Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 3 (1957)

Artikel: Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken
Autor: Theiler, Willy
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660601

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

III

WILLY THEILER

Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken

GOTT UND SEELE IM KAISERZEITLICHEN DENKEN

Es seien zu Beginn mit Stichwörtern die Hauptthemen der kaiserzeitlichen Philosophie einander gegenübergestellt:

Demiurg der sichtbaren Welt – Unbekannter, unumgrenzter Gott
Ursprung des Übels – Vorsehung
Zwang des Fatums – Freiheit
Abstieg der Seele – Rückstieg der Seele

Der Unterschied gegenüber den Themen der vorangegangenen hellenistischen Philosophie ist deutlich. Der späte Plato sah das Intellegible, das er zuerst im Bereich des Ethischen entdeckt hatte, in den harmonischen Gesetzen der Gestirnbewegungen sich widerspiegeln; die Seele, der früher Reinigung und Tugend Würde verliehen hatten, wurde ihm nun zur Bewegungskraft der Welt. Eine neue geistgegründete Physik entstand. Wie im Timaeus 41 a ff. vor grossartiger Kulisse die Schöpfung der untern Seele Sterngöttern übertragen wurde, sei nur als Einzelheit hervorgehoben. Die neue Physik führte zu einer Kosmosreligion, die dem letzten Staat, dem der Gesetze, an Stelle der sophistisch unterhöhlten Väterreligion den Bestand garantieren sollte. Zwei Dinge, bemerkt Plato Gesetze 966 d, führen zum Erweis der Götter (πίστις θεῶν), einmal die *Seele* als das Altehrwürdigste und Göttlichste von allem, dem Bewegung übergreifend auf das Werden[1] ewigfliessendes Sein verliehen hat, dann der regel-

1. Zum schwierigen κίνησις γένεσιν παραλαβοῦσα ist hinzuzuziehen Phaedr. 245 de: beim Aufhören der Seelenbewegung πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσιν (beinahe gleich φύσιν) συμπεσοῦσαν στῆναι. Der Demiurg des Timaeus ist mythische Personifikation der Weltseele, des Weltgeistes; Epinomis 984 c ψυχὴ δημιουργοῦσα. Etwas verschieden urteilt W. J. Verdenius, Entretiens 1, 251. – Wie Gesetze 966 d dann gleich 967 d mit den zwei Glaubensartikeln für den Frommen, θεοσεβής.

mässige Umlauf der Gestirne und alles andern, das der *Geist* beherrscht, der das Ganze geordnet hat. Im folgenden wird dann die Meinung abgelehnt, dass astronomische und damit verbundene Studien zum Atheismus führen. Die Gestirne werden 899 b Götter gennant (nach dem Plato der mittleren Zeit, Cratylus 397 d, war Verehrung von Sonne, Mond usw. Kennzeichen des Barbaren). Bekannt ist wie Platos Schüler die Gedanken aufnehmen: Philipp von Opus, der in der Epinomis die höchste Weisheit sucht, die Astronomie, die ihm zugleich Frömmigkeit, θεοσέβεια ist, 990 a, Aristoteles, der in geistreicher Umbildung des Höhlengleichnisses von Platos Staat 514 a ff. und – wie Herr Guthrie bemerkt – der Theorie von der Erdhöhlung Phaedo 109 a ff. in einer Jugendschrift (fr. 13 Walzer, aus Cicero nat. deor. 2,95) von Menschen spricht, die in wohlausgestatteten, bildergeschmückten Kellerräumen gewohnt hatten und nun plötzlich aufsteigen könnten und Erde, Meer und Himmel sähen, der Sonne Kraft und in der Nacht den Schmuck der Himmelslichter . . . quae cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur. Von den zahlreichen antiken Stellen, die von den ἔργα auf den göttlichen Urheber schliessen – die Stoa bemächtigte sich gern des Beweisganges –, seien nur die unter sich ähnlichen hochgestimmten Ausführungen gennant: Cicero Tusc. 1,68 ff (deum adgnoscis ex operibus, ohne ihn zu sehen) und [Aristoteles] π. κόσμου 399 b 12 ff. (πιστεύειν . . . θεὸς ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται).[1] Kühner noch spricht sich Cicero nat. deor. 2,153 aus, nicht platofern, aus spätstoischer Vorlage; Preis der menschlichen Kräfte: quid vero hominum ratio non in caelum usque penetrat? . . . astrorum . . . cursus

1. Die Stellen zusammen in Ed. Nordens Agnostos Theos 25 f. Die schönste wort- und motivgeschichtliche Untersuchung, die wir haben, behandelt überhaupt den Umkreis unserer Darlegung. Wir akzentuieren etwas verschieden, betonen stärker die griechische platonische Linie. Neuerdings besonders wichtig A.-J. Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste, 1-4, 1944-1955.

cognovimus; quae contuens animus accedit ad cognitionem deorum, e qua oritur pietas. Es ist nicht zu bezweifeln, dass damit etwa γνῶσις θεῶν ἐξ ἧς φύεται θεοσέβεια wiedergegeben wird. Mit verwandten Sätzen ragt Manilius hervor, 4,893 ff. noscere mundum . . . victor ad sidera mittit sidereos animos propiusque adspectat Olympum. 917 (deus) seque ipsum inculcat et offert, ut bene cognosci possit; dazu berühmt 2,115 f. quis caelum possit nisi caeli munere nosse et reperire deum, nisi qui pars ipse deorum est?[1]

Aber von der Zeit an, da Manilius, unter Tiberius, schrieb, sind Stimmen vernehmbarer, die die Hochgemutheit kosmischer Schau dämpfen. Sollte der Mensch nicht auf unserer Erde in der platonischen Höhle weilen (σπήλαιον), oder im ἄντρον des Empedokles (fr. 120), fragt sich Plotin 4,8,1,33 und 2,9,6,8, und er kommt, da er sich nicht um die platonische Chronologie kümmert, in einige Verlegenheit, weil im Timaeus unsere Welt gepriesen wird. Nun ist gewiss die Körperfeindlichkeit nicht nur Platos, sondern auch der Orphiker, ja auch des jungen Aristoteles (protrept. fr. 10 das grause Bild von den durch etruskische Seeräuber an Leichen geschmiedeten Gefangenen) bekannt.[2] Aber eben auch bei Aristoteles endigt die göttliche Gestirnwelt die schmerzliche Beschränkung des irdischen Daseins und schon hier entschwebt der Philosoph in die Sphären allschauender Geistigkeit. So ist es auch an der merkwürdigen Stelle des Megasthenes in seinem Bericht über die indische Philosophie, die stoische und früharistotelische Formulierungen benutzt;

1. Ähnliche Stellen schliessen oft auf die Gottnähe des Menschen, Cicero Tusc. 1,62 f.; Ps. plato Axiochos 370 bc, wozu Porphyrios bei Euseb praep. ev. 11, 28, 14 f. gehört; Hermet. 10,25; Lactanz opif. dei 16,9; Nemesios 64 Matth.; vgl. das Epigramm des Astronomen Ptolelemäus Anth. Palat. 9,577. Weiteres bei K. Gronau, Poseidonios u. d. jüd.-christl. Genesisexegese 1914, 283 ff.

2. Vgl. die wohl schon alte Exegese von Heraklit fr. 88 und 62 (von Walzer zu fr. 62 zitiert) bei Philo leg. all. 1,108; Sextus Empir. hyp. 3,230; dazu auch Clemens von Alexandrien strom. 5,105,2; Plutarch sollert. anim. 964 e. Der Körper als Grab z.B. auch Philo somn. 1,139.

bei Strabo 713 wird unser irdisches Leben dem Zustand eines Embryo geglichen, der Tod der Geburt zum wahren Leben (τὸν μὲν ἐνθάδε βίον ὡς ἂν ἀκμὴν κυομένων εἶναι, τὸν δὲ θάνατον γένεσιν εἰς τὸν ὄντως βίον καὶ τὸν εὐδαίμονα τοῖς φιλοσοφήσασι). Das Bild ist aufgenommen (auf welchem Wege, ist unklar) und die kosmische Krönung näher ausgeführt bei Seneca epist. 102,23 ff. quemadmodum decem mensibus tenet nos maternus uterus, so in unserer Lebenszeit in alium maturescimus partum; der Todestag aeterni natalis ... in tenebris vixisse te dices, cum totam lucem et totus aspexeris, quam nunc per angustissimas oculorum vias obscure intueris (et tamen admiraris illam iam procul); verwiesen sei auch auf Cicero Tusc. 1,75 und somn. Scip. 14,29.

Doch beim ältern Zeitgenossen von Seneca und dem Apostel Paulus, bei Philo von Alexandrien, erscheinen Züge einer «kaiserzeitlichen» unkosmischen Denkweise. Zwar ist herrschend der aristotelisch-stoische Preis des Kosmos, des Zeugen für den handwerklichen Schöpfer (leg. all. 3,97 ff. praem. 41 f.), oder Gott ist der Pflanzer der grossen Weltpflanze (plant. 2 f.), Welttier heisst es an anderer Stelle, spec. leg. 1,210, oder der Kosmos ist Sohn Gottes, spec. leg. 1,41, q. deus. 31. Auch Lenker des Planetenwagens heisst Gott Cherub. 24 oder Hegemon der Kosmosstadt, spec. leg. 1,34, König der Könige, Cher. 99, und die Gestirne sind ὕπαρχοι spec. leg. 1,14. Aber Philo knüpft auch einmal unter Berufung auf Genesis 1,26 (ποιήσωμεν ἄνθρωπον) an das mythische Spiel des Timaeus an, wo die Schaffung der niedern Seele Untergöttern übertragen wird (confus. 179), weil es dem Allführer nicht geziemend[1] schien, den Weg zur Schlechtigkeit in der Denkseele von sich aus zu schaffen (ähnlich fug. 68 ff.); zur Erfüllung des Alls gehört aber auch das freie Entscheiden, αὐτεξούσιον des Menschen (darüber etwas anders opif. 146). Von ὑπήκοοι δυνάμεις spricht confus. 175, aber es

1. Altes theologisches Motiv; Xenophanes fr. 26.

wird auch überhaupt die weltschöpfende Kraft abgetrennt,[1] opif. 21, confus. 137 oder auch, nach einer jüdischen Vorstellung, der Logos, Cherub. 127, leg. all. 3,96. Und der Logos heisst auch zweiter Gott, bei Euseb praep. ev. 7,13: nach ihm als Idee ist der Mensch geschaffen: ἔδει γὰρ τὸν λογικὸν ἐν ψυχῇ τύπον ὑπὸ θείου λόγου χαραχθῆναι, ἐπεὶ ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεὸς κρείσσων ἐστὶν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις. Entsprechend dieser Ausdrucksweise fallen auch sonst für Philo Kräfte und Ideen zusammen (z. B. spec. leg. 1,48.329). Eine schematische Gliederung könnte bei Philo unterscheiden:

Kosmos	Seele	Kräfte	Gott
Werden		Logoi	

Die Lehre vom zweiten Gott, wie die von den Kräften[2] dient dazu, den obersten Gott unendlich weit über das Werden und den Kosmos hinauszurücken, die Kluft zwischen der Nichtigkeit des Menschen (οὐδένεια) und der Höhe Gottes (congr. 107) aufzureissen. Während für den Stoiker Gott nicht fern ist (οὐ μακράν, auch Apostelgesch. 17,27), so ist er für Philo μακρὰν γενέσεως, somn. 1,66 oder auch ἐγγύτατα καὶ μακράν post. 20, nahe nämlich vermöge der allgegenwärtigen Kräfte, oder auch nirgends und überall, confus. 136. Gott ist unumgrenzt, ἀπερίγραφος, sacr. 59.

1. In κύριος (δεσπότης, heres 22) καὶ θεός sieht Philo die Hauptkräfte ausgedrückt, Strafgewalt und Providenz (oder Weltordnung, von τιθέναι z.B. confus. 137), vgl. leg. all. 1,95; plant. 86, heres 166. Creatio mundi und corruptio mundi wegen der creatrix natura bezw. des iudiciale ius Gottes Philo de provid. 1,35.

2. Ps. aristoteles de mundo 398 a 1 ff. stellt es als πρέπον dar, dass ἡ ἐν οὐρανῷ ἱδρυμένη δύναμις Fernwirkungen hat, drückt sich dann aber b7 ff. doch so aus: τὴν δύναμιν διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου διήκουσαν ἥλιόν τε κινεῖν usw. Aristoteles selber lässt Metaph. 1072 a 19 ff. das πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον direkt durch Eros auf die Himmelsphären wirken. Ihr ätherischer Körper als Sitz des Göttlichen de caelo 278 b 15, 284 a 11, 270 b 5. Kühn 279 a 11 ff. ausserhalb des Ätherhimmels gibt es weder Zeit (dafür Ewigkeit, αἰών), noch Raum (weil keine Grenze da ist), noch Bewegung (weil es keinen beweglichen Körper gibt), sondern nur bestes Leben, Glückseligkeit, und Sein und Leben alles Andern hängt davon ab.

Oft spricht Philo von der ungestillten Sehnsucht des Menschen, Gott zu suchen, wobei zwar dessen Existenz erfahren, nicht aber sein Wesen[1] erfasst wird: post. 13 ff. (doch bleibt Gott fern ἀπείρῳ τῷ διαστήματι 18, ἀπεριγράφοις διαστήμασι 19), leg. all. 3,47 ff., spec. leg. 1,32 ff., praem. 38 ff., virt. 215. Das Suchen auch ohne Finden ist ersehnt, spec. leg. 1,40. Der Aufstiegsweg über die Himmelsgrenze hinaus findet Schilderung q. det. 89, mut. nom. 179 f., op. 170 ff. . . . πτηνὸς ἀρθεὶς . . . πλανήτων τε καὶ ἀπλανῶν χορείαις συμπεριπολη-θεὶς . . . ἑπόμενος ἔρωτι σοφίας ποδηγετοῦντι πᾶσαν τὴν αἰ-σθητὴν οὐσίαν ὑπερκύψας ἐνταῦθα ἐφίεται τῆς νοητῆς· dann weiter ἐπ' αὐτὸν ἰέναι δοκεῖ τὸν μέγαν βασιλέα. Das Ziel des Weges wäre γνῶσις θεοῦ, q. deus 143 mit sonst eher vermiedenem Terminus; vgl. noch τὴν τοῦ ἑνὸς ἐπίγνωσιν leg. all. 3,48; freilich steht Gott eigentlich über dem agathon, der monas, dem hen, praem. 40. Eigenartigerweise besteht Philo auch auf einer Mithilfe Gottes, leg. all. 1,38 πῶς ἂν ἐνόησεν ἡ ψυχὴ θεόν. εἰ μὴ ἐνέπνευσε καὶ ἥψατο αὐτῆς κατὰ δύναμιν; οὐ γὰρ ἂν ἀπετόλμησε τοσοῦτον ἀναδραμεῖν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὡς ἀντιλαβέσθαι θεοῦ φύσεως, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἀνέσπασεν[2] αὐτὸν πρὸς ἑαυτόν. Gott kann auch dem Willen des Menschen vorausgehen (leg. all. 3,215 προαπαντᾶν, vgl. virt. 185), während er andern die Umwendung nicht gewährt, 213. Die Unterscheidung prädestinierter Menschenklassen kann erwartet werden und wirklich geht über die Abgrenzung verschiedener Menschentypen (βίοι) bei Plato und Aristoteles hinaus q. deus 143 f., Gig. 64, wo den Gottsuchern die Fleischesgenossen, die Erdensöhne entgegengesetzt sind. Gig. 60 f.

1. Zu ὕπαρξις-οὐσία Sext. Empir. adv. math. 9,61; Cic. nat. deor. 2,3; dazu Vorbereitung des Neuplatonismus 1930, 142 ff. Über den Seelenaufstieg J. H. Kühn, Ὕψος 1941, 72 ff.

2. Über die die Seele heraufziehenden göttlichen Logoi oder auch aus Menschenliebe und Mitleid zur Hilfe auf die Erde hinuntersteigenden Philo somn. 1,146 f., dort 140 über die Engel als ὕπαρχοι . . . ὥσπερ μεγάλου βασιλέως ἀκοαὶ καὶ ὄψεις, wozu [Arist.] de mundo 398 a 21 zu vergleichen, wo der βασιλεύς δεσπότης καὶ θεός heisst. Philo conf. 171 nennt δυνάμεις ἀρωγοί, σωτήριοι, κολαστήριοι.

trennt Menschen der Erde, des Himmels (die Geistesarbeiter) und Gottes, Priester und Propheten, οἵτινες οὐκ ἠξίωσαν πολιτείας τῆς παρὰ τῷ κόσμῳ τυχεῖν καὶ κοσμοπολῖται γενέσθαι, τὸ δὲ αἰσθητὸν πᾶν ὑπερκύψαντες εἰς τὸν νοητὸν κόσμον μετανέστησαν.

Philos akosmische Auffassung, von seiner Väterreligion bestimmt, konnte doch auch Formulierungen des zeitgenössischen Platonismus übernehmen. Wir kennen die Dogmatik der etwas späteren Gaiusschule recht gut durch die Zusammenfassungen von Albinos (Alkinoos) im Didaskalikos und Apuleius de Platone, sowie durch Benutzung bei Hippolytos und dem Redner Maximus Tyrius u.a. Gaius selber wird insbesondere von Porphyrios bei Proklos in Timaeum zitiert. Erstaunlich sind die Gottesprädikate bei Albin 164,28 ff. Hermann: der erste Gott ἄρρητος (noch nicht ἄγνωστος), ἀειτελής, παντελής (vgl. Theophrast bei Simplicius in phys. 965,4), θειότης, οὐσιότης; der parallele Bericht von Apuleius 1,5 liefert noch ἀπερίμετρος, unummessen.

Er ist αἴτιος τῷ νῷ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ (181,36 θεὸς ἐπουράνιος gegenüber dem ὑπερουράνιος Ζεύς, der besser als Tugend ist). Er erweckt die Weltseele aus tiefem Schlaf, 165,2, 169,33, mit gnostischem Bild, auch bei Maximus Tyr. 16, 3 Dübner, S. 115,11 Hobein. Dieser gibt in der Rede über den Gott bei Plato auch die untern Stufen des νοῦς, 17,8, S. 139,3 ff., vergisst in der sonst mit Albin 164,16 zusammenstimmenden Aufzählung den ersten Gott. Erhalten hat er, gewiss aus dem selben System, den innern Aufstiegsweg des menschlichen Geistes, der vom λόγος ἀληθής und ἔρως geleitet über den Himmel und seine schöne Fügung hinausgeht, ὑπερκύψαι τὸν οὐρανόν (141,127). Nachher, 143, 16, spricht er in erstaunlicher Nähe von Plotin 1,6,7, und 6,9,9 Ende vom Ablegen der Kleider, um zu Gott zu gelangen: ἄφελε τῷ λόγῳ τὴν περιβολὴν καὶ τὴν ἀσχολίαν τῶν ὀφθαλμῶν καὶ τὸ καταλειψόμενον ὄψει, αὐτὸ ἐκεῖνο οἷον ποθεῖς· εἰ δὲ ἐξασθενεῖς πρὸς τὴν τοῦ πατρὸς καὶ δημιουργοῦ θέαν, ἀρκεῖ σοι τὰ

ἔργα. Schon Philo hatte also die selbe Theorie vor sich, hatte nur den Erfolg der unmittelbaren Gottesschau abgebremst.

Beim Zeitgenossen des Gaius, dem Platoniker Plutarch von Chäronea, ist die Viergliederung der Prinzipien, die wir für Philo aufzustellen versuchten, geradezu bezeugt unter starker Entgegensetzung der linken und der rechten Seite. Während die Gaiusschule nur Materie, Idee, Gott aufzählt (so Albin c. 8-10),[1] ordnet Plutarch auch die Seele ein. In der Schrift über die Seelenschöpfung im Timaeus tritt aus 1015 e, 1024 ab (vgl. auch Plat. quaest. 1003 a) das folgende Schema heraus:

ZWEIHEIT	Bewegung	Ordnung	EINHEIT
Materie	böse Weltseele	Geist	Gott
	Areimanios	Oromasdes	
	(Typhon	Osiris)	

Ausdrücklich wird die Bewegung auf Grund von Plato Tim. 30 a, 53 a αἰτία κακοῦ in der neutralen Materie genannt und mit der bösen Weltseele der platonischen Gesetze 896 e geglichen; allerdings lässt dann Plato die hypothetisch aufgestellte böse Weltseele fallen, und aus Gesetze 966 d, oben zitiert, ergibt sich, dass er (gute) Seele und Geist nebeneinandersetzt. Auf die zoroastrische Analogie weist 1026 c. Eine ähnliche dualistische Lehre findet Plutarch de Iside in ägyptischer Überlieferung, die er philosophisch deutet wie Philo die Thora. Orient und Okzident reichen sich die Hände in einer allgemein platonisierenden Philosophie, deren Ziel ist τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις, de Is. 352 a; über das Aufblitzen des Intellegiblen in der Seele 382 d. Nach 371 a repräsentiert im Seelischen Osiris Geist und Vernünftigkeit, im Körperlichen die Ordnung. Typhon im Seelischen das Unvernünftige, im Körperlichen alles Gestörte.

Plutarch, der das Schöpfungsproblem noch genauer in

1. Auf Grund der varronischen Deutung von Jupiter, Juno, Minerva auf Gott, Materie, Idee (bei Augustin civ. dei 7,28) darf man die Dreiteilung auf Antiochos von Askalon, den platonischen Lehrer Varros zurückführen.

der verlorenen Schrift π. τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον behandelt hatte, fand zur Zeit Marc Aurels einen Nachfolger in Attikos. Beide stehen zusammen bei Proklos in Tim. 1,386,26 ff. (vgl. 2,153,29); die Polemik des Porphyrios hat offenbar die Namen erhalten, vgl. 1,382,13 und 391,4 ff., wo ausdrücklich das Viererschema des Attikos genannt ist mit seinen mit einander verbundenen Prinzipien (ἀρχὰς συναπτούσας ἀλλήλαις): Demiurg (den er nicht vom πρῶτος θεός trennte, 394,8), Ideen, böse Bewegungsseele und Materie.[1]

Bei sonst ähnlichem Schema vollzog den uns schon bekannten Schritt der Trennung von erstem Gott und Demiurg Numenios von Apamea besonders im Dialog über das Gute:

ZWEIHEIT	Untere Seele	Demiurg	EINHEIT
Materie	Begierde	2. Geist	1. Geist (das Gute)

Die Hauptzeugnisse bietet Euseb praep. ev. 11,18,22 (fr. 20-29 Leemans). Der erste Geist oder erste Gott ist einfach, untätig, unerkannt (ἀγνοούμενος), so freilich, dass der Mensch wegtretend vom Sinnlichen sich mit ihm einen kann μόνος μόνῳ nach bekannter Formel, die Plotin aufnimmt, 1,6,7,9; 6,7,34,7 im Grunde nahe dem, was Maximus Tyrius geboten hatte. Mit prophetenhaftem Sendungsbewusstsein spricht er: Ihr Menschen, der Geist, den ihr vermutet, ist nicht der erste, sondern ein anderer Geist vor ihm, altehrwürdiger und göttlicher. Abbild erst des Αὐταγαθόν ist der gute Demiurg. Numenios nahm zwei Seelen an (bei Stobaeus 1,350,25 W., mit Πυθαγόρειοι gemeint bei Clemens von

1. In einem andern Gedankenzug ist 372 e f. Isis τὸ τῆς φύσεως θῆλυ, das im Eros zum πρῶτον καὶ κυριώτατον schwanger wird (κυισκομένη). Vgl. Philo ebriet. 30 und zu Torhoudts Auffassung meine Rezension Erasmus 1949, 398 f. Plutarch, der die im Text genannten platonischen Zeugnisse über die böse Bewegung zusammensah (vgl. Proklos in Tim. 1,382,2, ebenso U. von Wilamowitz-Moellendorff, Plato 2,321 f.), steht dadurch über der Kontroverse zwischen H. Cherniss und Festugière; vgl. des letztern Révél. 3, XII ff.

Alexandrien strom. 2,114,2), auch in der Welt, nach Chalcidius 326,13 Wr. (test. 30 L.) duas mundi animas . . . unam beneficientissimam, malignam alteram, scilicet silvae (Handschriften: silvam), vgl. 328, 19 unam malignam ex silva, alteram beneficam ex deo. Die silvae anima ist nicht ohne Substanz, 327,7, die Materie wird durch sie noxia, causa malorum, 325,10.12. Der Dualismus ist vollständig. Man kann fragen, ob Numenios, der Kenner des Alten Testamentes (der Plato einen Μωυσῆς ἀττικίζων nannte), Philo gekannt hat, ob er die Gnosis gekannt hat. Oder sollte die Gnosis von ihm gelernt haben? Jedenfalls sind die Gnostiker, die Plotin 2,9 bekämpft, mit dem kaiserzeitlichen Platonismus vertraut, interpretieren z.B. zur Stütze ihrer Auffassung Plato Tim. 39 e (nach Plotin 2,9,6,17) ähnlich wie Numenios (bei Proklos in Tim. 3,103, 28). Die Lehre der gnostischen Peraten bei Hippolyt elenchos 5,17 trägt philosophische Farben, erinnert gelegentlich an Numenisches, z.B. fr. 24.27 L. «Vorgnostisch» gleicht Numenios nach Lydus de mens. 111,2 W. den Judengott, den ἀκοινώνητον (Wort auch orph. Hymn. 10,9), seinem obersten Gott, im Unterschied zu Porphyrios, der im Kommentar zu den chaldäischen Orakeln den Judengott mit dem Demiurgen, dem zweiten nach dem Guten zusammenstellt, und so andere Neuplatoniker, Lyd. 110,18 ff.

Wir setzen das idealtypische Schema der Gnosis, besonders der valentinianischen, hin:

Materie	Psyche	Pneuma	Bythos
Teufel	Demiurg	Sophia	Guter Gott

Man sieht: der Demiurg ist auf die linke Seite gerutscht; «Valentin wollte nicht, dass der Demiurg der erste Gott sei, sondern er beschimpfte ihn und seine Werke», Hippolyt el. 10,13,3. Die Welt ist nicht mehr gut und schön; sie ist Gegenwelt zum Reich des Pneuma, der Äonen. Es darf hier nicht länger behandelt werden, wie Ptolemaios der Schüler

Valentins im anziehenden Brief an Flora (bei Epiphanios Panarion 33,3 ff.) mit dem Empfinden für geschichtliche Epochen den Demiurgen als den Gott des Alten Testamentes ansieht, der gerecht ist, der Gesetzgeber, aber nicht der Gute, der ἄγνωστος, καινός, ξένος, der durch Christus verkündigte; so sprach auch Basileides vom Herr der Hebdomas (nach dem Planetengefüge), der mit Moses gesprochen hatte, der aber nicht den Namen des unaussprechlichen Gottes der Ogdoas anzeigte (Hippolyt 7,25,4). Bekannt ist, wie Markion einer ähnlichen Auffassung folgt, wenn er in seiner ξένη γνῶσις eine φύσις κακὴ ἔκ τε ὕλης κακῆς (vgl. die silva noxia bei Numenios) καὶ ἐκ δικαίου γενομένη δημιουργοῦ vertrat, Clemens strom. 3,12. Bei der Verdammung der γένεσις (die Markion veranlasste, die unangenehmen Tiere wie Wanzen zu erwähnen) erklärt sich die Forderung der Ehelosigkeit, bemerkt Clemens, der darüber spottet, dass die Anhänger Markions jedenfalls die Luft des Demiurgen atmen; die Lehre entstamme einem Missverständnis Platos und der Pythagoreer.

Es müssen im folgenden gewisse Analogien zwischen kaiserzeitlicher Philosophie und gnostischer Bewegung zur Sprache kommen. Sie lassen sich auf drei Wegen erklären. 1) Die Philosophie ist verkappte Gnosis, Pseudomorphose. Das ist die These des berückenden Buches von H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, I 1934, II, I 1954. 2) Gnosis ist heruntergekommene Philosophie; ein unklarer mythischer Grund des Ostens ist von philosophischen, hauptsächlich platonischen Formelementen überdeckt. 3) Aus den gleichen sozialen und geistigen Spannungen der Kaiserzeit ist Philosophie und Gnosis zu erklären. Wobei dann immer noch nicht gesagt ist, was Gnosis ist. Vielleicht ist Nr. 2 und 3 zu kombinieren.

Der Grundgedanke γνῶσις = θεοσέβεια, paradox, wo der βυθός (für den gewöhnlichen Menschen) ἄγνωστος ist, verrät allein die griechische Formulierung. Und jedenfalls Valentin und Basileides, wie ihre nächsten Schüler, waren griechisch gebildet. Nach Clemens strom. 2,112 ff. hielten sie

die Affekte für Anhängsel, προσαρτήματα der Vernunftseele; der Ausdruck, auch bei Marc Aurel 12,3,4, entstammt ausgesuchter spätstoischer Lehre. Isidor, der Sohn des Basileides, der wie Numenios zwei Seelen annahm, war sich dabei bewusst, dass sich ein Übeltäter mit fremdem Zwang herausreden könne. Oder Valentin nennt die unreine, nicht von Gott besuchte Seele eine Behausung vieler Dämonen und vergleicht sie prächtig mit einem von übler Gesellschaft besuchtem Wirtshaus (vgl. schon Philo somm. 1,149). Aber solche schönen Stücke bei Clemens (der in den Exc. ex Theodoto auch den wichtigsten Schöpfungsbericht gibt) und einigen koptisch erhaltenen Schriften werden durch die Äonenmythologie zurückgedrängt, über die Irenäus c. haer. 1,1 ff. Hippolyt, el. 6,29-37; 10,13, Tertullian adv. Valent. leicht spotten konnten. Orientalische Grundlage kann da nicht geleugnet werden. Mythische Erzählungen, die lehrhaft waren oder eine allegorische Ausdeutung erlaubten, muss es längst gegeben haben, wie auf griechischem Gebiet die Mythen von Pandora-Eva oder Prometheus. Und danach konnte auch die künstliche Kulisse für einen lehrhaften Gedanken geschaffen werden. Auch die platonischen Mythen sind Kulissenmythen und der des Timaeus hat wohl schon auf die Formung der Äonenmythologie gewirkt. Einige Züge daraus: der mannweibliche Bythos, der unbekannte Vater will in den Äonen erfasst werden; einer der letzten will in Überhebung, τόλμα (auch von Plotin der Gnosis zugeschrieben, 2,9,11,22) den grenzenlosen Bythos erkennen, um selbst zu schaffen (von ζήτησις τοῦ πατρός, ἐπὶ τὸν πατέρα ἀναδραμεῖν spricht Irenäus). Aber im Drang nach dem, was ὑπὲρ τὴν γνῶσιν ist, verfällt Sophia selber der ἄγνοια und ἀμορφία (oder ihr Geschöpf war ungeformt). Darauf Bitten der Äonen, mitleidig schickt der Vater Christus und den heiligen Geist (später noch andere σωτῆρες), Trauer und andere Affekte der Sophia konkretisieren sich zur ὑλικὴ und ψυχικὴ οὐσία; aus letzterer formt sie den Demiurgen, und sie gebiert das

πνευματικόν und legt es ohne Wissen des Demiurgen, der nicht ahnt, dass er nicht der einzige Gott ist, in dessen Geschöpf, den Menschen, hinein. Nach Irenäus 1,17,2 konnte der Demiurg, Vertreter der Hebdomas, das zeitlich und räumlich Unabgegrenzte des Überkosmischen, ἄνω ὀγδοάς, nur ungenau mittels der Menge nachahmen.[1] – Kaum ist zu bezweifeln, dass die fallende Sophia (die sich herabneigende Totalseele interpretieren die Gnostiker bei Plotin 2,9,4) den Kern eines alten Mythus ausmacht und dass sie den tragischen Übergriff des Menschen «wie Gott sein zu wollen und zu wissen, was gut und böse sei» (Gen. 3,5) repräsentiert. Gnostiker, die Jamblich bei Stob. 1,375,9 nennt, führen den Fall der Seele auf παράνοια und παρέκβασις zurück; der Valentinianer Kassianos (bei Clem. strom. 3,93,3) lässt die Seele ἐπιθυμίᾳ θηλυνθεῖσα (vgl. Porphyrios sent. 14, 14 Momm.) ins Werden und Verderben hinabgelangen.

Den Abstand zwischen der gnostischen und platonischen Schöpfungserzählung überbrückt die der sogenannten heidnischen Gnosis, weniger die der hexametrischen Oracula chaldaica, die nach der Zeit des Numenios unter Marc Aurel zwei Theurgen mit dem Namen Julian veröffentlichten und wie es scheint, auch prosaisch kommentierten, sondern die der Hermetik, die von Plutarch de Iside und Albin (bei Tertullian de anima 28 sermo . . . divinus, ut Albinus existimat, Mercurii) gekannt ist und später geschätzt von Lactanz und Augustin (der für den Beginn seiner Konfessionen die Schrift Hermet. 5 oder eine ähnliche verwendet). Γνῶσις = θεοσέβεια ist auch ein Hauptsatz der Hermetik. Neben einigen Einflüssen der Septuaginta[2] ragen hervor vor allem

1. Vgl. Plotin 2,9,17, 9 τὸ γὰρ ἐκεῖ (im Intellegibeln) μέγα ἐν δυνάμει ἐνταῦθα (im seelischen Bereich) ἐν ὄγκῳ.

2. So kennt die Kore Kosmou (worüber unten) 11 mit εἶπεν ὁ θεὸς καὶ ἦν den Anfang der Genesis, der auch dem Autor de sublim. 9,9 und Galen de usu part. 2,158, 2 ff. Helmr. bekannt ist, indirekt vielleicht auch Maximus Tyr. 41, 2, S. 475,8 H. ὁμοῦ δὲ τῷ Διὸς νεύματι γῆ ξυνέστη καὶ ὅσα γῆς θρέμματα usw.

die Formulierungen des Platonismus. Proletarierplatonismus muss die Lehre heissen, die mit Scheinwissenschaft meist nur wenige Heilsfragen umkleidet, die von pathetisch radikalisierten Formeln lebt und dauernd die Grenzen zwischen Bild und Gemeintem aufhebt. Die Lehre ist nicht einheitlich, aber oft wird der Kosmos gescholten, er ist πλήρωμα τῆς κακίας 6,4. Entfremdung vom Kosmos wird gefordert 13,1. Die Schrift Asclepius nennt mundus oft die ὕλη (z.B. c. 17); die ewige ὑλότης steht in timäischer Szene 8,3, wo die Himmelskugel Höhle genannt ist, dem Demiurgen gegenüber. Auch der oberste Gott kann Demiurg heissen, ein Unterdemiurg steht gelegentlich daneben (Excerpt. 5,1 f. Festugière). Das Göttliche erhält Attribute, die früher der Materie zustanden; es ist indefinitum (offenbar ἀόριστον), incomprehensibile (Ascl. 31), der oberste Gott ἀπέραντος ὢν πάντων ἐστὶ πέρας (fr. 26 Fest.). Du siehst, redet in 4,8 Hermes den Sohn Tat an, wieviel Körper wir durchgehen müssen, wieviele Chöre von Dämonen (in der Luft) und sukzessive Sternenläufe, um zum Einen und Einzigen zu eilen. Denn undurchschreitbar ist das Gute und unumgrenzt (ἀπέραντον) und ohne Ende, ihm selbst auch anfangslos, uns scheint es als Anfang die Erkenntnis (γνῶσις) zu haben.[1] Am reichsten ist die Kosmogonie und Anthropogonie des Poimandres und der Kore Kosmou. Dort tritt zu Hermes der oberste Geist (ὑπερμεγέθης μέτρῳ ἀπεριορίστῳ) und be-

1. Zuversichtlicher 4,5 über die von Gott Beschenkten, die unsterblich statt sterblich sind und in ihrem Geist alles auf Erden, im Himmel, über dem Himmel umgreifen und sich so erhöhend zum Einen und Einzigen eilen. Noch kühner 11,20: Wenn du dich nicht Gott gleichmachst, kannst du Gott nicht denken . . . mach dich gleich der unmessbaren Grösse . . . übersteig alle Zeit und werde zu Ewigkeit (αἰών). Das Motiv schon kenntlich bei Seneca ep. 92,30 animus, cui in quantum vult licet porrigi . . . se in spatium suum extendat; 102,21 in immensum mentem suam extendere; Marc Aurel 9,32 τὸν ὅλον κόσμον περιειληφέναι τῇ γνώμῃ καὶ τὸν ἀίδιον αἰῶνα περινοεῖν· 11,1,3 (περιέρχεται) τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸ περὶ αὐτὸν κενὸν καὶ εἰς τὴν ἀπειρίαν τοῦ αἰῶνος ἐκτείνεται, dazu meine Ausgabe. Vgl. auch Philo det. 90 (νοῦς) ἐκτείνεται ... ὅταν ἐννοῇ κόσμον, τοῖς πέρασι τοῦ παντὸς συνευρύνεται.

richtet, wie der Wille Gottes und der Logos die Elemente der Welt geschaffen haben, wie der Geist, mannweiblich, den Demiurgen geboren hat der sieben Planetengötter und damit des Fatumzwanges, wie der Geist zuletzt den Anthropos (nahe dem Adam gnostischer Spekulationen), sozusagen den Urvater der Menschen oder ihrer pneumatischen Seite, geboren hat. Denn der Mensch ist ὑλικὸς διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον· eigentlich frei, ist er nachträglich dem Fatum unterworfen worden, 15 ὑπεράνω τῆς ἁρμονίας (= Sphärengefüge) ἐναρμόνιος ἐγένετο. Den Anteil, den die Seele beim Abstieg von den Planeten empfangen hat, gibt sie nach dem Tod beim Rückstieg zurück. Befreit vom Fatum gelangt sie in die Ogdoas, um vergottet zu werden. Hermes aber als Missionar verkündet nun: Ihr Völker, Erdgeborene, die ihr Euch dem Trunk und Schlaf hingegeben habt und dem Nichterkennen Gottes, ernüchtert euch, hört auf mit dem Katzenjammer bezaubert durch vernunftlosen Schlaf (vgl. 7,2).

Die ägyptische Übermalung ist in der Kore Kosmou (Excerpt. 23 Fest.) grösser. Hermes ist zugleich Schreiber, Planet und Demiurg (vgl. den Hermes-Logos, ἑρμηνεὺς καὶ δημιουργός bei Hippolyt el. 5,7,29). Zur Aufhebung der ἀγνωσία werden die Götter (wie bei Valentin die Äonen) geboren, vor allem Hermes, der durch seine Gnosis, glücklicher als Sophia, zur Schöpfung berufen ist. Zunächst tritt die obere Φύσις auf (der Pseudotimaeus Locrus 99 d teilt der Φύσις die Aufgabe der platonischen Untergötter zu). Die vom obersten Gott in chemischer Mischung erzeugten Seelen leisten sich bei der ihnen zugewiesenen Schöpfung Übergriffe; wegen ihrer τόλμα sollen sie durch Einkörperung bestraft werden (ein ähnliches Strafmotiv bei Origenes und den Philosophen bei Clem. strom. 3,13,2). Alle Planeten versprechen Geschenke, Hermes, auch Planet, will die eigentliche Menschenschöpfung übernehmen. Es folgt die Klage der Menschen über ihre Beschränkung (etwa der Sehkraft,

vgl. Seneca ep. 102,28), als Antwort darauf eine feierliche Rede Gottes. Nachher tritt Momos auf, beklagt sich über die τόλμα menschlichen Forschungstriebes und verlangt Bestrafung durch Affekte wie λύπη. Als Zwist unter den Menschen ausbricht, kommt es zu Bitten der Elemente. Gott schickt eine ἀπόρροια seiner Natur, Isis und Osiris als Retter (wie Valentin Christus und den heiligen Geist).

Während die Hermetik wenig von bestimmten Menschenklassen zu berichten weiss – dass nicht alle Menschen den νοῦς (das gnostische πνεῦμα) haben, berichtet Poim. 22; vgl. auch Hermet. 4,5 –, ist das ein wichtiger Punkt für die christliche Gnosis. Nach Clemens Exc. ex Theodoto 56,2 f., strom. 2,10 f. und andern Berichten sind die Pneumatiker, die gleich den Gnostikern sind, selten; sie sind die von Natur Geretteten, während die Psychiker in freier Entscheidung (αὐτεξούσιον) Glauben und gute Werke suchen müssen, um Unsterblichkeit zu erlangen. Glaube gehört den einfachen Anhängern der Grosskirche zu, während Erkenntnis, Gnosis, eben den Gnostikern; etwas anders hatte Basileides auch vom Glauben als Vorteil der Natur (so drückt sich Clemens aus) gesprochen. Clemens wendet sich gegen die damit verbundene Ausschaltung der freien Wahl, προαίρεσις, wie er auch nicht eine σχέσις von Gott zu Mensch anerkennt insofern dieser nicht ὁμούσιος mit Gott ist, strom. 2,73,4 f., nicht pars deorum, wie es gnostische Meinung ist (vgl. Simplic. in Epict. 302 Schweigh.) und wie Manilius 2,116 sagte und Seneca an einer Stelle, die gnostischen Überschwang vorausnimmt, freilich den Aufstieg zu Gott, woher der Mensch gekommen ist, an virtus bindet, ep. 92,30 (da auch animus se extendat, vgl. S. 78, Anm.); verwandt ep. 82,6 sui . . . cognitio; sciat quo iturus sit, unde ortus.[1] Das schöne Wort bei Clem. exc.

1. Vgl. auch (wohl aus Porphyrios) Macrob somn. Scip. 1,9,1 ff. animae . . . perfecta sapientia ut, unde orta sit, de quo fonte venerit, recognoscat . . . ad beatitudinem quo itinere pervenerit. Andere Stellen bei Norden Agnostos Theos 102 ff.

ex Theod. 78 gibt im ersten Teil echt gnostischem Freiheitsgefühl Ausdruck, im zweiten steht die Erkenntnis, indem sie nicht Erkenntnis Gottes ist, dem Gedanken Senecas und griechischer Philosophie nahe: μέχρι τοῦ βαπτίσματος ἡ εἱμαρμένη ἀληθής, μετὰ δὲ τοῦτο οὐκέτι ἀληθεύουσιν οἱ ἀστρολόγοι· ἔστιν δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνες ἦμεν, τί γεγόναμεν... ποῦ σπεύδομεν· die drei Glieder ähnlich Porphyrios de abst. 104,22 f. Dazwischen ποῦ ἦμεν, ποῦ ἐνεβλήθημεν vom Geworfensein in den bösen Kosmos; anders der Kosmos das Umfassendtragende bei Marc Aurel 8,52,1.

Aber wir müssen nun auf die antignostische Polemik Plotins eingehen; gegen Gnostiker in der eigenen Schule muss er sich wenden. Nicht ganz ohne Verlegenheit. Denn auch Plato hatte, wir hörten es, von der Höhle gesprochen und andere Koryphäen alten Griechentums, an die sich Plotin gegenüber dem Einsturm östlicher Anschauungen hält. Und auch er setzt ja vor alles Erkennbare ein ἄγνωστον, das oberste Eine, Hen, zu dem γνῶσις in mystischer Schau dringt; das Wort γνῶσις vermeidet er im ganzen absichtlich, doch 6,7,36,3 ἡ τοῦ ἀγαθοῦ γνῶσις μέγιστον· 4,7,10,41. 5,3,14,2. Das Hen, wie von den Gnostikern auch ἀγαθόν und πατήρ genannt, lässt den Kosmos weit hinter sich. Auch Plotin sprach vom Fall der Seele und vom Rückstieg über alles Kosmische zum Hen, von der εἱμαρμένη, dem Fatum des Körpergebundenen, und der Freiheit des Geistes (die totale Freiheit hat das Hen nach der tiefsinnigen Schrift 6,8). Und doch also polemisiert er gegen die Gnosis aus sachbezogener Rationalität, aus Abneigung gegen alle Exuberanz von Hypothesen, die den menschlichen psychologischen Erfahrungskreis – Plotin ist der grösste Psychologe der Kaiserzeit – übersteigen. Nicht nur, weil er es bei Plato bezeugt findet, sondern weil er damit die logischen Möglichkeiten erschöpft sieht, besteht er darauf, dass es nur vier Prinzipien (dazu die drei obern «Hypostasen») gäbe:

Materie (Schatten des obern Lichts)	Seele (Bewegung und Tat)	Geist (Idee und Schönheit)	Hen (das Gute)

Ähnliche Schemata trafen wir früher an. Vom innern Erleben der Ordnung des Seelischen durch den Geist und den Aufstieg zum Hen aus schloss Plotin auch auf einen Gegenweg, die Entfaltung des Hen, trennte nicht wie etwa die Gnostiker die Glieder der Reihe scharf ab. Zwischen dem ἀνείδεον von Materie und Hen (von letzterem z.B. 6,9,3, 43) stehen Seele und Geist, beiden kann das δημιουργεῖν zugeschrieben werden, nicht als zeitlich beginnender Akt; die Kosmogonie des Timaeus ist ja nur Veranschaulichung eines immer Werdenden, und jener Mythus hält ihn darum auch nicht auf.

Die polemische Schrift 2,9, der Schluss eines Zyklus, dem 3,8; 5,8; 5,5 vorher angehören, ist nicht ganz geschlossen im Aufbau; nach der neuen Disposition Ende c. 6 gibt es einige Wiederholungen. Es lassen sich 8 Hauptpunkte der Polemik hervorheben. Plotin wendet sich:

1) gegen eine Vermehrung der obern Hypostasen; an die Äonenreihe mag er denken, ausdrücklich spricht er von der philosophischen Aufgliederung eines ἀργὸς oder δυνάμει und eines ἐνεργείᾳ νοῦς, wo an Numenios und Albin (164,16) zu denken ist.

2) gegen die νεῦσις der σοφία der gesamten Seele und gegen das εἴδωλον des bösen Demiurgen; womit die für Plotin absurde Auffassung eines zeitlichen Ursprungs der Welt und der ebenso absurde Hinweis auf eine zukünftige καινὴ oder ξένη γῆ verbunden ist.

3) gegen die Abwertung unseres Kosmos. Es ist die beste der möglichen Welten; c. 4 Ende τίς γῆ ἄλλη παρὰ ταύτην μετὰ τὴν ἐκεῖ γῆν (der Idee der Erde). Die Teleologie ist gesichert (c. 9), auch Strafe ist kein Gegenargument, sowenig wie in einem geordneten Staatswesen. Plotin denkt an den gnostischen Demiurgen als δίκαιος.

4) gegen die Hochschätzung der geringsten «Brüder» unter Verachtung der göttlichen Gestirne, c. 9; 18: ἢ ἀδελφοὺς μὲν καὶ τοὺς φαυλοτάτους ἀξιοῦσι προσεννέπειν. ἥλιον δὲ καὶ τοὺς ἐν οὐρανῷ ἀπαξιοῦσιν ἀδελφοὺς λέγειν οὐδὲ τὴν κόσμου ψυχὴν στόματι μαινομένῳ.

5) gegen die Meinung, Gottes Sohn zu sein, ohne einen Finger zu rühren (c. 9; hat das φύσει σώζεσθαι im Blick). Die ἐγνωκότες verzichten auf ethische Untersuchungen, Seelentherapie und -reinigung; ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν (c. 15).

6) gegen die τραγῳδία τῶν φοβερῶν ἐν τοῖς τοῦ κόσμου σφαίραις· die Gefahren beim Abstieg der Seele durch die Planetensphären sind gemeint. Dem entsprechen die auch erwähnten magischen Praktiken beim Aufstieg der Seele, Beschwörungen, Passworte (vgl. z. B. Philipperevangelium bei Epiphanios panar. 26,13,2). Damit im Zusammenhang Ablehnung einer magischen Astrologie, einer Zaubermedizin usw. (c. 13 f.).

7) gegen das übertriebene Gebot, den Körper als schlechtgebautes Haus zu fliehen, statt ruhig zu warten, bis der Mensch zur Weltseele (die nie gefesselt ist) aufsteigen kann.

8) gegen die Verunglimpfung der alten Griechen, die alle richtigen Erkenntnisse schon hatten: ὅλως γὰρ αὐτοῖς τὰ μὲν παρὰ τοῦ Πλάτωνος εἴληπται, τὰ δὲ ὅσα καινοτομοῦσιν, ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν θῶνται, ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας ηὕρηται (c. 6).

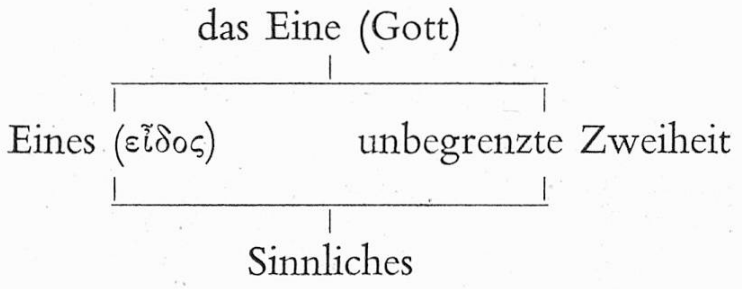
Die Ausführungen sind ausserordentlich bezeichnend sowohl für griechische Wissenschaftlichkeit (Nr. 6), wie für griechisches Empfinden, das ruhig und tapfer das Dargebotene hinnimmt, statt exaltiert zu rebellieren (Nr. 7). Hübsch sagt Proklos in Tim. 1,333,7, dass auch nicht die Tadler des Demiurgen zu sagen wagten, dass die Welt nicht die schönste sei, sondern sie geben umgekehrt zu, dass die Seelen durch ihre Schönheit geködert werden. Dabei erlaubt die Ideenlehre, die Beschränktheit des Diesseitigen zu erklären, ohne den Graben unüberspringbar zu machen; πῶς γὰρ ἂν ἀπο-

τιμηθεὶς ὅδε ὁ κόσμος ἐκείνου ἦν; (2,9,16,11). Das hindert nicht den Preis des totalen Lichtes im Ideenkosmos, z. B. 5,8,4. Dem Problem der Teleologie ist Plotin ausführlicher in den Spätschriften 3, 2 f. π. προνοίας nachgegangen, und er musste da auch Verfehlung und Strafe berühren. Nach 3,2,16-18 umgreift der Weltplan (Logos) auch die schlechte Handlung des einzelnen Menschen, er ist wie das Libretto eines Welttheaters. Sollte der Dichter des kosmisch-menschlichen Dramas freie Stellen gelassen haben, die der Mensch – der schlechthandelnde – selber ausfüllt, und zwar so, dass der Weltdichter doch weiss, was der Schauspieler ergänzt? Aus griechischem objektiven Ordnungswillen heraus wird der Einfall abgelehnt. Es gibt eine Providenz, die die Störung des Weltplanes durch den Einzelnen – in der Störung liegt die eigentliche Verfehlung – durch ausgleichende Busse zurechtrückt. Die geistige Ordnung, durch die das schreckhafte Fatum zurückgedrängt wird, weist wieder auf das in grenzenloser Kraft überfliessende Eine, das sich anders als bei den Gnostikern nicht in sozusagen räumlicher Unbegrenztheit über dem Gehäuse der bösen Welt erhebt; schon die erstrebte mystische Einung steht dem entgegen. Nur einmal kann es heissen (6,8,18,1) μηδὲν ἔξω ζήτει Αὐτοῦ, ἀλλ' εἴσω πάντα τὰ μετ' Αὐτόν... ἢ εἴσω ἐν βάθει (Αὐτός), τὸ δ' ἔξω Αὐτοῦ· es ist der Gott interior intimo meo et superior summo meo, Augustin conf. 3,11. Statt der Grenzenlosigkeit ist sonst die ἄπλετος δύναμις hervorgehoben 4,8,6,14; unendlich ist das Hen οὐ τῷ ἀδιεξιτήτῳ, ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως 6,9,6,10. Wie aber kommen die untern Hypostasen zu stande? Ὁ νοῦς ἀποστῆναί πως τοῦ Ἑνὸς τολμήσας... 6,9,5,29. Vor allem aber ist das Motiv der τόλμα, das auch in der Gnosis vorkam (und die Pythagoreer nannten die Dyas, das Prinzip der Pluralität, τόλμα) für den Seelenfall verwendet. Die Seelen vergessen den Gottvater aus τόλμα und der Sucht, selbständig zu sein, und freuen sich am αὐτεξούσιον (das die Psychiker nach der gnostischen Lehre gebrauchen), 5,1,1,4. Nach dem Abfall

vom Ganzen verfällt die Seele der Fessel des Leibes, 4,8,4; freilich in anderer Sicht dient der Abstieg auch der Vollendung des Alls, 4,8,5,2, vgl. c. 1 Ende. Was die Hauptsache ist, die Seelen können nach dem Tode wieder aufsteigen, die, die ausserhalb der Sinnlichkeit sind, stehen nicht mehr unter dem Fatum (3,4,6,31). Vor allem aber will Plotin durch einen innern Prozess der höchsten Schau nahekommen. Genuss der Erkenntnis gibt es aber nur durch innere Reinigung und Hingabe ans Höhere, durch Tat, die zur Freiheit führt. Berühmt sind die Worte 1,6,8 πατρὶς δὴ ἡμῖν ὅθενπερ ἤλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ· τίς οὖν ὁ στόλος; nicht mit Pferdegespann oder Schiff ist hinzugelangen, ἀλλὰ (δεῖ) μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγεῖραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι (selten sind die Pneumatiker kraft φύσις nach gnostischer Lehre); man muss das Schauende dem Geschauten verwandt und gleich machen. Wie das Auge nicht die Sonne gesehen hätte, wär es nicht sonnenhaft geworden, so sähe die Seele auch das Schöne nicht, wenn nicht schön geworden, γενέσθω θεοειδὴς πᾶς καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι τἀγαθόν τε καὶ καλόν (das Geistige und Überkosmische). Durch Tat (ἐπιμέλεια, deren Welt und Sternseelen nicht bedürfen, 2,9,18,35), nicht durch gleiche Substanz begegnet der Mensch dem Göttlichen.

Der Neuplatonismus nach Plotin gewinnt selten neue Positionen. Der etwas unvorsichtig Satz Plotins in einer seiner letzten Schriften, die stark der Ethik zugeneigt sind, 1,8,6,33 ἀρχαὶ ἄμφω, ἡ μὲν κακῶν (die Materie), ἡ δὲ ἀγαθῶν rief angesichts des Dualismus des gnostischen Manichäismus nach Korrektur, Proklos malor. subs. 229,28 ff. Simplicius in categ. 109,4 ff. Proklos leitet darum in Tim. 1, 385, 9 ff. (vgl. in Parm. 1119,4 ff.) die Materie vom obern göttlichen Bereich ab. Er stützt sich dabei, wie auch in Tim. 1,176, ff. mit Scholion, auf eine Pythagoras zugeschriebene Lehre, gegen die bezeichnender Weise Numenios bei Chalcidius 324,11 W. (test. 30 L.) polemisiert. Sie findet sich bei Dio-

genes Laert. 8,25 und beim Schüler des Antiochos Eudoros, der zu diesem Zweck einen interpolierten Aristotelestext liefert, nach Alexander in metaphys. 988 a 10, p. 59,1: τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἓν <καὶ τῇ ὕλῃ>, und Simplicius in phys. 181, 10 ff. lässt Eudor folgende Ableitung aufstellen:



Ähnlich war nach dem allerdings neuplatonisch gefärbten Bericht des Simplicius in phys. 230,34 ff. das Schema des etwas spätern Neupythagoreers Moderat von Gadara, wo nur statt der Zweiheit die Ausdehnung, ποσόν, eingesetzt ist, von der die Materie die Abschattung ist.[1]

Mittels der auf die überintellegiblen Prinzipien Einheit und unendliche Zweiheit bezogenen pythagorischen Ableitung erklärt nun auch Proklos inst. theol 89-96.121.152, warum das Göttliche nicht nur als einheitlich, sonden auch als ἄπειρον, ἀπερίγραφον, δύναμις ἄπειρος[2] erscheint, wobei für δύναμις nicht nur Plotin nachwirkt, sondern auch die Lehre, die Porphyrios in den Oracula Chaldaica fand von einer horizontalen Aufgliederung des Intellegiblen in πατήρ, δύναμις

1. Stärker als Vorbereiter des Neuplatonismus ist Moderat aufgefasst von E. R. Dodds, Class. Quart. 23, 1928, 13, 6; Festugière, Révél. 4,22 f. 38 f.; H. Dörrie, Hermes 83, 1955, 457. Wie Porphyrios die Materie von Gott ausgehen liess, ist Porphyrios und Augustin 1933, 14 f. dargelegt.
2. Freilich sich selbst gegenüber ist das Höhere nicht ἄπειρον inst. 93; das Höhere ist den niedern Wesenheiten, wenn sie sich zu ihm aufrecken, doch überhoben, wenn sie in es hineingehen, doch geheim (also superius und interius, mit Augustin zu sprechen), und wenn sie seine Kräfte zur Entfaltung bringen, ist es doch wegen der höchstmöglichen Einung auf einen Punkt zusammengezogen (συσπειραμένον).

(γόνιμος), νοῦς πατρικός.[1] Aus den Orakeln übernahm er auch die Folge von πίστις, ἀλήθεια (mit γνῶσις interpretiert von Proklos in Alcib. 356,34), ἔρως, ἐλπίς in dem einem Paulusbrief verwandten Brief an Marcella 289,18; dazu Proklos in Tim., 212, 21. Überhaupt hat Porphyrios, den Mystifikationen trauend, dem Proletarierplatonismus in sein System Einlass gewährt. Zwar der Satz in der fälschlich Galen zugeschriebenen Schrift ad Gaurum 50,21 Kalbfl. (übersetzt bei Festugière, Révél. 3,265 ff.) ὁ γνοὺς τὸν θεὸν ἔχει τὸν θεὸν παρόντα καὶ ὁ ἀγνοῶν τῷ πανταχοῦ παρόντι ἄπεστι (vorher über Eignung, ἐπιτηδειότης) lehnt eine Klasse höherer Gnostiker ab, und eine Bemerkung ad Marc. 287,6 παρασκευαστέον (τὸν νοῦν) καὶ κοσμητέον εἰς καταδοχὴν τὸν θεὸν ἐπιτήδειον verlangt ethische Leistung; im folgenden jedoch erinnert ψυχή als χώρημα δαιμόνων sehr an Valentin bei Clemens strom. 2,114,6, und Hermet. 16,15 gehört nahe hinzu. Aber vor allem hat Porphyrios, der im Kommentar zu Plotin 1,2 einen innern Weg der Seele über Tugendstufen konstruiert hat (erhalten in seinen sententiae c. 32), anderswo dem chaldäischen und hermetischen Seelenab- und aufstieg mit magischer Beschwörung von guten und bösen Dämonen Einlass gewährt.[2] In de regressu animae (Fragmente aus Augustins de civitate dei, besonders 10,9 ff. 23,26 ff., bei J. Bidez, Vie de Porphyre 1913) stellt er zwei Wege dar, um zum Vater zu gelangen, den theurgischen der Orakel und den intellektuellen der Philosophie. Es ist im gewissen Grade die Alternative des früher zitierten Stückes aus Clem. Exc. ex Theod. 78. Auch der Theurg steht nicht mehr unter der Gewalt des Fatums. – Jamblich myst. 269,1 übernimmt aus einer hermetischen Schrift die Lehre

1. Dazu Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios 1942, 7 ff., auch über die Gleichsetzung der Triade mit der hl. Trinität durch Augustin und Synesios.

2. Über die Dämonen beim Ab- und Aufstieg der Seele die in der letzten Anm. genannte Schrift 30 f. Porphyrios wirkt nach z.B. Prokl. in Tim. 1,147, 29 ff., 3,234,18 ff.; Macrob somn. Scip. 1,12,13 ff.; Arnob adv. nat. 2,13 Ende, 16 Anf. 28; Serv. ad Aen. 7,614; 11,51.

von zwei Seelen im Menschen, wovon die eine aus den Sphären kommt und dem Fatum unterliegt.

Einige wenige Punkte seien berührt, wo Kirchenväter sich mit den dargelegten Problemen abgeben.

Clemens, der sich selber Gnostiker nennt, muss die Gnosis von allen phantastischen, antiethischen, antikosmischen Elementen frei halten. Während für Basileides die ausgewählten Gnostiker Fremdlinge ξένοι der Welt sind (das griechische Gegenstück bei Marc Aurel, 4,29), ὑπερκόσμιοι φύσεις, lehnt dies Clemens ab, strom. 4,165,3 f. Es gibt von Natur kein Kosmosfremder, wo es eine Substanz, einen Gott gibt, sondern der Auserwählte lebt wie ein Fremdling; er ist nach strom. 7,18,2 κόσμιος und (nach seiner innern Haltung) ὑπερκόσμιος. Basileides verwendet nach Clem. 2,36,1 ff. κόσμος und κοσμικοί für die Nichtgnostiker.

Origenes, der in de principiis vom gnostischen Weltmythus beeinflusst ist, hat doch die fremden Gedanken ethisiert, wenn der Kosmos als Strafort schlecht ist, oder wenn die Schuld das höhere pneuma zur psyche sinken lässt.

Arnob im 2. Buch adv. nationes wendet sich gegen de regressu animae des Porphyrios mit der von den chaldäischen Orakeln dargebotenen Seelengeschichte (vgl. P. Courcelle, Revue des ét. lat. 1953, 257), die Gottnähe der Seele (nach dem Bericht Augustins soll sie consubstantialis paternae menti sein), der Gang durch die Sphären mit magischen Beschwörungen, die Rückkehr in aulam dominicam, die Freiheit vom Fatum wird bekämpft, ihre media qualitas, zwischen Leben und Tod stehend, wird mit Umbildung sonst neuplatonischer Formulierung betont, das Geschaffenwerden durch niedere demiurgische Mächte erwogen. Merkwürdig ähnlich wie Plotin wird die Inferiorität gegenüber Sonne und Gestirnen hervorgehoben.

Lactanz schätzt die hermetische Gnosis hoch und nimmt sie so ernst wie manchmal Porphyrios.

Wie die Kappadokier bei der Formulierung der ὁμοίωσις

θεῷ, der Abwendung von den Affekten, des innern Aufstiegswegs der Seele gelegentlich neuplatonisch bestimmt sind, ist bekannt. Der Arianer Eunomios klagte die Gegner an ἄγνωστον ἀποφαινομένους τὴν θείαν φύσιν, ἄγνωστον δὲ καὶ τὸν τῆς γεννήσεως (Christi) τρόπον, bezichtigte sie also gnostischer Neigungen, wogegen sich Gregor von Nyssa c. Eunom. 2,269,16 ff. Jaeger wehren muss. Eigenartig ist, dass er durchgängig einen Gedanken vertritt, der bei Philo, mehr noch bei Hermet. 4,8, also im Proletarierplatonismus, begegnet;[1] zu nennen sind besonders die Stellen (Migne 44) Cant. 941 c. 1012 b. Vit. Mos. 301 a. 401 ab. 404 ab; Beim Aufstieg zu Gott steht die Begierde nie still, sondern geht dem ἀόριστον entgegen; die menschliche Kraft vermag nicht die unbegrenzte und unumgreifbare (ἀπερίληπτον) Natur zu fassen; unbegrenzt und ohne Ende (ἀπεράτωτος) ist die göttliche Natur, das Göttliche ist unbegrenzt und von keinem Ende umzirkt. Hübsch heisst es hom. opif. 201 b, dass im Schönen, das unbegrenzt ist, das Vorschreiten nie stillsteht, dass aber, was τὸ ἐν κακίᾳ διάστημα, das nicht unbegrenzt ist, durchschritten hat, notwendig sich wieder dem Guten zuwendet. Den Herkunftsbereich des Gedankens zeigt auch Gregor von Nazianz an, der or. 45,36,628 b Migne bemerkt: ὅταν εἰς τὸν ἄνω βυθὸν ὁ νοῦς ἀποβλέψῃ, οὐκ ἔχων ὅποι στῇ καὶ ἀπερείσηται ταῖς περὶ θεοῦ φαντασίαις, τὸ ἐνταῦθα ἄπειρον (vgl. 628 a) καὶ ἀνέκβατον ἄναρχον προσηγόρευσε. Man erkennt die Vorstufe des gnostischen Bythos; dieser ist ohne Ende, räumlich und zeitlich ἀπέραντον, Clem. strom. 5,81,3 und z.B. auch bei W. C. Till, D. gnost. Schriften d. kopt. Pap. Berol. 8502, 1955, S. 215. Die Parallelstelle 2,5,3 f. steht Philo näher.

Die grossartigste Verbindung von Christentum und Philosophie findet sich bei Augustin. Die Zweiprinzipienlehre

1. Die fremde Herkunft nicht erkannt von Endre Ivanka, Hellenisches und Christliches im Frühbyzantinischen Geistesleben 1948, 46 ff. W. Jaeger zu Gregor c. Eunom. 1,106,8 denkt an neuplatonischen Einfluss. Dagegen τὸ κακὸν τοῦ ἀπείρου Pythagoreer bei Aristoteles Nik. Eth. 1106 b30; κακία ἀόριστος z.B. bei Celsus; vgl. Origenes c. Celsum 4,63.

des Manichäismus, dem er zuerst zugeneigt war, hat er mit den Waffen des Neuplatonismus (Porphyrios bei Proklos in Tim. 1,274 ff. zugrunde liegend) niedergeworfen. Alles Seiende ist gut, also auch unser Kosmos; Gott das absolut Gute. Schlecht ist nur perversa voluntas, die den Menschen und Engelwesen den gemässen Platz im Sein (ordo, τάξις) nimmt, aber Mensch und Engelwesen iustitia ordinantur in poena. Gott ist sapientissimus conditor et iustissimus ordinator. Dolor amissi boni in supplicio testis est naturae bonae, civ. dei 19,13. Plotins Teleologie schimmert noch durch. Der Dualismus der Substanzen, das Nebeneinander von schlechter Welt und ξένη γῆ ist beseitigt. Aber dafür tritt ein Dualismus des Geschichtlichen ein, und nicht mehr kosmische, sondern geschichtliche Teleologie war zu schreiben. Schlechte und Gute finden sich getrennt in den zwei civitates, nur dass im Laufe der Geschichte civitas dei peregrinatur inter impios, ihr civis isto peregrinus in saeculo (mit dem ξένος der Gnosis wird gespielt). Zuletzt die endgültige Verdammung oder das ewige Eingehen in der göttlichen Fülle.

Am Rande des Mittelalters schrieb Boethius seine kaum christlich berührte consolatio philosophiae. Die Lehre von providentia und fatum – jene ist auf einen Punkt zusammengezogene totale Antizipation dessen, was sich als fatum in Raum und Zeit erstreckt, entfaltet, besonders 4,6,10 Weinb. (vgl. auch S. 74, Anm. 1) – gab ihm Trost im Unrecht, das er erlitt, und entlastete Gott, der trotz antizipierenden Vorherwissens doch nicht schuld am menschlichen Unrechttun ist. Die Lehre stammt von Jamblich und Proklos, der ein lateinisch erhaltenes Werk περὶ τῆς προνοίας καὶ τῆς εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν schrieb; vermittelt hat sie Boethius wahrscheinlich, nach dem schönen Nachweis von P. Courcelle, Les lettres grecques en occident, 1943, 257 ff., der Neuplatoniker Ammonios, Sohn des Hermeias von Alexandria. Freilich ein Kunstwerk wie die Consolatio konnte damals kein Grieche mehr schreiben.

RÉSUMÉ DE LA DISCUSSION

M. Courcelle se félicite d'abord de constater l'accord de M. Theiler avec sa propre hypothèse concernant les rapports entre Boèce et Ammonius Hermeiu. Il demande ensuite quelle est la différence exacte entre le platonisme honorable et le «Proletarier-Platonismus» que M. Theiler reconnaît chez les Hermétiques et ailleurs. Est-ce qu'il est probable qu'un homme comme Porphyre ait eu un sentiment d'une différence de ce genre et ait fait délibérément des concessions au platonisme vulgaire? Est-ce que ces deux plans du platonisme, qui, en principe, existent sans doute, ne peuvent pas avoir existé simultanément et chez les mêmes hommes? Un dernier problème: est-ce qu'on peut établir une différence substantielle et spécifique entre la pensée de Plotin et celle de Porphyre? Est-ce que Saint Augustin a pu avoir des raisons particulières pour préférer Porphyre à Plotin? Ou plus exactement: est-il possible de distinguer réellement la part plotinienne de la part porphyrienne chez Saint Augustin?

Entre parenthèses, M. Courcelle signale deux nouveaux travaux en préparation dans ce domaine. L'un porte sur Claudianus Mamertus et sur un certain nombre de fragments de Porphyre chez cet auteur, qui n'avaient pas été remarqués auparavant. L'autre travail concerne Saint Ambroise et part d'une découverte toute semblable à celle que M. Courcelle lui-même a faite il y a quelques années: il s'agit d'une nouvelle suite de pages qui contiennent une adaptation libre mais absolument certaine d'un texte de Plotin.

M. Theiler caractérise surtout en quelques traits les différentes écoles néoplatoniciennes des 5e et 6e siècles, et en particulier la personnalité d'Ammonius qui a eu une telle importance pour Boèce.