphyry upon the mantic tradition is also analysed, with special regard to the oracular poetry. To sum up, this contribution shows in brief how Neoplatonism represents a renewal of Late Antique Roman Religion upon the basis of tradition – both religious and philosophical – but also as a response and reaction to the new Christian ideas and milieu.

Keywords

Neoplatonism, theurgy, pagan religion, graeco-roman religion, Roman Empire.

Der bedeutende Einfluss, den spätantike philosophische Lehrmeinungen auf die Revision der intellektuellen Parameter und Theorien des religiösen Systems im Imperium Romanum ausübten,

dürfte heutzutage lediglich von wenigen Wissenschaftlern, die zur römischen Religionsgeschichte forschen, bestritten werden. Es vollzog sich gewissermaßen ein *aggiornamento* – um den Ausdruck zu verwenden, der die Modernisierung des Katholizismus im 20. Jahrhundert in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils bezeichnet. Um das Milieu, in dem der spätantike religiöse Wandel stattfand, angemessen bewerten zu können, muss der Einfluss des sogenannten Neuplatonismus auf das traditionelle Heidentum unbedingt mitberücksichtigt werden. Ein 1965 unter dem Titel „Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie“ erschieener Beitrag (Zintzen 1965) beschrieb den beträchtlichen Einfluss, den die religiösen Tendenzen der Spätantike auf den Neuplatonismus ausgeübt hatten. In dem vorliegenden Beitrag ist es unsere Absicht, umgekehrt die Einwirkung dieser philosophischen Strömung auf die *religio romana* näher zu untersuchen.

Zunächst verabschieden wir uns von zwei Prämissen oder stellen zumindest zwei Bedenken voran, die die Notwendigkeit unterstreichen, die Religion des späten römischen Reichs vorurteilsfrei zu betrachten – ohne die von der modernen Forschung hervorgerufenen Brüche und Verformungen. Sowohl der Titel dieses Aufsatzes als auch der vorangehende einleitende Absatz enthalten ganz bewusst zwei Anachronismen. Indem wir uns von diesen anachronistischen Begriffen distanzieren, schaffen wir die methodischen Grundlagen für die vorliegende Untersuchung.

Den sogenannten Neuplatonismus gibt es als solchen nicht; die Bezeichnung ist modernen Ursprungs und dient als Sammelbezeichnung für eine Reihe von Denkern des 3. bis zum 5. Jahrhunderts. Diese vielleicht bedeutendste philosophische Bewegung des Imperium Romanum begann 244, als Plotin seine Schule in Rom errichtete, und reichte bis zum Jahr 529, als Justinian die Akademie von Athen schließen ließ. Die unterschiedlichen Autoren, die dieser Strömung üblicherweise zugerechnet werden, sind überzeugt von der Existenz eines einzigen, gemeinsamen Prinzips, das der gesamten Realität zugrunde liegt: des Einen, welches das Sein transzendiert. Sie konzipieren die Realität als eine hierarchisch strukturierte Organisation, in der die verschiedenen ontologischen Ebenen durch Emanation (*aporrhoe* oder *aporrhoeia*, Plotin, *Enneaden* II, 3, 2, 11) die jeweils unmittelbar darunter liegenden bzw. geringeren Ebenen – die drei *hypostaseis* – hervorbringen. Auf diese Weise bleibt auf

jeder Ebene die Präsenz des fundamentalen *einen Prinzips (to hen)* erhalten. Diese Präsenz schwächt sich jedoch kontinuierlich in dem Maße ab, wie sich auf den unteren Ebenen der Realität Klarheit, Vielfältigkeit und Materialität stärker manifestieren (vgl. Wallis 1995: 1–15; Remes 2008: 35–76). Diese philosophische Bewegung weist eine enorme Variationsbreite auf und entstammt sowohl aus dem Synkretismus der platonischen Lehre und den hellenistischen Philosophenschulen als auch aus anderen intellektuellen Strömungen, wie etwa dem Gnostizismus und der hermetischen Tradition (ein Panorama in Lloyd 1970; 1998; Chadwick 1999; Smith 2004). Der Neuplatonismus war jedoch nicht nur eine philosophische Strömung, denn im Laufe der Zeit wurde er zur ideologischen Grundlage des Heidentums und strebte darüber hinaus die Synthese aller Religionen an, die gegenüber anderen tolerant waren. Vor allem galt dies gegenüber den Religionen und religiösen Strömungen, in denen henotheistische Tendenzen vorhanden waren, welche die Existenz einer einzigen, obersten Gottheit postulierten, ohne dabei die gleichzeitige Existenz weiterer minderere oder vermittelnder Gottheiten abzustreiten (Dodds 1963).

Die Betrachtung des Heidentums als eine einheitliche Grösse ist der zweite Anachronismus und stellt eine externe Herangehensweise dar, die den antiken griechisch-römischen Religionen fremd war. Das lateinische Wort *paganus* (von *pagus*) bezeichnete anfangs den Einwohner einer ländlichen Ansiedlung beziehungsweise den Zivilisten im Gegensatz zum Soldaten. Seit den Kirchenvätern, beispielsweise Tertullian oder Augustin (Tertullianus, *De Corona Militis* 11; Augustinus, *Retractationes* 2, 43; Hieronymus, *In Psalmos* 41), und mit Sicherheit nach der Metapher des *miles Christi*, bezeichnete *paganus* einen Anhänger der traditionellen Religion. Dieser Sprachgebrauch hielt auch Einzug in die Gesetzgebung, wie etwa das Beispiel des Codex Theodosianus (16, 7, 2: *sacerdotes paganae superstitionis*; *ibid.* 16, 10, 20) verdeutlicht. Die Heiden bezeichneten sich selbst, wie z.B. anhand der Schriften des Kaisers Julian ‚Apostata‘ deutlich wird (Athanasiasi 1981), als Anhänger der Religion der Väter und verdeutlichten auf diese Weise, dass die Anhänger des Christentums sich von diesen Traditionen entfernt hatten. Das traditionelle Heidentum, das wir im Folgenden konzis so bezeichnen wollen, übernahm im Zuge der Kontroversen mit dem Christentum die Lehren, die der Neuplatonismus

anbot, als doktrinäre Grundlage an, wie es erneut am Beispiel des Julian deutlich wird. Das philosophische System, das auf der Grundlage der hochgeachteten Lehren Platons basierte und das dazu neigte, ein einziges Wesen an der Spitze der ontologischen Lehren zu verorten, ließ sich gut mit den henothelistischen Tendenzen des traditionellen Heidentums in Einklang bringen (Versnel 1990).

Obwohl die verschiedenen Vertreter des Neuplatonismus einen hohen Grad an geistiger Originalität präsentierten, betrachteten die Neuplatoniker sich nicht als Erneuerer, sondern als Interpreten einer tausendjährigen Denktradition, deren hervorragendster Repräsentant Platon war (vgl. Lisi 2011). Sie waren in gewisser Weise Vertreter dieser „Tradition der Väter“, in der die Heiden ihre Treue zum alten polytheistischen System ausdrückten, dies allerdings auf philosophischer Ebene durch eine Anlehnung an Platon (und zu einem gewissen Grade an Pythagoras), den fast mit einer halbgöttlichen Aura versehenen Vater dieses Gedankengebäudes. Der Gründer dieser Strömung, der Ägypter Plotin (ca. 205–270), ein Schüler des berühmten Ammonius Saccas, ist der erste, der das höchste Eine und transzendente Wesen zum *telos* seines metaphysischen Entwurfes erklärt (Gerson 1994; O’Meara 1993). Dieses Eine ist größer als das Sein selbst und er charakterisiert es darüber hinaus als Nichtsein. Der Lehre Platons folgend konstituierte er die Einheit als Schlüssel zu einer geordneten Existenz der Realität (vgl. Lloyd 1994; 1996; kürzlich Emilsson 2017). Plotin hat kein schriftliches Werk in seiner Lebenszeit publiziert (Porph. Vit. Plot. 4–6), aber sein Schüler Pophyrios von Tyros (ca. 233–309) ordnete seine Mitschriften und veröffentlichte sie als die Enneaden und durch ihn begann der Neuplatonismus sich zum Bollwerk gegenüber dem Christentum zu entwickeln (Bidez 1913; Hadot 1999). Seine Werke gegen die Christen wurden 448 auf Befehl von den Kaisern Theodosius II. und Valentinian III. verbrannt. Wenn Plotin und Porphyrios die Grundlagen des Neuplatonismus gelegt hatten, vollzog ein Schüler des Letztgenannten, Iamblichos von Chalkis (245–325), eine Wende zu einer metaphysischen Ausrichtung hin, mit der er durch ein exegetisches Verfahren eine Interpretation Platons entwickelte. Darüber hinaus leistete er bedeutende Beiträge zur Erforschung der Orakel und Magietheorie als Zusammentreffen zwischen philosophischem Denken und traditioneller Religiosität (Blumenthal und Clark 1993; Bechtle 2006). Der

Kaiser Julian (331–360), der der Denktradition des Iamblichos folgte, soll zu den leidenschaftlichsten neuplatonischen Philosophen gezählt werden (Athanassiadi 1981). Sein Lehrer war der berühmte Philosoph Maximus von Ephesos (Penella 1990: 15–23).

Angesprochen werden muss schließlich auch – nach den Worten des Olympiodors – die methodische Aufteilung des Neuplatonismus in zwei maßgebliche Strömungen. Die eine war stärker rational geprägt, in ihr herrschte die Platon-Exegese und ein Bemühen um deren Harmonisierung mit dem Aristotelismus. Darüber hinaus war sie durch eine wissenschaftliche Spekulation im Bereich der Metaphysik und eine gewisse Mystik, die sich daraus entwickelt hatte, geprägt. Die Anhänger der anderen Strömung, die hier als „irrational“ bezeichnet werden sollen, betonten die mantischen und theurgisch-magischen Anklänge und die übernatürliche Dimension des Neuplatonismus, die dem traditionellen Heidentum näherlag (Lloyd 1970). Zu einer weiteren Spaltung kam es 410, als der Philosoph Plutarch in Athen eine neuplatonische Schule in der Tradition der Platonischen Akademie gründete. Dort wirkten Persönlichkeiten wie Syrianos, Proklos, Damaskios und Simplikios. Es gab eine weitere neuplatonische Schule in Alexandria, die stärker auf Gelehrsamkeit und Beschäftigung mit wissenschaftlichen Problemstellungen ausgerichtet war. Dort trafen Gelehrte wie Theon, Hypatia, Hermias, Olympiodor und Philoponos auf westliche Neuplatoniker Macrobius, Calcidius und Boethius. Unter allen diesen Vertretern des jüngsten Neuplatonismus ragt Proklos, der der Akademie von Athen ihren letzten Glanz verlieh, besonders hervor. Proklos erwarb sich seine Verdienste als Kommentator und Begründer einer sehr einflussreichen hermeneutischen Methode. Die von seinem Schüler Marinus verfasste Lebensbeschreibung des Proklos bezeichnet ihn als seligen Meister und „theios aner“ (Edwards 2000: 58–115).

Auf welcher Weise erfolgte die angesprochene Modernisierung des traditionellen Heidentums durch die beiden Strömungen des Neuplatonismus, die als am interessantesten erschienen – durch Mystik und Theurgie? Mit Blick auf den ersten Begriff soll zunächst festgehalten werden, dass eine gewisse Mystik im neuplatonischen System selbst angelegt ist, da das Eine seinem strukturierten, hierarchischen Erklärungsmodell der Realität als Fundament zugrunde liegt. Beispielsweise ist bei Plotins

Enneaden V 1 und V 9 die Ontologie hierarchisch strukturiert. Die Realität besteht aus einer bestimmten Anzahl von Stufen oder Hypostasen (das Eine, der Intellekt und die Seele), die von der undifferenzierten Einheit durch eine metaphysische Kausalitätskette hervorgehen (Bussanich 1988; Gurtler 1988). Der Übergang vom Einigen zum Vielen erklärt die Schöpfung der Seele und der Welt. Allerdings ist es das sehnsüchtige Streben des neuplatonischen Weisen, diesen Weg umgekehrt einzuschlagen und von der sinnlich wahrnehmbaren Welt des Vielen aus wieder zum Einigen zu gelangen; also die sogenannte Rückkehr zu vollbringen. Diese Bewegung der Seele ist eine Art Rückkehr zur göttlichen Einheit durch einen stark mystisch geprägten Vorgang. Diese Neigung zum Mystizismus hatte bereits Plotin; sie ergibt sich aus seiner Interpretation der platonischen Lehren über die Seelenreise und die Betrachtung des Guten (O'Meara 1993: Kap. 10). In der plotinischen Philosophie kann der Intellekt einer erleuchtenden Einwirkung des Guten unterzogen werden, die zum Göttlichen hin und damit über das Sein, das Materielle und den Geist hinausführen kann. Das Göttliche übt seinen Einfluss in diesem Zuge durch Emanationen aus. Die Vereinigung mit dem Göttlichen erfolgt durch unbewusste, intuitive Handlungen (*Enneaden* VI, 7, 5), in einem durch seine Flüchtigkeit charakterisierten, transformierenden Zustand der Ekstase (VI, 7, 35), die jegliche intellektuelle Erkenntnisse vom Göttlichen überwindet (VI, 7, 34). Diese Erfahrung entspricht einer Bewegung der Seele, die, ursprünglich aus den ontologisch höheren Ebenen hervorgegangen, zu diesen zurückkehrt und schließlich die Essenz des Göttlichen durch Erleuchtung erblickt (Alvarado Planas 2014: 245–251). Für Plotin gibt es drei mystische Wege, auf denen die Seele emporsteigt: Ästhetik, Erotik und Philosophie. Auf der ersten Ebene begegnet die Seele in der Kunst dem Schönen und den richtigen Proportionen, welche ein intuitives Verständnis von Harmonie ermöglichen (*Enneaden* I, 3, 1). Für Plotin sind ästhetische Betrachtungen ein erster Schritt zur Überwindung des Gegenständlichen. Weiter kann man voranschreiten zur erotischen Annäherung an das Göttliche, bei der die Seele typischerweise zu reflektieren beginnt und sich später im Streben nach der Vereinigung mit dem Absoluten entfaltet. Der Mystizismus Plotins ist eine intellektuelle Liebe, die jedoch in eine innigere Einheit mit dem göttlichen Absoluten, als der Intellekt sie allein erlangen könnte, gelangt (VI, 7, 35). Zuletzt kommt

es zur überlegenen, philosophischen Kontemplation (Kenney 1997), zur Erhebung des Philosophen über die materielle Welt – ohne ihn jedoch von dieser zu trennen –, um zum Guten aufzusteigen und vom Vielen zum Einen voranzuschreiten (*Enneaden* VI, 9, 3). Diese Einheit mit dem Göttlichen ist als Zustand nicht weit vom *enthousiasmos* entfernt, einem Zustand der Besessenheit durch einen Gott aus dem traditionellen heidnischen Pantheon, was Plotin zu einer höchst interessanten metaphysischen Theoriebildung inspiriert.

In der klassischen Religion wird dieser *enthousiasmos* paradigmatisch durch delphische oder dionysische Trance vertreten. Er gehört zum Wesen der Prophetie und der Reinigungsrituale, ist aber der Poesie und Teilen der Philosophie, nämlich der platonischen, ebenfalls nicht fremd. Nach dem Zeugnis der griechischen Überlieferung verweist die Pythia von Delphi bezüglich des Wesens ihrer Inspiration zurück auf die autodidaktischen Sänger der homerischen Tradition, die ihre Kunst vom Gott selbst erhielten. Wahrsagung und Dichtung waren im antiken Griechenland eng verbunden (Rosenberger 2001: 175 u.a.). Auch die Musen sind Abbilder dieses Typus – der durch Prophetie *resp.* Weissagung und Poesie mit dem Göttlichen verbundenen Priesterinnen. Die in gleichem Maße sublime wie schreckliche Besessenheit durch den Gott charakterisiert Platon mit der Aussage „nun aber entstehen uns die größten Güter durch den Wahnsinn“ (Platon, *Phaedrus* 244a). Er nennt in hierarchischer Reihenfolge vier Typen von Trance, jeweils nach ihrer Verbindung mit dem Göttlichen: die Ekstase der Initiation in die Mysterienkulte, die Ekstase der Poesie, der Liebe, und der Weissagung (265b), die jeweils unter dem Patronat von Dionysos, Musen, Eros bzw. Aphrodite und Apollon stehen. Platon hatte sich ausführlich mit der göttlichen Inspiration der Wahrsage- rei und der Prophetie auseinandergesetzt und diese erfolgreich mit dem Impuls assoziiert, der den großen Sokrates auf den Pfad der Philosophie gehoben hatte, wo er vom *daimon* – ähnlich der inspirierten Stimme der Pythia –, schicksalhaft glücklich geleitet wurde (Platon, *Apologie* 22b–c; vgl. Brisson 2005). Wie gezeigt, konnte Plotin also nicht anders, als zur platonischen Lehre und zur traditionellen paganen Überlieferung zurückzukehren und diese mittels seiner eigenen philosophischen Ideen, die auf der Erarbeitung eines ontologischen Systems beruhten, zu unterstützen bzw. zu festigen.

Mit Sicherheit trieb vor allem Porphyrios von Tyros diese Interpretation voran, vorrangig durch seine intensive Auseinandersetzung mit der Lehre des Pythagoras und dessen Persönlichkeit als dem großen Vorläufer der platonischen Philosophie, den Porphyrios womöglich bereits als seinen eigentlichen Lehrmeister und den Begründer des Neuplatonismus betrachtete. Inhaltlich unterzog Porphyrios die philosophischen Positionen seines Lehrers Plotin einer Revision, indem er den (platonischen) Aufstieg zum Guten intellektualisierte und die Beziehungen zwischen der sinnlich und der geistig wahrnehmbaren Welt in einer Hierarchie von Emanationen und Regressionen zwischen beiden Ebenen systematisierte (Deuse 1983: 167–230). Porphyrios selbst drückte der Anpassung der neuplatonischen Philosophie an die traditionelle griechische Religion durch einige innovative Aspekte seinen eigenen Stempel auf: Zum einen definierte er die grundsätzliche Erkenntnis, die spätere Neuplatoniker, die den Kontrast zwischen der materiellen und der geistigen Welt mit den Schemata des klassischen Polytheismus und vor allem den Mysterien in Beziehung setzten, weiter ausbilden sollten. Die zwischen den beiden Welten bestehenden Einflüsse mit ihren Normen und Hierarchien treten hier vermischt mit solchen Vorstellungen auf, in denen Wesen oder Daimones in einem Zwischenstadium vermittelnde Funktionen ausüben. Porphyrios sprach von einer Mehrzahl von „Zwischengöttern“ zwischen unserer sinnlich wahrnehmbaren, vielschichtigen Welt, und der göttlichen und einheitlichen Welt der henotheistischen Gottheit (Porphyrios, *Ad Marcellam* 18). Indem er der Theurgie vorgriff, die unter den ‚magischen‘ Künsten späterer Neuplatoniker einen wichtigen Platz einnehmen sollte, bezog Porphyrios sich auf die Macht, die man mit Hilfe der angesprochenen zwischenweltlichen Kreaturen erwerben kann (Porphyrios, *De Abstinencia* 2, 38).

Einen weiteren und womöglich den wichtigsten Aspekt, der hier anzuführen ist, spricht Porphyrios in seiner Biographie über Pythagoras an. Dieser Aspekt hängt mit dem Weg der mystischen Rückkehr zum vergöttlichten Einen zusammen. Dieser ist im philosophischen Ideal zu sehen, das auf der pythagoreischen Idee, „Gott zu folgen“ – nach der bekannten Maxime des Vorsokratikers –, oder auf der platonischen Vorstellung von der „Verschmelzung mit Gott“ beziehungsweise der *homoiosis theo* (Porphyrios, *Sententiae* 34) basiert. Dieser *homoiosis* begegnen wir

vor allem in den Beschreibungen der mystischen Verzückung seines Lehrmeisters Plotin. Seine religiöse Mentalität bringt Porphyrios dazu, hierfür Plotin, Platon und das antike Vorbild, das Pythagoras verkörpert, zu loben. Laut Porphyrios vermögen diese drei sich durch ihre spezielle Beziehung zum Göttlichen auf eine bestimmte, zugleich mystische und asketische Weise zum Verständnis des Göttlichen zu erheben. Viele Schriften des Porphyrios, darunter *De Abstinentia*, *Vita Pythagorica* und *Vita Plotini*, belegen, dass Mystik und Askese seiner Auffassung nach zusammenfallen. Porphyrios forderte eine asketische Lebensweise, die zusammen mit philosophischer Reflexion den Menschen auf die Rückreise zum Göttlichen durch menschliche Aktionen in körperlichen, intellektuellen und moralischen Handlungsfeldern erheben kann. So verteidigt Porphyrios zum Beispiel eine vegetarische Lebensweise nach pythagoreischem Vorbild, weil die Askese durch die Abstinenz von Nahrungsmitteln den Menschen von seinem Körper und damit von der physischen Welt löst und ihn so fortschreitend dem Göttlichen annähert (*De Abstinentia* 3, 27). Auffällig ist, mit welcher Eindringlichkeit Porphyrios vom philosophischen Weg als von einer asketischen Lebensweise redet und damit seinem Meister Plotin zu einem der göttlichen Männer der mythischen Tradition erhebt. Indem er Pythagoras, den angeblichen Sohn des Apollon, und Plotin miteinander vergleicht, erarbeitet Porphyrios eine Synthese zwischen der paganen Tradition und der metaphysischen Spekulation des Neuplatonismus. Im Alter folgte auch Porphyrios selbst den Fußstapfen seines Meisters Plotin und dessen Meistern Platon und Pythagoras. Er hatte eine mystische Vision des die Einheit verkörpernden, höchsten Wesens. Porphyrios verweist auf einen Orakelspruch des großen Plotin über das Schicksal seiner Seele, und hebt hervor, dass Plotin ein göttlicher Mann nach Art des Pythagoras sei, um uns anschließend sein eigenes mystisches Erleuchtungserlebnis folgendermaßen zu erzählen (*Vita Plotini* 23): „Es ist also gesagt, dass er mild war und sanft und liebenswürdig und freundlich, was wir aus Augenschein bezeugen können; es ist ferner gesagt, dass er wachsam war ohne einzuschlafen, dass sein ‚Seele rein‘ war, und dass er immer zum Göttlichen trachtete, nach dem er von ganzer Seele verlangte, dass er ferner alles tat um loszukommen, ‚zu entrinnen der beißenden Woge‘, des ‚blutig mordenden‘ irdischen Lebens. So ist denn gerade diesem daimonischen Manne ‚schon oft‘, wenn er sich hinaufhob zum Ersten, Jenseitigen

Gott mit seinem Denken auf den Wegen welche Platon im ‚Gelage‘ gewiesen, Jener Gott erschienen, welcher keine Gestalt und keine Form hat und oberhalb des Geistes und der ganzen Geistigen Welt thront, und von dem ich, Porphyrios, bekenne, dass ich ihm nur einmal nahe kommen und mich einen konnte: und ich stehe im achtundsechzigsten Jahr.“¹ Insgesamt, so überliefert es Porphyrios, erlebte Plotin die mystische Vereinigung nicht weniger als viermal. Mystik ist also die Hauptinnovation der ersten Neuplatoniker (Zintzen 1965: 74-76, 80, 85).

Dem Sog dieses neuplatonischen Mystizismus folgten weitere Denker. So ähnelt beispielsweise Proklos’ philosophische Methode fast einer mystischen Reise und vereint traditionelle Glaubensvorstellungen mit der plotinischen Mystik der Rückkehr durch die ontologische Hierarchie. Proklos’ Argumentation zufolge beginnt der Weg nach Oben für einen jeden mit der Erkenntnis seines Selbst, getreu der delphischen Maxime der heidnischen Tradition und der sokratischen Prinzipien. Der Weg schließt aber auch Metaphysik und Moralphilosophie ein. Die Metaphysik stellt das ontologische Fundament des moralischen Handelns dar, und das moralische Handeln weist den Weg. Die Philosophie verwandelt sich so in die Suche nach der verlorenen Einheit; in gewisser Weise stellt dies eine Rückkehr des Individuums zum Göttlichen durch sich selbst dar.

Beginnen wir die Betrachtung des zweiten Elements des Heidentums, das im Neuplatonismus wieder aufgegriffen wird: der sogenannten Theurgie, die eine tatsächliche kulturelle Revolution in der spätantiken Philosophie darstellt (Saffrey 1984). Die neuplatonische Theurgie entsteht aus profunder Kenntnis der Orakelpoesie und der magischen Praktiken der traditionellen Religion. Der Begriff Theurgie wird etymologisch als „die Götter etwas tun lassen“, beziehungsweise „handeln wie ein Gott“ definiert (Tanaseanu-Döbler 2013: 9–20); die Erfindung der Theurgie wird nach der Überlieferung der chaldäischen Orakel des zweiten Jahrhunderts dem halblegendären Philosophen Julian dem Theurgen zugeschrieben. Die Legende berichtet, dass Julian, offenbar ein Zeitgenosse des Marc Aurel, das Regenwunder bewirkte, welches das kaiserliche Heer vor einer verheerenden Hitze rettete und die Markomannen in Schrecken versetzte (Seng 2009: 142–150; Athanassiadi 2010). Der Ursprung der

¹ Übersetzung nach Harder, R. (Hrsg.) Plotins Schriften Bd. Ve Anhang, Hamburg 1958.

Theurgie ist mit diesem Naturwunder verbunden. Solche Wunder sind bevorzugtes Element aller Typen ritueller Magie, durch die versucht wird, das außerhalb der menschlichen Handlungssphäre Liegende zu beeinflussen. Im Gegensatz zur sonstigen Magie tritt bei der neuplatonischen Theurgie ihre immanent religiöse Motivation hervor. Während die Wirksamkeit der Magie sonst ausschließlich von der richtigen Ausführung eines unveränderlichen Rituals abhängt, verbindet sich die Theurgie insofern mit der traditionellen römischen Religion, dass sie das Element des Gebets (*lité – oratio*) und des Gelübdes (*euché – votum*) einschließt und fast immer dem Schema *do, ut des* folgt. Darüber hinaus leisten die Götter ihre wundersame Hilfe schneller, falls die Bitte von einer Person mit bestimmten Qualitäten vorgebracht wird.

Die chaldäischen Orakel spiegeln vermutlich die griechisch-römische Faszination an orientalischen religiösen Praktiken wider. Jedenfalls handelt es sich hier um ein Beispiel von Orakelpoesie in Hexametern, das für die Vereinigung der delphischen Mantik mit der Welt des Neuplatonismus steht (Majercik 1989; Lewy 2011; Seng 2016). Der Tradition nach kommt die schriftliche Sammlung dieser Orakelsprüche ebenso aus der babylonischen Region Chaldäa, der Heimat der als *magi* bekannten Angehörigen der Priesterkaste, wie die Idee der Theurgie selbst. Die magischen Praktiken dieser Priester waren in der alten Welt derart angesehen, dass ihre Gesamtbezeichnung zum Inbegriff der ‚Magie‘ selbst wurde und sich auch in unserem heutigen Sprachgebrauch wiederfindet. Es ist allerdings problematisch, die Erfindung der Theurgie einfach als Magie zu definieren (Zintzen 1965: 74, 92). Die Handlung der Theurgen war eng verbunden mit den chaldäischen Orakelsprüchen. Diese Orakelgedichte wurden rasch als Verse göttlichen Ursprungs betrachtet, voller unersetzlichen metaphysischen Wissens, die als Kommentare zu einem einzigen (großen) Gedicht, basierend auf den Antworten eines Orakels, verfasst waren, in denen sich Bestandteile der persischen Religion mit zeitgenössischen neuplatonischen Konzepten mischten. Hier wird eine heidnische Theologie mittels der neuplatonischen Kategorien und Zwischenwesen modernisiert. Das philosophisch-theologische System, das sich in den Versen entfaltet, weist viele Übereinstimmungen mit dem syrischen Platonismus des Numenius auf (Dillon 1977: 378–379), und der inhaltlich-doktrinäre Ursprung kann in der heidnischen Orakeltradition des

Bel-Tempels von Apamea verortet werden, die im 3. Jahrhundert besonders gut bekannt war. Die syrische Schule des Neuplatonismus weist zwei bedeutende Gestalten auf, nämlich Amelius, Plotin-Schüler und Haupt der Philosophenschule von Apamea; und Iamblichos von Chalkis, dem die Theurgie und die chaldäischen Orakel ihren Spitzenplatz im Geflecht der neuplatonistischen Lehren verdanken.

Die chaldäischen Orakel wurden geradezu zur „Bibel der letzten Neuplatoniker“, wie Franz Cumont es ausdrückte (1911: 279) – eine Bewertung, die sich sowohl für Porphyrios als auch für Iamblichos und Proklos bestätigt, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß. Ursprünglich waren die Theurgie und die neuplatonische Philosophie weit voneinander entfernt, wie Dodds seinerzeit bemerkte: „Der Erfinder der Theurgie war ein Magier, kein Neuplatoniker. Und der Erfinder des Neuplatonismus war weder Magier noch Theurge“ (Dodds 1960: 265). Der Kontrast zwischen Plotin und Julian dem Theurgen fällt deutlich auf. Der erste der beiden befürwortete einen Weg der wahren Erkenntnis mit mystischen Ausläufern, allerdings lag ihm die Idee fern, eine gottgleiche Macht über die materielle Welt ausüben zu können – über eine Welt, die er gering schätzte und die er zugunsten anderer, authentischer Realitäten hinter sich lassen wollte. Nach Olympiodors Klassifikation (*in Phaedonem* 123, 3) waren Plotin und sein Schüler Porphyrios die Vorreiter einer stärker rationalistisch und philosophisch ausgerichteten Form des Neuplatonismus.

Aber die neuplatonische Einstellung zur Theurgie veränderte sich, und es war bereits Porphyrios selbst, der mit seinen Werken *De philosophia ex oraculis haurienda* und *De regressu animae*, in denen er über die Grenzen von Philosophie und Religion spekulierte, den theurgischen Methoden die Tür öffnete (Smith 1974). In seinem möglichen Vorhaben eines Kommentars zu den chaldäischen Orakeln gestand Porphyrios ein, dass Theurgie und Weissagung legitime Methoden sein konnten, sich bestimmten vermittelnden Mächten dem niedrigen Teil der Seele anzunähern. Er betonte allerdings, dass lediglich die Philosophie den Schlüssel zur Erkenntnis des höchsten Wesens darstellte. Erst mit Iamblichos vollzog sich eine vollständige Emanzipation der Theurgie und der Orakel. Der Syrer Iamblichos, der große Systematiker des Neuplatonismus, leitete eine Wende zu einer stärker metaphysisch geprägten Interpretation Platons ein (Bechtle 2006). Auf der Grundlage dessen, was Plotin und

Porphyrrios lehrten, entwickelte er seine exegetische Lesart der platonischen Texte. Vor allem aber schreiben wir ihm eine besondere Neigung zur mantischen Tradition und der heidnischen Weisheitslehre zu, die er mit den Lehrmeinungen Platons zu vereinbaren suchte. Daher rührt seine Neigung zur Theurgie als zu einer neuen religiösen Annäherung an die Erkenntnis des Göttlichen, welche potentiell hohen philosophischen Wert hatte. Die Orakelgedichte der Chaldäer und andere von der Theurgie inspirierten Hymnen wurden stets von Neuplatonikern – von Iamblichos bis Proklos – benutzt, und manche Philosophen wie Proklos verfassten sogar ihre eigenen Dichtungen.

Unsere Informationen über das Leben des Iamblichos stammen aus der Suda, der byzantinischen Enzyklopädie, und vom Biographen Eunapios von Sardes. Er gehörte einer wohlhabenden Familie an, war mit der Priesterdynastie von Emesa verwandt und gründete zu Beginn des 4. Jahrhunderts seine eigene Philosophenschule in Apamea, die zum syrischen Zentrum eines stark von „irrationaler“ Tendenz geprägten Neuplatonismus wurde. Iamblichos hatte unter seinen Zeitgenossen einen ausgezeichneten Ruf; nach den Aussagen Julians (*oratio* IV, 146; *epistula* 40) hielten sie ihn geradezu für eine Reinkarnation von Platon selbst (vgl. Blumenthal und Clark 1993). Iamblichos machte den Neuplatonismus zur theoretischen Grundlage des gesamten traditionellen Heidentums und griff unmittelbar in Porphyrios' Debatte zwischen Philosophie und Religion ein und befürwortete die Verschmelzung beider Disziplinen. Seine Schrift *Von den Mysterien* hat er beispielsweise als angebliche Antwort eines Priesters namens Abamon auf den Brief seines Meisters Porphyrios verfasst, der darin die Wahrheit der ägyptischen und chaldäischen Religionen und die Tauglichkeit der Theurgie als Mittel zum Wissenserwerb anzweifelt (Steel 1978; insbes. Shaw 1995). Porphyrios bevorzugte eine Erkenntnis durch mystische Meditation, um mit dem Göttlichen in Kontakt zu treten, während Iamblichos ein Verfechter der Theurgie war. Die Meditation über Orakelsprüche nahm im Neuplatonismus des Iamblichos einen wichtigen Platz ein, den sie auch bei seinem Nachfolger Proklos behielt, wozu der Erfolg der apokryphen, in Hexametern überlieferten Prophezeiungen der chaldäischen Orakel wesentlich beitrug. Der grundsätzlich dualistische Charakter der Sammlung wurde von den intellektuellen Schulen des Ostens, wie dem syrischen Neuplatonismus

des Iamblichos, als mantische Rechtfertigung angeführt. In dieser philosophischen Tradition verstärkte sich die Neigung zur Theurgie und zur Harmonisierung des Platonismus mit religiöser Weisheit, mit den Mysterien und der Orakelpoesie, unter besonderer Betonung der ekstatischen und asketischen Erfahrung der indirekten Kommunikation mit der göttlichen und höheren Sphäre durch die Vermittlung von Zwischenwesen oder der direkten Vereinigung mit der Gottheit: Während die Einheit mit dem Göttlichen durch philosophische Kontemplation nur wenigen von Natur außergewöhnlich Begabten vorbehalten blieb, gelang Vielen die Annäherung an die Gottheit mittels der Theurgie.

Auch Proklos, vierter der wichtigsten Neuplatonisten, beschäftigte sich mit der Theurgie und den Orakeln und wusste dieses religiöse Herangehen mit der reinen Exegese der Dialoge Platons zu verbinden. Proklos widmete seinem Biographen Marinus zufolge (*Vita Procli*, 26) den chaldäischen Orakeln einen umfangreichen Kommentar (Saffrey und Segonds 2001). Nach dem Byzantiner Michael Psellos (*Scripta Minora* 1, 241, 25) „verliebte er sich in jene Verse in Hexametern, von ihren Bewunderern *logia* genannt, in denen Julian die chaldäischen Lehren darlegte“ (zu Psellos' Verhältnis zu den chaldäischen Orakeln, S. Seng 2012). Hinsichtlich der Theurgie betonte auch Proklos ihre religiöse Dimension. Die Macht des Theurgen speiste sich nämlich grundsätzlich aus seiner Kommunikation mit dem Göttlichen im Gebet, aus der er die Kenntnis der Symbole der vermittelnden Gottheiten gewann. Dieses war der Weg, den Willen der Gottheiten und damit die Zukunft zu erfahren (Sheppard 1982, Di Pasquale 1993). Proklos behauptete, von Daimones viele Mitteilungen über die Vergangenheit und das Zukünftige erhalten zu haben (*In Republicam* 1, 86, 13). Die Erfolge der Magier, welche die Natur oder das Göttliche zwangen, sich dem menschlichen Willen zu beugen, den Lauf der Dinge zu verändern oder die Zukunft zu enthüllen, beruhten Proklos' Erklärung der Theurgie zufolge darauf, dass die Götter die Anweisungen und Bitten der Weisen aufgrund ihrer besonderen Tugend und ihrer asketischen Lebensführung sowie ihrer philosophischen Scharfsinnigkeit befolgten. In Proklos' Lehre vereinigten sich also die theurgischen Praktiken mit dem Anspruch der neuplatonischen Mystik, die Einheit mit der Gottheit (Proklos, *In Timaeum* 211) und den Aufstieg der Seele zur ersten Ursache (213, 2) zu suchen. Es lässt sich ohne Zweifel feststellen, dass die

Theurgie für Proklos „eine höhere Macht als alle menschliche Weisheit [war], die die Wohltaten der Weissagung umfasst, die reinigenden Kräfte der Initiation und alle Handlungen im Zusammenhang mit der Besessenheit durch das Göttliche“ (*Theologia Platonica* 1, 113, 6 Saffrey-Westerink) begreift.

Wir haben also gesehen, wie die neuplatonischen Philosophen, die auf philosophischer Ebene als Erben der Tradition der Akademie Platons und seiner einflussreichen Dialoge betrachtet werden können, sich zusehends als ideologische Vertreter der „Tradition der Vorfahren“ ansahen, mit der die Heiden ihre Treue zur alten, polytheistischen Reichsreligion identifizierten. In beiden Strömungen, die wir als Fallstudien betrachtet haben – in der Mystik und in der Magie bzw. Theurgie – stellten diese Philosophen heidnische Traditionen wieder her, modernisierten sie und statteten sie mit einer philosophischen Struktur aus, die als doktrinäre Grundlage diente. Ihr philosophisches System stellte das Eine, das höchste Wesen, an die Spitze der ontologischen Pyramide; so integrierte es die henothetischen Neigungen des traditionellen Heidentums. Gleichzeitig implizierte dasselbe Prinzip die Ablehnung und den Ausschluss des jüdischen und christlichen Monotheismus. Obwohl die Christen systematisch alle Manifestationen dieses späten Heidentums auslöschten, sowohl im Kult als auch im philosophischen oder sonstigen intellektuellen Milieu, zögerte man nicht, sich der neuplatonischen Ideologie zu bedienen und sie an die eigene Glaubenslehre anzupassen, wie wir es sehr deutlich in den trinitarischen Streitigkeiten oder im Konflikt um die Natur Christi feststellen können. Die Christen imitierten hier die neuplatonischen Denker, mit ihren Kommentaren und ihren Modifikationen des Glaubens an die alten Götter durch ihre philosophischen Lehren. Mit der Zeit diente das System des Neuplatonismus nicht mehr nur der Aufrechterhaltung der Lehre eines henothetischen Heidentums, sondern auch dem christlichen Monotheismus. Dabei verlor es zum großen Teil seine Originalität und Exklusivität. Auf diese Weise und dank weiterer Denker und Zeitgenossen von einigen der oben erwähnten neuplatonischen Heiden verwandelte sich diese Strömung des philosophischen Denkens durch ihre Präsenz in den drei monotheistischen Weltreligionen in eine der einflussreichsten Strömungen der westlichen Philosophiegeschichte, wie es uns anhand der Autoren wie Dionysios Aeropagita, Synesios von Kyrene,

Augustinus von Hippo, Al-Farabi, Avicenna, Isaak ben Salomon Israeli oder Moses Maimonides und ihrer Lehren deutlich wird.

Kokkuvõte

Uusplatonistlik müstika ja maagia kui traditsioonilise paganluse moderniseerimine Rooma keisririigis

4. sajandil, mil kristlus oli saavutanud riikliku tunnustuse ja alanud oli areng, mis viis riigikiriku kujunemisele, tajus osa vana usundit säilitada soovivast Rooma riigi vaimuliidist, et traditsiooniline kreeka-rooma usund vajab põhjalikke uuendusi. Antiikaegne haritlaskond oli kasutanud filosoofiat religiooni tõlgendamiseks juba varem, ent nüüd sai kreeka-rooma usundi ümbermõtestamise filosoofiliseks aluseks uusplatonism. Uusplatonismis võib eristada kahte suundumust – intellektuaalset-metafüüsilist ja müstilis-maagilist suundumust. Viimane hõlmas ka mitmesuguseid vaimseid praktikaid, mille eesmärk oli kontakti loomine jumaliku sfääriga ning jumaliku päritoluga inimhinge tõus transtsendentse Üheni, mida samastati kõrgema jumalusega. Artiklis näidatakse erinevate uusplatonistlike mõtlejate (Plotinos, Porphyrios, Iamblichos ja Proklos) näitel, et kreeka-rooma usundi „moderniseerimist“, mida võib teatud mõttes võrrelda roomakatoliikluse *aggiornamento*’ga pärast Vatikani II kirikukogu, mõjutasid mõlemad uusplatonismi suundumused. Neist esimene andis vanale usundile kindla metafüüsilise aluse ja aitas seda kujundada koherentseks süsteemiks (mida antiikreligioon varem ei olnud), teine rahuldab aga haritlaste praktilisi religiooside vajadusi. Autor näitab ka, et kuigi varane kristlus vastandas end mitte ainult traditsioonilisele, vaid ka filosoofiliselt ümberkujundatud „paganlusele“, kasutas ta paradoksaalsel viisil oma õpetuse mõtestamiseks ja tõlgendamiseks samu uusplatonistlikke ideid ja kontseptsioone, mida kasutasid kreeka-rooma usundi uuendajad. Seega võib öelda, et uusplatonismist mõjutatud varakristlikud teoloogid ja kreeka-rooma usundi uuendajad tuginesid suuresti samale iidsele mõttepärandile, mille juured ulatusid Platoni Akadeemiasse.

Bibliographie

- Alvarado Planas, Javier. 2014. *History Of Non-Dual Meditation Methods*. Madrid: Sanz y Torres.
- Athanassiadi, Polymnia. 1981. *Julian and Hellenism. An Intellectual Biography*. Oxford: Clarendon Press.
- Athanassiadi, Polymnia. 1999. „The Chaldean Oracles: Theology and Theurgy“, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, edd. Polymnia Athanassiadi, Michael Frede. Oxford: Oxford University Press: 149–183.
- Athanassiadi, Polymnia. 2010. „Julian the Theurgist: man or myth?“, *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext, Interpretation, Rezeption*, edd. Helmut Seng, Michel Tardieu. Heidelberg: Winter Verlag: 193–208.
- Bechtle, Gerald. 2006. *Iamblichus. Aspekte seiner Philosophie und Wissenschaftskonzeption*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Bidez, Joseph. 1913. *Vie de Porphyre*. Ghent: E. van Goethem.
- Blumenthal, Henry J., Clark, E. Gillian, edd. 1993. *The Divine Iamblichus, Philosopher and Man of Gods*. London: Bristol Classical Press.
- Bonazzi, Mauro, Carlos Lévy, Carlos Steel, edd. 2007. *A Platonic Pythagoras: Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*. Turnhout: Brepols.
- Brisson, Luc. 2005. „Socrates and the Divine Signal according to Plato’s Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition“, *Apeiron* 38.2: 1–12.
- Bussanich, John R. 1988. *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*. Leiden: Brill.
- Chadwick, Henry. 1999. „Philosophical Tradition and the Self“. *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, edd. Glen W. Bowersock, Peter Brown, Oleg Grabar. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press: 60–81.
- Cumont, Franz. 1911. *Oriental Religions and Roman Paganism*. Chicago: Open Court Publishing.
- Des Places, Édouard. 1971. *Oracles Chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens*. Paris: Les Belles Lettres.
- Deuse, Werner. 1983. *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Di Pasquale Barbanti, Maria. 1993. *Proclo: Tra filosofia e teúrgia*. Catania: Bonanno.

- Dillon, John M. 1977. *The Middle Platonists*. Ithaca: Cornell University Press.
- Edwards, Mark J. ed. 2000. *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Emilsson, Eyjólfur Kjalar. 2017. *Plotinus*. London: Routledge.
- Gerson, Lloyd P. 1994. *Plotinus*. London – New York: Routledge.
- Gerson, Lloyd P. ed. 1996. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gurtler, Gary M. 1988. *Plotinus: The Experience of Unity*. New York: Peter Lang.
- Hadot, Pierre. 1999. *Plotin: Porphyre – études néoplatoniciennes*. Paris: Les Belles Lettres.
- Kenney, John P. 1997. „Mysticism and contemplation in the Enneads“. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 71.3: 315–337.
- Lewy, Hans. 2011. *Chaldaean Oracles and Theurgy Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire. Troisième édition par Michel Tardieu, avec un supplément «Les Oracles chaldaïques 1891–2011»*. Paris: Institut des Etudes Augustiniennes.
- Lisi, Francisco L. 2011. „How Original was Neoplatonism in the Platonic Tradition?“. *New Perspectives on Late Antiquity*, ed. David Hernández de la Fuente: 247–262. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Lloyd, Antony C. 1970. „The Later Neoplatonists“. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. Arthur H. Armstrong: 272–325. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lloyd, Antony C. 1990. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Clarendon Press.
- Majercik, Ruth. 1989. *The Chaldean Oracles*. Leiden: Brill.
- O’Meara, Dominic J. 1993. *Plotinus: An Introduction to the Enneads*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Penella, Robert J. 1990. *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*. Leeds: Francis Cairns.
- Remes, Pauline. 2008. *Neoplatonism*. Stocksfield: Acumen.
- Rosenberger, Veit. 2001. *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Saffrey, Henri-Dominique. 1984. „La Théurgie comme phénomène culturel

- chez les néoplatoniciens (IVe-Ve siècles)“, *Koinonia* 8: 161–171.
- Saffrey, Henri-Dominique, Alain-Philippe Segonds, Concetta Luna. 2001. *Proclus ou Sur le bonheur*. Paris: Les Belles Lettres.
- Seng, Helmut. 2009. *Kosmagoi, Azonoi, Zonaioi. Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben*. Heidelberg: Winter Verlag.
- Seng, Helmut. 2012. „Chaldaeerrhetorik bei Michael Psellos“. *La retorica greca fra tardo antico ed età bizantina: idee e forme*, ed. Ugo Criscuolo: 355–369. Napoli: D'Auria.
- Seng, Helmut. 2016. *Un livre sacré de l'Antiquité tardive: Les Oracles Chaldaïques*. Turnhout: Brepols.
- Shaw, Gregory. 1995. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Sheppard, Anne D.R. 1982. „Proclus' attitude to theurgy“. *Classical Quarterly*, 32: 212–224.
- Smith, Andrew. 1974. *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in post-Plotinian Neoplatonism*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Smith, Andrew. 2004. *Philosophy in Late Antiquity*. London and New York: Routledge.
- Steel, Carlos. 1978. *The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism*. Brussels: Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten.
- Tanaseanu-Döbler, Ilinca. 2013. *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Versnel, Henk S. 1990. *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. Vol. 1: Ter Unus. Isis, Dionysos and Hermes. Three Studies in Henotheism*. Leiden: Brill.
- Wallis, Richard T. 1995. *Neoplatonism, with a foreword and bibliography by Lloyd P. Gerson* (2nd edition) London-Duckworth-Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Zintzen, Clemens. 1965. „Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischer Philosophie“. *Rheinisches Museum*, 108: 71–100.