

Stephan Scharinger

Die Wunder des Pythagoras
Überlieferungen im Vergleich

PHILIPPIKA

Altertumswissenschaftliche Abhandlungen

Contributions to the Study of Ancient World Cultures 107

Harrassowitz Verlag

PHILIPPIKA

Altertumswissenschaftliche Abhandlungen
Contributions to the Study
of Ancient World Cultures

Herausgegeben von/Edited by
Joachim Hengstl, Elizabeth Irwin,
Andrea Jördens, Torsten Mattern,
Robert Rollinger, Kai Ruffing, Orell Witthuhn

107

2017

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Stephan Scharinger

Die Wunder des Pythagoras
Überlieferungen im Vergleich

2017

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Bis Band 60: Philippika. Marburger altertumskundliche Abhandlungen.

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Fassung der Dissertation „Wunderbares aus dem Leben des Pythagoras von Samos im Vergleich“, die im Wintersemester 2016/2017 am Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik an der Philosophisch-Historischen Fakultät der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck eingereicht wurde.

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

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at <http://dnb.dnb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2017
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany
ISSN 1613-5628
ISBN 978-3-447-10787-7
e-ISBN PDF 978-3-447-19627-7

Inhalt

1 Einleitung	1
1.1 Aufbau und Gliederung	1
1.2 Methodik.....	3
2 Analyse der Quellen zu Pythagoras und zum Pythagoreismus	7
2.1 Quellen aus vorplatonischer Zeit.....	7
2.2 Spätclassische und hellenistische Quellen.....	15
2.3 Kaiserzeitlich-römische bzw. spätantike Quellen	19
2.4 Traditionen, Abhängigkeiten und Brüche.....	24
3 Pythagoras und die Pythagoreer	27
3.1 Das Leben des Pythagoras von Samos: eine Rekonstruktion	27
3.2 Pythagoreische Lehren.....	32
3.3 Die Gemeinschaft der Pythagoreer.....	36
3.4 Pythagoreismus als antikes „Mysterium“ bzw. als „Sekte“.....	38
3.5 Pythagoreismus und Orphik.....	42
3.6 Pythagoras in der Tradition der „Sieben Weisen“.....	49
3.7 Pythagoras, ein griechischer „Schamane“	54
3.7.1 Überblick über das Phänomen des Schamanismus	54
3.7.2 Pythagoras und andere „griechische Schamanen“	61
4 Was sind „Wunder“? – Versuch einer Definition des „Wunderbaren“ in verschiedenen Kulturräumen	73
4.1 Arbeitsdefinition des Wunderbegriffes.....	73
4.2 Wunder in ethnischen Religionen	76
4.3 Wunder in der griechisch-römischen Antike	77
4.4 Wunder im biblisch-frühkirchlichen Bereich	79
4.5 Wunder in den altindischen Religionen.....	89
4.6 Wunder in den Pythagorasviten – eine Klassifikation.....	90
5 „Interner“ Vergleich: Die Wundertaten in den Pythagorasviten	93
5.1 Die Wundertaten des Pythagoras in der Vita des Diogenes Laertios.....	93
5.2 Die Wundertaten des Pythagoras in der Vita des Porphyrios von Tyros	99
5.3 Die Wundertaten des Pythagoras in der Vita des Iamblichos von Chalkis	105
5.4 Zusammenschau der drei Pythagorasviten in Hinblick auf wundersame Ereignisse und weitere Wunderberichte	116

6	„Externer“ Vergleich: Die Wundertaten und ihr typologischer Kontext.....	127
6.1	Heilwunder.....	127
6.1.1	Vertreibung von Seuchen.....	127
6.1.2	Heilung und Beruhigung von Seele und Körper, Heilung mit Musik, Reinigungen.....	130
6.2	Naturwunder.....	139
6.2.1	Macht über die Naturgewalten.....	139
6.2.2	Tierwunder.....	142
6.3	Begleitwunder.....	153
6.3.1	Geburtslegende und Gottessohnschaft.....	153
6.3.2	Göttlicher Gruß.....	162
6.3.3	Goldener Schenkel.....	163
6.3.4	Fähigkeit zur Bilokation und zum Fliegen.....	167
6.4	Prophetie.....	170
6.4.1	Prophetische Träume.....	170
6.4.2	Mantik und Vorhersagen.....	172
6.5	Wissen um die Seele.....	181
6.5.1	Frühere Existenzen und Seelenwanderung.....	181
6.5.2	Schicksal der Seele in der Unterwelt, Kenntnis des Jenseits.....	187
6.5.3	Unterweltsfahrt.....	194
6.6	Negativbefunde.....	205
6.7	Tabellarische Zusammenfassung.....	208
7	Kontextualisierung der Wundertaten im spätantiken Umfeld.....	213
7.1	Das religionshistorische Umfeld.....	213
7.2	Pythagoras und das Konzept des theios aner.....	218
7.3	Pythagoras im Spannungsfeld zwischen Magie und Religion.....	225
7.4	Einordnung der Wundertaten ins religionshistorische Umfeld.....	236
8	Ergebnisse.....	241
	Literaturverzeichnis.....	247
	Index.....	259

1 Einleitung

Die vorliegende Arbeit setzt sich mit einem religionsgeschichtlichen Aspekt der Überlieferung über Pythagoras von Samos (ca. 570–510 v. Chr.) auseinander. Während Pythagoras landläufig vor allem mit den Anfängen der rationalen Wissenschaft bei den Griechen und insbesondere mit mathematischen Forschungen in Verbindung gebracht wird – der „Satz des Pythagoras“ ist bereits jedem Schulkind ein Begriff –, war er in der Antike doch mindestens ebenso gut als Begründer des Pythagoreismus bekannt, einer philosophisch-religiösen Bewegung, die im Laufe der Arbeit genauer analysiert werden wird. Als Lehrmeister der pythagoreischen Schule zeigen ihn schon die ältesten Quellen, und bis in die kaiserzeitliche Spätantike hinein kennt ihn das Publikum als herausragende religiöse Persönlichkeit. Eine Traditionslinie ist dabei mit Pythagoras in besonderer Weise verbunden: Ihm werden nämlich vielfältige Wundertaten attestiert, deren Motivik sich im Lauf der Zeit zwar verändern konnte, die aber dennoch über lange Perioden hinweg einen essentiellen Bestandteil der Pythagorasüberlieferung bildete. Die Untersuchung der Wundertradition innerhalb der Pythagoraslegende sowie außerhalb im Vergleich mit anderen Wundertätern der Antike ist das primäre Anliegen dieser Arbeit.

1.1 Aufbau und Gliederung

Wenn das Phänomen „Pythagoras“ analysiert werden soll, dann ist ein langer historischer Zeitraum zu überblicken. Es ist daher zunächst erforderlich, die umfassende Quellenlage vom 6./5. Jahrhundert v. Chr. bis ins 4. Jahrhundert n. Chr. genau aufzuzeigen. Während die älteren Quellen, die bis zu Pythagoras' Lebenszeit zurückdatieren, eher spärlich fließen, steigt die Anzahl der Berichte über Pythagoras im Hellenismus und vor allem in der Kaiserzeit erheblich an. Im ersten Kapitel der Dissertation wird daher ein Überblick über die Quellen aus der vorplatonischen, der hellenistischen und der spätantiken Epoche gegeben sowie auf Traditionslinien, Abhängigkeiten und Brüche innerhalb der Quellenlage hingewiesen. Es wird sich dabei zeigen, dass die Wundertaten des Pythagoras zwar während des gesamten Überlieferungszeitraums, aber in unterschiedlicher Ausformung berichtet werden.

Im zweiten Kapitel der Arbeit wird zunächst die Biografie des Pythagoras rekonstruiert und anschließend auf wichtige pythagoreische Lehren eingegangen, die sich zum Teil auch in den Wundertaten widerspiegeln. Außerdem wird in diesem Teil untersucht, in welche Richtungen sich die pythagoreische Bewegung nach dem Tod ihres Begründers weiterentwickelte und welche Möglichkeiten die moderne Forschung anbietet, um den Pythagoreismus möglichst gut charakterisieren und klassifizieren zu können. Zusätzlich wird das historische Umfeld untersucht, in dem Pythagoras lebte und das den Hintergrund für seine Lehren bildete: Dabei spielte die kultisch-religiöse Bewegung der Orphik ebenso eine Rolle wie die Überlieferungstradition der sogenannten „Sieben Weisen“; von besonderer Bedeu-

tung waren aber auch jene Tendenzen, die aus dem Bereich der ethnischen¹ Religionen und des Schamanismus Eingang in die archaisch-griechische Kultur gefunden haben. Aus diesem Grund werden zunächst zentrale Elemente der schamanistischen Religion vorgestellt, um anschließend zu überlegen, inwiefern Pythagoras und andere vergleichbare Gestalten in diesem Kontext genannt werden dürfen.

Da es das Anliegen dieser Arbeit ist, die Wundertaten des Pythagoras eingehend zu analysieren, ist neben der Beschäftigung mit Pythagoras selbst auch eine Antwort auf die Frage notwendig, was man denn unter Wundern überhaupt verstehen darf. Im dritten Kapitel wird daher zunächst eine Arbeitsdefinition des Wunderbegriffes angestrebt und ein Überblick über das Wortfeld der (hauptsächlich griechischen) Termini für „Wunder“ geboten. Überdies werden verschiedene Kulturräume hinsichtlich ihres Wunderverständnisses untersucht: Die religiösen Konzepte der griechisch-römischen Antike werden ebenso vorgestellt wie der Wunderbegriff in ethnischen Religionen, im biblisch-frühkirchlichen Kontext und im alten Indien. Die Auswahl dieser Kulturräume kann damit begründet werden, dass Pythagoras bereits im antiken Diskurs mit anderen griechisch-römischen Thaumaturgen ebenso verglichen wurde wie mit ethnischen Schamanen und christlichen Wundertätern; wenn wir also vorhaben, die Wundertätigkeit des Pythagoras vergleichend zu analysieren, dürfen wir auf das Wunderverständnis der Kulturen im Umfeld der griechischen Koine nicht vergessen. Außerdem wird uns insbesondere die Beschäftigung mit den christlichen Wunderberichten aus dem Neuen Testament dabei helfen, eine mögliche Klassifikation für die pythagoreischen Wundertaten zu erstellen.

Ganz besonders deutlich treten die Wunder rund um Pythagoras in den Viten des Diogenes Laertios, des Porphyrios von Tyros und des Iamblichos von Chalkis hervor. Im vierten Kapitel werden deshalb diese drei bekannten Pythagorasviten auf ihren Wunderaspekt hin untersucht und die einzelnen Motive herausgearbeitet, mit denen die Autoren arbeiteten. Die Zusammenschau der drei Viten ermöglicht einen „internen“ (emischen) Vergleich der voll entwickelten pythagoreischen Wundertradition, denn wir werden sehen, dass die Autoren zum Teil unterschiedliche Motive aufgriffen bzw. die *Topoi* jeweils anders interpretierten. Ein kurzer Überblick über weitere Wunderberichte rundet dieses Kapitel schließlich ab.

Der fünfte Teil der Arbeit geht dann auf den „externen“ (etischen) Vergleich der Wundertaten ausführlich ein. Nach der im dritten Kapitel erarbeiteten Klassifikation werden zunächst die Wundergeschichten erneut aufgegriffen und die darin vorkommenden Motive mit den Berichten rund um andere Wundertäter verglichen. Es kommen dabei Gestalten aus dem griechischen Pantheon und dem Mythos ebenso vor wie Wundertäter aus der Archaik und Klassik, aber auch Vergleiche zu hellenistischen und kaiserzeitlichen Thaumaturgen helfen dabei, das Phänomen besser zu verstehen. Außerdem ist es sinnvoll und ertragreich, einen Blick über den Tellerrand hinaus in die gesamte Mittelmeerregion zu werfen und nach Vergleichsbeispielen im jüdisch-christlichen Bereich ebenso Ausschau zu halten wie

1 Der Begriff der „ethnischen Religion“ wird in dieser Arbeit anstatt des Ausdruckes „Naturreligion“, der in der Ethnologie aufgrund seiner Ungenauigkeit zunehmend abgelehnt wird, verwendet. Synonyme zu „ethnischen Religionen“ sind „Elementar-“ oder auch „archaische Religionen“, manchmal spricht man auch von „Stammes-“ oder „animistischen Religionen“. Vgl. Thiel 1984, 16–17; Bürkle 1998, 691; siehe dazu auch Kapitel 4.2.

im ägyptischen und altorientalischen Kontext. Bei der eingehenden intertextuellen Beschäftigung mit den unterschiedlichen Aspekten der Wundertradition wird außerdem an einigen Stellen deutlich, woher die Motive kommen und warum sie in Bezug auf Pythagoras genannt werden; einige Wundertaten stehen außerdem mit zentralen pythagoreischen Lehren, etwa mit der Vorstellung der Metempsychosis, in enger Verbindung. Andererseits fällt auf, dass einige wenige Motive in der Wundertradition der Pythagorasüberlieferung fehlen bzw. nicht genannt werden, obwohl sie beim Vergleichsmaterial augenscheinlich sind; mit diesem „Negativbefund“ schließt das fünfte Kapitel.

Im sechsten Teil dieser Studie wird schließlich noch auf das religionsgeschichtliche Umfeld der Spätantike genauer eingegangen, in dem die Pythagorasviten konzipiert wurden und das wohl einen großen Einfluss auf die Darstellung des Wunderaspekts hatte. Es wird dabei auf die vielfältigen synkretistischen Vorstellungen der Kaiserzeit ebenso hingewiesen wie auf die Nähe zwischen Spätantike und Archaik in Bezug auf gewisse religiöse Vorstellungen. Außerdem wird ein kritischer Blick auf das Konzept des *theios aner*, des „göttlichen Mannes“, geworfen, als der Pythagoras in der Forschung oft gesehen wird; wir werden dabei die Frage stellen, inwieweit die pythagoreischen Wundertaten durch eine Charakterisierung als „göttlicher Mensch“ erklärbar sind. Eine weitere Kategorie, die den Wunderaspekt in der Überlieferung bedingt, ist der Magiediskurs, der in der Pythagoraslegende ebenfalls eine wichtige Rolle spielt. Der Wundertäter Pythagoras wird daher im Spannungsfeld zwischen Religion und Magie zu positionieren sein, wobei wir sehen werden, dass bei den einzelnen Quellen die Perspektive des jeweiligen Autors ganz stark im Vordergrund steht. Die Einordnung der pythagoreischen Wundertaten in das religionshistorische Umfeld kann daher ebenfalls nur erfolgen, wenn man gleichzeitig die unterschiedlichen Standpunkte mitdenkt.

1.2 Methodik

Die Methode, mit der dabei an die für unsere Belange relevanten Quellen herangegangen wird, ist ein diskursanalytischer komparatistischer Ansatz.² Zunächst werden nämlich die Texte verschiedener Autoren und aus unterschiedlichen Zeiten über Pythagoras zu einem „internen“ Vergleich herangezogen, um den Zusammenhang zwischen den textimmanenten Motiven und jenen Vorstellungen zu untersuchen, die sich das Publikum über Pythagoras im Laufe der Überlieferung machte. Es können dadurch verschiedene Entwicklungsstadien der Wundertradition in Bezug auf Pythagoras aufgezeigt werden, außerdem wird eine Analyse der unterschiedlichen Traditionslinien sowie deren Herkunft möglich; schließlich wird auch ersichtlich, wie sich der jeweilige Standpunkt des Autors in den von ihm wiedergegebenen Motiven widerspiegelt. Anschließend an den solcherart ermöglichten internen Vergleich erfolgt der „externe“ Vergleich, womit die Analyse von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen den Motiven der Pythagorasüberlieferung und jenen *Topoi*, die über andere Wundertäter berichtet werden, gemeint ist. Dieser Schritt stellt sicher, dass die

2 „Diskurs“ meint dabei im Foucault’schen Sinn das in der Sprache sichtbar werdende Verständnis der Realität einer bestimmten Kultur bzw. Epoche. In sprachlich formulierten Sinnzusammenhängen werden dabei ganz spezifische Vorstellungen geprägt; vgl. Burtscher-Bechter 2004, 260.

festgestellten Motive in einem umfassenden religiös-kulturellen Kontext gedeutet und interpretiert werden können. Die Motive blieben ja nur in den seltensten Fällen auf Pythagoras alleine beschränkt, sondern entwickelten vielfach eine Eigendynamik im Rahmen des Wunderdiskurses,³ die erst dann ersichtlich wird, wenn die pythagoreischen Wundertaten mit den Taten Außenstehender verglichen werden; dabei müssen die Motive als konstruierte Zeichensysteme erkannt werden, die für das Publikum einen gewissen Sinn ergeben sollen. Die Intertextualität der Quellen, d.h. der Bezug von Quelltexten zur Gesamtheit der übrigen Texte innerhalb eines Kulturraumes, der die Bedeutung der Quellen erst erhellen kann,⁴ wird also in den Mittelpunkt gestellt. Darin zeigt sich der historisch-diskursanalytische Ansatz.⁵

Die praktische kulturvergleichende Arbeit stützt sich dabei auf einige wichtige Grundlagen, die u.a. von G. Lorenz thematisiert worden sind.⁶ Neben der traditionellen Quellenkritik, die das De- und Rekonstruieren von antiken Vorstellungen ermöglicht, spielt auch die Analyse der interkulturellen Verbreitung der verschiedenen Motive eine Rolle. Wenn schließlich vergleichbare Topoi festgestellt werden können, muss überlegt werden, ob Kulturtransfers, d.h. direkte Übernahmen vorliegen, ob es sich um ein gemeinsames Erbe aus einer weit zurückliegenden Quelle oder aber um voneinander unabhängig zustande gekommene Parallelen handeln kann. G. Lorenz hat mit Recht darauf hingewiesen, dass der Einsatz von Hilfskonstruktionen oft unumgänglich ist, wenn man gemeinsame Wurzeln in der Vergangenheit der unterschiedlichen Kulturen vermutet. Gerade bei der Analyse von religiös-magischen Vorstellungen sind aber auch anthropologische Konstanten, die im Rahmen von ethnologischen Studien beleuchtet wurden, von Bedeutung.⁷

Mit der vorliegenden Arbeit wird somit einerseits ein wichtiger Beitrag zur allgemeinen Pythagorasforschung sowie andererseits zum besseren Verständnis der interreligiösen und intertextuellen Wundervorstellung geleistet, wobei oftmals spätantike Vorstellungen im Mittelpunkt des Interesses stehen. Die Analyse der Wundermotivik im vergleichenden Aspekt zeigt nämlich ganz klar, wie die Vorstellungen der Leserinnen und Leser der Wundergeschichten im religiösen Alltagsverständnis der Antike verankert und eingebettet waren.

3 Als „antiker Wunderdiskurs“ soll hier (angelehnt an Burtscher-Bechter 2004, 260–261) die Menge jener Aussagen bezeichnet werden, die in der Antike über verschiedene übernatürliche Taten gemacht werden konnten und die außerdem an gewisse Rahmenbedingungen gebunden waren; siehe dazu Kapitel 4 zum Wunderbegriff in den verschiedenen antiken Kulturen.

4 Vgl. Burtscher-Bechter 2004, 271–273.

5 Vgl. Burtscher-Bechter 2004, 262–263. Dabei spielt auch das Auftauchen und/oder Verschwinden von Diskursen eine gewisse Rolle: Während manche Wundertaten bereits früh über Pythagoras berichtet wurden, später allerdings von einigen Autoren nicht mehr aufgegriffen wurden, kamen gewisse Motive des Wunderdiskurses erst in der späthellenistischen Zeit ganz neu zur Überlieferungstradition hinzu.

6 Vgl. Lorenz 2016, 20–23.

7 Vgl. Lorenz 2016, 21.

Diese Arbeit wurde im Wintersemester 2016/2017 vom Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik an der Philosophisch-Historischen Fakultät der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck als Dissertation angenommen. Die Disputation der Arbeit fand am 12. Oktober 2016 statt.

An dieser Stelle möchte ich all jenen Personen danken, die mich beim Entstehen dieser Arbeit begleitet, die mir wichtige Anregungen gegeben und neue Perspektiven ermöglicht, die mich immerwährend ermutigt und in meinem Vorhaben bestärkt haben. Dankbar bin ich auch dem Harrassowitz-Verlag und all seinen MitarbeiterInnen, die die Publikation der Arbeit bereitwillig unterstützten. Meinen akademischen Lehrern möchte ich einen besonderen Dank aussprechen: Univ.-Prof. Dr. Robert Rollinger, em. o. Univ.-Prof. Dr. Reinhold Bichler (beide an der Universität Innsbruck) und Prof. Dr. Kai Ruffing (Universität Kassel) sei gedankt für ihre Betreuungstätigkeit, für ihre zahlreichen Diskussionsbeiträge und die wichtigen Hinweise zu diversen Themenbereichen. Zu größtem Dank verpflichtet bin ich außerdem ao. Univ.-Prof. Dr. Günther Lorenz †, der meine Liebe zu Alten Kulturen und zur Religionsgeschichte in ganz besonderer Weise von der ersten Vorlesung an geweckt und gefördert hat; dieses Projekt hätte ohne seine tatkräftige Unterstützung, seine Einschätzungen und kritischen Überlegungen, die er insbesondere im Anfangsstadium der Arbeit mit mir diskutierte, nicht realisiert werden können.

Dankbar bin ich auch meiner Familie und meinen Freunden, die mir Halt, Sicherheit und Unterstützung geben. Sie alle zusammen trugen dazu bei, dass diese Arbeit entstehen konnte.

Innsbruck, im Jänner 2017
Stephan Scharinger

2 Analyse der Quellen zu Pythagoras und zum Pythagoreismus

2.1 Quellen aus vorplatonischer Zeit

Bei den ältesten uns bekannten Erwähnungen des Pythagoras bzw. der Pythagoreer im Allgemeinen handelt es sich nicht um Versuche, die Biografie, die Lehren oder die Geschichte des Pythagoreismus systematisch darzustellen, sondern wir haben es dabei mit vereinzelt Mitteilungen und Anspielungen zu tun.¹ Dennoch verdienen diese frühen Quellen unsere besondere Aufmerksamkeit, weil ihre jeweiligen Verfasser der Lebenszeit des Pythagoras am nächsten stehen.² Insbesondere soll im Sinne dieser Arbeit unser Augenmerk auf jene frühen Zeugnisse gerichtet werden, die bereits einen Zusammenhang zwischen Pythagoras und wunderbaren Begebenheiten andeuten.

Das älteste Zeugnis über Pythagoras liegt uns in Form von Versen des Xenophanes von Kolophon vor, der von ca. 580 bis 475 v. Chr. lebte und somit als ein Zeitgenosse des Pythagoras gelten darf.³ Die spöttische Anekdote des Xenophanes über Pythagoras wird von Diogenes Laertios wie folgt wiedergegeben:

„Daß er [gemeint ist Pythagoras, Anm.] zu verschiedenen Zeiten als jeweils anderer geboren wurde, bezeugt Xenophanes in der Elegie mit dem Anfang:

Nun will ich anderes künden und auch den Weg dahin zeigen.

Was er über Pythagoras bemerkt, geht so:

Und als er einst nahm wahr, wie jemand mißhandelt ein Hündchen,

Hat er von Mitleid erfaßt folgende Worte gesagt:

Halt! Laß ab von der Peitsche, denn das ist die Seel meines Freundes,

Hab sie doch deutlich erkannt, als ihren Laut ich gehört.“⁴

Diogenes Laertios bringt dieses Xenophanes-Zitat im Rahmen von anderen Spottversen über Pythagoras, die ihn als Scharlatan und Menschenfänger darstellen.⁵ Wir wissen über Xenophanes, dass er sich auch gegenüber anderen griechischen Dichtern und Philosophen spöttisch geäußert hat: In diesem Zusammenhang ist seine Kritik am Anthropomorphismus

1 Vgl. Fritz 1963, 179.

2 Der Umkehrschluss, dass nämlich jüngere Quellen weniger aussagekräftig sind, gilt hingegen mit Sicherheit nicht; siehe dazu die Analyse der späteren Quellen im weiteren Verlauf dieser Arbeit.

3 Vgl. Mourelatos 2002, 628 ; Schäfer 2009, 45.

4 Diogenes Laertios 8,36; darin Xenophanes 21 B 7 DK: *περὶ δὲ τοῦ ἄλλοτ' ἄλλον αὐτὸν γεγενῆσθαι Ξενοφάνης ἐν ἐλεγείᾳ προσμαρτυρεῖ, ἧς ἀρχή, νῦν αὐτ' ἄλλον ἔπειμι λόγον, δεῖξω δὲ κέλευθον. ὃ δὲ περὶ αὐτοῦ φησιν, οὕτως ἔχει: καὶ ποτὲ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα φασιν ἐποικτῖραι καὶ τὸδε φάσθαι ἔπος: "παῦσα μηδὲ ράπις", ἐπεὶ ἡ φίλου ἀνέρος ἐστὶ ψυχὴ, τὴν ἔγνω φθεγγαμένης αἴων." (Übers. Fritz Jürß)*

5 Vgl. Riedweg 2007, 69.

der Götter in der Theologie des Homer sowie des Hesiod⁶ ebenso zu nennen wie seine indirekte Stellungnahme gegen die Naturphilosophie des Anaximander,⁷ außerdem griff Xenophanes auch Epimenides von Kreta an⁸ und sprach sich allgemein gegen mantische Tätigkeiten aus:

„Xenophanes von Kolophon [...] hat die Mantik grundsätzlich abgelehnt.“⁹

Eine Figur wie Pythagoras, der in seinem Auftreten religiöse Ansprüche an die Umwelt stellte, musste seinen Zeitgenossen Xenophanes wohl „besonders gereizt haben.“¹⁰

Es bleibt indessen für uns festzuhalten, dass in dieser ältesten Quelle zu Pythagoras bereits die Seelenwanderungslehre angesprochen wird,¹¹ die besagt, dass die Seele eines Menschen nach dessen Tod in andere Lebewesen – hier in einen Hund – eingehen könne. Zwar arbeitet Xenophanes an dieser Stelle mit Sarkasmus und Parodie, doch können wir anhand seiner Verse erkennen, dass Pythagoras bereits zu seiner Lebenszeit mit dieser Lehre in Verbindung gebracht wurde und sogar die Präexistenz anderer Lebewesen erkennen konnte.¹² Wie wir sehen werden, hält sich die Seelenwanderungslehre bis in die Spätantike hinein als eine besonders wichtige Facette des pythagoreischen Wunderdiskurses.

In dieselbe Kerbe wie Xenophanes schlägt auch Heraklit von Ephesos, der hauptsächlich um 500 v. Chr. wirkte.¹³ Wiederum bei Diogenes Laertios 8,6 ist uns das Zitat erhalten:

„Pythagoras, Sohn des Mnesarchos, hat von allen Menschen am meisten geforscht, sich diese Schriften ausgesucht und daraus seine eigene Weisheit fabriziert: Vielwisserei, Betrugskunst.“¹⁴

Der Beginn des Heraklit-Zitats klingt durchaus nach Lob für Pythagoras: Dieser habe *historie* betrieben, also Erkundigungen bzw. Forschungen angestellt, wie es etwa speziell in Bezug auf die ionischen Naturphilosophen jener Zeit überliefert ist.¹⁵ Doch im weiteren Verlauf des Zitats wird Pythagoras scharf kritisiert: Heraklit wirft ihm vor, aus gewissen „Schriften“ eine Auswahl zu treffen und die dort gefundenen Lehren als „seine eigene Weisheit“ (*sophie*) auszugeben. Das Ergebnis dieser Tätigkeit beurteilt Heraklit als „Vielwisserei“ (*polymathie*) – Heraklit meint damit wohl, viele Dinge zu kennen, ohne sie

6 Vgl. etwa Xenophanes 21 B 11 DK: „Homer und Hesiod haben die Götter mit allem belastet, / was bei Menschen übelgenommen und getadelt wird: / stehlen und ehebrechen und einander betrügen.“

7 Xenophanes 21 B 27–29 sowie 33 und A 47 DK.

8 Xenophanes 21 A 1 und B 20 DK; siehe auch Burkert 1962, 98.

9 Xenophanes 21 A 52 DK, in Cicero, *De divinatione* 1,3,5: Colophonius Xenophanes [...] divinationem funditus sustulit. (Übers. Jaap Mansfeld)

10 Riedweg 2007, 69.

11 Vgl. Burkert 1962, 98.

12 Für eine eingehende Analyse der Seelenwanderungslehre sowie der Lehre der Präexistenzen des Pythagoras und anderer Menschen siehe die Kapitel 3.2 und 6.5.1.

13 Vgl. Betegh 1998, 382.

14 Heraklit 22 B 129 DK: Πυθαγόρης Μνησάρχου ιστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταῦτα τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθειν, κακοτεχνίην. (Übers. Fritz Jürß). – Andere Übersetzungen für *kakotechnie*: „schlimme Machenschaften“ bei Mansfeld 1987, 251; „faule Tricks“ bei Riedweg 2007, 70.

15 Vgl. Riedweg 2007, 70.

eigentlich zu verstehen – und bezeichnet das Handeln des Pythagoras sogar als „Betrugskunst“ bzw. als Arbeit mit „faulen Tricks“ (*kakotechnie*).

Wir können dem Zitat entnehmen, dass man Pythagoras in gewissen Kreisen vorwerfen konnte, er habe all sein Wissen aus Büchern „gestohlen“. Ch. Riedweg stellt fest, dass es sich hierbei wohl um die Werke Hesiods und Homers handeln kann, dass aber auch orphische Dichtungen als Quellen für Pythagoras infrage kommen.¹⁶ Gerade auf diesen Bereich wies auch schon W. Burkert hin, der meinte, dass im späteren 6. Jahrhundert v. Chr. neben Homer, Hesiod und Anaximander „kaum anderes“ zu finden war als Orphika und Verwandtes.¹⁷ Ohne direkte Erwähnung der orphischen Literatur durch Heraklit finden wir an dieser Stelle einen ersten Hinweis darauf, dass Pythagoreismus und Orphik zusammenhängen können; spätere Quellen werden diese gegenseitige Nähe noch eindeutiger behandeln.

Für den Zweck dieser Arbeit ist aber noch die Frage zu stellen, ob mit der „Betrugskunst“ des Pythagoras nicht auch noch ganz andere Dinge gemeint sein können: Der Begriff erinnert nämlich auch an die Schilderung jener wunderbaren, übernatürlichen Begebenheiten, die – wie wir sehen werden – oft auch von anderen Autoren spöttisch über Pythagoras berichtet und daher durchaus als „faule Tricks“ genannt werden konnten.¹⁸ In diesem Zusammenhang ist uns durch den Historiker Timaios ein weiteres Heraklit-Fragment überliefert:

„[Pythagoras,] Pionier [...] der Prahlereien.“¹⁹

Wird mit dem Ausdruck „Prahlereien“ bzw. „Schwindeleien“ bereits auf die Berichte über wundersame Ereignisse im Leben des Pythagoras angespielt? Wird hier vielleicht gar darauf verwiesen, dass Pythagoras besonderes Wissen über das Jenseits zu besitzen glaubte?²⁰ Falls ja,²¹ so läge uns hier – neben der Notiz über die Seelenwanderungslehre bei Xenophanes – der älteste Hinweis darauf vor, dass man von Pythagoras schon um 500 und damit vielleicht sogar noch zu seinen Lebzeiten Wunder berichtete; Wunder, die uns bei Xenophanes und Heraklit in einer ablehnenden, ja spöttischen Auslegung überliefert sind.

Entgegen der kritischen Bemerkungen von Seiten Xenophanes' und Heraklits scheint Ion von Chios (ca. 490–422 v. Chr.)²² Pythagoras und seine Lehre verteidigt zu haben.²³ Ion dichtete Verse auf Pherekydes von Syros, die uns in der Überlieferung des Diogenes Laertios erhalten geblieben sind:

16 Vgl. Riedweg 2007, 71–72. Dass eventuell auch an außergriechische Quellen, etwa ägyptische Lehren, zu denken ist, sollte vor dem Hintergrund der allgemeinen Kulturkontakte zu Pythagoras' Lebenszeit nicht unerwähnt bleiben; siehe dazu auch Kapitel 3.1.

17 Burkert 1962, 108. Zum Verhältnis zwischen Pythagoreismus und Orphik siehe Kapitel 3.5.

18 Vgl. dazu insbesondere die satirische Katabasis-Erzählung des Hermippos, siehe Kapitel 6.5.3.

19 Heraklit 22 B 81 DK: κοπίδων ἐστὶν ἀρχηγός (Übers. M. Laura Gemelli Marciano). Übersetzung nach Riedweg 2007, 73: „Ahnherr der Schwindler“.

20 Siehe dazu Kapitel 6.5.2.

21 Vgl. Fritz 1963, 187; Riedweg 2007, 72.

22 Vgl. Zimmermann 1998, 1075.

23 Vgl. Riedweg 2007, 73–74, der das Ion-Zitat ausführlich mit dem Zitat Heraklits vergleicht und zum Ergebnis kommt, dass „Ion Heraklits Darstellung bewusst berichtigen“ hatte wollen.

„Er [Pherekydes, Anm.], weil so ausgezeichnet durch tapferen Sinn und durch Ehrfurcht,
Hat seiner Seele verschafft Leben und Glück nach dem Tod.
Hat doch der weise Pythagoras über das Los aller Menschen
Treffende Einsicht gehabt, weil er dies gründlich erkannt.“²⁴

Zwar ist dabei nicht von einer Seelenwanderungslehre wie bei Xenophanes die Rede, doch wird Pythagoras abermals im Zusammenhang mit dem Wissen um die Seele und ums Jenseits genannt: Pythagoras wird hier als derjenige bezeichnet, der offenbar über das Schicksal der Seele Bescheid weiß.²⁵

Außerdem dürfen wir festhalten, dass hier erstmals Pythagoras und Pherekydes miteinander in Verbindung gebracht werden; spätere Autoren berichten uns, dass es sich bei den beiden um Lehrer und Schüler handelte.²⁶ Diese Tatsache wird uns noch eingehender zu beschäftigen haben, denn gerade rund um Pherekydes winden sich wundersame Legenden, die starke Parallelen zu den Berichten über Pythagoras aufweisen.²⁷

Auch für die oben bereits genannte Nähe des Pythagoreismus zur Orphik liefert uns Ion einen weiteren Hinweis:

„Ion von Chios behauptet in den Triagmen [einer Schrift, in der die Welt nach pythagoreischen Lehren erklärt wird; Anm.], Pythagoras habe einige seiner Werke unter Orpheus' Namen herausgebracht.“²⁸

Die orphische Literatur, von der Ion zu berichten weiß, ist mit jener in Verbindung zu bringen, die nach antiker Vorstellung von Orpheus und Musaios verfasst worden war.²⁹ Ion behauptet also, Pythagoras habe Gedichte verfasst und diese dem Orpheus zugeschrieben. Dieser Hinweis ist insbesondere für die Kontroverse darüber interessant, ob Pythagoras überhaupt Schriften hinterlassen hat; hierüber war man sich schon im Altertum nicht einig.³⁰ Jedenfalls wird Pythagoras nun in einem Atemzug mit Orpheus genannt, sodass es für uns wichtig erscheint, diese beiden Figuren an geeigneter Stelle in Bezug auf ihre Wunder-taten – nicht zuletzt in Hinsicht auf ihre Katabasis sowie ihre jeweilige Macht über die Tierwelt – zu vergleichen.³¹ In diesem Zusammenhang scheint auch ein Relief aus dem

24 Diogenes Laertios 1,120 = Ion 36 B 4 DK:

ὡς ὁ μὲν ἠγορήε τε κεκασμένος ἠδὲ καὶ αἰδοῖ
καὶ φθίμενος ψυχῇ τερπνὸν ἔχει βίον,
εἶπερ Πυθαγόρης ἐτύμως ὁ σοφὸς περὶ πάντων
ἀνθρώπων γνώμας ἦδε καζέμαθεν. (Übers. Fritz Jüß)

25 Burkert 1962, 100.

26 Siehe etwa Diogenes Laertios 1,119; vgl. auch Riedweg 2007, 74.

27 Vgl. insbesondere die Anekdoten über die prophetischen Fähigkeiten der beiden Gestalten; siehe Kapitel 6.4.1 und 6.4.2.

28 Ion 36 B 2 DK, in Diogenes Laertios 8,8: Ἴων δὲ ὁ Χῖος ἐν τοῖς Τριαγμοῖς φησὶν αὐτὸν ἔνια ποιήσαντα ἀνεγκεῖν εἰς Ὀρφέα. (Übers. Fritz Jüß)

29 Burkert 1962, 106.

30 Vgl. Burkert 1962, 106; Mansfeld 1987, 99; Riedweg 2001, 649; Riedweg 2007, 75. Siehe dazu auch Diogenes Laertios 8,6–8.

31 Siehe Kapitel 6.5.3 (Katabasis); Kapitel 6.2.2 (Tierwunder).

späten 4. Jahrhundert v. Chr. interessant, das Orpheus und Pythagoras umgeben von Tieren zeigt und sich heute in Sparta, Mus. Inv. 6, befindet.³²

Ein weiterer Autor, dem wir Nachrichten über Pythagoras verdanken, ist Empedokles von Akragas (ca. 494–434 v. Chr.), der wohl selbst in der pythagoreischen Tradition stand.³³ Von Empedokles' Nähe zu pythagoreischen Lehren zeugen v.a. seine ablehnende Haltung gegenüber der Tötung von beseelten Lebewesen³⁴ sowie das von ihm ausgesprochene Bohnentabu.³⁵ Insbesondere der erste Punkt steht im Zusammenhang mit der Seelenwanderungslehre, die nach Pythagoras auch Empedokles vertrat, indem er etwa über sich selbst sagte:

„Einst vor Zeiten bin ich als Knabe, dann als Mädchen geboren,
Strauch war ich auch, und Vogel und Fisch, der stumm lebte im Wasser.“³⁶

Diese Verse finden sich in Empedokles' zweibändigem Werk *Katharmoi* („Reinigungen“), in dem er seine Ethik vorlegte und dabei also pythagoreischen bzw. orphischen Lehren folgte. Neben Pythagoras darf auch Parmenides als ein Vorbild für Empedokles gelten.³⁷

In der *Vita Pythagorae* des Porphyrios, einem spätantiken Autor, dem wir noch unser besonderes Interesse entgegenbringen werden, ist uns ein weiteres Zitat des Empedokles bezeugt:

„Es war unter ihnen ein Mann von überragendem Wissen,
fähig zu Taten aller Art, und zwar besonders kundigen,
der ja den größten Reichtum des Verstandes erworben hatte.
Denn sooft er mit seinem ganzen Verstand sich streckte,
sah er ohne Mühe ein jedes aller seienden Dinge,
was in zehn und zwanzig Lebenszeiten der Menschen geschah.“³⁸

Zwar ist nicht vollständig geklärt, ob sich Empedokles an dieser Stelle tatsächlich auf Pythagoras bezogen hatte – der Name findet sich in diesem Textfragment nicht. Dennoch ging offenbar zumindest Porphyrios davon aus, dass hier Pythagoras gemeint war – vielleicht war der Name ja schon vor dieser uns erhalten gebliebenen Stelle genannt worden –, und diesem Urteil wollen wir uns ebenfalls anschließen.³⁹ Zunächst fällt auf, dass wiederum auf die Seelenlehre angespielt wird, denn Pythagoras wird als jener Mensch geschildert,

32 Vgl. Strocka 1992; Riedweg 2007, 81.

33 Nach Diogenes Laertios 8,54–56 wurde Empedokles bereits von Timaios als Schüler des Pythagoras angesehen. Chronologisch wäre eine persönliche Bekanntschaft mit Pythagoras prinzipiell noch möglich.

34 Empedokles 31 B 137 DK.

35 Empedokles 31 B 141 DK. – Zu möglichen magisch-animistischen Hintergründen des Bohnentabus vgl. Lorenz 2016, 156 (Anm. 8).

36 Empedokles 31 B 117 DK = Diogenes Laertios 8,77: ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν κοῦρός τε κόρη τε θάμνος τ' οἰονός τε καὶ ἔξαλος ἔμπυρος ἰχθύς. (Übers. Fritz Jürß)

37 Vgl. Mansfeld 1987, 382; Gemelli Marciano 2009, 322.

38 Empedokles 31 B 129 DK = Porphyrios, *Vita Pythagorae* 30: ἦν δέ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἶδος, ὃς δὴ μῆκιστον πραπίδων ἐκτίσατο πλοῦτον, παντοίων τε μάλιστα σοφῶν ἐπιήρανος ἔργων. ὁππότε γὰρ πάχησιν ὀρέξαιτο πραπίδεςσι, ρεῖά γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστα, καὶ τε δέκ' ἀνθρώπων καὶ τ' εἰκοσιν αἰώνεσσιν. (Übers. nach Kenneth S. Guthrie) – Riedweg 2007, 76 übersetzt *prapides* mit „Denkorgane“, Gemelli Marciano 2009, 317 lässt den Ausdruck unübersetzt.

39 Eine eingehende Analyse dieses Sachverhalts findet sich bei Riedweg 2007, 75.

der über das Wissen von „zehn und zwanzig“ Generationen verfügte – dieses konnte er wohl dank seiner Reinkarnationen, an die er sich erinnerte, sammeln. Ebenso könnte aber auch auf das Wissen um die Zukunft sowie die wunderbaren prophetischen Fähigkeiten des Pythagoras angespielt sein. Und könnte es sich bei den „Taten aller Art“, noch dazu den „besonders kundigen“, die Pythagoras laut Empedokles wirken konnte, nicht insbesondere um Wundertaten gehandelt haben? In diesem Fall hätten wir eine weitere alte Quelle vor uns, die sich auf die als Pythagoras-„Legende“ bezeichnete Überlieferung bezieht. Ein Indiz, das den Zusammenhang dieser Verse mit dem Wunderbaren im Leben des Pythagoras bestätigen könnte, ist vielleicht darin zu sehen, dass Empedokles im Rahmen der Schilderung des Goldenen Zeitalters auf jenen „Mann von überragendem Wissen“ zu sprechen kommt, das sich auch anderweitig als wundersam erweist. In Bezug auf die Tierwelt etwa wird nämlich berichtet:

„Alles war zahm und den Menschen zugeneigt, Tiere und Vögel, und freundliche Gesinnung glühte.“⁴⁰

Ein friedliches Miteinander von Menschen und Tieren also – das erinnert frappant an die Tierwunder, die auch über Pythagoras berichtet werden und auf die wir noch genauer einzugehen haben.⁴¹ Für den Moment dürfen wir festhalten, dass Empedokles durchwegs positiv zu Pythagoras und seinen Lehren stand und sich selbst in derselben Tradition sah. Bei genauerer Analyse unserer Quellen können außerdem Spuren des Wunderbaren, insbesondere die Seelenwanderung, im Zusammenhang mit Pythagoras nachgewiesen werden.

Auch bei Herodot von Halikarnassos (traditionell ca. 485–424 v. Chr.), einem jüngeren Zeitgenossen des Empedokles, finden sich verstreut Nachrichten über Pythagoras.⁴² Dieser kommt zunächst in seinem Ägyptenbuch auf das religiöse Tabu zu sprechen, dass es in Ägypten verboten sei, etwas Wollenes in einen Tempel zu bringen oder in Wollkleidern begraben zu werden:

„Dies stimmt überein mit den als orphisch bezeichneten und bakchischen Riten, die in Wirklichkeit ägyptische und pythagoreische sind.“⁴³

Herodot bringt zumindest diese pythagoreische Lehre mit ägyptischen Vorstellungen in Verbindung und deutet damit an, dass Pythagoras hier von Ägypten abhängig sei; außerdem gibt es erneut einen Anknüpfungspunkt an die Orphik, denn offenbar gibt es dort dasselbe Tabu, was wir noch genauer feststellen werden. Doch Herodot kommt auch auf eine angeblich ägyptische Reinkarnationslehre zu sprechen:

„Die Ägypter haben auch als erste die Ansicht vertreten, dass die Seele des Menschen unsterblich ist und dass sie, wenn der Leib vergeht, immer wieder in ein anderes Lebewesen, das geboren wird, eingeht; wenn sie alle Lebewesen des Fest-

40 Empedokles 31 B 130 DK: ἦσαν δὲ κτίλα πάντα καὶ ἀνθρώποισι προσηνῆ, θῆρες τ' οἰωνοὶ τε, φιλοφροσύνη τε δεδήει. – Vgl. dazu auch Drewermann 1985b, 153.

41 Siehe Kapitel 6.2.2.

42 Vgl. Meister 1998, 469.

43 Herodot 2,81: ὁμολογεύουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι: οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὅσιον ἐστὶ ἐν εἰρινέοισι εἶμασι θαφθῆναι. (Übers. Christoph Riedweg). – Vgl. dazu auch Zhmud 2014, 90.

landes, des Wassers und der Luft durchwandert habe, gehe sie wieder in den Leib eines Menschen, der geboren werde, ein. Ihr Durchgang dauere dreitausend Jahre. Es gibt Griechen, welche diese Lehren verwendet haben, die einen früher, die anderen später, als ob es sich um ihre eigene Erfindung handle. Ich kenne deren Namen, schreibe sie aber nicht auf.“⁴⁴

Es scheint wissenschaftlicher *common sense* zu sein, dass es eine derartige Seelenwanderungslehre in Ägypten nie gegeben hat.⁴⁵ Doch ist für unser Anliegen die Tatsache von Bedeutung, dass Herodot, wenn er von der Seelenlehre spricht, diese offenbar mit Pythagoras in Verbindung bringt. Zwar nennt er ganz bewusst den Namen nicht; es gilt jedoch als gesichert, dass Herodot an dieser Stelle auf pythagoreische Lehren sowie die ihnen nahestehenden Orphiker und daneben auf Pherekydes und Empedokles anspielt.⁴⁶ Insbesondere die Nähe zu Letzterem ist eindeutig greifbar, denn wie wir gesehen haben, sagte Empedokles von sich selbst, dass er außer als Mensch und Pflanze auch als Vogel und Fisch wiedergeboren worden sei, worin wir eine Parallele zu jenem Kreislauf sehen dürfen, den Herodot nennt; freilich finden wir bei Empedokles einen Zeitabschnitt von „dreimal zehntausend Jahreszeiten“, im Laufe derer sich die Seele eines Menschen, der sich eines Verbrechens schuldig gemacht habe, „zu Gestalten aller Art von sterblichen Lebewesen“ verwandelt⁴⁷ – bei Herodot sind es lediglich dreitausend Jahre. Herodots Bemerkung, dass sich manche Griechen diese Lehre so zu eigen gemacht hätten, „als ob es sich um ihre eigene Erfindung handle“, erinnert zudem stark an die oben genannte Aussage Heraklits, Pythagoras habe sich aus verschiedenen Schriften eine betrügerische „Vielwisserei“ angeeignet.

Neben der Nachricht über Pythagoras in Herodots Ägyptenbuch kommt er nochmals im vierten Buch seiner Historien auf ihn zu sprechen, und zwar während seiner Abhandlung über die Geten, die in Nordthrakien lebten. Dort verehrten die Menschen den Gott oder Daimon Zalmoxis (bzw. Salmoxis, Zamolxis), denn sie glaubten, am Ende ihres Lebens würden sie nicht sterben, sondern gingen zu Zalmoxis, wo sie ihr unsterbliches Leben weiterführen könnten.⁴⁸ Herodot berichtet nun, dass er von Griechen, die am Schwarzen Meer siedelten, erfahren habe, Zalmoxis sei gar kein Gott, sondern ein Sklave des Pythagoras von Samos, des „nicht geringsten klugen Kopf[es]“ der Griechen,⁴⁹ gewesen.

44 Herodot 2,123: τοῖσι μὲν νῦν ὑπ’ Αἰγυπτίων λεγόμενοισι χάσθω ὄτεω τὰ τοιαῦτα πιθανά ἐστι: ἐμοὶ δὲ παρὰ πάντα τὸν λόγον ὑπέκειται ὅτι τὰ λεγόμενα ὑπ’ ἐκάστων ἀκοῆ γράφω. ἀρχηγέτειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτου λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον. πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοι εἰσὶ οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατος ἐστὶ, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῷον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται, ἐπεὶ δὲ πάντα περιέλθῃ τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὐτὶς ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύει: τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχίλιοισι ἔτεσι. τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἱ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἐωυτῶν ἐόντι: τῶν ἐγὼ εἰδῶς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω. (Übers. Christoph Riedweg)

45 Vgl. Burkert 1962, 103; Mansfeld 1987, 171; Riedweg 2007, 77.

46 Vgl. Riedweg 2007, 77.

47 Empedokles 31 B 115 DK.

48 Vgl. Bremmer 2002, 691; Zhmud 2015, 3. – Zu den religiösen Vorstellungen um den Daimon Zalmoxis/Salmoxis siehe Bichler 2000, 90–91; Bichler / Rollinger 2000, 55–56.

49 Herodot 4,95. – Die Griechen werden in diesem Zusammenhang also als die Kulturgeber, die Geten als die Kulturnehmer angesehen. Anders verhält es sich mit Kulturelementen, die von den Griechen ihrerseits aus dem Alten Orient übernommen haben; vgl. Zhmud 2015, 3.

Bei den Griechen habe Zalmoxis eine viel höher entwickelte Kultur als in Thrakien vorgefunden, und als er schließlich in seine Heimat zurückgekommen sei, konnte er seinem Volk einen religiösen Schwindel aufstischen: Er behauptete nämlich, dass die Menschen nach ihrem Tode an einen Ort kämen, wo sie ein dauerhaftes, gutes Leben führen könnten:

„Während der Zeit, in der er, wie gesagt, dies tat und ihnen diese Lehren vortrug, ließ er unter der Erde eine Wohnung bauen. Als diese Wohnung fertig war, verschwand er aus der Mitte der Thraker, stieg hinab in die unterirdische Wohnung und verbrachte dort drei Jahre. Als die drei Jahre vorüber waren, erschien er plötzlich wieder unter den Thrakern: und auf diese Weise wurde ihnen glaubhaft, was dieser Zalmoxis gelehrt hatte.“⁵⁰

Mehrmals wurde bereits der Verdacht geäußert, dass diese Darstellung des Schwindels mit der unterirdischen Wohnung auf der Vorstellung einer (rituellen) Katabasis beruht.⁵¹ Nun ist in der Tat aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. bei Hermippos (FGrH 1026 F 24) eine entsprechende Geschichte über Pythagoras überliefert; es besteht jedoch Grund zur Annahme, dass ein derartiger wundersamer Bericht im Zusammenhang mit Pythagoras bereits früher im Umlauf war.⁵² Nicht zuletzt bringt ja Herodot selbst Pythagoras direkt ins Spiel, wenn er sagt, Zalmoxis habe direkten Kontakt mit jenem Mann aus Samos gehabt; so scheint es durchaus denkbar, dass in der Geschichte über Zalmoxis gleichsam „diejenige seines Lehrmeisters Pythagoras miterzählt“ wurde.⁵³ Wir können in diesem Fall ein weiteres wunderbares Element im Leben des Pythagoras greifen: eine Katabasis, eine Reise ins Reich der Toten also, die somit vielleicht bereits im 5. Jahrhundert, sicher schließlich im 3. Jahrhundert v. Chr. über Pythagoras erzählt wurde.

Die Analyse der ältesten Quellen zeigt, dass wir bereits zu frühen Zeiten, bis in seine eigene Lebenszeit, gewisse Anzeichen für die Darstellung von Pythagoras als Wundertäter bzw. als Weisen, der über wundersame Dinge Bescheid weiß, finden. Besonders die Seelenwanderungslehre und Pythagoras' Erinnerung an seine früheren Leben spielen hier eine Rolle, und auch für wunderbares Wissen über das Jenseits finden sich Hinweise. Das wunderbare Element der sogenannten Pythagoraslegende sollte jedoch in den folgenden Zeiten noch wesentlich ausgebaut werden.

50 Herodot 4,95: ἐν ᾧ δὲ ἐποίηε τὰ καταλεχθέντα καὶ ἔλεγε ταῦτα, ἐν τούτῳ κατάγειον οἶκημα ἐποιέετο. ὡς δὲ οἱ παντελῶς εἶχε τὸ οἶκημα, ἐκ μὲν τῶν Θρηϊκῶν ἠφανίσθη, καταβάς δὲ κάτω ἐς τὸ κατάγειον οἶκημα διατῆτο ἐπ' ἕτα τρία: οἱ δὲ μιν ἐπόθειον τε καὶ ἐπένθειον ὡς θεθνεῶτα. τετάρτῳ δὲ ἐτεῖ ἐράνη τοῖσι Θρηϊξί, καὶ οὕτω πιθανά σφι ἐγένετο τὰ ἔλεγε ὁ Σάλμοξις. (Übers. Christoph Riedweg)

51 Vgl. Burkert 1962, 136–140; Riedweg 2007, 79. – Dass die unterirdische Behausung bzw. Höhle zum Erzählgut um Zalmoxis gehört, belegt auch Strabon 14,2,39; vgl. Zhmud 2015, 6.

52 Vgl. Riedweg 2007, 79, der zum Schluss kommt, dass die Katabasis–Erzählung über Pythagoras bereits für die *Elektra* des Sophokles vorausgesetzt werden müsse; vgl. dazu auch Kapitel 6.5.3 zu den Erzählungen über eine Katabasis des Pythagoras.

53 Riedweg 2007, 79. Dagegen spricht sich Zhmud 2015, 6 aus, der davon überzeugt ist, dass die Geschichte ursprünglich ausschließlich über Zalmoxis berichtet und erst später auf Pythagoras übertragen wurde. – Bichler 2000, 90–91 und Bichler / Rollinger 2000, 55 betonen, dass Herodot bewusst das tradierte pythagoreische Gedankengut anzweifeln und lächerlich machen möchte, indem er die direkte Parallele zu Zalmoxis/Salmoxis zieht.

2.2 Spätclassische und hellenistische Quellen

In allen seinen Werken spricht Platon zwar nur ein einziges Mal von Pythagoras (*Staat* 10,600b), und auch die „Pythagoreer“ werden nur einmal erwähnt (*Staat* 7,530d). Dennoch spielten pythagoreische Lehren für Platon eine wichtige Rolle, was insbesondere an seiner engen Freundschaft zu Archytas von Tarent, einem berühmten Pythagoreer in Unteritalien, gelegen haben mag.⁵⁴ Dabei ist natürlich von gegenseitigen Beeinflussungen in beide Richtungen auszugehen.

Doch bereits Aristoteles berichtet, dass Platon zumindest in der Prinzipienlehre an die Philosophie der „Italiker“ angeschlossen habe;⁵⁵ damit ist für gewöhnlich die pythagoreische Schule gemeint. Wir erkennen hieraus bereits, dass sich Platon vor allem mit (pythagoreischen) Vorstellungen über Kosmogonie, Ethik, Harmonik und Mathematik befasst hat; eine Lebensbeschreibung des Pythagoras und dabei, für unsere Zwecke interessant, Berichte über wundersame Begebenheiten in dessen Leben finden wir bei Platon nicht.⁵⁶

Wenn wir unseren Blick nun auf den Pythagoreismus zur Zeit Platons und danach richten, so müssen wir mit einer breiten Vielfalt von philosophischen Richtungen rechnen, deren Anhänger sich alle als Pythagoreer bezeichneten.⁵⁷ Diese Tatsache liegt in der Spaltung der pythagoreischen Schule in die sogenannten „Akusmatiker“ und „Mathematiker“ begründet, wobei sich die Akusmatiker in erster Linie auf die „Hörsprüche“ (*akousmata*) beriefen, während die Mathematiker „Wissenschaft“ (*mathema*) trieben.⁵⁸ Außerdem müssen wir beachten, dass neben dieser inneren Spaltung auch äußere Schwierigkeiten hinzukamen, die sich bereits zu Pythagoras' Lebenszeit in Unteritalien bemerkbar gemacht hatten und mit denen die Pythagoreer auch noch zur Mitte des 5. vorchristlichen Jahrhunderts konfrontiert waren.⁵⁹

Wichtig ist dabei zusätzlich immer im Auge zu behalten, dass sowohl Aristoteles als auch die Akademie Pythagoras in die platonische Tradition zu drängen versuchten; Pythagoras sollte als ein Vorläufer Platons erscheinen, der die platonische Lehre in gewisser Weise bereits vorweggenommen hätte.⁶⁰ Unsere Untersuchung, die weniger die pythagoreischen Lehren als vielmehr Pythagoras selbst als Wundertäter im Auge haben will, scheint glücklicherweise durch diese Schwierigkeiten wenig betroffen zu sein, und so

54 Ganz besonders der platonische Dialog *Timaios*, in dem der Hauptredner bezeichnenderweise aus Lokroi in Unteritalien kommt, gilt als pythagoreisch; vgl. Kahn 2001, 56; Riedweg 2007, 153. Auch Platons *Phaedrus* gilt als Dialog, in dem viele pythagoreische Ideen aus Platons Zeit verarbeitet wurden; vgl. Kingsley 1995, 88.

55 Aristoteles, *Metaphysik* A 6.

56 An den entsprechenden Stellen werden wir allerdings auf die platonische Sichtweise in Bezug auf die Orphiker zu sprechen kommen und daraus Schlussfolgerungen für den gesellschaftlichen Hintergrund der pythagoreischen Wundertaten ziehen können.

57 Kahn 2001, 39 spricht in diesem Zusammenhang von einer „wide variety of Pythagoreans“.

58 Vgl. Kahn 2001, 39–49; Riedweg 2007, 139–141. – Neuerdings spricht sich insbesondere Zhmud 2005, 3; Zhmud 2014, 92–93 gegen die These einer Spaltung der pythagoreischen Gemeinschaft aus.

59 Vgl. Mansfeld 1987, 98.

60 Vgl. Fritz 1963, 178; Kahn 2001, 66. Kahn 2001, 71 stellt außerdem die antike Sichtweise vor, dass Platon in der Tradition des Pythagoras gestanden habe und somit alles Platonische praktisch pythagoreisch sei.

können wir feststellen, dass uns bereits aristotelische Quellen bei unserem Vorhaben weiterhelfen können.

Aristoteles spricht in seinen Werken häufig von den „Pythagoreern“, über Pythagoras selbst ist dabei jedoch kaum die Rede.⁶¹ Diogenes Laertios listet zwar in seinem Katalog der Schriften des Aristoteles eine Schrift *Gegen die Pythagoreer* sowie einen Text *Über die Pythagoreer* auf,⁶² spätere Schriftsteller kennen außerdem noch andere Schriften des Aristoteles, in denen er sich über pythagoreische Lehren äußerte. Aber die Forschung steht der These, dass es sich hierbei tatsächlich um aristotelisches Gut handelt, sehr skeptisch gegenüber: Denn jene Geschichten über Pythagoras, die von den antiken Autoren auf Aristoteles zurückgeführt wurden und dabei der Schrift *Über die Pythagoreer* entnommen sein sollen, beinhalten mannigfaltige Wundererzählungen rund um Pythagoras: Dieser soll nämlich Prophezeiungen gemacht haben, die sich sogleich bewahrheiteten; außerdem tötete er eine tödliche Schlange durch seinen eigenen Biss; ein Fluss grüßte ihn mit lauter Stimme; er konnte zeitgleich in Metapont und Kroton sein; schließlich war sein Schenkel golden.⁶³ Andere Wunder treten noch hinzu und werden an entsprechender Stelle genauer ausgeführt werden. Wir können somit festhalten, dass die Pythagoraslegende hiermit erstmals ihren Höhepunkt erreicht. Ob diese Darstellungen jedoch wirklich auf Aristoteles zurückgehen, darf zumindest bezweifelt werden.⁶⁴

Wir sind nun im 4. Jahrhundert angelangt und damit bei jenen Schriften, deren Autoren sich als letzte noch auf lebendige mündliche Traditionen der pythagoreischen Schule bzw. deren Gegner stützen konnten.⁶⁵ Dazu zählen zunächst die Aristotelesschüler Dikaiarchos von Messene (ca. 375–285 v. Chr.)⁶⁶ und Aristoxenos (ca. 370–320 v. Chr.)⁶⁷ Dikaiarchos beschrieb Pythagoras v.a. als moralische Instanz und Sozialreformer,⁶⁸ und Aristoxenos zeigte in seinen drei Schriften über die pythagoreischen Lehren ähnliche Inhalte auf. Selbst aus Tarent stammend, scheint sein Interesse für den Pythagoreismus mit seiner Tradition in Unteritalien wie auch bei Dikaiarchos bereits durch seine Herkunft determiniert gewesen zu sein. Aristoxenos verfasste zwar nun zum ersten Mal eine Biografie des Pythagoras, zeigte dabei jedoch wenig Sympathie für die religiösen Aspekte seines Lebens.⁶⁹ Dennoch diente die Schrift des Aristoxenos den spätantiken Autoren als wichtige Quelle. Neu zum Kanon der Berichte über Pythagoras kommt bei ihm hinzu, dass Pythagoras seinen Lehrer Pherekydes – der, wie wir gesehen haben, seit Ion von Chios mit Pythagoras in Verbindung stand –, nachdem dieser gestorben sei, begraben hätte (fr. 14 Wehrli) und dass Pythagoras auch von Zaratas/Zoroaster (fr. 13) und von der delphischen Priesterin unterrichtet worden

61 Vgl. Fritz 1963, 178.

62 Diogenes Laertios 5,25.

63 Aristoteles fr. 191–197 Rose; vgl. Burkert 1962, 118–120; Zhmud 2005, 3.

64 Skeptisch ist dabei etwa Fritz 1963, 178–179, während Burkert 1962, 118–119 diese Erzählungen als echt aristotelisch ansieht. In jedem Fall gehen die Wundererzählungen auf das 4. Jahrhundert v. Chr. zurück.

65 Fritz 1963, 173.

66 Vgl. Sharples 1997, 564.

67 Vgl. Zamminer 1996, 1152.

68 Vgl. Fritz 1963, 175–176; Kahn 2001, 68.

69 Vgl. Kahn 2001, 69; Zhmud 2005, 3. Aristoxenos ist zudem der erste Autor, der Einzelpersonen als „Pythagoreer“ bezeichnet, während die Gemeinschaft zuvor immer anonym bleibt; vgl. Zhmud 2014, 92.

sei (fr. 15). Pythagoras wird hier dadurch, dass man ihn in die Nähe zu Gestalten wie Pherekydes, Zoroaster und zum delphischen Apollonheiligtum rückt, zunehmend zu einer mythischen Figur ausgebaut,⁷⁰ wobei hier bereits an ältere Berichte, insbesondere wohl an Aristoteles, angeknüpft werden konnte.⁷¹

Nicht allein auf Aristoteles, sondern auch auf Herakleides Pontikos (ca. 390–322 v. Chr.)⁷² hätten sich Dikaiarchos und Aristoxenos stützen können, denn immerhin gehören die Schriften des Platonschülers ebenfalls zur ältesten Schicht der Berichte über Pythagoras. Anders als die vorher genannten Autoren interessierte sich Herakleides weniger für die politischen Tätigkeiten des Pythagoras und der Pythagoreer, sondern rückte ihre religiösen Lehren ins Zentrum,⁷³ sodass er für unser Anliegen von besonderem Interesse ist. Neben der Nachricht bei Diogenes Laertios 1,12, dass Pythagoras laut Herakleides der erste gewesen sein soll, der sich als „Philosoph“ bezeichnet und damit überhaupt den Begriff „Philosophie“ geschaffen habe, was bereits deutlich auf den wichtigen Status, den Herakleides dem Pythagoras zugewiesen hat, hinweist, ist uns bei diesem Autor erstmals auch eine genaue Abfolge der verschiedenen Reinkarnationen des Pythagoras erhalten (fr. 89 Wehrli). Diese geben reichlich Aufschluss über die verschiedenen Zusammenhänge, in denen Pythagoras offenbar zur Zeit des Herakleides gesehen wurde.⁷⁴

Eine weitere Quelle, die speziell für Fragen der Chronologie wichtig ist, bietet Timaios von Tauromenion (ca. 350–240 v. Chr.), der zwar kein eigenes Werk über Pythagoras schrieb, aber in seiner *Sizilischen Geschichte* das Schicksal der Pythagoreer synchron mit der allgemeinen Geschichte Unteritaliens sowie Siziliens behandelte.⁷⁵ Timaios ist somit ein wichtiger Zeuge für chronologische Abläufe und wird als wertvolle Ergänzung zu den bereits behandelten Werken über Pythagoras gesehen,⁷⁶ wenn er auch über die wunderbaren Begebenheiten rund um Pythagoras nichts zu berichten weiß.

Als letzte Quelle reiht sich in diesem Zusammenhang die *Mathematikgeschichte* des Eudemos von Rhodos ein (geboren ca. 350 v. Chr.), in der Pythagoras allerdings nur kurz erwähnt wird.⁷⁷ Außerdem handelt diese Schrift – wie der Name schon sagt – von der Geschichte der Mathematik, in der Pythagoras und wohl v.a. die späteren Pythagoreer eine wichtige Rolle gespielt haben mögen; Biografisches oder Berichte über religiöse Aspekte finden sich hier aber nicht.

Die (alt-)pythagoreische Schule scheint im späten 4. Jahrhundert v. Chr. an ihrem Ende angekommen zu sein; die Akusmatiker zeigten dabei immer mehr Züge von Kynikern,

70 Vgl. Kahn 2001, 70. Diverse Wundergeschichten wie bei Aristoteles fehlen jedoch.

71 Kahn 2001, 70 lässt dabei offen, ob die Anfänge der Darstellung des Pythagoras als mythische Figur schon vor Aristoxenos, also etwa bei Aristoteles, lagen oder erst mit ihm begonnen haben.

72 Vgl. Stanzel 1998, 373.

73 Vgl. Fritz 1963, 177; Kahn 2001, 66.

74 Vgl. Kahn 2001, 66. Auf die einzelnen Reinkarnationen und deren Bedeutungen siehe Kapitel 6.5.1. Zhmud 2005, 3–5 geht davon aus, dass die Wundertraditionen der Pythagoraslegende von Aristoteles und Herakleides zu einer Zeit verfasst wurden, als sich eine „Volksversion“ des Pythagoreismus verbreitete, die jedoch mit der ursprünglichen, von Zhmud als rational betrachteten Lehre nichts mehr zu tun gehabt habe.

75 Vgl. Meister 2002, 575.

76 Vgl. Fritz 1963, 177.

77 Vgl. Gottschalk 1998, 217.

während die Mathematiker im Platonismus aufzugehen schienen.⁷⁸ Die moderne Forschung kann erst wieder im 1. Jahrhundert v. Chr. in Rom und Alexandria Anzeichen für einen pythagoreischen Neubeginn erkennen. Sie kommt dabei aber zum Schluss, dass auch in der Zeit zwischen 300 und 100 v. Chr. durchaus Informationen über Pythagoras überliefert worden waren. Wir können nämlich feststellen, dass es seit ca. 300 zu einer vermehrten Produktion von Pseudepigrapha kam, die man Pythagoras zuschrieb.⁷⁹ Außerdem kennt mit Alexander Polyhistor (ca. 110–40 v. Chr.) ein Autor aus dem 1. Jahrhundert pythagoreische Bücher, die wohl zwischen 350 und 100 v. Chr. entstanden sein müssen.⁸⁰

Im 3. Jahrhundert verfasste Hermippos aus Smyrna (289/277–208/204 v. Chr.) eine Schrift *Über Pythagoras*,⁸¹ in der u.a. die folgende Geschichte berichtet wird, die stark an die bei Herodot geschilderte Erzählung über Zalmoxis erinnert:

„Hermippos erzählt auch eine andere Geschichte über Pythagoras. Er berichtet nämlich, dass er, als er nach Italien gekommen war, eine kleine unterirdische Wohnung bauen ließ und seine Mutter beauftragte, die Geschehnisse für ihn aufzuschreiben, dabei auch die Daten zu verzeichnen und diese Nachrichten zu ihm hinunterzuschicken, bis er wieder nach oben komme. Die Mutter habe dies getan. Nach einiger Zeit sei Pythagoras wieder nach oben gekommen, abgemagert wie ein Skelett. Er ging in die Volksversammlung und erklärte, dass er eben aus der Unterwelt wieder zurückgekommen sei: er las ihnen vor, was passiert war. Die Leute waren von seinen Worten zutiefst betroffen und weinten und jammerten; und sie waren fest davon überzeugt, dass Pythagoras ein göttlicher Mensch sei.“⁸²

Die moderne Forschung⁸³ geht davon aus, dass hier, analog zur Zalmoxis-Geschichte, von einem Trick bzw. Betrug des Pythagoras berichtet wird, der seinen Mitmenschen offenbar weismachen wollte, er sei in die Unterwelt hinabgestiegen und nun wieder zurückgekehrt, habe also eine Katabasis vollzogen; Hermippos selbst möchte jedoch nicht *expressis verbis* von einem Betrugsfall sprechen. Die Geschichte wird von Hermippos als Satire erzählt und setzt das Wissen um die Zalmoxis-Tradition voraus, weshalb vermutet wurde, dass hier ein thrakisches Motiv Eingang ins griechische Kulturgut gefunden haben könnte.⁸⁴

Wir haben bereits festgestellt, dass eine Katabasis-Erzählung über Pythagoras schon in früheren Zeiten möglich gewesen war; hier tritt sie uns, wenn auch in einer satirischen Version, ganz unmittelbar entgegen. Die Parallelen zu Zalmoxis und seinem Schwindel tre-

78 Vgl. Kahn 2001, 73.

79 Vgl. Kahn 2001, 76; Riedweg 2007, 177.

80 Vgl. Kahn 2001, 79.

81 Vgl. Montanari 1998, 439.

82 Hermippos fr. 20 Wehrli, in Diogenes Laertios 8,41: Καὶ ἄλλο τι περὶ Πυθαγόρου φησὶν ὁ Ἑρμιππος. [λέγει γὰρ] ὡς γενόμενος ἐν Ἰταλίᾳ κατὰ γῆς οἰκίσκον ποιῆσαι καὶ τῇ μητρὶ ἐντείλειτο τὰ γινόμενα εἰς δέλτον γράφειν σημειουμένην καὶ τὸν χρόνον, ἔπειτα καθίεναι αὐτῷ ἔστ' ἂν ἀνέλθῃ. τοῦτο ποιῆσαι τὴν μητέρα. τὸν δὲ Πυθαγόραν μετὰ χρόνον ἀνελθεῖν ἰσχνὸν καὶ κατεσκελετευμένον: εἰσελθόντα τ' εἰς τὴν ἐκκλησίαν φάσκεν ὡς ἀφίκται ἐξ ἄδου: καὶ δὴ καὶ ἀνεγίνωσκεν αὐτοῖς τὰ συμβεβηκότα. οἱ δὲ σαινόμενοι τοῖς λεγομένοις ἐδάκρυόν τε καὶ ὄμωζον καὶ ἐπίστευον εἶναι τὸν Πυθαγόραν θεῖόν τινα, ὥστε καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῷ παραδοῦναι, ὡς καὶ μαθησομένας τι τῶν αὐτοῦ: ἄς καὶ Πυθαγορικάς κληθῆναι. καὶ ταῦτα μὲν ὁ Ἑρμιππος. (Übers. Fritz Jürß)

83 Vgl. Riedweg 2007, 79.

84 Vgl. Zhmud 2015, 6.

ten deutlich hervor: Hier wie dort geht es darum, eine unterirdische Wohnung zu bauen, in der die Männer für einige Zeit verschwanden, um danach wieder an die Oberwelt zu gelangen und zu behaupten, sie kämen aus der Unterwelt. Außerdem ist der Schluss ähnlich: In beiden Fällen wird den Menschen durch diese Geschichte glaubhaft gemacht, dass es sich bei Zalmoxis und Pythagoras um besondere, ja „göttliche“ Menschen handeln müsse. Dennoch können wir auch Unterschiede erkennen, auf die wir an passender Stelle genauer eingehen werden.⁸⁵

Für die hellenistische Zeit dienen uns auch die Erzählungen der Paradoxographen als wichtige Quellen für wundersame Geschichten bzw. „Mirabilien“, die ihrerseits von Aretalogien abhängig sind.⁸⁶ In diesem Zusammenhang kann etwa Bolos von Mendes in Ägypten genannt werden, der im 3. Jahrhundert v. Chr. wirkte.⁸⁷ Für ihn verschwimmt die Grenze zwischen Philosophie, Wissenschaft und Magie bzw. Okkultem, was sich in gewisser Weise aber genau ins Bild der Pythagoreer einfügt.⁸⁸ Nicht zuletzt erscheinen für unser Anliegen auch die *Wundersamen Geschichten (Mirabilia)* des Paradoxographen Apollonios wichtig, der wohl im 2. Jahrhundert tätig war.⁸⁹ Dieser rezipierte v.a. Aristoteles und wiederholte dessen bunte Wundersammlung über Pythagoras.⁹⁰

Diese Analyse zeigt uns, dass ab dem Ende des 5. bzw. zu Beginn des 4. Jahrhunderts neue Wunderberichte über Pythagoras hinzukommen, die jedoch in vielfältiger Weise den alten Quellen verhaftet bleiben. Als besonders wichtig stellt sich Aristoteles' Schrift *Über die Pythagoreer* heraus, in der erstmals eine Sammlung von Wundergeschichten geboten wird, die man in späteren Zeiten immer wieder rezipierte. Auch Herakleides Pontikos trug mit seinem Interesse für die Reinkarnationen des Pythagoras zu einem Ausbau dieses Themenkomplexes bei. Schließlich können wir bei Hermippos eine satirische Katabasis-Erzählung über Pythagoras fassen, die das Bild der wundersamen Ereignisse um diesen Mann vorerst abrundet.

2.3 Kaiserzeitlich-römische bzw. spätantike Quellen

Wie bereits oben angeklungen ist, kann man mit dem 1. vorchristlichen Jahrhundert einen Neubeginn für den Pythagoreismus konstatieren, diesmal mit Zentren vor allem in Alexandria und Rom. In diesem Zusammenhang spielte gerade für Rom der Gelehrte und Poli-

85 Siehe Kapitel 6.5.3.

86 Vgl. Wenskus 2000, 309–310. Als Aretalogie definiert etwa Fauth 1978, 220 den „literaturhistorische[n] Terminus für die in poetische oder prosaische Form gefaßte Kundgabe der wunderbaren Fähigkeiten übermenschlicher Wesen und der Äußerung dieser ihrer Fähigkeiten in entsprechend wunderbaren Taten, Worten, Weisungen und Erscheinungen.“ – Aretalogien können auch als in sich geschlossene Novellen aufgefasst werden, in denen das Wunder bzw. die außergewöhnliche Begebenheit im Mittelpunkt steht. Diese literarische Gattung „arbeitet mit einer Topik, die sich von den antiken Heilungsgeschichten (etwa von Epidauros) bis hin zu den Wundererzählungen von Lourdes überall gleicht [...]“ und war v.a. im volkstümlichen Schrifttum der Antike überall verbreitet; vgl. Drewermann 1985a, 82.

87 Vgl. Görgemanns 2002, 922.

88 Vgl. Kahn 2001, 140–141.

89 Vgl. Wenskus 2000, 311.

90 Apollonios, *Mirabilia* 6 = Aristoteles fr. 191 Rose.

tiker Publius Nigidius Figulus (ca. 100–45 v. Chr.) eine wichtige Rolle.⁹¹ Von diesem wird berichtet, er hätte okkulte Fähigkeiten wie etwa das „Zweite Gesicht“, also die Fähigkeit der Prophetie und Mantik,⁹² besessen, und sei auch Experte in astrologischen Dingen gewesen.⁹³ Cicero zufolge erneuerte Nigidius Figulus die bis dahin erloschenen Lehren der pythagoreischen Schule;⁹⁴ somit dürfen wir in ihm wohl einen der Begründer⁹⁵ des „Neopythagoreismus“ sehen, der jedoch den alten Traditionen nur noch bedingt folgte.⁹⁶

Als besonders schwierig erweist sich abermals, dass – wie schon zur Zeit der frühen Akademie – Platonismus und Pythagoreismus vielfach nicht mehr voneinander zu trennen waren: Man glaubte zu wissen, dass Platon seine Lehren von Pythagoras erhalten habe, bzw. stellte Pythagoras selbst als platonischen Philosophen dar.⁹⁷ Diese Sichtweise tritt uns bereits bei Moderatos von Gades entgegen, der in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. wirkte.⁹⁸ Den in der Pythagorasvita des Porphyrios erhaltenen Auszügen zufolge vertrat Moderatos die Meinung, dass die Platoniker die Lehren des Pythagoras bzw. der Pythagoreer allgemein plagiierten; überhaupt verdanken die Griechen alle wesentlichen Errungenschaften der Philosophie dem Pythagoras.⁹⁹ Wir erkennen daraus, dass Pythagoras bei Moderatos zu dem zentralen Philosophen schlechthin stilisiert wurde, der bereits alle Lehren Platons vorweggenommen habe und daher umso mehr gerühmt werden müsse.

Eine besonders interessante Figur, die wohl gleichzeitig mit Moderatos und damit unter den Kaisern Nero und Vespasian lebte und schließlich unter Nerva starb, tritt uns mit Apollonios von Tyana entgegen.¹⁰⁰ Apollonios gestaltete sein Leben wohl ganz nach dem Vorbild des Pythagoras, denn auch von ihm werden weite Reisen, rituelle Frömmigkeit und, nicht zuletzt, Wundertaten berichtet.¹⁰¹ Über diesen – von einigen als Magier und Scharlatan,¹⁰² von anderen als *theios aner*, „göttlicher Mann“ beschriebenen¹⁰³ – Wundermann berichtet vor allem die von Philostratos verfasste Apolloniosvita, die im Jahr 217 n. Chr. von der Kaiserin Julia Domna in Auftrag gegeben worden war.¹⁰⁴ Jedoch scheint Apollonios bereits zu Lebzeiten eine legendäre Figur geworden zu sein; besonders seine

91 Vgl. Schmidt 2000, 890.

92 Vgl. Cicero, In P. Vatinius testem interrogatio 14. Der pythagoreische Hintergrund der übernatürlichen Fähigkeiten des Nigidius Figulus wird von Cicero durchaus positiv bewertet: Für Cicero ist dieser Mann ein *homo doctissimus*. – Dass in den neupythagoreischen Strömungen seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. „eine Neigung zu Mystik und Magie zum Tragen“ kommt (Fauth 1978, 235), mag auch an kulturellen Einflüssen aus dem Orient und an der gängigen Mysterienpraxis liegen.

93 Vgl. Kahn 2001, 91; Riedweg 2007, 162.

94 Cicero, Timaeus 1: „Schließlich bin ich der Auffassung, dass nach jenen angesehenen Pythagoreern, deren Lehre gewissermaßen erloschen ist, nachdem sie längere Zeit in Italien und Sizilien in Blüte gestanden hatte, dieser [Mann, sc. Nigidius Figulus] hervorgetreten ist, um jene [Lehre] zu erneuern.“

95 Als weitere Vorläufer bzw. Begründer des Neopythagoreismus können auch der Stoiker Posidonios, vgl. Inwood 2001, 211–215, und Eudoros von Alexandria, vgl. Baltes 1998, 221–222, gelten.

96 Vgl. Kahn 2001, 94.

97 Vgl. O’Meara 1990, 9, 27, 37; Kahn 2001, 97, 100; Riedweg 2007, 163.

98 Vgl. Frede 2000, 314.

99 Porphyrios, Vita Pythagorae 53; vgl. Kahn 2001, 105.

100 Vgl. Kahn 2001, 142; Frede 1996, 887.

101 Vgl. Riedweg 2007, 163–164.

102 Vgl. etwa Cassius Dio 78,18,4.

103 Zum *theios aner*- bzw. Magiediskurs siehe Kapitel 7.2 und 7.3.

104 Vgl. Riedweg 2007, 164.