

TOBIAS THUM

Plutarchs Dialog
De E apud Delphos

*Studien und Texte zu
Antike und Christentum*

80

Mohr Siebeck

Studien und Texte zu Antike und Christentum
Studies and Texts in Antiquity and Christianity

Herausgeber/Editors

CHRISTOPH MARKSCHIES (Berlin)

MARTIN WALLRAFF (Basel)

CHRISTIAN WILDBERG (Princeton)

Beirat/Advisory Board

PETER BROWN (Princeton) · SUSANNA ELM (Berkeley)

JOHANNES HAHN (Münster) · EMANUELA PRINZIVALLI (Rom)

JÖRG RÜPKE (Erfurt)

80



Tobias Thum

Plutarchs Dialog
De E apud Delphos

Eine Studie

Ratio Religionis Studien II

Mohr Siebeck

TOBIAS THUM, geboren 1976; Studium der Klassischen Philologie und der Germanistik; 2010 Promotion; seit 2011 Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und Lehrbeauftragter am Institut für Griechische und Lateinische Philologie der LMU München.

e-ISBN PDF 978-3-16-152692-3

ISBN 978-3-16-152691-6

ISSN 1436-3003 (Studien und Texte zu Antike und Christentum)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Nehren auf alterungbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädle in Nehren gebunden.

DIS MANIBVS

Albrecht Seifert

(1940–1993)

Ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάρκοι δέ τε παῦροι

Ratio Religionis Studien

Die *Ratio Religionis Studien* veröffentlichen monographische Studien und Aufsatzbände zur religiösen Philosophie und philosophischen Religion in der frühen Kaiserzeit.

In der frühen Kaiserzeit werden Traditionen der gelebten Religion verstärkt als Quelle philosophischen Denkens interpretiert und plausibilisiert. Heilige Erzählungen, Riten und Kultgegenstände erscheinen als Reflex göttlicher Wahrheit. Umgekehrt beruft sich philosophische Weltdeutung auf die religiöse Tradition als letzten Erkenntnisgrund.

Diese Verschmelzung religiöser und philosophischer Diskurse, der kreative Neudeutungen in beiden Feldern entsprangen, untersucht das an der Universität Göttingen angesiedelte DFG-Emmy-Noether-Projekt *Ratio Religionis*, das sich inzwischen zu einem interdisziplinären Forum junger Forscher im Bereich der religiös-philosophischen Literatur der frühen Kaiserzeit insbesondere im hellenistischen Judentum, im frühen Christentum und im pagan-religiösen Platonismus entwickelt hat.

Die *Ratio Religionis Studien* geben die Ergebnisse dieses Dialogs zusammenhängend, aber in die jeweiligen Fachreihen eingeordnet, heraus. Dies spiegelt eine Ausgangsthese des Projekts: Eine religiös-philosophische Hermeneutik entwickelt sich im kaiserzeitlichen Platonismus jüdischer, christlicher und pagan-religiöser Provenienz als übergreifendes und verbindendes Phänomen.

Vorwort

Die vorliegende Studie zu Plutarchs *De E apud Delphos* bildet die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen im Wintersemester 2009/2010 unter dem Titel „Apollon und der Weg der Erkenntnis in Plutarchs Schrift *De E apud Delphos*“ vorlag. Tag der mündlichen Prüfung war der 25. Mai 2010.¹ Die Arbeit entstand als Teilprojekt der von Prof. Rainer Hirsch-Luipold geleiteten DFG-Emmy-Noether-Nachwuchsforschergruppe *Ratio Religionis* in Göttingen. Viele haben zum erfolgreichen Abschluss der Arbeit beigetragen. Zunächst ist Rainer Hirsch-Luipold zu danken, der mir ungeachtet aller wissenschaftlichen Differenzen die Freiheit ließ, die Arbeit mit den von mir als praktikabel erachteten Zielsetzungen und Methoden durchzuführen. Ihm und den Herausgebern der *Studien und Texte zu Antike und Christentum* gilt auch mein Dank für die Veröffentlichung in den *Ratio-Religionis-Studien*. Der Austausch mit meinen Kollegen Ralf Sedlak, Dr. Ilinca Tanaseanu-Döbler, Dr. Beatrice Wyss und Dr. Fritz Heinrich hat die Arbeit nicht unwesentlich gefördert. Sonja Fröse-Brockmann hat sich bei der Nachprüfung der fremdsprachigen Zitate bleibende Verdienste erworben. Zu danken habe ich ferner Prof. Jan Opsomer, Köln, der mir seinen Aufsatz *M. Annius Ammonius, a Philosophical Profile* noch vor der Drucklegung in großzügiger Weise zugänglich gemacht hat. Prof. Luc Van der Stockt, Leuven, hat mir schwer zugängliche Literatur verschafft und einige meiner Thesen mit mir diskutiert. Für Anregungen und Gespräche danke ich auch Prof. Herwig Görgemanns, Heidelberg und Prof. Zlatko Pleše, Chapel Hill. Einen wichtigen Hinweis gab mir Prof. Christoph Helmig, Berlin, dem ich an entsprechender Stelle ausdrücklich danke. Das Korreferat haben dankenswerter Weise Prof. Peter Kuhlmann, Göttingen und Prof. Fritz Graf, Ohio State University, übernommen.

¹ Alle Übersetzungen stammen, wenn nicht anders bezeichnet, von mir selbst. Die umfangreichen Zitate in den Fußnoten verfolgen das Ziel, meine Argumentation möglichst transparent zu halten und meinen Standpunkt klar auszuweisen. Zudem ist ein Großteil der jüngeren Forschungsliteratur nicht in allgemein zugänglichen gräzistischen Periodika, sondern in Tagungs- und Sammelbänden erschienen, die nicht überall zur Hand sind. Ich habe mich bemüht, auch Literatur, die nach 2009 erschienen ist, soweit als möglich in den Anmerkungen zu berücksichtigen.

Mein größter Dank gilt meinem Doktorvater, Prof. Heinz-Günther Nesselrath, der sich nicht nur die Mühe gemacht hat, die Arbeit in ihrem mitunter sehr komplizierten Entstehungsprozess mit so großer Geduld wie kritischem Blick zu begleiten, sondern mich vor allem stets ermuntert hat, die von mir eingeschlagenen Wege konsequent zu Ende zu denken.

Zu danken habe ich schließlich meinen Lehrern, am Gymnasium bei St. Stephan, Augsburg: Albrecht Seifert †, P. Sigisbert Schweßinger OSB † und Horst Weinold †, an der Ludwig-Maximilians-Universität München: Dieter Bremer, Heinz-Werner Nörenberg, Andreas Patzer, Ernst Vogt und besonders Martin Hose. Die Arbeit wäre ohne die vielfältige Unterstützung folgender Menschen nicht entstanden: Felix Albrecht, Tom Araya, Philipp Aumann, Paul Bostaph, Stefanie Frost, Matthias Futterknecht, Jeff Hanneman, Johannes Kastner, Kerry King, Joshua Krön, Christian Kurzewitz, Alexander Leichtle, Helmut Löffler, Dave Lombardo, Matthias Lutz, Gunther Martin, Julian Röbe, Björn Schaak, Peter Christian Schmidt, Martin Schrage, Anna Schrieffl, Gerhard, Adelheid und Ursula Thum, Reinhard Weber, Alexa Wilke und alle Mitglieder der Peripatetischen Runde in Göttingen.

Augsburg und München, im Oktober 2012

Tobias Thum

Inhalt

I. Einleitung	1
1. Textüberblick und Forschungslage	2
2. Kritik und Desiderate der Forschung	11
3. Ziele und Methoden einer Gesamtuntersuchung von <i>De E apud Delphos</i>	21
II. <i>De E apud Delphos</i> als Dialog: Widmung und Proömium	27
1. Plutarchs Dialoge und ihr Publikum	27
2. Sarapion als Adressat von <i>De E apud Delphos</i>	36
3. Die Widmung an Sarapion	42
4. Das extradialogische Proömium.....	48
4.1 Das delphische E.....	48
4.2 Das delphische E in <i>De defectu oraculorum</i>	56
4.3 Plutarchs Erzählerrolle	59
4.4 Die Verlegung des Gesprächs in die Vergangenheit	62
5. Fazit: Die Konzeption von <i>De E apud Delphos</i>	79
III. Das Hauptgespräch von <i>De E apud Delphos</i>	83
1. Das Proömium des Ammonios.....	83
1.1 Οὐχ ἦττον φιλόσοφος ἢ μάντις: Die etymologische Deutung der Kultnamen Apollons	84
1.2 Θαυμάζειν, ἀπορεῖν, ζητεῖν: Der Ursprung des dialogischen Philosophierens	87
2. Die Rede des Lamprias: Die Fünf Weisen	96
3. Die Reaktion des Ammonios auf Lamprias' Beitrag	105

4. Das Referat einer ‚chaldäischen‘ Deutung des E durch einen anonymen Gesprächspartner	109
5. Die Rede des Nikandros: Die Kommunikation mit dem Orakelgott ...	113
5.1 Nikandros als priesterliches alter ego Plutarchs?	115
5.2 Plutarchs Selbstzeugnis über seine Auffassung der delphischen Priesterschaft.....	118
5.3 Die Charakteristik der Perihegeten in <i>De Pythiae oraculis</i>	122
5.4 Die Charakteristik des Nikandros als Vertreter der delphischen Gesellschaft ...	125
5.5 Plutarchs <i>vaticinium ex eventu</i> über seine Priesterschaft als indirekte Charakteristik des Nikandros	126
5.6 Nikandros und Archilochos: Komische Halbbildung	129
5.7 Nikandros und die Stoa: Ein missglückter Präventivschlag	135
6. Die Rede des Theon: Apollon <i>διαλεκτικώτατος</i>	142
6.1 Die Einbindung von Theons Rede in den Gesprächsablauf.....	144
6.2 Das dialektische Wesen des Apollon: <i>Λύειν και ποιεῖν ἀμφιβολίας</i>	148
6.3 Die Anekdote vom Delischen Problem zur Illustration von Apollons Philosophieprotreptik	153
6.4 Die Deutung des E als das <i>εἶ</i> im Syllogismus	158
6.5 Die apollinische Mantik als angewandte Dialektik	161
6.6 Der Dreifußraub des Herakles	165
6.7 Zur Bewertung der Theonrede	166
7. Die Rede ‚Plutarchs‘	173
7.1 Einleitung.....	173
7.2 ‚Plutarchs‘ mathematische Deutung des E	180
7.2.1 Die arithmetische Entstehung der 5	181
7.2.2 Die Fünf als <i>φύσις</i>	185
7.2.3 Apollon und Dionysos	189
7.2.4 Die stoische Weltzyklenlehre bei ‚Plutarch‘ und Ammonios	194
7.2.5 Apollon und die Musik	199
7.2.6 Die kosmologischen Pentaden in Platons <i>Timaios</i>	207
7.2.7 Weitere Pentaden: Die Weltteile bei Homer – Die Stadien der Entstehung von Lebewesen – Die Gattungen beseelter Wesen – Die Teile der Seele.....	219
7.2.8 Die alternative <i>γένεσις</i> der Fünf	226
7.2.9 Die Pentaden in Platons <i>Sophistes</i> und <i>Philebos</i>	228
8. Die Rede des Ammonios	243
8.1 Ammonios’ Einleitung (Kap. 17).....	243
8.2 Das 20. Kapitel von <i>De E apud Delphos</i>	248
8.2.1 Der Aion und der Gott.....	249

8.2.2 Pythagoreisches in εἶ ἔν?	255
8.2.3 Parmenideisches in εἶ ἔν	262
8.3 Der heraklitische Fluss und das parmenideische Sein (Kap. 18–20)	269
8.3.1 Das Parmenidesbild in <i>Adversus Colotem</i> und die Ontologie des Ammonios	270
8.3.2 Parmenides als Vorläufer Platons und dessen Methexis-Lehre	274
8.4 Der <i>χώρα</i> -Passus in Platons <i>Timaios</i> als Subtext der Ammoniosrede	279
8.4.1 Die <i>χώρα</i> im <i>Timaios</i> und der heraklitische Fluss im 18. Kapitel von <i>De E apud Delphos</i>	280
8.4.2 Die Zeittheorien in <i>Timaios</i> 37c6–38b5 und im 19. Kapitel von <i>De E apud Delphos</i>	290
8.5 Das 21. Kapitel von <i>De E apud Delphos</i> : Zum Verhältnis von Sein und Nichtsein	296
8.5.1 Das Verhältnis des Apollon zur Sonne und die Kritik an der stoischen Weltzyklenlehre	300
8.5.2 Das Schlusskapitel von <i>De E apud Delphos</i> als Adaption von <i>Timaios</i> 51e6–53a8	315
8.5.2.1 <i>Timaios</i> 51e6–52d1 als Vorbild für <i>De E</i> 21, 393C–F	315
8.5.2.2 Plutarchs Adaption von <i>Timaios</i> 51e6–52d1 in <i>De E</i> 21	319
8.6 <i>Timaios</i> 52d2–53a8 im Schlussteil von <i>De E</i> 21	325
8.6.1 Der Daimon als die vorkosmische Urseele	328
8.6.2 Plutarchs Interpretation von <i>Timaios</i> 52d2–53a8 als Interaktion zwischen dem Intelligiblen, der Urseele und der Materie	333
8.6.3 Die Welt der Ammoniosrede als vorkosmisches Produkt aus Materie und Intelligiblem durch Vermittlung der Urseele	343
8.7 Der <i>Timaios</i> in der Ammoniosrede: Zusammenfassung	343
8.8 Der rhetorische Platonismus der Ammoniosrede	344
8.8.1 Gegenprobe I: Die Persistenz der menschlichen Person in <i>De sera numinis vindicta</i>	347
8.8.2 Gegenprobe II: Die Kritik an der stoischen Zeittheorie in <i>De communibus notitiis</i>	349
8.8.3 Die rein ontische Konzeption des Apollon in <i>De E apud Delphos</i> und Plutarchs philosophische Theologie	354
IV. Schluss	363
Literaturverzeichnis	365
Index criticus	377
Index locorum	379
Index nominum et rerum	389

I. Einleitung

Eine Monographie von einigen hundert Seiten zu Plutarchs vergleichsweise kurzem Dialog *De E apud Delphos* bedarf in einer, auch gemessen am gewaltigen Œuvre des Chaironeers, an gelehrter Literatur nicht eben armen Wissenschaft, einer Begründung ihrer Dringlichkeit. Dies gilt zumal, wenn sich die vorliegende Studie im Grunde wesentlich dem philologischen Kerngeschäft, mithin der Erläuterung von *res et verba* des Textes und einer darauf aufbauenden und diese begleitenden Interpretation, widmen soll.

Gerade dies müsste, so lässt sich denken, bereits allemal geleistet sein: Auch wenn ein vollständiger wissenschaftlicher Kommentar oder eine umfassende Interpretationsarbeit zu *De E apud Delphos* bislang nicht vorliegen, finden sich doch zahlreiche Übersetzungen, zum Teil mit beigegebenem Originaltext, mit verhältnismäßig ausführlichen Einleitungen und Anmerkungsapparaten,¹ ein Teilkommentar² sowie Spezialstudien zu beinahe allen Abschnitten dieses für Plutarchs Verhältnisse außerordentlich übersichtlich gegliederten Dialoges, die sich sowohl um Klärung der Sachen und Begriffe als auch um deren Deutung bemüht haben.³ Ferner kommt kaum eine größere Arbeit zu Plutarchs Platonismus oder zu seinen Interessen an Fragestellungen der Religion ohne eine mehr oder weniger ausführliche Behandlung von *De E apud Delphos* aus,⁴ vom Treibgut in der Flut der vielen kleineren Arbeiten ganz zu schweigen, mit denen die seit etwa 20 Jahren anschwellende Produktion von umfangreichen Tagungs- und Sammelbänden zu einzelnen Aspekten von Plutarchs Werk die Bibliographien gefüllt hat.⁵ Gleichwohl kann ein Überblick über den Text und die Schwerpunktsetzungen der einschlägigen Forschungsbeiträge eine in ihrer Einmütigkeit

¹ BABBITT (1936); ZIEGLER (1952); CILENTO (1962); FLACELIÈRE (1974); DEL CORNO – CAVALLI – LOZZA (1983); MORESCHINI (1997); BOULOGNE – BROZE – COULOUBARITSIS (2006).

² OBSIEGER (2007) zu den Reden Theons und ‚Plutarchs‘.

³ Zu nennen sind besonders: BABUT (1992) zur Komposition des Dialoges; BONAZZI (2008) zu den Proömien; BALDASSARRI (1993) zur Rede Theons; OPSOMER (2009) zur Ammoniosrede. LAURENTI (1996a) bietet einen nützlichen, aber anspruchslosen Überblick über den gesamten Dialog.

⁴ VOLKMANN (1869); OAKSMITH (1902); DECHARME (1904); JONES (1916); LATZARUS (1921); DILLON (1996); VALGIGLIO (1988); SCHOPPE (1994); FERRARI (1995); SIRINELLI (2000).

⁵ Auch der Verfasser dieser Studie hat vorab einige Teilgedanken veröffentlicht, vgl. THUM (2009).

nicht unproblematische Tendenz des Zugriffs auf den Text aufzeigen, die, wie zu zeigen ist, zu einer Schiefelage des Gesamtverständnisses von *De E apud Delphos* geführt hat. Die vorliegende Studie beabsichtigt, diese auszugleichen.

1. Textüberblick und Forschungslage

Der Dialog eröffnet, wie aus der einleitenden Widmung an Plutarchs in Athen ansässigen Freund Sarapion deutlich wird, eine Reihe von sogenannten ‚Pythischen Dialogen‘, zu denen gewöhnlich noch *De Pythiae oraculis* und *De defectu oraculorum* gezählt werden; ihr gemeinsames Merkmal sind Gespräche, die in Delphi über Fragestellungen geführt werden, die mit dem Heiligtum verbunden sind. Geht es in *De Pythiae oraculis* und in *De defectu oraculorum* allgemein um die Funktionsweise der apollinischen Weissagung, in ersterem Text speziell um deren Formwandel, in zweiterem um das Phänomen des Eingehens von Orakelstätten unter besonderer Berücksichtigung der physikalischen Gegebenheiten in Delphi,⁶ so befasst sich der Eröffnungsdialog dieser delphischen Dialogtrias mit der Deutung eines rätselhaften Weihegeschenks am Tempel des Apollon in Delphi in Gestalt eines E.⁷

Ein auf die Widmungsadresse folgendes auktoriales oder extradialogisches Proömium orientiert den Leser zunächst darüber, dass dieses E eine Weihegabe von Männern sei, die in grauer Vorzeit (ἐν ἀρχῇ) im Tempelbezirk von Delphi Philosophie getrieben hätten, die Weihung des Zeichens selbst bezeuge einen speziellen Wesenszug des Gottes Apollon, der gewissermaßen in der Umkehrung seiner traditionellen Funktion als Orakelgott besteht: Bei Problemen, die allgemein das Leben der Menschen betreffen,

⁶ Vgl. die in den Handschriften überlieferten griechischen Titel der Dialoge: Περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν und Περὶ τῶν ἐκλελοιπότηων χρηστηρίων.

⁷ An dieser Stelle sei auf solche Arbeiten verwiesen, die sich – vermeintlich in der Nachfolge Plutarchs – mit der Bedeutung des E als (freilich nicht erhaltenes) archäologisches Artefakt beschäftigen. Vgl. GÖTTLING (1851); SCHULTZ (1866); ROSCHER (1900); LAGERCRANTZ (1901); ROSCHER (1901a) und (1901b); ROBERT (1901); HARRISON (1905); BATES (1925); FRIES (1930); DEMANGEL (1940/41); BOUSQUET (1951); BERMANN – LOSADA (1975); GUARDUCCI (1976); ein esoterisches Kuriosum stellt die kurze Schrift von COMOTH (1995) dar. Ein übersichtliches Referat der Forschungsgeschichte bieten MORESCHINI (1997) 8–10 und OBSIEGER (2007) 1–4. Die neuzeitlichen Versuche, das Rätsel des delphischen E zu lösen, tragen zu einem Verständnis der Schrift Plutarchs allerdings nichts bei und sind zu keinem befriedigenden Ergebnis gelangt; ZIEGLERS Urteil (1951) 828 ist nach wie vor gültig: „Aber auch die modernen Bemühungen [...] sind, wie es mir scheint, zu keinem solideren Ergebnis gelangt, was kein Wunder ist, wenn man bedenkt, daß es sich um ein Zeichen handelt, über dessen Bedeutung man schon, als man überhaupt nach solchen Dingen zu fragen begann, nichts wußte [...].“

gibt der Gott den Ratsuchenden klare Antworten, während er im Gegenzug den Menschen von sich aus schwierige Probleme stellt, die intellektueller Natur sind, um dadurch eine philosophische Wahrheitssuche anzuregen. Jene ersten Philosophen hätten also mit der Weihung des E auf diesen Wesenszug des Apollon aufmerksam gemacht. Plutarch lässt nun einen kurzen, sich autobiographisch gebenden Exkurs folgen, in dem er davon berichtet, wie er es wiederholt freundlich abgelehnt habe, die Bedeutung des E mit seinen Schülern zu erörtern, sich jedoch jüngst vor Ort in Delphi dann doch aus Gründen der Höflichkeit mit fremden Besuchern auf ein diesbezügliches Gespräch eingelassen habe. Doch ist es nicht dieses Gespräch, das Plutarch in *De E apud Delphos* berichtet, sondern ein längst vergangenes, an das er sich im Verlauf seiner Unterhaltung mit den Delphibesuchern erinnern haben will: Während Neros Griechenlandreise, also 66/67 n. Chr. – Plutarch war damals etwa 20 Jahre alt –, habe er an gleicher Stelle schon einmal einem solchen Gespräch beigewohnt, und zwar in Gesellschaft des Ammonios.

Ammonios, der in Plutarchs Werk außerhalb von *De E apud Delphos* noch in *De defectu oraculorum* und einigen der *Quaestiones convivales* auftritt, hat im vorliegenden Dialog eine sehr prominente Stellung: Plutarch lässt ihn zunächst ein zweites, intradialogisches Proömium sprechen, in dem er der versammelten Gruppe von jungen Männern Apollon als einen Philosophengott vorstellt und, unter Aufnahme entsprechender Motive aus Plutarchs extradialogischem Proömium, das E als besonders ergiebigen Gegenstand für ein philosophisches Gespräch charakterisiert. Im Anschluss ermuntert er die Anwesenden dazu, Lösungsversuche für die Bedeutung des Zeichens vorzuschlagen. Figuriert Ammonios in diesem intradialogischen Proömium ganz als ein aufgeräumter Philosoph älteren Semesters, der unter seinen Eleven eine philosophische Diskussion zu einem abseitigen, aber gerade deshalb offenbar besonders reizvollen Problem anregt, so belässt er es nicht dabei, immer wieder gutmütig die Rolle des Conférenciers zwischen den einzelnen Redebeiträgen der Gesprächsteilnehmer zu spielen, sondern ergreift am Ende des Dialoges auch selbst das Wort, um einen letzten Lösungsversuch für die Bedeutung des E mit einiger Vehemenz vorzustellen: Das E, das zu Plutarchs Zeiten noch nicht den Namen Epsilon trug, sondern als Ei bezeichnet wurde,⁸ sei in die Verbalform εἶ, „Du bist“, aufzulösen und als bevorzugte, da das Sein des Gottes hervorhebende Anrede an Apollon zu verstehen. Mit diesem im delphischen E chiffrierten Gruß reagiere der Mensch auf einen Gruß des Apollon, dem ebenfalls am Tempel zu lesenden

⁸ Die in der Forschung nicht seltene Formulierung „delphisches Epsilon“, mit dem sich Plutarch in diesem Dialog befasste, ist ein Anachronismus, der zudem das Verständnis der in *De E apud Delphos* außer von Ammonios noch von zwei weiteren Gesprächsteilnehmern vertretenen Auflösung des E in ein verbalisiertes εἶ erschwert.

Spruch γνῶθι σαυτόν, „Erkenne dich selbst!“. Auf die Vorstellung dieses Lösungsvorschlages lässt Ammonios eine fulminante Argumentation folgen, die in klarer Dreiteilung zunächst das grüßende γνῶθι σαυτόν des Apollon als die Aufforderung an den Menschen deutet, sich seines minderwertigen ontologischen Status als eines in jeder Hinsicht nichtseienden Wesens im ewigen Fluss des Werdens und Vergehens bewusst zu werden, dann das jeder Veränderung enthobene Sein des Gottes erklärt und schließlich das Verhältnis der so radikal getrennten Sphären, der des Werdens und Vergehens auf der menschlichen Seite und der des reinen Seins auf der göttlichen Seite diskutiert, jedoch auf der diametralen Verschiedenheit zwischen Mensch und Gott und der prinzipiellen Trennung beider Sphären auf das Entschiedenste beharrt. Ammonios hat damit das letzte Wort des Dialoges, der mit seiner Rede abrupt endet.

Aus der Fülle an Forschungsliteratur ergibt sich ein recht homogenes Gesamtbild des Gehaltes von *De E apud Delphos* und seiner Einordnung in Plutarchs philosophisches Denken, sein literarisches Schaffen und seine religiöse Vorstellungswelt: Es herrscht – von wenigen zurückhaltenderen Stimmen abgesehen – die *communis opinio*, dass jene letzte Rede von *De E apud Delphos* nicht nur den bereits durch ihre Situierung am Schluss markierten dramatischen Höhepunkt des Dialoges darstelle, sondern darüber hinaus auch die in den Augen Plutarchs richtige Erklärung des E enthalte, da ein mit platonischen philosophischen Anschauungen argumentierender Lösungsvorschlag nichts anderes als die Überzeugungen des bekennenden Platonikers Plutarch enthalten könne. Die bis heute dominierende Sicht auf den Dialog hat bereits HIRZEL formuliert: Alle Ammonios voraufgehenden Versuche, das Geheimnis des E zu ergründen, würden von diesem „mit einer gewissen Geringschätzung zurückgewiesen“⁹, während sich in Ammonios selbst „das Ideal erfüllt, das Plutarch damals erstrebte“, worunter „die Verbindung der delphischen Theologie mit der akademischen Philosophie“ zu verstehen sei.¹⁰ Diese Lesart des Dialoges kann sich mit vermeintlich gutem

⁹ HIRZEL (1895) 200f. mit Berufung vor allem auf Ammonios' kritische Überschau auf alle vor ihm geleisteten Erklärungen *De E* 17, 391E–392A.

¹⁰ HIRZEL (1895) 201. HIRZEL sieht in der Auseinandersetzung um die Bedeutung des E vor allem einen Wettkampf der Philosophenschulen, den Plutarch zu Gunsten der Akademie entschieden wissen wollte (*ibid.*): „Ammonios ist es, der auf den Philosophen im Gotte weist wie es sich ausser in den Beinamen namentlich in den Problemen ankündigt, durch die er die Forschungslust der Menschen reizt; er ist es, der mit den Mitteln der akademischen Philosophie eine würdigere Lösung des räthselhaften Ei findet als die concurrirenden Pythagoreer und Stoiker.“ Ganz auf Ammonios als Sprachrohr Plutarchs ausgerichtet sieht die Schrift auch MORESCHINI (1997) 12: „[...] il dialogo è dominato dalla figura di Ammonio, il quale fornisce la vera soluzione del problema a cui si è accennato, cioè che cosa significasse la lettera „E“. Ora, Ammonio, che è introdotto da Plutarco a

Recht auf die Ausführungen von Ammonios' Vorrednern berufen, die, von den ersten beiden Beiträgen abgesehen, welche das E einerseits historisch-anekdotesch, andererseits aus bestimmten Praktiken des delphischen Orakelkultes erklären, ebenfalls aus einer klaren philosophischen Schulposition heraus argumentieren: Theon, der dritte Redner, deutet das E als die Konjunktion εἰ („wenn“) und stellt in seiner Argumentation enge Verbindungen zwischen Apollon und der Dialektik der Stoa her, ‚Plutarch‘, der an vorletzter Stelle redet und das E als das Zeichen für die Zahl Fünf erklärt, rekurriert auf philosophische Vorstellungen, die sich tendenziell mit den Lehren der Pythagoreer assoziieren lassen. Da Plutarch in seinen Schriften regelmäßig ein mindestens kritisches, häufig jedoch schroff ablehnendes Verhältnis zur Stoa und ihren Lehren bekundet, besonders in den polemischen Traktaten *De Stoicorum repugnantiiis* und *De communibus notitiis*, aber auch in den beiden weiteren ‚Pythischen Dialogen‘, *De Pythiae oraculis* und *De defectu oraculorum* nicht an Kritik spart, könne die Rede des Theon keine Lösung enthalten, die den Ansichten Plutarchs entspreche.¹¹ Die Rede der Dialogfigur ‚Plutarch‘ wiederum scheide deshalb als Kandidatin für die richtige Lösung des E aus, da sie einerseits ein stoisches Philosophem enthält, das Ammonios in seiner folgenden Rede aus platonischer Perspektive vehement zu kritisieren scheint,¹² andererseits vom Autor selbst mit einer Art Warnung an den Leser eingeleitet wird, die Rede nicht zu ernst zu nehmen: Sie sei ein Dokument seiner uneingeschränkten jugendlichen Begeisterung für die Mathematik, die er jedoch recht bald gegen die „akademische“ *Maxime μηδὲν ἄγαν*, „Nichts im Übermaß!“, eingetauscht habe. Entsprechend scheint der mathematische Lösungsvorschlag des jungen ‚Plutarch‘ nicht die Ansichten des gereiften Autors wiederzugeben, wohl aber die Rede des Ammonios, die mit den philosophischen Mitteln der Akademie,

parlare per ultimo, in una sorta di *klimax*, presenta una spiegazione che lo scrittore considera l'unica valida [...].“ Vgl. auch SFAMENI GASPARRO (1996) 161 „[...] Ammonio, il maestro cui nello stesso dialogo è affidato il ruolo di portavoce dell'autore medesimo nell'enunciazione di quella che egli ritiene la corretta soluzione dell'enigma posto dalla lettera E [...].“ JONES (1916) 9 „The explanation which was finally proposed by Ammonios is clearly the one preferred by Plutarch.“ FERRARI (1995) 51 „In base all'interpretazione proposta, la concezione messa in bocca ad Ammonio costituisce il manifesto della filosofia plutarchea.“ VAN DER STOCKT (2000) 112 „The question of the *princeps dialogi* also can only be decided in the light of the tendency of the whole dialogue and the contribution to it of the various interlocutors. A clear example is to be found in *De E*: it is not the 'younger Plutarch' but, as the analysis of the dialogue points out, Ammonios who, as *princeps*, is the author's mouthpiece.“

¹¹ Vgl. dazu die Spezialstudien zu Plutarchs Bewertung der Philosophie der Stoa im Allgemeinen und in den ‚Pythischen Dialogen‘ im Besonderen von BABUT (1969), besonders 148–157; BABUT (1993); OPSOMER (2006).

¹² Es handelt sich um die stoische Theorie der Ekpyrosis.

im konkreten Falle der Ontologie Platons, zu einer Lösung des Problems im Sinne des Autors gelangen müsse.

So scheint die Ammoniosrede als der Höhe- und Schlusspunkt der äußeren Dramaturgie des Dialoges zugleich dessen dogmatischer Fluchtpunkt zu sein, eine platonische Deutung des delphischen E. Allen vor dieser Rede präsentierten Beiträgen kommt mithin – und die Forschung hat es nicht an Versuchen fehlen lassen, dies nachzuweisen – die Funktion zu, Beispiele für ein unreifes, falsches oder obsoletes Denken über die Bedeutung des delphischen E und ein entsprechendes Verhaftetsein ihrer Sprecher in falschen philosophischen Vorstellungen abzugeben, vor deren Hintergrund sich die abschließende Ammoniosrede in ihrer platonischen Sicht auf das Problem umso strahlender abhebt.

Doch nicht nur der platonische Gehalt von Ammonios' Lösungsansatz hat die Forschung dazu bewogen, die einzig relevante philosophische Aussage Plutarchs in *De E apud Delphos* in jener letzten Rede des Dialogs zu suchen, sondern auch und gerade philosophiehistorisch-biographische Erkenntnisinteressen an Plutarchs eigenem philosophischen Werdegang und an seiner Stellung im sogenannten Mittelplatonismus. Für derartige Forschungen stellt die Ammoniosrede in *De E apud Delphos* einem Schlüsseltext dar, denn der historische Ammonios gilt gemeinhin als Lehrer Plutarchs und maßgebliche Autorität für die Entwicklung seines Platonismus.¹³ Da nun *De E apud Delphos* nicht nur der einzige Text in Plutarchs Œuvre ist, in dem Ammonios sich ausführlich über orthodoxe platonische Vorstellungen äußert, sondern auch wiederholt darauf hingewiesen wurde, dass Ammonios' Äußerungen angesichts ihrer besonderen ontologischen Radikalität zumindest eine exzentrische Position in Plutarchs Werk einnehmen, schien der Schluss gerechtfertigt, die tendenzielle Exzentrizität der Ammoniosrede als Indiz dafür zu werten, dass Plutarch an dieser einen Stelle bestimmte individuelle Züge der Lehren des historischen Ammonios dokumentiert habe. Unter Annahme dieser Voraussetzung hat sich eine regelrechte Ammoniosphilologie entwickelt, in der aus den Aussagen der Dialogfigur in *De E apud Delphos* philosophiegeschichtlich verwertbare Zeugnisse für die Stellung des Ammonios in der Entwicklung des Platonismus in Plutarchs Vorgängergeneration herausgelesen werden.¹⁴ Diese so rekonstruierten Zeugnisse von

¹³ Besonders weit in dem Versuch, die Ammoniosrede für Ammonios und Plutarch biographisch auszuwerten, geht die Studie von BRENK (2005).

¹⁴ Vgl. dazu die Studien von JONES (1966); DILLON (1996); GLUCKER (1978); DILLON (1986); DONINI (1986); OPSOMER (1998); DILLON (2002); DONINI (2002); BRENK (2005); HIRSCH-LUIPOLD (2005); OPSOMER (2007). OPSOMER (2009) bietet die bislang ausführlichste Aufarbeitung der Zeugnisse über Ammonios in Plutarchs Werk, die sich allerdings durchweg der methodischen Problematik bewusst ist, aus den Auftritten der Dialogfigur ‚Ammonios‘ in Plutarchs Werk Rückschlüsse auf die Lehren des historischen Ammonios zu ziehen; vgl. etwa das Fazit zur Analyse der Ammoniosrede in *De E apud*

Ammonios' Lehren sollen wiederum indirekt auch die platonischen Traditionslinien verdeutlichen, in denen Plutarch selbst, durch die Vermittlung des Ammonios, zu verorten ist.

Angesichts des Mangels an philosophiegeschichtlich dokumentierbaren platonischen Lehrautoritäten im Zeitraum zwischen dem Ende des offiziellen Lehrbetriebs in der von Platon gegründeten Akademie in Athen nach der Zerstörung des Schulgeländes im Jahre 86 v. Chr. durch Sulla und dem Auftreten Plutarchs, der sich wie selbstverständlich als Teil der platonisch-akademischen Tradition begreift, ist es nachvollziehbar, dass die Ausführungen des Ammonios in *De E apud Delphos* als philosophiehistorisch verwertbares Material aufgegriffen wurden und Ammonios einen Eintrag in die Philosophiegeschichte des Mittelplatonismus gesichert haben.¹⁵ So wird der Vorzug, den die Ammoniosrede gegenüber den ihr vorausgehenden Beiträgen in *De E apud Delphos* als eigentliche philosophische Aussage Plutarchs genießt, nicht nur mit ihrer den Beiträgen der anderen Philosophenschulen überlegenen platonischen Ausrichtung gerechtfertigt, sondern überdies noch philosophiehistorisch-biographisch begründet, insofern den philosophischen Aussagen des Ammonios direkter Quellenwert für die Lehren des historischen Lehrers Plutarchs beigemessen werden, der seinem Lehrer mit der Ammoniosrede eine Art Denkmal gesetzt hätte, mit dessen doktrinalen Details er sich weitestgehend identifiziert.

Schließlich hat noch ein dritter Aspekt die Ammoniosrede nicht nur im Verhältnis zu den übrigen Beiträgen in *De E apud Delphos* sondern auch im Gesamtwerk Plutarchs, – bisweilen sogar in der gesamten griechischen Philosophie – privilegiert, denn sie gilt als äußerst bedeutsames Dokument von Plutarchs persönlicher philosophischer Religiosität. Der delphische Apollon, über den alle Redner in *De E apud Delphos* bestimmte Aussagen machen, die die Weihung eines E in der von ihnen jeweils vertretenen Bedeutung plausibilisieren soll, erscheint in Deutungsansätzen, die in der Ammoniosrede ein Zeugnis persönlicher Religiosität Plutarchs erkennen wollen, als ein synthetisches Wesen, in dem der Kultgott der delphischen Tradition mit einer in platonischer Terminologie definierten göttlichen Entität fusioniert ist, die in sich wesentliche ontologische Aspekte integriert, die in der klassisch-platonischen Tradition den transzendenten Ideen zugeschrieben werden.¹⁶ Da Plutarch sozusagen in Personalunion zugleich Priester des

Delphos (172): „Do we know whether Ammonios' words in *De E* present a reliable picture of the views of M. Annius Ammonios? We do not. In fact it is very unlikely that his words in the dialogue reflect the views of the historical person in every detail.“

¹⁵ DILLON (1996) 189–192 widmet Ammonios einen eigenen Abschnitt.

¹⁶ Vgl. bereits VOLKMANN (1869) 70, der aus dem Zitat von *De E* 20, 393A7–B2 ein vorgängiges platonisches Gotteskonzept Plutarchs herausliest, das dieser in die Schrift *De E apud Delphos* eingebracht habe: „Von diesem ontologischen Gottesbegriff aus wurde denn auch von Plutarch das räthselhafte E über dem Delphischen Tempel als „du bist“

delphischen Apollon und platonischer Philosoph war, ist die These weit verbreitet, dass Plutarch in der Ammoniosrede eine individualreligiös-priesterliche, stark affektiv aufgeladene Verehrung des Apollon philosophisch in eine platonisch-ontologische Deutung des Gottes transformiert habe, in der Apollon als höchstes oder gar einziges transzendentes Prinzip erscheint, dem zusätzlich Plutarchs tiefstes religiöses Empfinden gelten soll.¹⁷

gedeutet [...].“ OAKESMITH (1902) 66 „In the first-named tract [sc. *De E apud Delphos*, Anm. d. Verf.] the ostensible subjects of discussion are the nature and attributes of Apollo; but it soon becomes quite clear that the argument is concerned with the nature of Deity itself rather than with the functions of the traditional god.“ JONES (1916) 10f. „God alone is true being; all other things hover between destruction and becoming. Being is the only predicate that befits God. Thus the letter E at Delphi is the address of the worshipper to God: Eĩ, Thou art.“ LATZARUS (1921) 95 „C’est du dieu de Delphes que Plutarque parle avec le plus de suite et de complaisance; et, dans les dialogues pythiques tout au moins, il ne semble pas le considérer comme différent du roi suprême.“ DEL RE (1949) 34f. „Come metafisico, egli [sc. Plutarco, Anm. d. Verf.] parla di Dio ispirandosi sostanzialmente al pensiero platonico, ma dando al concetto stesso delle determinazioni che non si trovano in Platone. Questi aveva contrapposto al mondo temporale, considerato come poco più che un non essere, l’eterno Intelligibile, in cui faceva consistere l’essere vero, l’ὄντως ὄν. Plutarco, confermando la medesima svalutazione delle cose transeunti, qualifica (per bocca di Ammonio, in un passo notevolissimo del *De E delphico*) come Essere vero la Divinità, solo alla quale il predicato dell’εἶναι si può attribuire nella sua pienezza [...].“ DILLON (1996) 199 „Plutarch’s view of God – that is, of the Supreme Being – is just what one expects of a Platonist: God is Real Being (to ontôs on), eternal, unchanging, non-composite, uncontaminated by Matter (all these attributes derived from Ammonius’ speech in *De E*, 392Eff., which may, I think, reasonably be taken also to represent Plutarch’s views).“ Vgl. auch DILLON (1986) 215. DEL CORNO (1983) 49 „Ma cosa significava questo simbolo, a cui s’attribuiva somma venerazione e rilevanza? Plutarco non tratta la questione come una curiosità erudita, ma come un indizio per definire l’essenza e la natura del dio delfico, o piuttosto della divinità in assoluto.“ MORESCHINI (1997) 8 „La natura del dio, infatti, secondo Plutarco è manifestata dalla „E“ che si trova nel pronao del tempio di Apollo a Delphi, e a tale questione, chi sia il dio, è dedicata, appunto, la discussione del dialogo.“ HIRSCH-LUIPOLD (2005) 142 [Hervorhebung im Original] „In der Spur dieser Tradition [sc. der mittelplatonischen Philosophie, Anm. d. Verf.] entfaltet Plutarch die Einheit Gottes, den er verschiedentlich mit dem göttlichen Nous oder Logos gleichsetzt, zunächst einmal *philosophisch*. Dies geschieht am deutlichsten in seiner Schrift über die Bedeutung des rätselhaften Epsilon-Zeichen [sic] über dem Apollon-Tempel in Delphi (*De E apud Delphos*).“ Es folgt eine entsprechende Exegese der Thematik der Einheit Gottes anhand des Abschnittes *De E* 20, 393A7–C10.

¹⁷ Vgl. z.B. OAKESMITH (1902) 77 „It must not be overlooked that Plutarch was long a priest of the Delphian Apollo, and that the duties of this position responded to some internal need of his soul, and were not regarded by him as a merely official dignity, is proved by the manner in which he alludes to the subject.“ *Ibid.*, 51 „It is no unfitting circumstance in a priest of Apollo that his noblest utterances respecting the nature of God should be contained in discourses connected more or less with the temples and traditions of the god.“ DECHARME (1904) 414 „Et il [sc. Plutarque, Anm. d. Verf.] a pour ce dieu [sc. Apollon] une telle adoration qu’il s’est fait une joie et une gloire de le servir, en devenant son prêtre.“

Besondere Aufmerksamkeit haben in diesem Zusammenhang Formulierungen der Ammoniosrede auf sich gezogen, die Apollon als „einen“ charakterisieren, und so hat sich seit dem Kirchenvater Eusebius, der in seiner *Praeparatio evangelica* einen langen Abschnitt aus der Ammoniosrede beifällig zitiert,¹⁸ eine Interpretationstradition gebildet, die Ammonios' Ausführungen im Lichte eines tendenziell jüdisch-christlich geprägten, monotheistischen Gottesbildes und entsprechender Vorstellungen von Religiosität als persönliches Zeugnis für Plutarchs religiösen Monotheismus in der Sprache Platons deutet. Dabei fehlt es nicht an Untersuchungen zu Plutarchs Religiosität, in deren Rahmen neben anderen Passagen aus Plutarchs Werk auch Aussagen der Ammoniosrede als Zeugnisse für eine geistes- und religionsgeschichtlich singuläre Parallelentwicklung zwischen Plutarchs Denken und den Vorstellungen des zeitgenössisch aufkommenden Christentums¹⁹ interpretiert werden oder gar eine indirekte Inspiration Plutarchs durch die Schriften des platonisch-stoisch orientierten Juden Philon von Alexandria insinuiert wird, zu deren Kenntnis Plutarch durch seinen Lehrer Ammonios gelangt sein soll.²⁰ In der Verwendung der untrennbar mit jüdisch-christlichen Vorstellungen verbundenen Bezeichnung „Gott“ für den Apollon von *De E apud Delphos*, die sich nachgerade systematisch durch alle der zahlreichen Übersetzungen des Textes in moderne Sprachen zieht und in der Forschungsliteratur unausgesetzt und in der Regel vollkommen unreflektiert verwendet oder bisweilen sogar dekontextualisierend und gegen jede Textevidenz zur maßgeblichen theologisch-philosophischen Kategorie für ein rechtes Verständnis von *De E apud Delphos* und darüberhinaus für Plutarchs religionsphilosophisches Gesamtwerk erhoben

LATZARUS (1921) 44 „Une foi vive et ardente comme celle du prêtre de Delphes pouvait emprunter des arguments à plusieurs sectes diverses.“ FELDMEIERS (1998) 414 „Die enge Verbindung mit dem delphischen Priesteramt prägt auch sein Werk, am auffälligsten in den Πυθικοί λόγοι, die – ausgehend von delphischen Fragen – Grundsätzliches zum Verhältnis Gott-Wirklichkeit erörtern.“ SIRINELLI (2000) 225 „À coup sûr l'accession de Plutarque à la prêtrise d'Apollon donne un élan nouveau à cette métamorphose par laquelle le professeur de philosophie se transforme en un authentique penseur.“ FRAZIER (2005) 111 „Dazu trägt die religiöse Praxis bei, was [sic] Plutarch als delphischer Priester in besonderer Weise erfuhr. Deswegen hielt ich es für angemessen, mich auf das Ergebnis dieser persönlichen Erfahrung zu konzentrieren, die im Spätwerk besonders zum Ausdruck kommt.“ BROUT (2006) 118 spricht von einer „pensée du prêtre-philosophe“, die dem Werk Plutarchs zugrundeliege.

¹⁸ Vgl. *Eus., Praep. Ev.* 11, 11 = *De E* 17, 391F (οὐτ' οὖν ἀριθμὸν κτλ.) bis 20, 393B (... εἰς γένεσιν ἐξίσταται τοῦ μὴ ὄντος).

¹⁹ Am umfangreichsten werden die vermeintlichen Parallelen von VALGIGLIO (1988) aufgearbeitet.

²⁰ Diese These, die auf SCHROETER (1911) zurückgeht, hat HIRSCH-LUIPOLD (2005) – ohne SCHROETER zu erwähnen – in neuerer Zeit modifiziert und ausgebaut.

wird,²¹ ist eine – sich häufig wohl ihres eigenen kulturhistorischen Standpunktes unzureichend bewusste – voreilig positive, wenn nicht offen beifällige Wertung der Ammoniosrede gängig geworden, die sich auf eine im

²¹ Vgl. HIRSCH-LUIPOLD (2005) 158 über den Apollon des Proömiums: „Gott kommt auf die Menschen zu um sie [sic] Menschen auf sich selbst hinzuführen: Der φιλόσοφος Ἀπόλλων (De E 385B) gibt über das Orakel in Delphi Rätsel auf, um im Menschen den philosophischen Eros anzustacheln, nach ihm zu suchen.“ Da sich solche soteriologisch konnotierten Formulierungen in mehrfacher Hinsicht nicht am Text verifizieren lassen („über das Orakel“, „philosophischer Eros“, „nach ihm zu suchen“) legt sich grundsätzlich eine kritische Sicht auf solcherart religiös inspirierte Interpretationen nahe. Philologisch nicht nachzuvollziehen ist ein Versuch desselben Beitrages, eine Verbindung zwischen Philon, Plutarchs *De E apud Delphos* und *De Iside et Osiride* mit dem Ziel herzustellen, Plutarch zum Anhänger eines einen, seienden Gottes jüdisch-christlicher Prägung zu machen. Einleitend schreibt HIRSCH-LUIPOLD (*ibid.*, 153): „Für Philon ist dieser Eine der Gott Israels, dessen Name „der Seiende“ ist: ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν (so die Wiedergabe des Gottesnamens Ex. 3,14 in der Septuaginta). Man fühlt sich an die Anrede εἶ erinnert, mit der der Mensch nach Plutarchs ägyptischem Lehrer Ammonios dem Göttlichen gegenüberzutreten soll. Plutarch kennt diesen einen Gott unter verschiedenen Götternamen: Er spricht ihn bevorzugt als Apollon an, nennt ihn aber auch Zeus oder Eros, ja sogar Osiris; es ist das eine Göttliche, das sich in vielerlei Gestalt auch in anderen religiösen Traditionen zeigt.“ Zum Beleg seiner These aus *De Iside et Osiride* führt HIRSCH-LUIPOLD dann ohne Zitat des griechischen Originaltextes eine nach *ibid.*, Anm. 60 „Übers. leicht verändert nach H. Görgemanns [...]“ von *De Iside* 67, 377F an (die keineswegs „leichten“ Veränderungen gegenüber GÖRGEMANNS (2003) hier kursiviert vom Verf.): „*Es gibt keine unterschiedlichen Götter bei den unterschiedlichen Völkern*, keine Barbaren- und Hellenengötter, keine südlichen und nördlichen Götter, sondern wie Sonne und Mond, Himmel, Erde und Meer allen gemeinsam sind, aber von den einen so, von anderen anders genannt werden, so ist es *ein Logos*, der dies alles ordnet, eine einzige Vorsehung, die darüber waltet.“ Demgegenüber GÖRGEMANNS' Originalübersetzung: „*Es sind nicht die einen Götter bei diesen, die andern bei jenem Volk*, keine Barbaren- und Hellenengötter, keine südlichen und nördlichen; sondern wie Sonne und Mond, Himmel, Erde und Meer allen gemeinsam sind, aber von den einen so, von den anderen anders genannt werden, so ist es *ein einziger Logos*, der dies alles ordnet, eine einzige Vorsehung, die darüber waltet [...]“. Die Richtigkeit von GÖRGEMANNS' Übersetzung zeigt ein Blick auf das griechische Original, *De Iside* 67, 377F: ... οὐχ ἑτέρουσ παρ' ἑτέροις οὐδὲ βαρβάρουσ καὶ Ἑλληνας οὐδὲ νοτίουσ καὶ βορείουσ· ἀλλ' ὡσπερ ἥλιουσ καὶ σελήνην καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλασσαν κοινὰ πᾶσιν, ὀνομάζεται δ' ἄλλωσ ὑπ' ἄλλων, οὕτωσ ἐνὸσ λόγου τοῦ πάντα κοσμοῦντοσ καὶ μιὰσ προνοίασ ἐπιτροπευούσησ GÖRGEMANNS gibt in vollkommender Übereinstimmung mit dem griechischen Text Plutarchs Gedanken wieder, dass die Menschen aller Kulturen dieselben Götter (Plural!) kennen, ihnen aber unterschiedliche Namen geben. Sein richtiges Verständnis zeigt sich daran, wie er die Worte des griechischen Originals übersetzt, die der vorliegenden Stelle unmittelbar vorausgehen (Im Griechischen handelt es sich um einen Satz, GÖRGEMANNS bildet zwei Sätze): (*De Iside* 67, 377E) ἀπὸ τούτων δὲ τοὺσ χρωμένουσ αὐτοῖσ καὶ δωρουμένουσ ἡμῖν καὶ παρέχοντασ ἀένναα καὶ διαρκῆ θεοὺσ ἐνομίσαμεν, κτλ. GÖRGEMANNS: „Vielmehr gelangen wir erst von ihnen aus zu der Vorstellung von Wesen, welche darüber verfügen und sie uns beständig fort und fort schenken und gewähren: den Göttern.“ Was Plutarch hier sagen will, ist Folgendes: Man darf die Gaben der Götter nicht mit ihnen selbst verwechseln, sondern es sind die Gaben der Götter,

Vergleich zu den übrigen Beiträgen in *De E apud Delphos* vermeintlich größere Anschlussfähigkeit bestimmter dort vermuteter religiöser Konzepte gründet, während die übrigen Lösungsansätze des Dialogs religiös orientierte Interpreten eher befremden.

2. Kritik und Desiderate der Forschung

Fasst man die skizzierte Forschungslage zu *De E apud Delphos* zusammen, so ergibt sich ein einheitliches Bild von Gehalt und Bedeutung des Textes. Die Rede des Ammonios wird allgemein als derjenige Lösungsvorschlag für die Bedeutung des delphischen E angesehen, der nach dem Willen des Autors Plutarch nicht nur die richtige Lösung für das in Rede stehende Problem enthält, sondern zugleich mit der richtigen Lösung die Überlegenheit der platonischen Philosophie gegenüber den vorangehenden – zumal der stoischen und der pythagoreisierenden – Lösungen demonstriert, ein mögliches Dokument für die platonischen Lehren von Plutarchs Lehrer Ammonios enthält und überdies ein authentisches Zeugnis der Religiosität Plutarchs darstellt, in dem der Priester des delphischen Apollon seinen Gott mit dem als oberstes und singuläres Prinzip der Realität verstandenen platonischen Sein identifiziert. Diese Einmütigkeit der Forschung in ihrer

die den Menschen zum Glauben an die Götter geführt haben. Kurz zuvor hatte Plutarch nämlich die Lehre der Stoiker scharf zurückgewiesen, die die Götter Dionysos, Hephaistos, Persephone und Demeter mit ihren Gaben identifizierten und so „die göttlichen Mächte unversehens zu Winden und Gewässern, zum Säen und Pflügen, zu Vorgängen der Erde und Umschlägen der Witterung [zu] degradieren und auf[zulösen.“ (*De Iside* 66, 377D, Übersetzung GÖRGEMANNS, ohne Veränderungen). HIRSCH-LUIPOLD dekontextualisiert den Passus, indem er den ersten Teil des griechischen Satzes, der explizit „Götter“ nennt, beiseite lässt, und verändert den Resttext: Bei ihm leugnet Plutarch zunächst die Existenz unterschiedlicher Götter bei den einzelnen Völkern (dem dient der gegenüber GÖRGEMANNS zusätzliche Einschub *Götter* nach *nördlichen*) und setzt an die Stelle dieser in ihrer Existenz bestrittenen Götter etwas, was HIRSCH-LUIPOLD mit der Formulierung „ein Logos“ bezeichnet (gegenüber GÖRGEMANNS’ „ein einziger Logos“). Dadurch soll Plutarch zusätzlich zu einer Verwerfung des Polytheismus noch ein Bekenntnis zum Monotheismus (der „Logos“ steht bei HIRSCH-LUIPOLD öfters für „Gott“) abgegeben haben. GÖRGEMANNS’ „ein einziger“ Logos hat freilich durchaus seine Berechtigung, begründet Plutarch doch mit diesem Begriff den Umstand, dass alle Völker die gleichen Götter verehren, während HIRSCH-LUIPOLD’S „ein Logos“ die vielen Götter durch einen Gott, den alle Menschen verehren, ersetzen soll. Auch BRENK (2012) 79 glaubt, in diesem Passus aus *De Iside et Osiride* eine monotheistische Tendenz erkennen zu können: „The importance of this passage is that while working on a religious level Plutarch reduces the divine to one God, identified with the Good and Being, and demotes the traditional gods to subordinate powers. The traditional gods, then, are only servants of a God of a completely different nature, much as the angels (or evil spirits) are understood within traditional Judaism and Christianity.“

Konzentration auf die Ammoniosrede enthält allerdings ein mehrfaches Paradox, das einerseits die formale Struktur des Textes betrifft, andererseits die Ergebnisse und die Methodik der bisherigen Forschung. So ist es nicht recht zu einzusehen, weshalb Plutarch *De E apud Delphos* als Dialog konzipiert hat, wenn er in den ersten vier der fünf Lösungsvorschläge mit insgesamt gut 14 Teubnerseiten falschen und in seinen Augen abzulehnenden Ansichten über das E doppelt so viel Raum gegeben haben sollte, wie der Ammoniosrede mit ihren sieben Teubnerseiten, zumal die der Ammoniosrede vorangehenden Lösungsversuche inhaltlich untereinander nur locker und, von einer Ausnahme abgesehen,²² mit der Ammoniosrede überhaupt nicht verknüpft sind. Es lässt sich somit weder – *pace* BABUT – von einem regelrechten Gesprächsfortschritt reden²³ noch setzt sich Ammonios

²² Vgl. oben, S. 5 mit Anm. 12.

²³ Für eine solche Deutung der Dialogstruktur ist, in der Nachfolge von HIRZEL (vgl. oben, S. 4, Anm. 10) BABUT (1992) eingetreten, der das von ihm zu Recht gesehene rein quantitative Missverhältnis zwischen der Rede des Ammonios und den übrigen Beiträgen zum Problem des E mit der für ihn unbestreitbaren Tatsache in Einklang zu bringen versucht, dass Ammonios als Sprachrohr Plutarchs dessen eigentliche Meinung vertrete; beide Aspekte, der kompositorische wie der inhaltliche, vereinigen sich für BABUT in der Anlage des Textes als einer linearen Steigerung der Reden, die im Beitrag des Ammonios ihren Abschluss findet (*ibid.* 194): „Car la simple constatation du déséquilibre quantitatif qui existe entre les quatre interventions antérieures à celle d’Ammonios suffit à montrer qu’il serait erroné de les mettre sur le même plan en leur déniaient également toute valeur positive. On est donc amené à supposer qu’elles seraient plutôt disposées dans un *ordre ascendant*, comme on en a des exemples dans d’autres œuvres de l’auteur.“ BABUT verweist auf *De Iside et Osiride* (*ibid.*, Anm. 28), ein Werk, das ebenfalls (und noch dazu aus dem Mund Plutarchs selbst, nicht in dialogischer Brechung!) eine Abfolge von immer komplexeren Erklärungsansätzen für den Mythos von Isis und Osiris bietet. Allerdings bleibt der eigentliche Wert der übrigen Reden in *De E apud Delphos* bei BABUT immer noch gering: Ihre Funktion im Dialog reduziert sich darauf, dass die jeweils nachfolgende die Mängel ihrer Vorgängerin aufzeigt, ohne dabei selbst einen substantiellen Beitrag zur Lösung der Frage leisten zu können (*ibid.* 199f.): „[...] d’une part, il y a bien ici une hiérarchie entre les quatre premiers discours, puisque chacun marque un progrès sur le précédent; mais d’un autre côté, chacun révèle aussi l’inadéquation de ceux qui le précèdent [sic], et aucun, pas même celui de Plutarque, ne peut prétendre apporter une réponse valable à la question qui fait l’objet de la discussion.“ Vgl. zur Theorie eines Gesprächsfortschritts auch DEL CORNO (1983) 49 „Nel dialogo l’interpretazione si sposta gradualmente, ma con una consapevolezza che è segno di elaborazione artistica ad altissimo livello, dall’*esegesi* del segno all’*esegesi* del dio.“ SFAMENI GASPARRO (1996) 176 „Procedendo alla maniera consueta, con successive proposizioni che gradualmente conducono all’enunciazione della tesi definitiva o comunque più verisimile e meglio fondata razionalmente [...]“; etwas vorsichtiger FERRARI (1995) 31 „È stata avanzata anche l’ipotesi che i dialoghi plutarchei fossero composti in base al principio della cosiddetta „*sermonis progressio*“, secondo la quale la tesi vera è l’ultima ad essere sostenuta. Questa posizione mi sembra accettabile, e tuttavia, come vedremo tra breve, va meglio calibrata, dal momento che l’ultimo discorso spesso riprende e sviluppa concezioni già emerse nel corso degli altri interventi. Non si

argumentativ mit seinen Vorrednern insofern auseinander, dass deren Beiträge als Diskussionsgrundlage eine wesentliche Voraussetzung für seine Ausführungen bildeten. Der Text, den die Forschung in der Regel interpretiert, ist mithin ein Traktat aus dem Munde des Ammonios, dem scheinbar irrelevante Fehlleistungen der übrigen Dialogteilnehmer vorausgehen.

Dabei steht die traditionelle Fixierung der Forschung auf die Ammoniosrede als Gefäß der eigenen Meinung des Autors über das delphische E sowie die reziproke Abwertung der Beiträge der übrigen Dialogteilnehmer nicht nur in einem paradoxen Gegensatz zu der von Plutarch gewählten Textgattung des philosophischen Dialoges, von der allgemein eine nicht nur negative Relevanz auch solcher Redebeiträge erwartet wird, die nicht den Gesprächshöhepunkt oder die vermeintliche philosophische Kernaussage bilden, sondern auch zu der so umfangreichen wie komplexen Eingangssektion des Textes, die in ihren drei Abschnitten, einer Widmung an Sarapion, einem extradialogischen Proömium des Autors sowie den intradialogischen Einleitungsworten des Ammonios, gerade nicht, worauf zuerst BABUT hingewiesen hat, die auktoriale Aufklärung des Lesers über die Bedeutung des E in Aussicht stellt. Vielmehr charakterisiert Plutarch zunächst gegenüber Sarapion *De E apud Delphos* und die übrigen ‚Pythischen Dialoge‘ als philosophisch-literarische Gesamtkunstwerke, hebt dann in der extradialogischen Einleitung vor allem auf die besondere Schwierigkeit einer Auseinandersetzung mit dem Problem des delphischen E ab und betont schließlich, nach der Verlegung einer ausführlichen Diskussion des Themas in eine Erzählung aus ferner Vergangenheit, in der Einführungsrede des Ammonios das besondere philosophische Potenzial des E als Gesprächsgegenstand, insofern es vor allem verschiedenste Lösungsversuche anzuregen im Stande ist, zu denen wohlgerne Ammonios selbst seine Dialogpartner ausdrücklich ermuntert.²⁴

può invece parlare di progressivo avvicinamento alla verità dei discorsi pronunciati dai vari personaggi, perché in più di un'occasione Plutarco fa seguire a un intervento contenente dottrine a lui vicine, un altro che presenta teorie ai suoi occhi inammissibili.“ Im Falle von *De E apud Delphos* wieder ganz vom Gesprächsfortschritt im Sinne von HIRZEL und BABUT überzeugt ist BONAZZI (2008) 205: „La sequenza dei discorsi, sempre più articolati e approfonditi, mostra chiaramente la superiorità dell'ultimo discorso, quello di Ammonio.“

²⁴ BABUT (1992) ist eine wertvolle Anregung für die Untersuchung des Verhältnisses von Struktur und Inhalt von *De E apud Delphos* zu verdanken, wenn er den ersten Auftritt des Ammonios im 2. Kapitel der Schrift als hermeneutischen Schlüssel für den Gesamttext deutet: Wenn Ammonios dort das Wesen des Apollon dahingehend erläutert, der Gott, der „nicht weniger ein Seher als ein Philosoph“ (*De E* 2, 385B ... οὐχ ἥττον ὁ θεὸς φιλόσοφος ἢ μάντις) sei, wolle durch die Rätselhaftigkeit seiner delphischen Kultumgebung die Menschen zur philosophischen Reflexion bewegen, so sei dies ein Hinweis darauf, dass alle Beiträge über die Bedeutung des E vor allem ein Ausdruck für derartige, von Apollon geliebte Reflexionen darstellen sollen, mithin das Wesentliche in der Abfolge der Reden

Dass mithin Plutarch als der Autor nicht nur der Ammoniosrede, sondern aller Lösungsansätze im folgenden Dialog die philosophische Leistung des Textes auf den Beitrag des Ammonios reduziert haben sollte, ist nicht nur im Hinblick auf die von ihm selbst geschaffenen thematischen Gesprächsvoraussetzungen anzuzweifeln, sondern auch aus dem Grunde, dass Plutarch sich ja selbst in dem Gespräch als vorletzter Redner auftreten lässt, der sogar die quantitativ längste Rede des Textes hält²⁵ und darüber hinaus noch durch einen nur zu diesem Zweck auftretenden weiteren Sprecher, Eustrophos, ausführlich vorgestellt wird. Auch wenn diese Einführung Plutarchs als eines zahlenbegeisterten jungen Mannes durch den Autor durchaus mit Ironie gezeichnet und durch einen auktorialen Kommentar als Produkt jugend-

der Fortschritt im Nachdenken sei, der jedoch nicht zwangsläufig auf eine endgültige Lösung des Problems führen müsse (*ibid.* 200): „Par là, l’auteur du *De E* semble bien nous donner en effet à penser que les diverses réponses qu’apporteront successivement les personnages du dialogue à la question posée doivent être regardées avant tout comme des exemples concrets de ces recherches et réflexions favorisées par Apollon. Plutarque nous avertit en quelque sorte d’avance de ne pas en attendre la solution définitive du problème examiné [...]“. In letzter Konsequenz, so BABUT, treffe diese Einschätzung auch auf die Rede des Ammonios zu, die vor dem Hintergrund der Aussage Plutarchs im 1. Kapitel, dem *extra dialogum* situierten Proömium des Autors, zu lesen sei, Plutarch selbst sei einer Lösung der Frage nach dem E immer ausgewichen, habe sich also nicht im Stande gesehen, eine abschließende Bedeutung des Zeichens herauszufinden; entsprechend enthalte auch die Ammoniosrede nicht die Lösung, sie verweise vielmehr selbst auf die unüberbrückbare Distanz zwischen menschlichem Erkennen und göttlichem Sein, die eine letztgültige Deutung des E unmöglich mache (*ibid.* 201): „N’est-ce pas justement de fournir au dialogue sa conclusion logique, en expliquant que l’incapacité de l’homme à comprendre les choses divines vient de la distance incommensurable qui sépare la nature humaine, en tant que soumise au changement perpétuel du devenir, de la nature divine, seule immuablement enracinée dans l’Être? Le véritable sujet du dialogue serait alors d’opposer à la transcendance divine, symbolisée par l’E, les limites de la connaissance humaine, symbolisées par d’autres proclamations delphiques, comme les maximes „connais-toi toi-même“ et „rien de trop“ [...]“. Der gesamte Dialog zeige mithin in seiner kunstvollen Anlage (*ibid.* 202) „concrètement les limites de cette recherche humaine de la vérité qui est pourtant impérativement prescrite par le dieu.“

²⁵ Mit 231 Zeilen auf 9 Teubnerseiten übertrifft die Rede ‚Plutarchs‘ schon rein quantitativ alle Reden vor ihm um das doppelte (111 Zeilen auf 4,5 Teubnerseiten) und stellt in dieser Hinsicht sogar diejenige des Ammonios (166 Zeilen auf 7 Teubnerseiten) in den Schatten. BABUT (1992) 197 wertet diesen Umstand als weiteren Beweis für sein Postulat eines *ordre ascendant*, der die Struktur von *De E apud Delphos* organisieren soll, konstatiert jedoch den größeren Umfang der Rede auch im Hinblick auf den abschließenden Beitrag des Ammonios kommentarlos: „Ensuite, le fait que l’auteur du *De E* a fait en sorte que les propos mis dans la bouche du personnage qui porte son nom l’emportent sur ceux de ses compagnons, quantitativement et qualitativement. Plutarque parle en effet deux fois plus longuement que les trois premiers orateurs réunis, et il occupe même le devant de la scène plus longtemps que la figure dominante du dialogue qu’est Ammonios.“

lichen philosophischen Überschwanges der Figur charakterisiert ist, erscheint es doch nicht von vorneherein gerechtfertigt, diesem jugendlichen Selbstportrait des Autors und den Ausführungen des jungen ‚Plutarch‘ jegliche philosophische Relevanz absprechen zu wollen.²⁶

Doch nicht nur die formale Struktur von *De E apud Delphos* als eines mehrstimmigen Dialoges steht zur allgemein verbreiteten Ansicht einer einseitigen Identifikation des Verfassers mit der Ammoniosrede in einem paradoxen Verhältnis, sondern auch Art und Umfang der bisher geleisteten philologischen Erklärung des Textes, im Besonderen diejenige der einzelnen Redebeiträge, scheint die Sicherheit der Interpreten, in der Ammoniosrede das Medium der persönlichen religiös-philosophischen Ansichten Plutarchs identifiziert zu haben, kaum zu rechtfertigen. So fällt auf, dass die Forschung einerseits viel gelehrten Fleiß darauf verwendet hat, in den ersten vier Reden von *De E apud Delphos* Gedanken ausfindig zu machen, die mit Plutarchs philosophischen oder religiösen Grundüberzeugungen deshalb unvereinbar seien, weil er sich in anderen Texten kritisch über gleiche oder ähnliche Vorstellungen geäußert hat; auf der anderen Seite konnten jedoch bei der Untersuchung der Ammoniosrede nur in recht bescheidenem Maße positive Belege dafür geliefert werden, dass Plutarch in seinem sonstigen Werk gleiche oder ähnliche philosophische Positionen vertritt. Vielmehr sind die meisten Interpreten, die sich intensiver mit Ammonios' Ontologie in seiner Rede in *De E apud Delphos* befasst haben, einzuräumen genötigt, dass diese angesichts ihrer nachgerade dualistischen ontologischen Radikalität innerhalb von Plutarchs philosophischem Werk eine nicht unbeachtliche Sonderstellung bis hin zu einer regelrechten Unvereinbarkeit mit Plutarchs andernorts geäußerten philosophischen Vorstellungen einnimmt.²⁷ Es

²⁶ Diese Tendenz durchzieht selbst noch den Kommentar von OBSIEGER (2007) nahezu ausnahmslos.

²⁷ Schon DILLON (1996) 190f. stellt in seiner grundlegenden Studie zum mittleren Platonismus fest, dass in Ammonios' Rede eine zwar orthodox-platonische, aber doch recht radikale Grenzziehung zwischen den Bereichen des Seins und des Werdens zu bemerken sei: „There follows a sharp contrasting of the realms of Being and Becoming, in the former of which we are asserted to have no part, nor can our intellects by straining towards it grasp it. Heraclitus' dictum 'It is impossible to step into the same river twice' (Fr. 91 DK) is then quoted, and he is quoted again just below (392C). All this is perfectly Platonic, if rather gloomy, but as the speech proceeds the dualism develops remarkably.“ Wenig später hat DE VOGEL (1983) mit Blick auf die zentralen Kapitel der Ammoniosrede, in der „Plutarchs Sicht auf das *ὄν* in seiner Ganzheit, seine Metaphysik des Seins, seine „Theologie“ so klar wie sonst nirgends ausgesprochen sei (*ibid.* 284) bemerkt, dass die dort vertretene Ontologie in ihrer Radikalität über das bei Platon Übliche hinaus geradezu parmenideische Züge trage (*ibid.* 285): „Demjenigen, der diese sehr parmenideische [sic] Seiten verfaßt hat, kann man schwerlich vorwerfen, er habe den Schritt in die Transzendenz nicht getan. Was man sagen kann ist, daß die Passage etwas zu parmenideisch ist, um ganz platonisch sein zu können.“ Vgl. auch MORESCHINI (1997) 34 „Il *de E* non è altro che la personale

ist dabei bezeichnend, dass an die Stelle eines solchen philologischen Nachweises allzu oft ein nicht hinreichend aus dem Text der Ammoniosrede

interpretazione, offerta dal Cheronese, della dottrina di Platone relativamente all'essere e al dio: non a torto si è pensato che Plutarco pervenga ad una accentuazione della dottrina dell'essere alla maniera parmenidea, addirittura oltrepassando Platone.“ Auch nach BRENK (1987) 269 liegt in der Rede des Ammonios eine ontologische Trennung zwischen Gott und phänomenaler Welt vor, die im sonstigen Werk Plutarchs kein Gegenstück habe: „But one should note that outside of the ‘De E apud Delphos’, including the ‘De animae procreatione in Timaeo’, Plutarch does not set God up against the phenomenal world or men in that extreme form which we see in the ‘De E apud Delphos’.“ Schließlich hat FERRARI (1995) 54 dieses Charakteristikum von *De E apud Delphos* erneut bestätigt und die Möglichkeit zugestanden, in Ammonios' Abwertung der phänomenalen Welt gegenüber dem Sein eine Negierung der Methexislehre zu sehen, wobei auch er parmenideischen Einfluss nicht ausschließen will. Es ist demgegenüber bezeichnend, dass sich gerade Forscher wie ALT und DÖRRIE, die die Weltzugewandtheit von Plutarchs Philosophie betonen, über die zentralen Aussagen der Ammoniosrede in Schweigen hüllen. So hat DÖRRIE (1975), der im kaiserzeitlichen Platonismus „zwei unterschiedliche Haltungen gegenüber dem platonischen Erbe“ glaubt ausmachen zu können (*ibid.* 123ff.), eindrucksvolle Worte für eine diesseitsbejahende Richtung des mittleren Platonismus gefunden, die Sein und Werden einander durchdringen lässt (*ibid.* 124 „Dieser Gott ist der Welt zugewandt [...]. Diesem Gott kann man sich über viele Zwischenstufen nähern; umgekehrt entfaltet er sich über viele Zwischenstufen in diese Welt hinein.“), und er ruft explizit Plutarch zum Zeugen für diese Sichtweise auf: „Die *theologia naturalis*, durch die er [sc. der Weltschöpfer des platonischen *Timaios*, Anm. d. Verf.] sich für die, die ihn zu erkennen vermögen, offenbart, ist die sublimste Gabe dieses Gottes, der durchaus Züge des Apollon von Delphi trägt. Es ist folgerichtig, daß Plutarchs Theologie apollinische Theologie war. Der Mensch ist diesem Gotte verwandt – συγγενής. Dank dieser Verwandtschaft kann er im Logos – auch dem Logos, den er in sich hat – Gott erkennen.“ (*ibid.* 125). Die entgegengesetzte Strömung des kaiserzeitlichen Platonismus hingegen fußt nach DÖRRIE auf dem „erkenntnistheoretischen Dualismus Platons“: nach ihm ist es „falsch, Vorstellungsbehalte, die aus diesseitiger Erfahrung gewonnen sind, für die Erkenntnis des ganz Anderen auswerten zu wollen. Ihm kann man sich nur nähern, wenn man alles Diesseitige negiert, wenn man von allem Diesseitigen, bis hin zur Aussage, abstrahiert.“ (*ibid.* 125) Hier wird das Dilemma offensichtlich, denn die Ammoniosrede ist nachgerade ein Schlüsseltext für diejenige Strömung des kaiserzeitlichen Platonismus, in der Plutarch – wenn man den Autor mit der *persona* Ammonios ineins setzt – in dezidiert apollinischem Kontext beinahe jede ontologische und erkenntnistheoretische Brücke zwischen Gott und Mensch abbricht. Wenn DÖRRIE die Ammoniosrede in *De E apud Delphos* nicht als Beispiel für Plutarchs „apollinische Theologie“ heranzieht, ist dies nur verständlich. Auch ALT (1993) 28f., die ganz entschieden für einen „integrierten Dualismus“ bei Plutarch eintritt, bleibt in ihrer Stellungnahme zum Thema „Dualismus im Sinne von Diesseits und Transzendenz“, in deren Rahmen sie die Ammoniosrede immerhin erwähnt, bemerkenswert allgemein. Unsicher zeigt sich auch FERRARI (1995) 54 im Hinblick auf die Einordnung von Ammonios' erkenntniskritischen Äußerungen in Plutarchs sonstiges Denken, die er wie ähnlich lautende Passagen aus *Sen. Ep.* 58 auf eine gemeinsame Quelle im Umfeld der skeptischen *Timaios*-Interpretation zurückführen will, und muss sich mit der Ausflucht behelfen, dass Plutarch „[...] si limitò a riprenderlo [sc. lo scetticismo, Anm. d. Verf.] dalla sua fonte valutando semmai il grado di coerenza che esso aveva nei confronti della propria concezione.“

begründeter Hinweis auf deren allgemein platonisch-philosophischen Inhalt, die Berufung auf die Autorität ihres Sprechers als der dominierenden Figur des Dialoges und des historischen Lehrers Plutarchs oder eine distanzlose und sprachlich wie gedanklich unscharfe Suggestion der religiösen Bekenntnistiefe von Ammonios' Worten tritt.²⁸ Der kritischen Genauigkeit, mit der die ersten vier Gesprächsbeiträge auf ihre philosophische Unvereinbarkeit mit Plutarchs anderwärts dokumentierten Ansichten geprüft werden, steht eine meist oberflächliche und unkritische Solidarisierung der Interpreten mit Ammonios' Ausführungen gegenüber.²⁹

Die angedeuteten Unausgewogenheiten zwischen der Mehrstimmigkeit der dialogischen Anlage von *De E apud Delphos* und der von der Forschung forcierten Reduzierung des philosophischen Gehaltes des Textes auf den Inhalt der Ammoniosrede, zwischen entschiedener Kritik der vier ersten Lösungsansätze und wenig differenzierter Akzeptanz des letzten Beitrages sowie zwischen klaren Kriterien gegen ein positives Verhältnis des Autors zu Ammonios' Vorrednern und unscharfen Maßstäben für eine vollständige Identifikation Plutarchs mit Ammonios' Ausführungen haben wesentlich forschungsgeschichtliche Gründe. So hat eine über 100jährige wissenschaftliche Bemühung um die umfassende Aufarbeitung des gewaltigen und formal wie thematisch höchst heterogenen Textcorpus von Plutarchs *Moralia*, mit dem Ziel der systematischen Klärung von Plutarchs philosophischen Positionen, einerseits positiv des von ihm vertretenen Platonismus, andererseits negativ seiner Stellung zur Schule Epikurs und der Stoa (die Auseinandersetzung mit dem Peripatos spielt bei Plutarch eine eher untergeordnete Rolle), in gewisser Weise zwangsläufig dazu geführt, dass das durchaus zweifelhafte Vorgehen der Dekontextualisierung von philosophischen Aussagen aus ihrem gattungsspezifischen und thematischen Ursprungszusammenhang und die ebenso problematische künstliche Synthese der gewonnenen Elemente zu einem möglichst kohärenten und widerspruchslosen System von Positionen, die Plutarch vertritt oder bekämpft, weitestgehend unhinterfragt zur Leitmethodik der Untersuchung seiner Schriften geworden ist. Die Ergebnisse dieser Untersuchung, werden sie auf einen speziellen Text angewandt, lassen in ihrer scheinbaren Eindeutigkeit oftmals die spezielle Eigenart einer Aussage und ihre Funktion in ihrem Ursprungskontext verkennen.³⁰

²⁸ Vgl. hierzu etwa HIRSCH-LUIPOLD (2005) *passim*.

²⁹ Erst OPSOMER (2009) hat eine kritische philosophische Analyse der Ammoniosrede geleistet.

³⁰ Auf die an sich selbstverständliche interpretatorische Notwendigkeit, Form und Inhalt gleichermaßen zu berücksichtigen, hat BONAZZI (2008) 205 nachdringlich hingewiesen: „In Plutarco, non meno che in Platone, forma e contenuto costituiscono un insieme difficilmente districabile: trascurare uno a scapito dell'altro rischia di condurre ad equivoci e fraintendimenti.“

Wenn beispielsweise in *De E apud Delphos* der stoische Beitrag des Theon so regelmäßig wie vorschnell als mit Plutarchs Grundanschauungen unvereinbar abgeurteilt wird, so beruht dies in der Regel auf dem Abgleich bestimmter Äußerungen des Redners mit aus anderen Texten Plutarchs gewonnener Kritik an derartigen Positionen, wobei weder Textsorte und Kontext des verwendeten Belastungsmaterials noch die Funktion der Aussagen Theons im Rahmen seiner Rede oder der Rede im Gesamtkontext von *De E apud Delphos* berücksichtigt werden. Plutarch, ein Gegner der Stoa im Allgemeinen, so der Tenor der Kritik, kann den speziellen Versuch des Stoikers Theon, die Bedeutung des delphischen E zu erklären, nicht gutgeheißener haben. Umgekehrt muss Plutarch als überzeugter Platoniker hinter allen philosophischen Aussagen von Ammonios' Lösungsversuch stehen, auch wenn es nur einige wenige Elemente der Ammoniosrede sind, die sich eindeutig mit dem von der modernen Forschung synthetisierten platonischen Denksystem Plutarchs abgleichen lassen. Als so problematisch wie nachgerade absurd hat sich der Versuch, Plutarch über alle seine Texte hinweg ein konsistentes System von philosophischen Vorlieben und Abneigungen nachzuweisen, gerade im Falle der Rede des jungen ‚Plutarch‘ in *De E apud Delphos* erwiesen: Obwohl ‚Plutarchs‘ Beitrag neben den eigentlich „pythagoreischen“, mithin zahlentheoretischen Nachweisen für die Bedeutung des E als die Zahl Fünf als Hauptgewährsmann für seine Argumente Platon persönlich anführt,³¹ wird seine gesamte Rede vor allem wegen eines stoischen Details als für den Autor Plutarch untragbar interpretiert, nicht zuletzt deswegen, weil sich Ammonios in seiner Rede *en passant* kritisch auf dieses Detail bezieht.³² Unter dem Eindruck des Befundes wiederum, dass jenes inkriminierte Detail, die stoische Ekpyrosislehre, von Plutarch in anderen Texten auktorial heftig kritisiert wird, findet eine positive Auseinandersetzung mit der Funktion dieses Details im Argumentationsgang ‚Plutarchs‘ in der Forschung nicht statt.

Im Falle der Ammoniosrede sind es zwei spezielle forschungsgeschichtliche Weichenstellungen, die eine grundlegende philologische Aufarbeitung und kritische philosophische Würdigung ihres Gehaltes dauerhaft verzögert haben: die bereits genannte Ammoniosphilologie, mithin der Versuch, aus der Ammoniosrede Elemente der Entwicklung des Platonismus in Plutarchs Vorgängergeneration zu rekonstruieren, sowie die Verwertung der Rede als besonders aussagekräftiges Zeugnis für Plutarchs persönliche Religiosität und Religionsphilosophie. Beide Forschungsfelder nehmen dabei ihren

³¹ Platons Name fällt insgesamt dreimal (*De E* 11, 389F; *De E* 15, 391A; *De E* 15, 391C), im zweiten Falle sogar mit der Formulierung τὸν Πλάτωνα ἡμῶν. Zudem setzt sich ‚Plutarch‘ mit Spezialproblemen aus nicht weniger als vier Platondialogen auseinander, dem *Timaios*, dem *Kratylos*, dem *Sophistes* und dem *Philebos*.

³² Vgl. oben, S. 5 mit Anm. 12.

Ausgang bei jenen Aussagen der Rede, die von Apollon als „einer“ metaphysischen Entität sprechen,³³ wobei die Ammoniosphilologie sich vor allem um die Klärung einer in diesem Zusammenhang von Ammonios getätigten Berufung auf „einige von den Alten“ als Hinweis auf die speziellen traditionsgeschichtlichen Hintergründe von Ammonios' Lehren bemüht hat,³⁴ während der religiöse bzw. religionsphilosophische Forschungszweig sich vor allem auf den Nachweis eines vermeintlichen persönlich-religiösen bzw. religiös-philosophischen Monotheismus Plutarchs und dessen wie auch immer zu denkendes Verhältnis zu jüdisch-christlicher Religiosität konzentriert hat.³⁵

Beide, die Untersuchung der Ammoniosrede von jeher dominierenden Ansätze haben der philologischen Aufarbeitung des Schlussabschnittes von *De E apud Delphos* insofern geschadet, als sie zunächst die Ammoniosrede aus dem Dialogkontext herauslösen, um dann ein willkürlich gewähltes Detail ihres Argumentationsganges herauszugreifen und für Forschungsfragen fruchtbar zu machen, deren Ergebnisse höchst spekulativ sind. So hat sich die Ammoniosphilologie jenen Hinweis auf „einige der Alten“ als Zeugnis für die philosophiegeschichtliche Verortung des historischen Ammonios im Milieu des alexandrinischen pythagoreisierenden Platonismus des Eudoros aus dem Ende des 1. Jh.s v. Chr. erklären wollen, der nach dem Ausweis eines Fragmentes ein „Eines“ an die Spitze des Seins gesetzt haben soll, und somit die Diskussion der Ammoniosrede aus ihrem angestammten Ort in *De E apud Delphos* in ein Forschungsfeld verlegt, in dem die spekulative Verknüpfung zufällig überlieferter doxographischer Elemente unterschiedlicher Platoniker dazu tendiert, die wenigen einschlägigen und durchaus heterogenen Zeugnisse sowohl im Einzelnen als auch in ihrer möglichen geistesgeschichtlichen Verbindung überzubewerten. Die Untersuchung der Ammoniosrede als eines von Plutarch im Kontext eines Dialoges über das delphische E konzipierten Redebeitrages sowie dessen Erklärung aus nachweisbaren Vorbildern und Gedanken bei Plutarch selbst sowie aus den von ihm verwendeten Quellen, und der Einbettung dieses Materials in eine übergeordnete Argumentationsstrategie des Sprechers Ammonios ist demgegenüber weitestgehend unter- oder bei der Betrachtung von Einzelstellen stehen geblieben.

Die Fixierung auf eine vermeintlich religiös-monotheistische Tendenz der Ammoniosrede hat ebenfalls zu einer Verlagerung der Diskussion ihres

³³ Vgl. das 20. Kapitel von *De E apud Delphos*.

³⁴ Vgl. WHITTAKER (1969); BRENK (2005). Kritisch gesichtet werden die Vorschläge für Ammonios' Gewährsmänner von OPSOMER (2009) und PLEŠE (2010). Mit einigem Recht gibt FERRARI (2010) 85 zu bedenken: „In realtà, a me pare che non sia necessario (e risulti anzi inutilmente imprudente) indicare una fonte precisa del discorso di Ammonio.“

³⁵ Vgl. hier vor allem HIRSCH-LUIPOLD (2005).

Gehaltes in einen Raum wissenschaftlich kaum nachprüfbarer Spekulation geführt. So ist die Rekonstruktion einer „persönlichen“ philosophischen Religiosität Plutarchs aus dem überreichen Material, das seine Schriften zum Themenkomplex Religion und in der Form von philosophischen Diskussionen religiöser Phänomene bieten, von vornherein deswegen suspekt, weil die Auswahl von solchen Zeugnissen, die Plutarchs „persönliche“ Religiosität dokumentieren sollen, immer von den subjektiven Vorlieben und Vorurteilen der jeweiligen Interpreten abhängig ist, und zudem die Annahme voraussetzt, dass Plutarch überhaupt etwas wie eine „persönliche“ Religiosität besessen habe und kommunizieren wollte. Im Falle der immensen Bedeutung, die der Ammoniosrede für die Klärung von Plutarchs „persönlicher“ Religiosität zugeschrieben wird, ist der Umstand, dass sich diese Bedeutung in der Regel auf die vermeintlich monotheistische Tendenz der Rede gründet, in viel stärkerem Maße ein Beleg für die manifeste oder latente Langzeitwirkung einer christlichen Sozialisation diesbezüglich interessierter Interpreten als für die Bedeutung der Ammoniosrede als Zeugnis der Religiosität ihres Verfassers. Dies zeigt sich besonders darin, dass der besonders „persönliche“ Gehalt der Ammoniosrede immer wieder direkt oder indirekt mit der Apollonpriesterschaft Plutarchs begründet wird, und somit ein religionssoziologisches Konzept des nicht nur aufgrund einer Amtsfunktion, sondern auch aus einer innerlich-spirituellen Bindung an den jeweiligen Gott tätigen Priesters auf Plutarch übertragen wird, das im paganen Griechentum so unbekannt wie im Christentum notorisch ist.³⁶

Der Nachteil, den die lange Tradition der Betrachtung der Ammoniosrede aus dem Blickwinkel einer persönlichen Frömmigkeit Plutarchs für eine grundlegende Untersuchung dieses letzten Lösungsvorschlages von *De E apud Delphos* bewirkt hat, ist zudem insofern nicht zu unterschätzen, als die implizite oder explizite Sakralisierung bestimmter Aspekte der Rede, die eine scheinbare Anschlussfähigkeit an christliche Konzepte persönlicher Frömmigkeit aufweisen, nicht nur die Schwierigkeit eines umfassenden Verständnisses von Aufbau, Inhalt, Quellen und Argumentationsstrategie der Ammoniosrede bagatellisiert bzw. verdrängt, sondern die Rede auch gegenüber den vorausgehenden Lösungsbeiträgen in *De E apud Delphos* soweit privilegiert hat, dass die vermeintlich singuläre Sakralität ihres Inhalts zwangsläufig alle anderen Reden des Dialogs in den Verdacht der nicht nur philosophischen, sondern auch religiösen Unangemessenheit gestellt hat, deren Nachweis dann mit dem in religiösen Debatten nicht unüblichen Eifer geführt wird.

³⁶ Die Priesterschaft Plutarchs betonen besonders FELDMIEER (1998) und HIRSCH-LUIPOLD (2005).

3. Ziele und Methoden einer Gesamtuntersuchung von *De E apud Delphos*

Die vorstehende Analyse des Forschungsstandes zu *De E apud Delphos* hat Defizite bei der Methodik und Schwerpunktsetzung der Auseinandersetzung mit dem Text aufgezeigt, die aus der einseitigen Gleichsetzung der zentralen Textaussage mit dem Inhalt der Ammoniosrede resultieren. Ziel der vorgelegten Gesamtuntersuchung von *De E apud Delphos* ist es mithin, diese Defizite auszugleichen und den Text nicht als Vehikel doktrinärer philosophischer Überzeugungen oder persönlicher religiöser Gestimmtheiten seines Autors Plutarch zu lesen, sondern als eigenständiges literarisch-philosophisches Kunstwerk und somit unter Berücksichtigung seiner dialogischen Anlage und der mit ihr gegebenen, textsortenspezifischen Kommunikationsstrategie zu interpretieren.

Dies bedeutet, dass die Untersuchung von einer einheitlichen Komposition des Werkes durch Plutarch ausgeht, der sich der Gattung des philosophischen Dialoges bewusst als derjenigen Textform bedient hat, die seinem Gegenstand, einer Untersuchung der Bedeutung des delphischen E, am meisten adäquat ist. Die bewusste Wahl der Gattung des philosophischen Dialoges setzt dabei voraus, dass der durch sie behandelte philosophische Gegenstand prinzipiell mehrdeutig ist und sich diese Multivalenz in den Stellungnahmen mehrerer, mehr oder weniger gleichberechtigter Dialogpersonen niederschlagen soll, ohne dass diese Multivalenz am Ende des Textes zwangsläufig durch eine „richtige“ Lösung nachträglich aufgehoben werden müsste. Unter diesen Voraussetzungen wird jeder der an *De E apud Delphos* teilnehmenden Gesprächspartner prinzipiell als innerhalb des Textganzen relevante *persona* des Autors verstanden (eine begründbare Ausnahme bildet der Beitrag des Nikandros), durch die Plutarch einen bestimmten Lösungsansatz im Spektrum der Mehrdeutigkeit des behandelten Gegenstandes formuliert. Konsequenterweise muss eine Gesamtuntersuchung des Dialoges, die der literarischen Form und dem mit ihr gegebenen philosophischen Konzept einer mehrstimmigen Erörterung des delphischen E gerecht werden will, auf den Versuch einer Identifikation einer bestimmten Stimme des Dialoges mit der persönlichen Meinung des Autors insoweit verzichten, als sie damit notwendig ein Kriterium für die Bewertung der einzelnen Dialogbeiträge an den Text heranträgt, das die spezifische philosophisch-literarische Leistung, die Plutarch mit der Abfassung von *De E apud Delphos* beabsichtigt haben mag, auf das philosophie- bzw. religionsgeschichtliche Interesse moderner Forschung einengt, aus Plutarchs Schriften systematisch doktrinale oder religiöse Überzeugungen der historischen Person Plutarch zu gewinnen.

Die Kriterien und Methoden, die die vorliegende Untersuchung an den Dialog als Ganzen sowie an die einzelnen Lösungsansätze für das delphische E anlegt, sollen ein einheitliches schriftstellerisch-philosophisches Engagement Plutarchs über den gesamten Text hinweg beleuchten, das produktionsästhetisch nicht der Konstruktion von vier „falschen“ und einem „richtigen“ Lösungsansatz für das delphische E gilt, sondern der kunstvollen Komposition eines Dialogganzen in der Mehrstimmigkeit gleichermaßen relevanter Aussagen der einzelnen Sprecherpersonen.

Entsprechend gilt es, die spezifische Relevanz der einzelnen Dialogbeiträge nicht aus der Perspektive der doxographischen Systematik der Plutarchforschung daran zu messen, ob sie von Plutarch anderwärts regelmäßig vertretene oder bekämpfte philosophische Vorstellungen enthält (wenngleich die bislang in dieser Richtung geleisteten Interpretationen überprüft werden müssen), sondern aus der Perspektive der von Plutarch selbst konstruierten thematischen und methodischen Gesprächsvoraussetzungen von *De E apud Delphos*. Die Philosopheme, die von den einzelnen Dialogsprechern für ihre jeweilige Argumentation herangezogen werden, begreift die vorliegende Studie deshalb prinzipiell wertfrei als kontext-, themen- und sprecherspezifische Aktualisierungen eines komplexen philosophischen *Repertoires* des Autors. Aus der Perspektive eines solchen *Repertoires*, das angesichts zahlreicher, mehr oder weniger stark variiertes Wiederholungen von bestimmten philosophischen Konzepten, Anspielungen und Zitaten über Plutarchs Gesamtwerk hin mit Sicherheit angenommen werden kann,³⁷ werden die Einzelelemente der verschiedenen Reden in *De E apud Delphos* durch den Vergleich mit ihrem sonstigen Vorkommen in Plutarchs Œuvre auf ihre kontextspezifische Variation hin untersucht und somit in ihrer argumentationslogischen und mithin im weitesten Sinne künstlerisch-rhetorischen Funktion für die Aussage der einzelnen Dialogsprecher gedeutet.

Es ist Ziel des Teils II dieser Arbeit, die dialogische Anlage von *De E apud Delphos* zu analysieren und aus der Untersuchung der Widmung an Sarapion und der extradialogischen Themeneinführung Plutarchs jene thematischen und methodischen Grundlagen des eigentlichen Dialogs von *De E apud Delphos* im Sinne eines philosophisch-ästhetischen Programms zu gewinnen, das im Dialog selbst durchgeführt wird.

Teil III befasst sich in seinem 1. Kapitel mit der intradialogischen Vorrede des Ammonios und deren Verknüpfung mit der extradialogischen Eingangssektion einerseits, andererseits geht er deren impliziten und expliziten

³⁷ Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Hypomnemata-Theorie, die VAN DER STOCKT (2004) und (2006), unter anderem an *De E apud Delphos* entwickelt hat, vgl. unten, S. 175, Anm. 251.

Aussagen über eine dem Untersuchungsgegenstand des delphischen E adäquate philosophische Methodik nach. In diesem Zusammenhang wird auch die Dialogperson des Ammonios in ihrer Funktion als Gesprächsleiter zu untersuchen sein, wobei auch Ammonios' weitere Auftritte in anderen Dialogen Plutarchs als Ergänzung und Kontrastierung miteinbezogen werden sollen.

Im 2. Kapitel wird der erste Redebeitrag des Lamprias dahingehend interpretiert, inwieweit sich dort das philosophisch-ästhetische Programm aus den Vorreden aktualisiert. Die Deutung der Lampriasrede kann mithin als erster Testfall für die individuelle Ausgestaltung einer Argumentation für eine bestimmte Bedeutungsmöglichkeit des delphischen E durch Plutarch dienen, wobei sowohl die individuelle Persönlichkeit, die Plutarch dem Sprecher verleiht, als auch die gewählte rhetorische Strategie betrachtet, sowie die Aktualisierung bestimmter Elemente aus Plutarchs philosophischem *Repertoire* im Dienste des Redeauftrags, den Lamprias erhält, geklärt werden soll.

Kapitel 3 behandelt die Reaktion des Ammonios auf Lamprias' Beitrag und geht der Frage nach, welche Funktion ihr im Dialogganzen zukommt.

Darauf aufbauend wird in Kapitel 4 der Redebeitrag eines Anonymus, der Lamprias' Deutung zu diskreditieren versucht, in seiner Relevanz näher beleuchtet.

Das 5. Kapitel, das sich mit dem Beitrag des Apollonpriesters Nikandros befasst, der nicht nur Lamprias' Lösungsvorschlag vehement kritisiert, sondern mit der Begründung der von ihm vertretenen Lösung auch den nachfolgenden Beitrag des Theon provoziert, bietet einerseits die Gelegenheit, nach der Bedeutung der beiden von Nikandros angegriffenen Positionen seines Vor- und Nachredners sowie nach der Legitimität dieser Kritik im Rahmen des thematisch-methodischen Konzeptes des Dialogs zu fragen. Andererseits eröffnet der Auftritt des Apollonpriesters Nikandros sowie der Inhalt und der Argumentationsstil des von ihm präsentierten Lösungsansatzes die Möglichkeit, anhand von Plutarchs Portrait dieses offiziellen Vertreters des delphischen Heiligtums die in der Forschung gängige Behauptung einer besonders innigen Identifizierung Plutarchs mit seinem eigenen Priesteramt zu überprüfen. Auf der Basis der hier gewonnenen Ergebnisse können Rückschlüsse auf eine eventuelle Relevanz von Plutarchs Priestertätigkeit für philosophische Positionen in *De E apud Delphos* gezogen werden.

Im 6. Kapitel, der Interpretation der stoischen Lösung des Theon, steht die Frage im Zentrum, ob die in der Forschung gängige Abwertung dieses Beitrages aufgrund von Plutarchs anderwärts dokumentierter Gegnerschaft zur Stoa mit Inhalt, Aufbau und Argumentationsstrategie von Theons Rede vereinbar ist, oder ob sich sowohl aus der Einbindung der Rede in den Gesamtkontext von *De E apud Delphos* wie aus dem spezifischen Gehalt

des Ansatzes Anzeichen dafür gewinnen lassen, dass Plutarch auch hier eine adäquate Auseinandersetzung mit dem delphischen E im Sinne einer Aktualisierung seines philosophischen *Repertoires* konzipiert hat.

Das 7. Kapitel widmet sich der Rede ‚Plutarchs‘ und nimmt insofern eine Schlüsselstellung in der Gesamtdeutung von *De E apud Delphos* ein, als sich hier konkret und stellvertretend auch für die übrigen Dialogfiguren die Frage nach dem historisch-biographischen Hintergrund ihrer Konzeption und ihrer Aussagen stellt. Die in der Forschung gängige Einschätzung, Plutarch habe mit der Charakterisierung ‚Plutarchs‘ als eines jugendlichen Mathematikerenthusiasten ein autobiographisch einigermaßen verlässliches Bild überholter eigener intellektueller Interessen zeichnen wollen, denen gegenüber die anschließende Ammoniosrede den aktuellen Stand seiner akademisch-gereifen philosophisch-religiösen Orientierung repräsentiere, soll eingangs im Zusammenhang von Plutarchs Inszenierung seines eigenen Auftritts kritisch untersucht werden. Dabei steht die Frage im Vordergrund, was die Figurenkonzeption ‚Plutarchs‘ für die Überzeugungskraft der inhaltlichen und rhetorischen Strategie des von ihm vorgelegten Lösungsansatzes leistet. Eine solche Untersuchung bildet die Voraussetzung für eine intensive Aufarbeitung der Rede ‚Plutarchs‘, die versucht, die einzelnen Erklärungsansätze des Redners als figuren- und problemgerechte Aktualisierung eines umfassenden mathematisch-philosophischen *Repertoires* des Autors zu deuten, die durchaus Anspruch auf eine positive Rezeption durch das intendierte Lesepublikum erheben will.

Schließlich soll im 8. Kapitel eine eingehende Untersuchung der abschließenden Ammoniosrede erfolgen. Dabei wird zunächst Ammonios‘ Einleitung und seine Stellung zu den Lösungsversuchen seiner Vorredner näher beleuchtet. Im Anschluss nimmt die Untersuchung des Inhaltes der Ammoniosrede nach ihrer philosophischen Tendenz, den dort verarbeiteten Quellen und Einflüssen sowie ihrer rhetorischen Strategie ihren Ausgang beim zentralen 20. Kapitel, das die religionsphilosophisch-ontologisch viel-diskutierten Aussagen von der „Einheit“ des Seins des Apollon und die Berufung des Ammonios auf nicht spezifizierte Gewährsmänner für seine Aussagen enthält. Nach einer genauen Analyse von Ammonios‘ Worten soll die weitverbreitete These eines Bezuges der Einheitsaussagen zum platonisch-pythagoreischen Gedankengut des Eudoros von Alexandria und die damit verbundene These diskutiert werden, die Rede enthalte Hinweise auf die Lehren des historischen Ammonios. Im Anschluss an eine Kritik dieser Position wird die in der Forschung bereits erwogene, aber bislang zu wenig beachtete Gegenthese einer wesentlich von platonisch vermitteltem parmenideischem Gedankengut geprägten zentralen Sektion der Ammoniosrede neu aufgegriffen und anhand einschlägiger Passagen aus Platon und Plutarch gestützt. Aus dieser Perspektive wird dann das 18. Kapitel der

Ammoniosrede betrachtet, in dem das mit dem Sein des Apollon kontrastierte Nichtsein des Menschen wesentlich auf dessen fehlende ontologische Einheit in einem steten Zeit- und Materiefluss heraklitischer Prägung zurückgeführt wird. Hier wird der Nachweis geführt, dass diese Kontrastierung von parmenideischem Sein und heraklitischem Fluss in den bei der Untersuchung des 20. Kapitels bereits herangezogenen Platon- und Plutarchpassagen klar angelegt ist. Nachdem auf diesem Wege gezeigt worden ist, dass nicht ein historischer Ammonios, sondern ein selbständig Platon rezipierender und sich selbst zitierender Autor Plutarch den gedanklichen Duktus der Ammoniosrede bestimmt, wird die philosophische Substruktur der Kapitel 18 und 19 beleuchtet und der Nachweis einer selbständigen *Timaios*-Rezeption Plutarchs in dieser Beschreibung des ontologischen Status des Menschen erbracht. Diese Analyse bildet dann die Basis für die abschließende Untersuchung des Schlusskapitels 21 von *De E apud Delphos*, in dem Ammonios das Verhältnis zwischen dem Nichtsein des Menschen und des Kosmos und dem Sein des Gottes diskutiert. Es kann gezeigt werden, dass Plutarch auch diesem Schlussabschnitt dieselbe *Timaios*-Passage zugrundegelegt hat wie den Kapiteln 18 und 19. Aus dem so erhobenen Befund einer sich über die gesamte Ammoniosrede erstreckenden *Timaios*-Adaption Plutarchs, der den in der Forschung oft bemerkten ontologischen Radikalismus der Ammoniosrede schlüssig aus ihren Quellen erklären kann, soll die Frage nach dem philosophiegeschichtlich-religionsphilosophischen Standort der Ammoniosrede in Plutarchs Werk gestellt werden. Ein Vergleich der ontologischen Positionen der Ammoniosrede mit thematisch einschlägigen Aussagen Plutarchs in anderen Texten führt zu dem Ergebnis von deren mehr oder weniger starken Unvereinbarkeit. Diese Beobachtung führt zu dem Ergebnis, dass die Ammoniosrede weniger ein religiös-philosophisches Bekenntnis Plutarchs als eine rhetorisch auf das Redeziel des Ammonios abgestimmte komplexe platonisch-ontologische Argumentation darstellt, die aus dem spezifischen dialogischen Kontext von *De E apud Delphos* heraus begriffen werden muss: Die Ammoniosrede stellt, wie alle übrigen Redebeiträge von *De E apud Delphos*, eine rhetorisch brillante, intertextuell anspielungsreiche und mit philosophischem Bildungsgut gesättigte Argumentation für eine mögliche Deutung des delphischen E dar, die nicht die persönliche Meinung Plutarchs kommunizieren soll, sondern sein rhetorisch-philosophisches Potenzial vorführt, einen komplexen philosophischen Gegenstand mit Hilfe einer kontextspezifischen Aktualisierung eines umfassenden philosophischen *Repertoires* multiperspektivisch zu beleuchten. Hierin kann schließlich das persönlich-individuelle plutarchische Gepräge von *De E apud Delphos* gesehen werden.

