

# GÖTTLICHE HENADEN UND PLATONISCHER *PARMENIDES* Lösung eines Mißverständnisses?\*

## *I. Einführung in die Problemstellung*

Zur schon oft diskutierten und äußerst problematischen Frage von göttlichen Henaden im späteren Platonismus seien einleitend die beiden Hauptthesen von H. D. Saffrey und L. G. Westerink<sup>1</sup> zitiert. Der Ausarbeitung dieser Thesen ist die Einleitung

---

\*) A. Graeser und D. J. O'Meara gilt mein Dank für wertvollen Rat und Hilfe.

1) Es gibt seit J. Dillon, *Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads*, *Phronesis* 17, 1972, 102–106 (= Appendix B von id., *Iamblichi Chalcidensis In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Leiden 1973, 412–16) eine Diskussion, ob der erste Philosoph, der nachweislich Henaden ansetzte, Iamblich oder Syrianus war. Dillon tendiert zu ersterer Möglichkeit und Saffrey/Westerink, in ihrer Antwort auf Dillon (*Théologie Platonicienne* [im folgenden als TP zitiert] III, Paris 1978, IX–LII), zu letzterer. Dillon greift im Anschluß an D. J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989, 138 die Frage wieder neu auf (*Iamblichus and Henads Again*, in: *The Divine Iamblichus*, H. J. Blumenthal/E. G. Clark [Hrsg.], London 1993, 48–54), um seine Position, mit Berufung auf Iamblichs *Über den Pythagoreismus* VII, aufs neue zu verteidigen.

zum dritten Band ihrer Budé-Ausgabe der proclischen *Theologia Platonica* gewidmet. Saffrey und Westerink schreiben ganz zu Anfang ihrer Einleitung (pp. IX–X): „... Nous entreprenons donc de démontrer que l’invention de la théorie des hénades comme divinités intermédiaires entre l’Un-Bien, premier dieu, et les dieux intelligibles est due au maître de Proclus, le philosophe Syrianus. Du même coup, nous verrons qu’il faut dénier à Jamblique la paternité de cette doctrine. ... Nous montrerons que, pour Jamblique, cette première hypothèse (sc. des platonischen *Parmenides*) concerne «dieu et les dieux», c’est-à-dire le premier dieu, l’Un, et les dieux intelligibles. Nous en concluons qu’il n’y a pas de place dans cette interprétation pour les hénades divines. Ensuite nous justifierons l’introduction de la théorie des hénades divines en liaison avec l’interprétation par Syrianus des première et deuxième hypothèses du *Parménide*. C’est Syrianus qui a lu ces deux hypothèses comme concernant, la première, le premier dieu seul, l’Un, la deuxième, toute la hiérarchie des dieux. Cette interprétation nouvelle lui a permis de trouver une place pour les hénades divines dans la deuxième hypothèse.“

Saffrey und Westerink wollen also zeigen, daß (1) der Ursprung der göttlichen Henaden in der Form, in der sie uns bei Proclus vorliegen, nämlich als zwischen dem ersten Gott, dem Einen, und dem Intelligiblen vermittelnd, nicht bei Jamblich, sondern bei Syrianus liege. Damit verbunden ist Saffreys und Westerinks Vorschlag, daß (2) Jamblichs Interpretation der ersten parmenideischen Hypothese sowohl das Eine<sup>2</sup> als auch die intelligiblen Götter betreffe, womit es dann keinen ‚Platz‘ mehr für Henaden gebe; demgegenüber schaffe erst Syrianus – durch die Aufteilung der unterzubringenden Entitäten auf zwei parmenideische Hypothesen – einen ‚Platz‘ für die Henaden, nämlich in der zweiten platonischen Hypothese.

Bereits hier stellen sich folgende Fragen: 1. Wenn Jamblich bei seiner Interpretation schon zwei komplette Bereiche, nämlich den des Einen – verstanden als Prinzip des Intelligiblen – und den des Intelligiblen, in die erste Hypothese des *Parmenides* hineinlesen kann, warum sollte dann gerade das, was zwischen diesen beiden Bereichen liegt, nämlich die Henaden, aus eben dieser Hypothese ausgeschlossen sein? Diese Frage hat um so mehr

---

2) Man sollte vielleicht hinzufügen, daß für Saffrey und Westerink dieser erste Gott bzw. das Eine nicht das höchste Unaussprechliche und somit nicht die erste Ursache ist. Vgl. TP III, XXX–XXXVI.

Gewicht, als das hauptsächlichste Kriterium Jamblichs für den Ein-  
schluß von Wesenheiten in die erste Hypothese doch das ihrer  
Göttlichkeit – d. h. das ihrer Einhaftigkeit (und Überseiendheit) –  
zu sein scheint<sup>3</sup>. 2. Wie können Syrianus und Proclus die Vielzahl  
der Henaden qua überseiende und überintelligible Entitäten der  
eigentlich dem intelligiblen und seienden Hypostasenbereich vor-  
behaltenen zweiten Hypothese zuschlagen? Wäre die zweite  
Hypothese bei Proclus somit nicht mindestens genauso ‚über-  
füllt‘? Und ist dieses Argument überhaupt relevant? Und wenn ja,  
in welcher Form? 3. Ist es nicht seltsam, daß gerade der ‚Pythago-  
reer‘ Jamblich die wesentliche Errungenschaft ‚pythagoreisch‘-pla-  
tonischer Interpretation des *Parmenides* spätestens seit Modera-  
tus<sup>4</sup>, nämlich die Ansetzung eines allerersten und überintelli-  
giblen Einen – das nicht irgendwie intelligibel ist oder von Intelli-  
giblem partizipiert wird<sup>5</sup> – als Antwort auf die erste parme-  
nideische Hypothese gefährden sollte? Denn zum einen gehö-  
ren, nach Saffrey und Westerink, intelligible Götter als intelli-  
gible für Jamblich in die erste Hypothese. Zum anderen aber wird  
vor allem der Status des jamblichischen Einen (des Gottes der  
ersten Hypothese) bei ihnen nicht ganz klar. Denn auf der einen  
Seite setzen sie es mit dem aus Damascius bekannten, der intelli-  
giblen Triade nicht koordinierten Einen über der intelligiblen  
Triade gleich, auf der anderen Seite identifizieren sie es mit der in  
*De myst.* 8,2 (p. 261,9–262,9 des *Places/Parthey*) genannten  
Monade bzw. dem Gott der Götter. In keinem Falle setzen sie es  
aber mit Jamblichs höchstem Prinzip gleich, das sie exklusiv aus  
den *Chaldäischen Orakeln* ableiten. Genau dies muß aber auf-  
grund von Proclus’ Testimonien bezweifelt werden und erscheint  
inkongruent<sup>6</sup>.

---

3) Nach Procl. in Prm. 1066,16 ff.

4) Er ist das große Vorbild Jamblichs. Beide glaubten, daß Plato im wesentli-  
chen ein Pythagoreer war.

5) Damit ist klar, daß es somit auch nicht Prinzip der Intelligibilia sein kann.

6) *Theol. Plat.* 3,23, p. 82,7 Saffrey/Westerink spricht Proclus vom allerer-  
sten und nicht nur vom ersten Gott, über dem der allererste nach *De myst.* 8,2,  
p. 261,10 des *Places/Parthey* steht. Vgl. ferner Procl. in Prm. 1054,40, wo der  
allererste Gott mit dem Einen identifiziert wird. Vgl. insbesondere *ibid.*  
1066,28–1067,4, wo deutlich wird, daß es sich bei der allerersten Ursache auf  
keinen Fall um die Monade handeln kann.

## II. Notwendige Voraussetzungen

Gerade die Ansetzung eines Einen, das nicht einmal mehr Eines genannt und – anders als die von Saffrey und Westerink genannte Monade – überhaupt nur noch negativ gekennzeichnet werden kann, erlaubte es doch, die exegetischen Probleme zu lösen, die der *Parmenides* denjenigen stellte, die ihn metaphysisch interpretieren wollten. Denn somit hatte man die für einen Interpreten ‚unmögliche‘ erste Hypothese halbwegs verständlich gemacht und hatte für den Intellekt bzw. die Ideenwelt, das Paradigma des *Timaeus*, den Logos oder wie wir sonst noch diese Hypostase nennen wollen, einen klaren eigenen Platz gewonnen, nämlich die zweite Hypothese<sup>7</sup>. Problematischer ist schon, daß auch Jamblichs unmittelbare Vorgänger, zumindest nach dem Bericht<sup>8</sup> des Proclus, den Gegenstand der ersten Hypothese samt und sonders mit dem Einen bzw. dem ersten Gott und den der zweiten mit dem Intellekt identifizierten<sup>9</sup>.

---

7) Dies war weit befriedigender als die Lösung, den aristotelisch-platonischen Intellekt (und somit auch den Dialog *Timaeus*) auf irgendeine Weise auch mit der das Höchste repräsentierenden ersten Hypothese des *Parmenides* und der berühmten Stelle Resp. 509b9 verbinden zu müssen. Warum sollte gerade der ‚Pythagoreer‘ Jamblich diesen durch Plotin aufs neue gesicherten und von seinem Rivalen Porphyrius wieder gefährdeten exegetischen Vorteil aufgeben, indem er sein höchstes Prinzip nicht in die erste Hypothese mitübernimmt?

8) Dieses Résumé (in Prm. 1051,34–1064,17) des Proclus ist freilich eher, wie seine Kritik der jeweils zitierten Meinung zeigt, auf generelle Fragen im Zusammenhang mit der Parmenidesdeutung ausgerichtet. Es geht ihm also nicht um Details der Konzeption der einzelnen Hypostasen bei den genannten Autoritäten. Vielmehr sind ihm solche Dinge wichtig wie die Zahl der Hypothesen, die Abfolge der Hypothesen/Realitätsbereiche sowie eher allgemeine Fragen bezüglich der Gegenstände der einzelnen Hypothesen wie die Frage ihrer Prinzipienhaftigkeit o.ä.

9) So bereits, gemäß Proclus, Amelius (in Prm. 1052,31–1053,9) und Porphyrius (in Prm. 1053,38–1054,10), die vor Jamblich (in Prm. 1054,37–1055,17) genannt werden. Aufgrund der relativen Allgemeinheit der proclischen Ausführungen (vgl. Anm. 8) ist es freilich nicht möglich, über den genauen Status des ersten Gottes – inwieweit ist er auch Intellekt? – bei Porphyrius oder Amelius Genaueres zu erfahren. Gerade bei diesen beiden Philosophen scheint nämlich das erste Prinzip wieder, im Vergleich zu Plotin, stärkere intellektuelle Züge zu tragen. Dies mag man als eher aristotelisierendes Element ansehen, gegen welches gerade der Neupythagoreismus – und somit auch Jamblich – sich richtete. Dennoch relativiert die klare Identifikation des Gegenstandes der amelischen und porphyrischen Exegese der zweiten Hypothese als Intellekt/Intelligibles die eventuelle Präsenz von Intelligiblem im Gegenstand der ersten Hypothese, zumindest nach Proclus. Letzterer mag hier freilich auch von dem Wunsch beeinflusst sein, seine diversen Vorgänger – zumindest alle diejenigen, die die Werke Platos mit „genuine insight“ angegangen sind (Dillons Übersetzung für γνησίως in Prm. 1052,4) – als in Übereinstimmung

Wo Proclus schließlich den Interpretationsvorschlag von Jamblich (in Prm. 1054,37–1055,17) referiert, fällt zunächst auf, daß als entscheidende Neuerung/Änderung Jamblichs nicht etwa das Auslassen seines höchsten Grundes aus der ersten Hypothese und auch nicht einmal so sehr die später von Proclus kritisierte Tatsache der Hereinnahme der göttlichen Henaden bzw. Götter<sup>10</sup>

miteinander – zumindest was die wichtige Frage des ersten Prinzips angeht – zu präsentieren. Diesem entspricht auch seine Angabe (in Prm. 1053,40–1054,1), daß alle Interpretieren die Ansetzung des ersten Gottes als Gegenstand der ersten Hypothese gemein haben.

Es muß hier auch bemerkt werden, daß die Angaben bei Proclus freilich alle anonym sind (im Stil von οἱ μὲν . . . οἱ δέ), wobei die Identifikation in den Scholien erfolgt und im allgemeinen von den heutigen Interpreten akzeptiert wird. Dabei sollte man aber nie vergessen, daß es sich bei den in den Scholien genannten Namen auf jeden Fall um zwar jeweils herausragende Beispiele handelt, es aber durchaus wahrscheinlich ist, daß auch mehrere andere antike Kommentatoren die jeweils dargestellte Interpretationsrichtung vertreten haben.

10) Saffrey/Westerink TP I, LXXXII geben nur ‚Götter‘ an und verweisen zusätzlich auf die Stelle in Prm. 1066,20–21, wo ebenfalls von Göttern die Rede ist. Aus ihrer Darstellung wird nicht klar, daß diese Götter an beiden Stellen gleich anschließend explizit mit göttlichen Henaden identifiziert werden. Der Text an ersterer Stelle lautet (in Prm. 1054,39–1055,2): τὴν μὲν πρώτην (sc. ὑπόθεσιν) λέγοντες (sc. Jamblich) εἶναι περὶ θεοῦ καὶ θεῶν· οὐ γὰρ μόνον περὶ τοῦ ἑνός, ἀλλὰ καὶ περὶ πασῶν τῶν θείων ἐνάδων αὐτὴν ποιῆσθαι τὸν λόγον . . . . Zunächst sollte gesagt werden – was bereits von V. Cousin in seiner Ausgabe des Parmenides-Kommentars bemerkt wurde (1055 Anm.1) –, daß nach der Besprechung der ersten Hypothese eine größere Lücke (1–2 Zeilen) folgt, der die zweite Hypothese gänzlich zum Opfer fällt. Der Text setzt erst mit der dritten Hypothese wieder ein. Ich setze den Hochpunkt (wie es auch Saffrey/Westerink TP III, XIX und Dillon [Proclus' commentary on Plato's Parmenides, transl. by G. R. Morrow & J. M. Dillon, Princeton 1987] 412, der Saffrey/Westerink folgt, in ihren Übersetzungen bereits vorgeschlagen haben) bereits nach λόγον anstatt nach dem unmittelbar folgenden νοητῶν, das vermutlich das einzige Überbleibsel der lacuna ist. Auch Saffrey/Westerink wollen νοητῶν also grammatisch nicht auf die Henaden beziehen. Vielmehr setzen sie, was natürlich scheint, das Intelligible in die zweite Hypothese, zusammen mit dem Intellektuellen (TP I, LXXXII).

Im dritten Teil ihrer Ausgabe (TP III, XIX) ist Saffreys und Westerinks Haltung jedoch weniger klar. Dort schlagen sie nämlich zur Füllung der lacuna folgenden, von Dillon (1987) 412 akzeptierten Text vor: <τὴν δὲ δευτέραν περὶ τῶν νοεῶν ἀλλ' οὐ περὶ τῶν> νοητῶν. Der Bezug der zweiten Hypothese auf das Noerische, also das Intellektuelle, ist durch in Prm. 1055,20–21 gesichert. Daß dabei ein Gegensatz zu der porphyrischen Auslegung (in Prm. 1054,1–2) der zweiten Hypothese als περὶ τοῦ νοητοῦ πλάτους vorliegt, ist allerdings Spekulation. Sie scheint um so unwahrscheinlicher, als entweder der noetische Bereich bei dieser Lesart ganz aus dem jamblichischen Realitätsgefüge ausfallen muß, was extrem unwahrscheinlich ist, oder aber der ersten Hypothese zugeschlagen werden muß, was für Saffrey/Westerink in bezug auf Jamblich sicher kein Problem darstellen würde.

In diesem Fall wäre dann allerdings die Frage zu stellen, warum Proclus diese

erstaunliche jamblich-sichische Ausnahme einer Ansetzung von eigentlich Noetischem – was nicht dasselbe ist wie das Eins-Seiende, das auch  $\nu\omicron\eta\tau\omicron\nu$  genannt werden kann – in der ersten Hypothese – und dessen Ausschluß aus der zweiten – im Vergleich und Gegensatz zu allen anderen in diesem Abschnitt zitierten Autoritäten nicht näher kommentiert oder in seiner Kritik zumindest erwähnt. Dies zumal, als er doch schon dabei ist, die Ansetzung von einer Mehrzahl von ontologisch hier nicht weiter qualifizierten Göttern in der ersten Hypothese eigens zu erwähnen. Dabei spart er sich freilich die Kritik, die aber eine Kritik an der Mehrzahl der in der Einheit verpflichteten ersten Hypothese vorhandenen Wesenheiten und nicht primär an deren ontologischem Status ist, für in Prm. 1066,16–1067,13 auf.

Eine klare Kritik bezüglich des Seinsstatus liegt freilich da vor, wo Proclus die mit der fragwürdigen Hypothesenzuordnung Hand in Hand gehende, für ihn problematische ontologische Stellung der jamblich-sichischen  $\kappa\rho\epsilon\iota\tau\tau\omicron\nu\alpha\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$  (d. h. also von Engeln, Dämonen und Heroen) in in Prm. 1055,18–23 ausführlich brandmarkt. Denn für Proclus sind diese  $\kappa\rho\epsilon\iota\tau\tau\omicron\nu\alpha\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$  in der zweiten Hypothese anzusiedeln, wobei die dritte der Seele vorbehalten bleibt. Darum hatte er kurz zuvor deren (zudem exklusive, die Seele ausschließende) Zuordnung zu der dritten parmenideischen Hypothese als  $\pi\alpha\rho\alpha\delta\omicron\zeta\omicron\tau\alpha\tau\omicron\nu$  – als etwas äußerst Unerwartetes/Erstaunliches/Auffallendes/Ausnahmehaftes – gewertet.

An dieser Stelle will Proclus im Ausgang von der Frage nach dem ontologischen Status die Zuordnung von Objekten zu platonischen Hypothesen klären – und übrigens nicht etwa vice versa. Dabei kritisiert er vor allem die Tatsache, daß Jamblichs Einteilung einen unabhängigen und getrennten ontologischen Status zwischen Noerischem und Psychischem voraussetzt, den es wohl nach Proclus aber so nicht gibt. Zumindest darf ein solcher intermediärer Status nicht eine eigene Hypothese für sich beanspruchen, sondern muß entweder der das Noerische oder aber der das Psychische enthaltenden Hypothese zugeschlagen werden.

Man könnte sich übrigens fragen, ob genau dieses von Proclus kritisierte Iamblichicum dann von Marinus (VProcl. 23) als Exempel von Proclus' Originalität wiederaufgenommen wird. Diese höheren (d. h. höher als unsere Seelen) Entitäten Jamblichs wären, wenn man aus Marinus überhaupt irgendwelche Schlüsse ziehen darf, dann für Proclus – wie übrigens für jeden Platoniker nach Plat. Symp. 202e – immer noch intermediär zwischen Intellekt und Seelen. Sie müßten aber, als unmittelbar von den Göttern abhängige und als sogar den Universalseelen überlegene, wohl nach Proclus, in Prm. 1055,5–7, der mit Jamblich in diesem Punkte wohl übereinstimmt und dessen Meinung präzisiert, der zweiten Hypothese zugeschlagen werden. In zumindest diesem Punkte sollte daher übrigens das Schema von Saffrey und Westerink TP I, LXIX und TP III, XLIX–L geändert und die  $\kappa\rho\epsilon\iota\tau\tau\omicron\nu\alpha\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$  den universellen Seelen übergeordnet werden. Die von Marinus genannten ‚Seelen‘ sind dann, wenn sie denn  $\kappa\rho\epsilon\iota\tau\tau\omicron\nu\alpha\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$  sind, viel weniger eigentliche Seelen als noch für Jamblich, wo sie sogar den für tiefere Seelen typischen Auf- und Abstieg erfahren können (Jamb. in Prm. fr. 13 [Dillon]), sondern könnten sogar viele Formen simultan betrachten, was auch immer dies bei Marinus heißen mag.

Die im Vergleich zu den  $\kappa\rho\epsilon\iota\tau\tau\omicron\nu\alpha\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$  noch grundlegendere Ansetzung von Noetischem als Noetischem in der ersten und sein gleichzeitiger Ausschluß aus der zweiten Hypothese würde also Proclus' Scharfsinn und Kritik wohl kaum entgehen und würde außerdem seiner Tendenz widersprechen, die Tradition ab Amelius in Übereinstimmung miteinander aufzuweisen, was die Gleichsetzung von erstem Gott/dem Einen mit der ersten und von Seiendem/Noetischem mit der zweiten Hypothese anbelangt.

in die erste Hypothese erwähnt, sondern vielmehr die Frage des ontologischen Status und demnach auch der Platzierung der in der dritten Hypothese angesetzten *κρείττονα γένη* angeführt wird.

Halten wir hier ein, so registrieren wir eine Fülle von Fragen und Problemen, die eine neuerliche Untersuchung zumindest einiger Haupttexte zum Henadenproblem rechtfertigen. Dies soll im Nachfolgenden geschehen. Dabei sollen jedoch auch einige aus Jamblichs eigener Hand stammende und noch nie in diese Diskussion einbezogene Texte in diesem Aufsatz besprochen werden.

Bevor wir uns diesen schwierigen Themen zuwenden, sollte ein weniger problematischer Ausgangspunkt gewonnen werden. Eine fundamentale, wenn nicht sogar schlechthin die Voraussetzung jeder Diskussion über das Thema der göttlichen Henaden besteht darin, daß man sich klarmacht, was in unserem Zusam-

---

Ich würde von daher eher zu der von Saffrey/Westerink im ersten Band geäußerten Ansicht neigen und in Übereinstimmung damit die Lücke wie folgt ergänzen: (τὴν δὲ δευτέραν περὶ τῶν θεῶν τῶν νοεῶν καὶ τῶν) νοητῶν. Man kann diese Emendation zum einen auf die von Dillon (wie Anm. 1, 1973) 307–309 (vgl. auch 417–419) beigebrachten Belege (insbes. Proclus' Bericht von Jamblichs Lehre in in Ti. 1,308,18 ff.) stützen. Diese spiegeln die Unterscheidung von noerisch und noetisch in dem wider, was zuvor die plotinische Nous-Hypostase war – und das heißt doch wohl auch in derselben platonischen Hypothese (vgl. Dillon [1987] XXII). Zum anderen, was die Hinzufügung von θεῶν – dabei handelt es sich freilich nicht um Götter qua Götter, sondern um Götter durch Partizipation – anbelangt, so kann man diese rechtfertigen durch die bereits erwähnte Stelle in Prm. 1055,5–6. Dort sagt Proclus in seinem Jamblich-Referat, daß die *κρείττονα γένη* sich unmittelbar (προσεχῶς) an die Götter anschließen bzw. von diesen abhängen, was bedeuten muß, daß die noetischen und noerischen Entitäten der zweiten Hypothese hier auch Götter genannt werden. Diese Sichtweise wird auch durch Damascius (= Jamb. in Prm. fr. 12 Dillon) bestätigt, der als jamblichischen σκοπός der dritten Hypothese τὰ ἀεὶ θεοῖς ἐπόμενα angibt. Vgl. auch Jamb. in Prm. fr. 13 Dillon. Diese Ergänzung spiegelt zudem auch gut den oben erwähnten eher generellen Charakter des Proclus-Referats wider und ist auch in der Art und Weise mit den entsprechenden Angaben für die anderen Autoritäten vergleichbar. Die Henaden können hier in dieser Passage, in der das Noetische für alle in in Prm. 1052,31–1064,12 angeführten Autoritäten explizit in der zweiten Hypothese lokalisiert wird und in der Proclus wegen einer etwaigen Verlagerung dieses ontologischen Niveaus in die erste Hypothese hinein keine Kritik an Jamblich übt, nicht als noetische bezeichnet werden. Dies gilt um so mehr, als Proclus auch im folgenden Abschnitt (in Prm. 1064,21 ff.) keine Kritik an Jamblich wegen einer eventuellen ‚Noetisierung‘ der ersten Hypothese übt (in Prm. 1066,16–1067,13; in 1066,26–27 wird übrigens von Jamblich ausdrücklich gesagt, daß alle seine Götter – sc. qua Götter – überseiende Henaden seien). Abschließend sollte erwähnt werden, daß Dillon (wie Anm. 1, 1973) 206 die lacuna schon – allerdings natürlich nur exempli gratia – wie folgt gefüllt und dann offensichtlich seine Meinung geändert hatte: (τὴν δὲ δευτέραν περὶ τοῦ νοητοῦ πλάτους καὶ τῶν θεῶν τῶν?) νοητῶν. Vgl. Dillon (1973) 388–389.

menhang eigentlich ‚überseiend‘ und ‚überintelligibel‘ genau heißt und was dementsprechend also ‚seiend‘ und ‚intelligibel‘ ist. Die Unterscheidung als solche wird ja von Saffrey und Westerink Jamblich offenbar nicht abgesprochen<sup>11</sup>. Allerdings scheinen die jam-

11) Allerdings scheint sie von ihnen irgendwie verwischt zu werden. So kommentieren sie (TP III, XXXIX) eine Stelle aus Damascius (Pr. 1,100, p. 257,20–258,5 Ruelle = 3,64,7–14 Westerink-Combès), in der übrigens nur von Jamblichs Vorgängern und nicht von ihm selbst die Rede ist, wie folgt: „Jamblique, en effet, organise autrement les premiers principes, puisque, pour lui, en plus de l’Un, l’intelligible est aussi au-dessus de l’être, en ce sens que l’intelligible est d’avantage de l’Un que de l’être.“ Überseiend wäre also nicht gleich überintelligibel. Das Problem scheint mir bei Jamblich im Grunde daher zu rühren, daß er das Eins-Seiende zumindest teilweise – als erstes Unifiziertes – noch in die erste Hypothese des platonischen *Parmenides* setzt.

Doch worum geht es in der Passage? Damascius geht es meiner Ansicht nach darum zu sagen, daß die meisten Philosophen vor Jamblich (diese Aussage kann auch vorplotinische Philosophen einschließen) die Mehrzahl oder Vielzahl der Götter auf folgende Weise konzipierten: Da diese Philosophen sagten, daß es nur einen überseienden Gott gebe, seien ihre anderen Götter dann zwangsläufig seinshaft (οὐσιώδεις). Sie seien aber trotzdem Götter, weil sie durch die vom Einen kommenden Illuminationen divinisiert würden (vgl. auch Procl. Elem. Theol. prop. 64). Diese Vielzahl an überseienden Henaden, sagt Damascius, indem er anachronistisch seine eigenen Begriffe auf die vorjamblichischen Philosophen überträgt, seien keine αὐτοτελεῖς Hypostasen – wie für Proclus und ihn selber – sondern Divinisierungen, die vom einzigen Gotte erleuchtet und den οὐσῶν eingegeben würden.

Was dieser Text sagt, ist, daß Damascius bei den meisten dem Jamblich vorausgehenden Philosophen in den seinshaften – und, so würde ich hinzufügen, (höchstens) intelligiblen – Göttern, die Götter vorwiegend als Illuminationen, als das Intelligible (oder auch Tieferes) als Substrat benötigende sind, einen Vorläufer der eigenen überseienden und autonomen Henaden sieht. Gleichzeitig macht Damascius den Fortschritt der späteren Philosophen deutlich: Nicht mehr ist die Vielzahl der Götter seinshaft (oder anderes), weil sie vom Überseienden nur beleuchtet und dem Sein (oder der Seele) eingesetzt werden, sondern die Henaden sind überseiend, weil sie von sich heraus perfekt, einfach und somit autonom im Verhältnis zu ihren Partizipanden sind. Die Tatsache, daß die Grenze der ‚alten‘ Ansicht bei bzw. vor Jamblich gezogen wird, bestätigt vielmehr, daß es gerade Jamblich war, der für die neue Doktrin von autonomen und überseienden Henaden bzw. Göttern verantwortlich war. Der Text sagt somit genau das Gegenteil von dem, was Saffrey und Westerink ihm unterstellen. Dies ist erstaunlich, weil auch Saffrey und Westerink den wesentlichen Punkt gesehen haben, nämlich die Tatsache, daß Damascius hier seine eigene Begriffswelt verwendet. Außerdem krankt Saffreys und Westerinks Interpretation daran, daß nach ihnen Jamblich praktisch das gleiche wie die von ihm klar abgesetzten Vorgänger sagen würde, nämlich, daß nach dem Einen, dem Gott, dann direkt die Intelligibilia oder Götter kommen. Der Unterschied wäre freilich der, daß das jamblichische Intelligible überseiend und das vorjamblichische seiend wäre.

Wenn aber Saffrey und Westerink für Jamblich überseiende Götter nach dem ersten überseienden Gott zulassen – ob man sie nun Henaden nennt oder nicht, ist gar nicht wichtig – und letztere in der ersten Hypothese des platonischen *Parmeni-*

blichischen Götter – im Plural – von ihnen ausschließlich als (höchstens) intelligible Wesen angesehen zu werden.

Dies setzt einen relativ weit gefaßten Gottesbegriff voraus. In der Tat gibt es wohl unzählige Stellen im ganzen Platonismus, an denen das, was Form, was seiend, was intelligibel ist, als göttlich bezeichnet wird, ganz zu schweigen von anderen, noch weitergehenden Übertragungen des Wortes. Diese Tatsache ist fast schon banal. Daß Formen, also Intelligibles, als Folge aus dem *Philebus*, als Henaden oder Monaden bezeichnet werden können, ist ebenfalls unbestritten. Daß darüber hinaus alles mögliche andere auch noch als Henade bezeichnet werden kann, wird schon aus Saffreys und Westerinks nützlicher Zusammenstellung TP III, XV–XVII deutlich. Womit Saffrey und Westerink aber vermutlich nicht übereinstimmen würden, wäre etwa die Ansicht, daß bei Jamblich, der freilich auch die eher topische und traditionelle Gleichsetzung von Göttlichem und Noetischem oder Ideen<sup>12</sup> kennt, auch ein etwas präziserer Sinn von ‚göttlich‘ vorkommt. Dabei handelt es sich um ‚göttlich‘ im Sinne von ‚eigentlich göttlich‘. Es handelt sich also nicht um einen übertragenen Sinn von ‚göttlich‘, sondern um das, was es eigentlich heißt, göttlich zu sein, genau der Sinn, der dann übertragen werden kann.

Dieser letztere Sinn ist von großer philosophischer Relevanz

---

*des* plazieren, dann fragt man sich, was das Epitheton noetisch oder intelligibel überhaupt noch sachlich bedeuten soll bzw. kann. Den Sinn eines solch überseienden Noetischen insbesondere zusammen mit dessen konsequenter Herausnahme aus der zweiten Hypothese erklären Saffrey und Westerink und die von ihnen zitierten Autoren allerdings nirgends. Auch ist nicht deutlich, warum, wenn man Saffrey und Westerinks Argumentation akzeptiert, diese überseienden noetischen Götter dann nicht trotzdem bei Jamblich die zwischen erstem überseienden Gott bzw. erster Hypothese und (noerischer) zweiter Hypothese vermittelnde typische Funktion der göttlichen Henaden – freilich von der ersten Hypothese aus – wahrnehmen könnten. Schließlich macht Syrianus doch vom funktionalen Gesichtspunkt aus fast das gleiche, wenn er die Henaden bzw. Götter in der zweiten Hypothese plaziert und sie somit als zwischen dem intelligiblen Restinhalt der zweiten Hypothese und der ersten vermittelnd ansieht.

12) Ideen könnte man ohne weiteres auch als noetische Götter bezeichnen. Sie sind allerdings in anderem Sinne noetisch als diejenigen, die Jamblich für die erste Hypothese als ‚noetische‘ postuliert. Denn dort haben sie ganz den Charakter des Eins-Seienden, das für den Intellekt und von ihm aus gesehen das unpartizipierte höchste Objekt ist. Anders als die noetischen Ideengötter können diese ‚noetischen‘ Götter vermutlich nicht von einem Intellekt gedacht werden, ganz so wie das Eins-Seiende nicht vom höchsten Intellekthaften erfaßt werden kann (vgl. Jamb. in Prm. fr. 2A und B Dillon). Als ‚übernoetisch‘ wird im folgenden das verstanden, was sowohl den einen wie den anderen Sinn von ‚noetisch‘ transzendiert, also das, was über dem Eins-Seienden liegt.

und ebenfalls von der Tradition vorgegeben. Es ist typisch jamblich, daß Jamblich den übertragenen und den präziseren Sinn von ‚göttlich‘ ohne besondere Kautelen nebeneinander verwendet. Bei diesem präziseren Sinn handelt es sich genau um ‚göttlich‘ im Sinne von ‚übernoetisch‘. Gleichzeitig handelt es sich nicht unbedingt nur um den einen höchsten und allerersten Gott, der mit diesem Attribut gekennzeichnet wird. Es kann sich auch um die Vielzahl der Götter oder Henaden handeln, die für Jamblich nicht nur überseiend, sondern gleichzeitig auch überintelligibel sind; als solche finden sie ihren natürlichen Platz in der ersten Hypothese, um als Vermittler zwischen oberstem Einem und dem höchsten Intelligiblen, das aber ebenfalls in der ersten Hypothese sich befindet, fungieren zu können. Interessante Stellen aus Jamblichs eigener Hand zur Überintelligibilität des Göttlichen bzw. der Götter finden sich meiner Meinung nach in Jamblichs großem Werk zum Pythagoreismus<sup>13</sup>.

Diese Überintelligibilität des Göttlichen, das nicht nur exklusiv das Eine ist, ist zumindest die notwendige Voraussetzung einer Lehre von göttlichen Henaden bei Jamblich. Das Vorliegen einer solchen Voraussetzung zum Beispiel im siebten Buch (*Über die arithmetische Wissenschaft im theologischen Bereich*) von Jamblichs Werk über den Pythagoreismus ist sehr eindeutig: Dort, d. h. in Psellus<sup>14</sup> Exzerpt, wird nämlich zwischen allen anderen Zahlen, u. a. auch den intelligiblen Zahlen, die hier οὐσιώδεις genannt werden, und der göttlichen Zahl, die überseiend, absolut und καθ’ ἑαυτὸν ist, unterschieden<sup>15</sup>. Vorläufig soll noch nicht so

13) Zu dem Werk *Über den Pythagoreismus* vgl. O’Meara (wie Anm. 1) 30–35 oder B.Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Aarhus 1972, 66–80. In dem pinax des Manuskripts F (Florenz, Laur. 86,3) findet sich eine vermutlich nicht vollständige Liste von neun Büchern dieses Werks über den Pythagoreismus, von welchen uns die ersten vier erhalten sind, sowie Exzerpte der Bücher V–VII: Es handelt sich um 1. Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου 2. Προτρεπτικὸς ἐπὶ φιλοσοφίαν 3. Περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης 4. Περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς 5. Περὶ τῆς ἐν φυσικοῖς ἀριθμητικῆς ἐπιστήμης 6. Περὶ τῆς ἐν ἠθικοῖς ἀριθμητικῆς ἐπιστήμης 7. Περὶ τῆς ἐν θε(ολογικ)οῖς ἀριθμητικῆς ἐπιστήμης 8. Περὶ γεωμετρίας τῆς παρὰ Πυθαγορείους 9. Περὶ μουσικῆς τῆς παρὰ Πυθαγορείους.

14) Zur Art und Weise, in der Psellus exzerpiert, vgl. O’Meara (wie Anm. 1) 57–60.

15) Vgl. O’Mearas Edition der Psellus-Exzerpte (wie Anm. 1) 226 Z. 53–58. Vgl. auch *ibid.* 79. Daß es sich bei der genannten Zahl um die göttliche Zahl handelt, ist durch den Bezug der höheren Genera bzw. der höheren Naturen, um deren Zahl es sich handelt, auf das Göttliche gewährleistet und wird in den folgenden Zeilen explizit bestätigt.

weit gegangen werden, diese göttlichen Zahlen mit göttlichen Henaden im Sinne von Proclus zu identifizieren, wie es O'Meara (wie Anm. 1) 138 und Dillon (wie Anm. 1, 1993) 52 getan haben. Es genügt vorerst festzuhalten, daß Jamblich nach Psellus Göttliches als Überseiendes von Noetischem als Seiendem getrennt wissen will und letzterem übergeordnet hat. Dieses Bild bestätigt sich auch im dritten Buch von Jamblichs Pythagoreismuswerk, nämlich der uns vollständig überlieferten Abhandlung über allgemeine mathematische Wissenschaft (von nun an *comm. math.*)<sup>16</sup>.

Freilich finden wir in *comm. math.* auch Stellen, an denen Noetisches bzw. Formhaftes als göttlich bezeichnet bzw. die platonische Dialektik der Theologie angenähert oder als ihr gleichwertig angesehen wird<sup>17</sup>. Dies würde gut zu einer eher aristotelischen Wissenschaftsauffassung passen, für die die erste von den Neuplatonikern der platonischen Dialektik gleichgesetzte Wissenschaft die Wissenschaft bzw. Philosophie vom Göttlichen ist (z. B. Arist. Met. 1026a18–32)<sup>18</sup>. Allerdings scheint mir Jamblichs Motivation weniger mit solchen wissenschaftstheoretischen Überlegungen zusammenzuhängen als vielmehr mit der traditionellen Gewohnheit, die Objekte platonischer Dialektik relativ generell als göttlich anzusehen<sup>19</sup>.

16) Ed. N. Festa (Leipzig 1891), add. et corr. U. Klein (Stuttgart 1975).

17) Dies scheint mir beispielsweise der Fall zu sein in *comm. math.* 10,19–24; 88,17–21 und im Kapitel 31 (92,16–93,10).

18) Dies im Gegensatz zur traditionellen ‚Theologie‘ der Götter des Mythos bei Homer, Hesiod und Orpheus, vgl. Arist. Met. 983b27–30; 1000a9; 1071b26–27. Vgl. E. R. Dodds, Proclus. The Elements of Theology, Oxford<sup>2</sup>1963, 187.

19) Vgl. Procl. Theol. Plat. 1,4, p.20,19–25 Saffrey/Westerink. Diese Tendenz geht natürlich auf Plato selbst zurück, der nicht nur den Philosophen, sein Leben, seine Leistung etc. als göttlich bezeichnet, sondern vor allem auch die Objekte der Dialektik, die Ideen selbst (vgl. beispielsweise M. L. Morgan, Platonic Piety. Philosophy and Ritual in Fourth-Century Athens, New Haven & London 1990, 123–125). Obgleich also die Neuplatoniker die platonische Dialektik mit der aristotelischen Metaphysik/Theologie identifizierten, ist ihre Motivation, in den Texten Seiendes bzw. Dialektisches als göttlich zu bezeichnen, wohl eher auf Plato selbst zurückzuführen. Damit soll freilich nicht bestritten werden, daß Aristoteles' Überlegung, daß das Objekt der ersten Philosophie notwendig irgendwie göttlich sein müsse, in den Augen der Neuplatoniker eine gute Bestätigung für Plato war. Gedanklich kann man diese Übertragung von Göttlichem auf Intelligibles durch das Konzept der Ausstrahlung/Illumination oder *ἐλλαμψις* erklären, bei welcher das Eine bzw. die Henade eine nicht-substanzändernde ‚Divinisierung‘, d. h. Unifizierung, eines der Substanz nach nicht-göttlichen Substrats stattfinden lassen kann (vgl. z. B. Procl. Elem. Theol. prop. 64 und Damascius Pr. 1,100, p.257,20–258,5 Ruelle = 3,64,7–14 Westerink-Combès mit der Anm.11). Dieses nicht auf Göttliches und Intelligibles beschränkte Konzept erklärt freilich auch die schon bei Plato vorhandene weitere Übertragung des Attributs ‚göttlich‘ auf Seelisches und sogar

Dies wird durch die Tatsache bestätigt, daß sich bei Jamblich auch der eben erwähnte spezifischere Sinn von göttlich abzeichnet, der nach einer von der Intention her eher platonischen Unterscheidung von platonischer Dialektik (aristotelischer Theologie) und nach Resp. 509b9 (sowie nach, neuplatonisch verstanden, *Parmenides* Hyp. I und *Philebus*) platonisch inspirierter Theologie ruft<sup>20</sup>. Schon in *comm. math.* ist also die spätere Unterscheidung von rein göttlich im Vergleich zu dialektisch/seiend/noetisch präsent und wichtig<sup>21</sup>. Dieser Befund wird auch durch einen anderen Text Jam-

---

Körperliches und erlaubt somit die Integration der traditionellen griechischen Religiosität (vgl. Dodds' Anmerkung zu propp. 128–129). Vgl. auch propp. 129,139, wo aber die genaue Art der Partizipation nicht genannt wird. Aber vgl. propp. 138,141.

20) Proclus scheint in der Tat diesen engeren Sinn von ‚Theologie‘ als ausschließlich platonisch anzusehen; vgl. Theol. Plat. 1,3, p. 13,6–23 Saffrey/Westerink, insbes. init. und 20–23, p. 14,5 ff. Sehr wichtig ist die Stelle 14,15–23, nach welcher das Objekt der platonischen Theologie (‚der Wahrheit bezüglich der Götter‘) die Henaden der Seienden – inklusive der partizipationslosen einzigen Henade, die mit dem Einen identisch ist – sind (vgl. auch Theol. Plat. 3,9, p. 34,21–23 Saffrey/Westerink). Diese Henaden sind, wie aus dem Kontext eindeutig hervorgeht, überseiend und überintelligibel. Daher ist nach Proclus auch für Plato die Wissenschaft vom Nous zweitrangig im Vergleich zur Theologie und folglich mit dieser nicht identisch. Vgl. Theol. Plat. 1,3, p. 14,23–15,1 Saffrey/Westerink. Vgl. auch die äußerst wichtige Stelle Theol. Plat. 1,5, p. 25,3–23 Saffrey/Westerink, wo für eine ‚Theologie‘ im weiteren Sinne relevante Plato-Dialoge aufgeführt werden, wobei der *Philebus* als Zeugnis für die Wissenschaft vom Überintelligiblen (dies schließt die ‚intelligible‘ Triade mit ein) und der *Timaeus* als Zeugnis für die Wissenschaft vom Intelligiblen (= zweite Hypothese des platonischen *Parmenides*) gilt. Vgl. auch die strenge Verwendung des Wortes ‚Gott‘ in Theol. Plat. 1,26, p. 115,21–25 Saffrey/Westerink. Vgl. auch 2,4, p. 33,15 ff. insbes. mit der Anm. 3 von Saffrey und Westerink.

Allerdings würde Jamblich selber vermutlich weniger die Platonizität – bei Proclus schon im Titel *Theologia Platonica* – dieser so im engeren Sinne verstandenen Theologie betonen. Stattdessen würde Jamblich sie in erster Linie – denn auch er schrieb eine *Platonische Theologie* – auf die *Chaldäischen Orakel* und natürlich auf die Pythagoreer zurückführen, wobei die entsprechenden Schriften freilich stark von Plato abhängig sind; Proclus würde, obgleich er den Sachverhalt anders, platonischer, akzentuieren würde, dieser Meinung ganz sicher nicht widersprechen. Denn Syrianus schlug seinen Schülern Proclus und Domninus nach der Lektüre Platons als kulminierenden theologischen Abschluß die Lektüre der Orakel bzw. der orphischen Gedichte vor (Marinus, VProcl. 26).

21) Die Stellen sind *comm. math.* 55,5–22 (Theologie – Intelligibilia/Seiendes), 63,23–64,4 (theologisch/göttlich – intellektuell/eidetisch), 91,11–18 (Theologie/göttlich – Seiendes), wo wir die Reihenfolge vom Oberen zum Unteren hin finden. Vgl. bereits O'Meara (wie Anm. 1) 45 Anm. 46, der auch auf Jamb. VP 88,25–26 verweist. Die Stellen, die man diesen noch hinzufügen könnte, machen meiner Ansicht nach klar, daß man in der Tat bereits für *comm. math.* von einer Unterscheidung im Sinne einer Überordnung von Göttlichem im Vergleich zu Noetischem/Seiendem sprechen könnte. Dabei handelt es sich um 67,25–68,2 (Sei-

blichs gestützt, nämlich *De mysteriis*. Am Anfang dieser Schrift finden wir eine Passage (1,7, p. 22,1–3 des Places/Parthey), wo die Hilfs- und Beistandsfunktion des Nous für die Götter auf eine Art und Weise ausgedrückt wird, die der Hilfsfunktion der Mathematik für die Ontologie in *comm. math.* (cf. 90,28–91,2, übrigens kurz bevor die Transponierbarkeit der Mathematik auch auf die Theologie beschrieben wird) stark ähnelt<sup>22</sup>. Trotz der Tatsache,

---

endes/höchstes Intellektuelles – erste Gründe/Theologisches), 68,27–69,3 (Formen/Seiendes/Noetisches – das Gute), wo die Reihenfolge vom Unteren zum Oberen hinführt, ferner um 61,14–15 (Seiendes – Göttliches).

22) Vgl. Gegenüberstellungen wie 1,8, p. 27,13–14 des Places/Parthey oder auch 1,5, p. 15,5–11.14–16 (überseiender wahrhaft göttlicher Grund des Guten oder Das Gute, das aber noch nicht das Eine ist, sondern vielmehr der Gott der Götter im Vergleich zu seienden und guten Ideengöttern), womit die bekannte Stelle 8,2, p. 261,9–262,9 des Places/Parthey zusammengenommen werden sollte. Saffrey und Westerink besprechen diese letztere Stelle in TP III, XXX–XXXIII – die einen der stärksten Belege gegen ihre These darstellt –, wobei sie das dort genannte Eine ganz aus der Parmenidesinterpretation herausnehmen müssen, um es durch die erste Monade als Thema der ersten Hypothese zu ersetzen. Dies aber heißt, daß man Jamblich die ‚typische‘ platonische Parmenidesdeutung abspricht und sein Philosophieren von den platonischen Texten ganz ablöst. Dann aber wäre Jamblich kein Platoniker mehr.

Auch die Unterscheidung ‚theologisch‘ – ‚philosophisch‘ in 1,2, p. 7,4–5 des Places/Parthey impliziert, obgleich sie nicht sehr präzise und sicher mehrdeutig ist, wahrscheinlich auch u. a. den Aspekt theologisch – seiend/noetisch. Des Places (Anm. ad 1.) verweist auch auf eine Stelle im proclischen Parmenides-Kommentar. Dies wird durch Jamblichs Meinung gleich anschließend in 1,3, p. 7,12–8,13 insbes. 8,3 ff. des Places/Parthey bestätigt, wonach der ‚Kontakt‘ mit der Gottheit nicht einmal eine Art von γῶσις sei, die ja bereits wie das noetische Denken zumindest erste Zweifelt und Andersheit von Subjekt und Objekt impliziere. Daß es spätestens ab 8,3 ff. (hierzu vergleiche man beispielsweise Procl. Elem. Theol. prop. 121,11–12.23–29 Dodds) um eine übernoetische Erkenntnisart geht, wird zusätzlich dadurch klar, daß das uns eingeborene Wissen der Götter in den Zeilen zuvor den vom Gegner verwendeten diskursiven Methoden übergeordnet wird, nur um darauf noch eine weitere Steigerung zu erfahren. Denn der Philosoph Porphyrius geht hier mit einer theologischen und übernoetischen Angelegenheit fälschlicherweise ‚philosophisch‘ und diskursiv (also auf der dianoetischen Ebene) um, während Jamblich die theologische Angelegenheit auch richtig ‚theologisch‘ und das heißt sogar übernoetisch behandelt. Denn auch die auf der noetischen Ebene angesiedelte Erkenntnis ist anscheinend für diese rein göttlichen Zusammenhänge noch zu ‚philosophisch‘, weswegen die Frage der Erkenntnis der Götter ihren Platz erst im vornoetischen und wahrhaft ‚theologischen‘ Bereich findet. Jamblich sieht sich hier auch sicher gern als in die Rolle des Theologen schlüpfend, was ihm wiederum eine Gelegenheit bietet, seinen Rivalen Porphyrius zu übertrumpfen. Die doppelte Übersteigerung im Vergleich zu seinem Vorgänger/der Gegenmeinung ist auch ein beliebter rhetorischer Topos (der Gegner hat nicht nur einmal, sondern sogar doppelt unrecht).

Dasselbe gilt auch für alle anderen, für *De myst.* bezeichnenden, Stellen, wo es um eine Art ‚Kontakt‘ zwischen Mensch und Gott in diesem direkten, unmittel-

daß auch und gerade in *De myst.* Dialektisches oder Noetisches der Theologie angenähert bzw. mit ihr verwischt werden kann (nämlich insoweit Ideen Götter sind), sollte man das dieser Tatsache keineswegs widersprechende eindeutige Vorhandensein von einer Unterscheidung und Überordnung von Göttlichem im Vergleich zu Seiendem oder Intelligiblem hervorheben und für unseren Kontext festhalten.

### III. Henaden bei Jamblich und Proclus

Vor diesem Hintergrund, der bewußt vorwiegend auf aus Jamblichs eigener Feder stammende Texte beschränkt werden sollte, lassen sich nun Jamblichs schwierige Interpretationen des platonischen *Parmenides* eher verstehen. Denn es ist vor allem im Zusammenhang mit der Interpretation dieses Dialogs, daß uns überhaupt göttliche Henaden begegnen. Saffreys und Westerinks Argumente zielen denn auch, wie wir gesehen haben, genau gegen die Annahme der Existenz solcher göttlicher Henaden im oben dargestellten präziseren oder engeren Sinne von göttlich, d. h. im Sinne von überseiend und, insbesondere, überintelligibel. Es geht ihnen also im Blick auf Jamblich nicht etwa um die Leugnung von göttlichen Ideen-Henaden auf der noetischen Ebene<sup>23</sup>, sondern

---

baren, ‚mystischen‘ Sinn geht. Dieser Sinn muß mit der um eine Stufe weniger unifizierten und nicht henoeidetischen Erkenntnisweise des Geistes – der seine Objekte, die Ideen, betrachtet – kontrastiert werden. Eine Sammlung von Stellen zur *συναφή* und seinem Verb findet sich bei F. W. Cremer, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, Meisenheim am Glan 1969, 65 Anm. 235. Vgl. *ibid.* 140 Anm. 300 u. 141–142.

ἐπαφή findet sich in *comm. math.* 33,19–20, allerdings mit Bezug auf das Ideenwissen des Nous. Dieser letztere Gebrauch ist freilich ebenso traditionell wie der, die platonischen Formen als göttlich (für signifikante Stellen zur Annäherung von Noetischem/Seiendem und Göttlichem vgl. beispielsweise *De myst.* 1,3, p. 9,16–17; 2,11, p. 96,2–4 des *Places/Parthey*) zu bezeichnen. Für ähnliche Konzepte zur Erkenntnisweise des Nous vgl. Hermias, in *Plat. Phdr. schol.* 19,23 ff. 85,6 ff. 145,28 ff. oder Syrianus, in *Met.* 180,7 oder auch Procl. in *Ti.* 1,247,7.283,7.302,13; 3,160,8. Trotz der teilweise wörtlichen Übereinstimmungen bei der Beschreibung dieser noetischen Erkenntnisform mit der höchsten, vollkommen unmittelbaren, henoeidetischen Form von Erkenntnis, die in gewissem Sinne keine ‚Erkenntnis‘ mehr ist, müssen die beiden Formen doch sachlich unbedingt voneinander getrennt werden, auch wenn dies gerade Autoren wie Jamblich keineswegs überall getan haben.

23) Daß der Terminus Henade, besonders vor Proclus, grundsätzlich auch für Ideen gelten kann – und somit wohl auch mit dem Attribut ‚göttlich‘ versehen werden könnte – haben Saffrey und Westerink TP III, XI ff. dargelegt. Auch bei

ausschließlich um die Zurückweisung von Götter-Henaden auf der anderen, höheren, göttlichen Ebene, nämlich der überintelligiblen. Genau diese Annahme scheint aber durch die beigebrachten Stellen stark in Zweifel gezogen, die für Jamblich ein Vorhandensein von Göttlichem/Göttern im überintelligiblen und überseienden Sinne ganz generell bestätigen – und nicht nur exklusiv des Einen, das in *comm. math.* und *De myst.* freilich immer vorausgesetzt ist, aber der spezifischen Thematik wegen keine übergeordnete Rolle spielt.

Wie sollte man nun aber die proclischen und damascischen Fragmente zur jamblichischen Parmenidesexegese verstehen<sup>24</sup>? Die von Saffrey und Westerink angeführten Passagen sind, neben der bereits besprochenen Stelle aus dem proclischen Parmenides-Kommentar (1054,37–1055,23), die folgenden: Theol. Plat. 3,23, p. 82,4–22 Saffrey/Westerink, Procl. in Prm. 1064,21–1071,3 sowie *ibid.* 36,8–18. Alle drei Texte (wie übrigens die meisten anderen relevanten Texte) wurden von Saffrey und Westerink übersetzt und zusammen zitiert in TP III, XVIII–XXVI. Sie sollen im folgenden in ihren relevanten Aspekten zur Sprache kommen.

Zunächst sollte jedoch, unter Beschränkung auf die Hauptstellen, dargestellt werden, welche Meinung Proclus selber zu den Henaden hatte. Denn seine Kritik an Jamblich muß wohl vor allem vor diesem Hintergrund verstanden werden. Anscheinend war Proclus bezüglich der göttlichen Henaden derselben Ansicht wie sein Vorgänger und geschätzter Lehrer Syrianus. In in Prm. 1061,31–1064,12 stellt Proclus Syrianus' Parmenidesexegese vor, mit der er wohl nicht nur im Grundsätzlichen, sondern auch im Detail übereinstimmt. Er sagt dort, daß die erste Hypothese für Syrianus vom allerersten Gott (περὶ θεοῦ τοῦ πρωτίστου) und die zweite von den Intelligibilia bzw. den intelligiblen Göttern (περὶ τῶν νοητῶν) in ihren τάξεις handele, die alle von Plato auf symbolische Weise mit philosophischen Namen wie ‚Ganzheit‘, ‚Vielheit‘, ‚Grenzenlosigkeit‘, ‚Grenze‘ belegt wurden. Auf diese Weise kann die den τάξεις der Götter angemessene Ordnung für alle göttlichen

---

Proclus läßt sich freilich von Henaden – wenn auch entweder als immanenten (κατὰ μέθεξις) oder aber als ursächlichen (κατ' αἰτίαν) – auf allen bzw. für alle Ebenen sprechen, wie sich der Aufstellung TP III, XV–XVII entnehmen läßt und wie andere in der Aufstellung nicht vertretene Texte von Proclus bestätigen (vgl. Elem. Theol. propp. 161–165). Das hängt damit zusammen, daß auch alles, vom Nous bis zum Körper, durch partizipatorische Vermittlung der Henaden entsprechend mehr oder weniger ‚göttlich‘ sein kann (*ibid.* prop. 129; vgl. Anm. 19).

24) Gesammelt von Dillon (wie Anm. 1, 1973) 206–225.

Hervorgänge ( $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\iota$ ) ausnahmslos dargestellt werden, seien diese nun noetischer, noerischer oder hyperkosmischer Natur.

Wie aber dies genau gedacht werden muß, ist von Saffrey und Westerink scharfsinnig analysiert und in TP I, LXIX und TP III, XLIX–L dargestellt worden. Danach gibt es, in der zweiten Hypothese, vierzehn Götterordnungen (noetische, noerische, hyperkosmische etc. bis zu den Universalseelen), die jede von einer göttlichen und übernoetischen autonomen Henade angeführt werden und von ihr die jeweilige für sie typische Eigenschaft erhalten. Dies müßte aber etwas weiter in eine Richtung präzisiert werden, die besonders wichtig scheint. Denn jede dieser Henaden ist, abgesehen davon, daß sie göttlich ist, weil sie eins ist, also auch durch diese von ihr den jeweiligen Götter-Ordnungen zugrundegelegte spezifische Eigenschaft<sup>25</sup> gekennzeichnet. Das heißt also, daß alle Henaden gleichermaßen als göttlich angesehen werden müssen, weil sie eins und einfach sind<sup>26</sup>. Gleichzeitig haben sie aber, zumindest  $\kappa\alpha\tau' \alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\nu$ <sup>27</sup>, ein gewisses Charakteristikum, das sie von den anderen Henaden unterscheidet<sup>28</sup>. An ihre Partizipanden vermittelt die jeweilige Henade daher zum einen die Göttlichkeit, zum anderen aber auch diese Eigenschaft<sup>29</sup>.

Diese Vermittlung kann dadurch stattfinden, daß die Ausstrahlung der Henade in den Partizipanden der Henade immanent werden kann und dann, nach ihren Partizipanden bzw. deren Substanz, entsprechend noetisch, noerisch etc. nicht nur genannt werden, sondern auch substantiell sein muß. Diese von der Henade kommende Ausstrahlung darf aber nicht so gedacht werden, als ob die autonome Henade selbst als Ursache in ihrem Effekt anwesend wäre (Elem. Theol. propp. 26–27.75). Denn in diesem Fall wäre sie ja, nach prop. 75, entweder komplementär zum Effekt oder sie

25) Diese aus dem platonischen *Parmenides* abgeleiteten Eigenschaften oder Kräfte (in sich/in anderem, unbewegt/bewegt, identisch/verschieden etc.), wie sie auch genannt werden, sind natürlich nicht allzusehr spezifisch und können bequem die eingeführten Differenzierungen innerhalb jeder Götterordnung in sich umfassen.

26) Vgl. Elem. Theol. propp. 97.113 sowie prop. 117. Als solche messen, begrenzen und definieren sie die multiplen Partizipanden.

27) Vgl. Elem. Theol. propp. 18.65. Die drei Sichtweisen, die in prop. 65 erläutert werden, sind fundamental: Entweder sieht man den Effekt als präexistent im Grund, da dieser seinen Effekt umfaßt und enthält ( $\kappa\alpha\tau' \alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\nu$ ); oder man sieht den Grund im Effekt, da der Effekt am Grund partizipiert und so dessen Eigenschaften in abgeleiteter Weise wiedergibt ( $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\acute{\xi}\iota\nu$ ); oder aber wir betrachten die Dinge so wie sie sind ( $\kappa\alpha\theta' \acute{\upsilon}\pi\alpha\rho\acute{\xi}\iota\nu$ ). Vgl. Dodds' Kommentar ad 1.

28) Vgl. Elem. Theol. propp. 118.125.

29) Elem. Theol. propp. 125.131.

würde ihn für ihre Existenz benötigen. Allerdings können autonome Henaden, die in Intelligibles, Intellektuelles etc. ausstrahlen, auch als autonome und transzendente, intelligibel, intellektuell etc. genannt werden, ohne daß dies ihre ontologische Identität wäre, da sie ja, ontologisch gesehen, höhergestellt sind. Sie können, wie schon gesehen, κατ' αὐτὰν so genannt werden, da ihr Effekt ja bereits in ihnen impliziert ist<sup>30</sup>. Oder andersherum gewendet: Sofern ihr jeweiliger Effekt also an ihnen partizipiert, können die Effekte auch nach den autonomen Henaden benannt werden. Deswegen sind die Effekte der Henaden göttlich und verfügen außerdem noch über die für die jeweilige Henade typische Eigenschaft. Übrigens können auch nur so – d. h. durch die Partizipation der Effekte an ihren Ursachen – die verschiedenen unerkennbaren Hypostasen (= Realisierungen) der Henaden erkannt werden<sup>31</sup>. Die Ausstrahlungen der Henaden sind dagegen die immanenten Abbilder der Henaden in den Partizipanden<sup>32</sup> und sind mit der Monade des jeweiligen Partizipanden identisch<sup>33</sup>. Als immanente Widerspiegelungen der Henaden divinisieren diese Monaden nicht nur die entsprechenden Partizipanden – dies ist ja allen Henaden gleich – sondern sie teilen auch ihrer Natur entsprechend ihre spezifische Eigenschaft diesen Partizipanden mit<sup>34</sup>.

30) Vgl. Elem. Theol. propp. 18.30.162 ff.

31) Vgl. Elem. Theol. propp. 123.162. Deswegen muß auch das Eine vollständig unerkannt sein, da es, im Gegensatz zu den Henaden, vollständig unpartizipiert ist.

32) Nach prop. 75 sind sie vermutlich so etwas wie ein formales οὐνοῦτιον. Vgl. Dodds' Kommentar ad 1.

33) Vgl. Elem. Theol. propp. 162–165: Saffrey und Westerink (TP III, LX–LXVI) besprechen Procl. in Prm. 1043,30–1047,27. Hier sieht man gut, wie das jeweilige immanente Eine (die Monade) immer weiter auf die autonome Henade zurückgeführt wird, so beispielsweise von der Sonne selbst (die sozusagen die ‚Henade‘ des enkosmischen Lichtes ist) über die Sonnenseele (‚Henade‘ des Seelenlichtes) und weiter über den Sonnenintellekt (‚Henade‘ des intellektuellen Lichtes) bis zur Sonnenhenade, die die transzendente Einheit ist, an der alle anderen immanenten Einheiten teilhaben. Sie kann ‚enkosmische‘ oder ‚Sonnenhenade‘ nur insofern genannt werden, als die ‚Henade‘ oder das Eins des enkosmischen Lichtes, also die Sonne, an ihr partizipiert bzw. sie die Sonne ursächlich präfiguriert. Diese Partizipation ist aber indirekt, über die Seele und über den Intellekt der Sonne, so wie auch die Seele den ‚Umweg‘ über den Intellekt machen muß. Andersherum gesprochen, die autonome ‚Sonnen‘-Henade kann, als transzendentes Eins des Lichts, weder ihre Einhaftigkeit noch ihre Lichteigenschaft direkt an den Sonnenkörper weitergeben, sondern muß über ihre Widerspiegelungen im Intellekt und in der Seele der Sonne gehen. Vgl. Elem. Theol. propp. 56–57.

34) Vgl. Elem. Theol. prop. 131, wo sich genau dies gesagt findet. Vgl. die allgemeine Formulierung in prop. 18 und Dodds' Kommentar. Vgl. insbesondere prop. 145.

Die Partizipanden oder Effekte hingegen – also beispielsweise die entsprechenden Götterordnungen (so kann man der Klarheit halber hinzufügen) – sind, ontologisch gesehen, noetisch, noerisch etc. Wie sogar Seele und Körper können sie aber trotzdem aufgrund der Einstrahlungen der Henaden ‚Götter‘ genannt werden. Genauer gesagt ist dies aufgrund ihrer jeweiligen (noetischen, noerischen etc.) Monade möglich<sup>35</sup>. Diese ist ein nicht-henadisches Abbild oder eine vollkommen immanente Einstrahlung der jeweiligen autonomen Henade<sup>36</sup>, auf die der gesamte relevante göttliche Seinsbereich zurückgeführt werden muß, wenn er göttlich und somit auf irgendeine Weise einhaft sein will und in der zweiten Hypothese lokalisiert werden soll. Auf der anderen Seite erhalten die Partizipanden die spezifische Eigenschaft der jeweiligen Henade mitgeteilt<sup>37</sup>.

Weiter sagt Proclus im *Parmenides*-Kommentar, daß der allererste Gott der ersten Hypothese alle Götter transzendiere, weil dort all das, was in der zweiten Hypothese bejaht werde, entsprechend verneint wurde. Die göttlichen Henaden liegen also nach Proclus wohl in der Mitte zwischen dem allerersten Gott und all diesen hervorgegangenen Göttern<sup>38</sup>. Dies würde den Platz der Henaden an sich noch offenlassen. Im folgenden legt ihn Proclus

---

35) Monade heißt hier nur ‚Reflexion der Henade auf tieferem Niveau‘ oder ‚Eins immanent in‘.

36) Vgl. die Aussage in in Prm. 1062,32–34, daß diese anderen ‚Henaden‘ gleichwie Unifizierungen von anderem (als ihnen selbst) sind, nämlich von dem, was kraft ihrer unifiziert ist und in dem sie sich somit befinden. Dodds (wie Anm. 18) 261 führt weiter in Alc. 519,27 u. a. an. Gemäß Elem. Theol. prop. 28 wären die autonomen Henaden die ähnlichen Produkte des Einen, während die an ihnen partizipierenden immanenten ‚Henaden‘ die jeweiligen Monaden (Monade des Intellekts, des Hyperkosmischen etc.) sind. Diese immanenten Monaden sind dem Einen unähnliche (= mehr verschieden von als vereint mit ihm) Produkte zweiter Linie nach den autonomen Henaden. Diese Deutung, die mir hier fundamental zu sein scheint, wird insbesondere von propp. 63–64 bestätigt. Vgl. propp. 128–129. Dementsprechend hätte also beispielsweise die autonome Henade der ersten intelligiblen Göttertriade ihre Widerspiegelung in der Triade als Monade an der Spitze der Triade, während die autonome Henade der überkosmischen Götter, qua partizipierte, als immanente (und daher ebenfalls hyperkosmische) Monade die hyperkosmischen Götter in ihrem Sein als Götter mit ihren anderen typischen Eigenschaften garantiert. Dabei nimmt jedoch der Grad an Göttlichkeit nach unten hin ab, weil die Vermittlung der Henaden immer indirekter wird.

37) Die Differenzierung innerhalb der Henaden, die die Voraussetzung für die verschiedenen Eigenschaften ist, wird von Proclus Elem. Theol. propp. 126.136 ausgesprochen.

38) Wie Procl. in Prm. 1061,33 klarmacht, darf im Blick auf die ganze Götterriege der zweiten Hypothese ganz generell als von noetischen Gebilden (im weiteren Sinne) gesprochen werden. Dies belegt ein weiteres Mal, daß die Objekte

aber in die zweite Hypothese<sup>39</sup>. Denn er sagt, daß das Eine der zweiten Hypothese nicht das Eine der ersten Hypothese sein könne. Die Begründung hierfür ist nicht ganz klar. Cousins Parenthese (*συμπλέκεται γὰρ πάντα τῷ ὄντι*) kann sich wohl nur auf das Eine der zweiten Hypothese beziehen, das im Gegensatz zum ersten Einen „in jeder Beziehung mit dem Seienden zusammengeflochten ist“. Das heißt, daß es grundsätzlich, im Gegensatz zum vollkommenen Herausgenommensein des ersten Einen, alles mögliche Seiende an sich teilhaben läßt, ohne aber unabgetrennt von diesem zu sein<sup>40</sup>. Es kann sich also beim Einen der zweiten Hypothese nicht um dasjenige handeln, das untrennbar mit dem Seienden zusammen und als Zustand in ihm ist (das Eins-Seiende).

Also handelt es sich hier noch nicht um das Eins-Seiende des Anfangs der zweiten Hypothese (Prm. 142b5 ff.), d. h. um das Eine, das am Sein teilhat, das Eine, das ist, sondern vielmehr um die beiden rein hypothetischen Teile Eins und Sein als voneinander getrennte. Dabei handelt es sich natürlich nur um uneigentliche Teile. Denn es gibt ja kein implizites oder explizites Ganzes. Ihr grundsätzliches Nicht-das-gleiche-sein<sup>41</sup> wird ja von Parmenides bei Plato betont und mit jeder Voraussetzung neu bestätigt. Denn daß das Eins ist, setzt immer implizit voraus, daß das Eins und das Sein ursprünglich nicht das gleiche und mithin zwei sind. Die von Plato vorgenommene Sensibilisierung für das Nicht-das-gleiche-sein von ‚Eins‘ und ‚ist‘ setzt somit hypothetisch vor dem ‚Eins ist‘, das in der Voraussetzung gesetzt wird, ein ‚Eins‘ und ein ‚ist‘ voraus. Dies ist vermutlich nicht genau das gleiche wie die Teile ‚Eins‘ und ‚ist‘ des nächsten Beweisgangs (Prm. 142c7 ff.).

---

der platonischen Dialektik, die Objekte der Noesis sind, dieser Betrachtungsweise gemäß als göttlich bezeichnet werden dürfen.

39) Daß die Henaden freilich trotzdem, wie bei Jamblich, de facto ganz eng an das allererste Prinzip gebunden bleiben, wird aus Stellen wie Theol. Plat. 1,8, p. 30,16 Saffrey/Westerink deutlich. Dies erlaubt es uns festzuhalten, daß Proclus seine theoretischen Grundlagen (Elem. Theol. propp. 28. 63–64. 113) auch in der Praxis beachtete und ernst nahm.

40) Dillon's Übersetzung (wie Anm. 10, 418) ist nicht eindeutig, während Saffreys und Westerinks Konjektur TP III, XLVI unwahrscheinlich ist. Denn vom Einen der zweiten Hypothese kann nicht gesagt werden, daß es ganz und gar an das Sein gebunden sei, weil gerade dieser Gedanke des Achorismos direkt nach der Parenthese abgelehnt wird. Vgl. die Parallelen Procl. in Prm. 1068,22 ff. 34 ff.

41) Dies ist nicht dasselbe wie Verschiedenheit, da Verschiedenheit bereits wieder ein anderes wäre nach 143b3–6. Hier ganz am Anfang der zweiten Hypothese würde dementsprechend aber das Eins selbst, wenn man es allein für sich nähme ohne das, an dem es teilhat, in der Tat nur als Eines und noch nicht als Vieles erscheinen.

Denn hier ist bereits ein weiterer Begriff eingeführt, nämlich der des Ganzen, um dann entsprechend von ‚Eins‘ und ‚ist‘ als Teilen reden zu können. Die grundsätzlichere Entscheidung, daß ‚Eins‘ und ‚ist‘ nicht das gleiche sind, aber dem gleichen Ding zukommen, ist hier schon vorausgesetzt (Prm. 142d2–4). Dementsprechend müssen auch schon das ‚Eins‘ und das ‚ist‘ des ‚Eins-das-ist‘ als Teile eines Ganzen gesehen werden (da die Verbindung beider ja offensichtlich schon erfolgt ist), und sie dürfen nicht mit dem Eins und dem Sein vor jeder Verbindung verwechselt werden. Denn allein vor der Verbindung beider ist es möglich, ‚Eins‘ und ‚ist‘ je ganz für sich zu nehmen. Danach handelt es sich immer nur um Teile.

Dies war für einen extremen Realisten wie Proclus und seinen Vorgänger sicher schon Grund genug, ‚Eins‘ und ‚Sein‘ als auch ontologisch abgetrennt und verschieden vom ‚Eins ist‘ anzusehen<sup>42</sup>. Dies wird auch durch seine Ausdrucksweise in in Prm. 1062,20–22 nahegelegt, wo er sagt, daß Syrianus es – nämlich das Eine der zweiten Hypothese – deutlich unterscheidet und sagt, daß dieses Eine, als solches, ‚getrennt‘ sei (καὶ χωρὶς εἶναι φησι τοιοῦτον τὸ ἓν τοῦτο). Die dadurch gekennzeichnete göttliche und autonome Henade – das Eins als Eins betrachtet<sup>43</sup> –, die also wohl die erste Henade (nach dem Einen) ist, sollte meiner Meinung nach mit dem höchsten proclischen πέρας, der Grenze (d. h. der allerersten Monade), gleichgesetzt werden<sup>44</sup>, was aus dem ὄν vor dem ἓν ὄν –

42) Vgl. insbesondere Elem. Theol. prop. 115. Genauso wie für Proclus die (späteren) Teile ‚Eins‘ und ‚ist‘ des (früheren, vgl. Prm. 142c9–d5) Ganzen ‚Eins ist‘ sicher eine andere Realitätsstufe haben als diese rein hypothetischen ‚Teile‘ ‚Eins‘ und ‚ist‘, die dem ‚Eins ist‘ auf irgendeine Weise vorausliegen.

43) Vgl. in Prm. 1049,37 ff. Die Henaden sind in der zweiten Hypothese anzusiedeln, obgleich ihre de-facto-Stellung eher zu dem Niveau der ersten Hypostase passen würde. Vgl. Stellen wie in Prm. 1048,1 ff. und beispielsweise Dodds‘ Kommentar zu Elem. Theol. prop. 115. Wenn man das Eins (und entsprechend die Einsen) der zweiten Hypothese auf die hier vorgeschlagene Weise isoliert, dann hat man in der Tat eine Entität bzw. Entitäten, die sehr stark dem Einen der ersten Hypothese, wie Proclus sie verstand, ähneln. Der einzige wirkliche Unterschied wäre ihre Partizipierbarkeit, welche aber für ausschließlich substantielle Erwägungen καθ’ ὑπαρξιν keine Rolle spielt.

44) Hier scheint mir die Stelle in Prm. 1048,1 ff. äußerst relevant zu sein. Vgl. besonders, aber nicht nur, den Bezug auf die Pythagoreer. Proclus scheint seine Interpretation der Henaden, die er aus Plato herausentwickelt, auf die Pythagoreer stützen zu wollen. Dabei findet er seine aus Plato abgeleiteten Henaden in der Tat in der pythagoreischen ersten Prinzipien-Monade (dem Einen) wieder – dies aber vermutlich nur, weil die entsprechenden ‚Pythagoreer‘ ihre Interpretation ebenfalls aus dem platonischen *Parmenides* ableiteten. Dabei beschränkt Proclus aber seinen Gebrauch von erstem Prinzip bzw. ersten Prinzipien ausschließlich auf

das letztere ist das aus beidem nach dem *Philebus* Gemischte<sup>45</sup> – das höchste Unbegrenzte und die allererste Dyade macht, die der ersten Henade entgegengesetzt ist<sup>46</sup>. So ließe sich auf jeden Fall gut die Sonderstellung der ersten beiden Prinzipien ‚Grenze‘ und ‚Unbegrenztes‘ erklären<sup>47</sup>. Anschließend führt Proclus diese erste autonome Henade, d. h. das Eins der zweiten Hypothese, auf das erste Eine zurück. Dabei erinnert er an sein Grundprinzip, daß

---

das einshafte Element, während die Pythagoreer auch die Dyade als erstes Prinzip bezeichnen konnten.

45) Das  $\epsilon\nu\ \acute{\omicron}\nu$  als erstes Produkt umfaßt die Spitze der intelligiblen Götter; vgl. Theol. Plat. 3,23, p. 82,1–4 Saffrey/Westerink und Elem. Theol. propp. 161–162. Wenn man die *Philebus*parallele weitertreibt, dann wäre nach Phil. 27b7–c1 die Begrenzung und die Unbegrenztheit bzw. Monade und Dyade das, was zusammengemischt wird. Das gemischte und gewordene Sein, wie gesagt, wäre das Mischungsergebnis, und das Eine oder die Henade der Henaden wäre die Ursache der Mischung, das, was für die Mischung der zu mischenden Elemente verantwortlich ist. Vgl. Procl. in Prm. 7, p. 38,1 ff. Klubansky. Die Verbindung von *Philebus* und *Parmenides* wird von Proclus selbst nahegelegt, wobei er Plato ‚ontisiert‘. Nimmt man diese ‚Ontisierung‘ ernst, kann man an der angegebenen Stelle alle vier genannten Gesichtspunkte finden.

Für das  $\epsilon\nu\ \acute{\omicron}\nu$  als aus Grenze und Unbegrenztem Entstandenes vgl. Elem. Theol. propp. 138 f. Es ist der erste Partizipand des Göttlichen und daher das erste Divinisierte. Dies war wohl der Grund dafür, daß Jamblich diese gleiche Entität nicht nur an der Spitze der zweiten Hypostase (als unpartizipiertes Moment), sondern auch am Ende der ersten (als  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\acute{\xi}\iota\nu$ -Moment des Einen) ansetzen konnte. Das gleiche gilt für Proclus; vgl. hierzu Elem. Theol. propp. 161.

46) Damascius hat diese Tatsache – übrigens in einem Jamblich-Referat – dann vollends explizit gemacht; vgl. Pr. 1,50, p. 101,11 ff. Ruelle = 2,25,1–6 Westerink-Combès. Vgl. auch 2,90,9–13 Westerink-Combès.

47) Diese naheliegende Schlußfolgerung, daß Grenze und Unbegrenztes für Proclus die beiden ersten göttlichen Henaden sind, wurde bisher meines Wissens noch nicht gezogen. Allerdings wurde das Problem des ‚Platzes‘ für die beiden Prinzipien nach dem ersten Prinzip, insbesondere für Syrianus, den Proclus hier referiert, klar gesehen (z. B. von A. D. R. Sheppard, *Monad and Dyad as Cosmic Principles in Syrianus*, in: *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism*, H. J. Blumenthal/A. Lloyd [Hrsg.], Liverpool 1982, 11 oder O’Meara [wie Anm. 1] 138). Denn die beiden Prinzipien werden im wesentlichen gleich wie die ebenfalls überseienden Henaden beschrieben (Sheppard, *ibid.*; O’Meara, *ibid.*) und haben auch die gleiche Funktion. Dies ist um so deutlicher, wenn man Syrianus’ *Metaphysikkommentar* betrachtet. Bereits Dodds (wie Anm. 18) 258 Anm. 1 weist auf in Met. 183,24–26 (Monaden oder Henaden, die aus der allerersten Ursache hervorgehen) hin, was man durch Herm. in Phdr. 121,19 ergänzen könnte, wo von dem ‚Einen und den ersten Henaden‘ die Rede ist. Es liegt nahe, daraus zu schließen, daß erste Monade und erste Dyade also einfach die ersten beiden Glieder der Henadenreihe sind, die die restlichen Henaden produzieren. Diese sind dann nicht nur selbst Götter, sondern halten sogar alle anderen Götter nach Syrian. in Met. 183,24 ff. zusammen, um ihre Existenz zu garantieren. Diese Deutung wird vollends wahrscheinlich, wenn wir mit O’Meara, *ibid.* die henadischen Zahlen von in Met. 126,17 mit diesen Henaden gleichsetzen können.

jeder abgetrennte (= transzendente) Grund, der eine Vielzahl anführt, eine doppelte Vielzahl hervorbringt<sup>48</sup>, nämlich eine ihm ähnliche abgetrennte und eine ihm unähnliche in seinen Partizipanden immanente. So ist schlußendlich das Eine der ersten Hypothese für die Hervorbringung aller – da es sich ja um eine Vielzahl handelt – autonomen, gegenüber seinen Partizipanden (relativ) transzendenten, Henaden der zweiten Hypothese verantwortlich<sup>49</sup>.

Diese Deutung würde für Proclus<sup>50</sup> sicher auch erklären, warum Plato seine Prämisse (,wenn das Eine ist‘) so oft wiederholt: Erste Henade und erste Dyade gehen immer wieder aufs neue eine Verbindung ein, die etwas Verschiedenes hervorbringt. Obgleich es sich im Prinzip immer um das Eins und die Dyade der zweiten Hypothese handelt, also immer um dieselbe Henade und dieselbe Dyade, so handelt es sich *κατ’ αἰτίας* betrachtet doch immer um eine verschiedene Henade<sup>51</sup> und eine verschiedene Dyade. Denn die immer etwas anders herauskommende Mischung bewirkt, daß dieses *μικτόν* in seinen Gründen auf immer etwas verschiedene Weise vorhanden bzw. präfiguriert ist. Dies reicht aus, um die Gründe jeweils *κατ’ αἰτίας* voneinander zu unterscheiden. ‚Eins ist‘ also jedesmal auf verschiedene Weise, sowohl ‚Eins‘ als auch ‚ist‘. Das Sein partizipiert in der Mischung nie auf genau die gleiche Weise am Eins, weswegen jede Henade *κατ’ αἰτίας* verschieden ist, da sie das vom Sein so partizipierte Eins entsprechend vorwegnimmt. Das Eins in der Mischung wird je verschiedenen ‚ontisiert‘ bzw. lebendig gemacht. Da sie jeweils anders parti-

48) Interessant ist, daß bei Proclus die Henade der Henaden, also das Eine, für die Hervorbringung der gesamten Reihe der Henaden verantwortlich ist, und nicht etwa die erste Henade, die eigentlich die Monade der Henadenreihe ist und somit für die Erzeugung der anderen Henaden verantwortlich wäre. Hierzu vgl. Elem. Theol. prop. 21.

49) Vgl. insbesondere Elem. Theol. prop. 159, wobei man als Antwort auf Dodds’ Problem in seinem Kommentar (p. 281), wie denn die nach prop. 127 als ‚einshafte‘ und ‚einfachste‘ bezeichneten Henaden von der radikalen Zweiheit infiziert sein und die Henaden-Götter dementsprechend zusammengesetzt sein sollen, folgendes antworten könnte: Sie sind nicht zusammengesetzt und sind auch nicht von der Zweiheit infiziert. Sie sind vielmehr einfach die Eins der Zweiheit, eine Eins, die erst zusammen mit der Zwei produktiv wird. Dabei hat die reine Dyade, die zu der Eins hinzukommt, den gleichen ontologischen Status wie sie. Die Henaden selber sind somit nicht von Grenze und Unbegrenztheit produziert, sondern sind ganz ohne Zweiheit vom Einen abgeleitet und werden erst in zweiter Linie mit der Dyade verbunden.

50) Vgl. für das Folgende: in Prm. 1049,37–1050,25, übersetzt von Saffrey und Westerink, TP III, XLVII–XLVIII.

51) Vgl. auch in Prm. 1048,11–15.

zipiert werden, gibt es also mehrere Henaden; dennoch sind die Henaden ineinander (alle in allen anderen), weil sie καθ' ὑπαρξιν identisch und im Einen sind. Da die Dyade bzw. die Dyaden in der Mischung je anders geformt, d. h. gemessen, unifiziert oder diviniert werden, gilt das gleiche auch für sie. Obgleich also alle Henaden und alle Dyaden jeweils miteinander identisch sind, sind sie, durch ihre Produkte oder Effekte, je auch wieder verschieden<sup>52</sup>. Deshalb sagt oder impliziert Plato jedesmal genau die gleiche Voraussetzung, aus der aber jedesmal etwas anderes folgt.

Plato bestätigt damit wohl, für Proclus, die – zumindest implizite – ‚Produktion‘ bzw. zumindest die Abhängigkeit der jeweiligen Seinskette von dieser ersten Zweiheit, der Henade und der Dyade, die ihren ‚Produkten‘ καθ' ὑπαρξιν überlegen ist, in allen ihren Produkten aber κατὰ μέθεξιν vorhanden ist, da die Gründe die Produkte κατ' αἰτίαν präfigurieren. Dabei ist das jeweilige Eins ohne das Sein die Henade (oder allererste nicht-immanente Monade) und das Sein ohne das Eins die Dyade. Da bei dieser Konstellation allein aber noch nichts zustandekommen könnte, bedarf es einer Konfiguration von der Art des im Satze ‚Wenn Eins ist‘ ausgedrückten Sachverhaltes. Die beiden ersten Elemente müssen also eine Liaison eingehen, wobei je nach Art der Liaison ein anderes Ergebnis herauskommt, womit dann auch die beiden ersten Elemente in jeweils verschiedener Mischung in den Partizipanden vorhanden sind. Da diese verschiedenen Resultate immer schon κατ' αἰτίαν in ihren Ursachen vorhanden sind, handelt es sich bei jeder der vierzehn platonischen Syllogismen jedesmal um die καθ' ὑπαρξιν gleiche Henade und Dyade und trotzdem κατ' αἰτίαν um eine verschiedene. Deswegen können sich ja die Henaden auch alle ineinander befinden und doch irgendwie voneinander verschieden sein. Voraussetzung für die Verschiedenheit, die allein eine Mehrzahl von Henaden garantiert, ist ihre Partizipierbarkeit. Damit aber etwas am Eins partizipieren kann, muß es ein Nicht-Eins geben, von dem diese Verschiedenheit kommt. Jede Instanz von ‚Nicht-Eins‘, das es in der Gesamtstruktur des Seins geben mag, kann also auf eine höchste, das Sein notwendigerweise transzendierende Zwei oder Dyade zurückgeführt werden, die noch in keiner Weise mit dem Eins vermischt ist oder an ihm

52) Freilich nicht wie die Formen verschieden voneinander sind; vielmehr handelt es sich um eine ungemischte Reinheit, um ein perfektes Bewahrt-Sein der Individualität einer jeden Henade. Auf vergleichbare Weise ist die Partizipation der Formen aneinander nicht das Alle-in-allen der Henaden; vgl. die Passage in Prm. 1048,1 ff.

Anteil hat. Dieses wird daher von Plato jedesmal aufs neue dem Eins zumindest implizit gegenübergestellt, so daß wieder eine Verbindung von beidem entstehen kann. Denn eine jede Henade ist ja zunächst als Gott immer eines, weswegen sie auch mit ihrem Grund, dem Einen, zusammen bzw. in ihm ist. Dies ist auch ihre eigentliche Substanz, aus der folgt, daß jede Henade überseiend, übernoetisch etc. ist. Gleichzeitig sind die Henaden aber auch verschieden voneinander (sonst gäbe es ja nicht mehrere Henaden). Diese Verschiedenheit kommt ihnen aber sicher nicht vom Einen der ersten Hypothese zu. Sie muß vielmehr, grundsätzlich gesprochen, von ihrer Partizipierbarkeit her stammen, die ja, wie gesehen, ausmacht, daß jeder Henade κατ' αἰτίαν spezifische Eigenschaften zugesprochen werden können. Die grundsätzlichste Partizipation ist aber die des Seins am Eins. Dies ist die Voraussetzung dafür, daß überhaupt irgendetwas am Eins partizipieren kann. Bloßes Sein ohne ein es limitierendes Eins ist aber nur eine Menge, im Sinne bloßer Unbegrenztheit. ‚Wenn Eins ist‘ drückt also somit die allererste Zweiheit aus, die von Eins und Sein. Dieses Prinzip der produktiven Zweiheit wird daher von Plato jedesmal in Erinnerung gerufen, da es sonst nur eins gäbe und keine Seinskette produziert werden könnte. Soweit unsere Erläuterung der Gedanken, die Proclus bei seinem Verständnis des platonischen *Parmenides* leiteten.

Es ist typisch für die Henologie des Proclus, daß die Dyade für sein System zwar implizit genauso fundamental ist wie die Henade, er es aber in seinen Ausführungen zur Henadenlehre zu vermeiden versucht, die der Henade ontologisch gleichgestellte Dyade zu behandeln. Viel wichtiger ist für Proclus, alles, was ist, immer weiter auf die Einheit zurückzuführen – wie er es auch primär aus ihr ableitet. Demgegenüber stellt Proclus Henade und Dyade zusammen als Zweiheit von Grenze und Unbegrenztheit an einen anderen Platz in seinem Werk; und zwar handelt es sich um einen Platz, der nicht einmal weit von der Henadendarstellung entfernt ist. Der wahre Status der ersten Zweiheit wird in engem Zusammenhang mit der Henadenlehre in Elem. Theol. propp. 89–92 und Theol. Plat. 3,7–9 behandelt, wobei die herausragendere Stellung der Henadenlehre (Elem. Theol. propp. 113–165; Theol. Plat. 3,1–6) bereits durch den ihr zugeteilten größeren Umfang deutlich gemacht wird. Man kann daher davon ausgehen, daß Proclus diese dualistische Struktur in seinem System so weit wie möglich abschwächen wollte, um der Zurückführung nicht auf eine Zweiheit, sondern auf eine Einheit den Vorrang geben zu können.

Bereits hier kann man also die Tendenz festhalten, daß Proclus den eher ‚pythagoreischen‘ Dualismus, der nicht allzulange vor ihm von Jamblich wieder neu belebt worden war und der vermutlich sowohl Plato wie auch Aristoteles näher liegt als ein konsequenter Monismus, monistisch zuspitzt. Dazu paßt auch die Henadenlehre, die bei ihm einen stärkeren monistischen Zug zu tragen scheint als noch bei Jamblich und vermutlich auch Syrianus. Handelte es sich bei den Henaden (bzw. henadischen Zahlen) für Jamblich noch um von der Zahlenordnung geprägte überseiende und übernoetische Götter, die die Realität in ihrer Komplexität als symbolische Eins (Monade), Zwei (Dyade), Drei (Triade), Vier (Tetrade) etc. präfigurierten, so ändert sich dies bei Proclus. Es geht nicht mehr um einshafte oder henadische bzw. göttliche Zahlen<sup>53</sup> wie bei Jamblich – ja nicht einmal so sehr um die allgegenwärtigen ersten zwei Glieder dieser Reihe, wie noch bei Syrianus. Vielmehr rückt das ‚understatement‘ der Wichtigkeit dieser ersten Pluralität oder mindestens Dualität zugunsten einer immer stärkeren Betonung der Einheit in den Vordergrund. Selbst auf den nachgeordneten Niveaus der Realität ist die Rückführung auf die Monade, also die immanente Henade, das Wichtigste, wie Proclus in Prm. 1043,30–1047,24 betont, wogegen die Dyade in den proclischen Darstellungen der Henadenlehre eine untergeordnete Rolle spielt. Dies ist der Grund, weswegen dann die Exposition von Grenze und Unbegrenztheit auch im wesentlichen aus der Henadendarstellung als eigener Punkt ausgegliedert wird. Diese Tatsache ist ebenfalls offensichtlich, wenn man sich vor Augen hält, daß die jamblichischen henadischen Zahlen an der Spitze des Realitätsgefüges im wesentlichen auf dem Wege symbolischer – und das heißt nicht-substanzieller – Übertragung mathematischer Zahlen abgeleitet wurden. D. h., die henadischen Zahlen, wie wir sie bei Jamblich finden, sind so konzipiert, daß zunächst einmal von der Vielheit der mathematischen Zahlen ausgegangen wird und diese Vielheit dann auf unfiziertere Weise<sup>54</sup> auf höherer Ebene bewahrt wird. Durch die Transponierung von Mathematischem und insbesondere von Zahlen auf alle Ebenen des Seins finden wir mathematische Symbole; und zwar handelt es sich hierbei um Symbole, die, weil sie homonym sind, aber als nicht-substanziell mathematische

53) Wenn auch Proclus' Verwendung des Wortes ἀριθμός – freilich im Sinne von Anzahl, Mehrzahl, Klasse oder Serie – für die göttlichen Henaden ein Jamblich gezollter Tribut sein mag.

54) Z. B. kann alles, was irgendwie in einem weiten Sinne mit der Zahl ‚drei‘ zu tun hat, auf die henadische Triade zurückgeführt werden.

der jeweiligen Realitätsebene ontologisch angehören, als Strukturelemente von Realität von den übernoetischen Göttern (sogar das ‚Eine‘ selbst ist ja nicht ausgenommen) bis hin zu Physischem reichen. Dieses Bild hat sich bei Proclus gewandelt. Denn bei ihm finden sich vor allem die Symbole und somit Übertragungen der göttlichen Henaden, nämlich die Monaden, auf allen Ebenen, wobei die Nicht-Eins-Elemente eher im Hintergrund anzutreffen sind und dabei immer klar wird, daß das, worauf es ankommt, die Einheit ist. Der Grund hierfür ist vor allem der, daß Proclus von oben, vom Göttlichen her, überträgt, und damit nicht, wie Jamblich, das Realitätsgefüge mathematisiert, sondern vielmehr diviniert und ihm Einheit verleiht. Im Vergleich zu Jamblichs Zahlen sind die Einsen (= Henaden) des Proclus nicht einmal mehr symbolische Zahlen (nur noch die Einheit erinnert an die Zahl ‚eins‘). Gleichwohl sind sie wie bei Jamblich Strukturelemente, die auf andere ontologische Niveaus übertragen werden können und deren Erfassung eigentlich ermöglichen. Die epistemologische Funktion solcher transponierbaren Entitäten bei Proclus und Jamblich ist also vergleichbar, aber der Akzent verschiebt sich: Statt einer möglichst vollen Erklärung der Realität in ihrer Komplexität durch die Mathematik (wobei es natürlich ein höchstes unitarisches Prinzip gibt, zu dem alles zusammengeführt werden kann) steht bei Proclus die Ableitung von der (bzw. Erklärung durch und Rückführung zur) Einheit im Vordergrund. Dies scheint auch der Grund dafür zu sein, daß Proclus die von ihm auch geforderte notwendige Distinktheit der einzelnen Henaden nirgendwo wirklich (*καθ' ὑπαρξιν*) behandelt, sondern immer nur *κατ' αἰτίαν* andeutet und die jamblichische Identifikation der Henaden mit Monade, Dyade, Triade etc. fast schon zu vermeiden scheint<sup>55</sup>. Doch kann dies nicht verdecken, wie viel Proclus Jamblich und

---

55) Allerdings schreibt Proclus im Zusammenhang mit den Henaden in *Elem. Theol. propp.* 151–158 über Eigenschaften wie väterlich, generativ, vollkommen, protektiv etc., die in der Tat von Jamblich und anderen insbesondere mit Zahlen bzw. Monade, Dyade etc. in Verbindung gebracht wurden. Vgl. O'Meara (wie Anm. 1) 205–206. Dabei scheint mir auch die weniger beachtete Tatsache wichtig zu sein, daß von diesen Eigenschaften, die in letzter Instanz Eigenschaften sind, die den Henaden zukommen, bei Proclus vor allem im Zusammenhang mit den von ihnen abgeleiteten und sekundären Seienden die Rede ist (verstärkt noch durch die einleitende Proposition 150). Die Eigenschaften der Henaden sind für Proclus also kein Selbstzweck, sondern finden ihre Rechtfertigung vor allem durch die abgeleiteten Dinge. Dies ist vermutlich ein weiteres Mittel, um die Wichtigkeit des *κατ' αἰτίαν* der Henaden in den Vordergrund zu rücken, um so die Frage nach ihrer ganz der Einheit verpflichteten Substanz zu entschärfen.

dessen Henadenkonzeption schuldet, eine Schuld, die Proclus selbst wohl kaum abstreiten würde.

Nunmehr haben wir eine ausreichende Basis gewonnen, um Proclus' Kritik an Jamblichs Henadenkonzeption wirklich zu verstehen. Dabei wollen wir uns zunächst in Prm. 1066,16–1071,3 zuwenden. Hier ist Proclus bemüht, die Henaden vom Einen eher zu unterscheiden und abzutrennen, während er andernorts, wie gesehen, die hypostatische Einheit der Henaden mit dem Einen betont. Dies ist verständlich, geht es Proclus im vorliegenden Abschnitt doch um den Ausschluß der Henaden aus der ersten parmenideischen Hypothese und somit um einen wichtigen Punkt im Rahmen der Exegese dieses Dialogs. Mit der Ausarbeitung der Resultate seiner Interpretation ist er demgegenüber weniger beschäftigt, was die Akzentverschiebung wohl erklären dürfte<sup>56</sup>. Jamblichs Ansicht ist, nach Proclus, die folgende: Jeder Gott qua Gott ist eine Henade, weil das Eins alles Sein divinisiert; alles Göttliche – und somit auch die Henaden – ist überseiend (weil es ja, als Eins, das Sein divinisiert); bis hierhin müßte Proclus Jamblich eigentlich zustimmen. Das daraus Folgende, daß deswegen die Henaden mit dem Einen in der ersten Hypothese zusammen behandelt sein müssen, akzeptiert Proclus aber nicht. Er gibt dafür zwei Gründe an: 1. Die Henaden sind im Gegensatz zum vollständig transzendenten Einen durch ihre eigene Vielheit sowie durch Seiendes partizipierbar und partizipiert. 2. Die Henaden haben daher im Gegensatz zum vollständig nicht-multiplen Einen mit Vielheit zu tun, nämlich sowohl ihrer eigenen als auch der ihrer seienden Partizipanden.

Nach dem Gesagten scheint mir Proclus in allen erwähnten doktrinalen Punkten mit Jamblich in Übereinstimmung zu sein<sup>57</sup>. Die einzige Divergenz ist die Schlußfolgerung, daß die Henaden nicht zusammen mit dem unpartizipierten und nicht-multiplen Einen in der ersten Hypothese zusammengenommen werden können. Es ist aber weiterhin sogar die Voraussetzung für diesen Dissens, daß Jamblich sowohl bezüglich des Einen als auch bezüglich

56) So sagt Proclus hier (1066,19–20) dem erstaunten Leser der *Elem. Theol.*, daß allein der erste Gott, das Eine, überseiend ist. Man kann diesen Punkt allerdings unproblematischer verstehen, nämlich, wenn man die Überseiendheit als absolute Transzendenz ansieht, die selbst die Partizipabilität am Seienden der substantiell freilich überseienden Henaden ausschließt. Dies wird in der Folge bestätigt.

57) Vgl. auch die wichtige Stelle in Prm. 1084,10–18, wo Jamblich sicher mitgemeint ist; vgl. Dillon (wie Anm. 10) 434 Anm. 60 und Saffrey/Westerink TP III, XXXII.

der Henaden der gleichen Meinung wie Proclus ist. Andernfalls müßte Proclus' Kritik zumindest irgendwie auch auf eine falsche Prämisse eingehen oder müßte sonst ihre sachliche Rechtfertigung verlieren. Proclus bestätigt denn auch (in Prm. 1066,33–1067,9) die Ansichten Jamblichs sowohl bezüglich des Einen als auch bezüglich jeder der Henaden, die für Jamblich, gemäß Proclus, nicht nur Henade ist, sondern auch partizipiert ist. Es ist diese Partizipation an der Vielheit und am Seienden, die nach Proclus, der ja genau dieser Ansicht ist, den Ausschluß der nichtsdestoweniger überseienden und überintelligiblen – aber eben nicht partizipationslosen – Henaden aus der ersten Hypothese verlangt. Wenn die Henaden Jamblichs aber substantiell (und nicht nur durch Partizipation) intelligible (selbst im höchsten Sinne des Eins-Seienden) wären, dann wäre es nicht notwendig, dem Konzept der Partizipation derartig große Bedeutung beizumessen, und Proclus' Widerlegung könnte viel direkter nach dem Muster ‚Intelligibles als Intelligibles kann dem Einen nicht beiseite gestellt werden‘ erfolgen. Demgegenüber sind die Henaden aber nicht nur partizipierbar und partizipiert, sondern sie sind auch Henaden, und daher, als Einsen, Götter qua Götter, weswegen sie notwendigerweise überseiend und überintelligibel sind, wenn auch nie in der Weise wie es das ganz partizipationslose Eine ist<sup>58</sup>.

Auch im folgenden (in Prm. 1067,13 ff.) legt Proclus den Akzent auf die Unterscheidung zwischen dem unpartizipierten Glied und den partizipierten Gliedern einer Reihe, die dem unpartizipierten gegenüber zweitrangig sind. Dabei scheint mir wichtig festzuhalten, daß nicht etwa das Eins-Seiende bzw. das  $\epsilon\nu\ \delta\upsilon\nu$  der zweiten Hypothese mit der Vielheit der göttlichen Henaden identisch ist, wie dies Dodds<sup>59</sup> oder Dillon<sup>60</sup> glauben. Vielmehr sagt Proclus in in Prm. 1068,34 ff.: „Denn was ist jenes Eine – das, welches mit dem Seienden zusammengeordnet ist und mit ihm hervorgeht – anderes als die Vielheit der Götter ...“ Meiner Ansicht nach wird hier deutlich, daß die Vielzahl der Götter im Einen und nicht etwa im Eins-Seienden zu situieren ist. Freilich

58) In in Prm. 1068,24–25 wird den Henaden denn auch (nur) die absolute Transzendenz des Seienden abgesprochen (vgl. Anm. 56) angesichts der Tatsache, daß sie partizipierte und mit dem Seienden zusammenseiende (nicht aber in ihm seiende; vgl. in Prm. 1062,17–20) Einsen sind, zumindest indem sie sie präfigurieren. Es ist dies eine gewisse immanente Transzendenz.

59) Wie Anm. 18, 261. Saffrey und Westerink sind vielleicht in ihrer Argumentation von Dodds beeinflusst. Saffrey jedenfalls war ein Schüler von Dodds (vgl. TP I, VII).

60) Wie Anm. 1 (1993) 51.

betrifft dies nicht das absolut transzendente Eine, dem ja kein Seiendes und keine Dyade gegenübergestellt sind, sondern das transzendente Eine, das dem transzendenten Seienden gleichgestellt ist und mit ihm hervorgeht. Es ist denn auch dieses Eine, das, wie gleich anschließend bestätigt wird, als Gott das Sein divinisiert, da – so die Begründung – alles, was göttlich ist, den Henaden der Götter (d. h. den Henaden bzw. den Göttern als Göttern) unterworfen ist. Im folgenden wird dann wieder<sup>61</sup> von intelligiblen, intellektuellen etc. Henaden geredet; dies immer insoweit, als die überseienden Henaden partizipierte sind<sup>62</sup> bzw. am jeweiligen Realitätsniveau partizipieren<sup>63</sup>. Das Eins-Seiende, das Eine, das im Sein ist, dagegen ist das erste intelligible Objekt, das νοητόν, nämlich das unpartizipierte und für sich seiende, d. h. das nicht im Intellekt seiende reine und simple Objekt, welches der Vielzahl der Intelligibilia übergeordnet ist, so wie das unpartizipierte Eine über den partizipierten Einsen ist<sup>64</sup>.

Diese Sichtweise wird auch durch Theol. Plat. 3,23, p. 82,1–22 Saffrey/Westerink bestätigt; die Stelle ist fast ein Résumé des hier bereits Gesagten. Zunächst sagt Proclus, daß die zweite Hypothese von der höchsten Einheit der Intelligibilia, d. h. also von der Henade bzw. den Henaden, bis zum deifizierten Sein hervorschreitet. Denn, so lautet die Begründung, in der ersten

61) Wie in in Prm. 1067,6–8.

62) Insofern sind sie trotz ihrer Transzendenz der Vielheit der Seienden die ἀκρότητες τῶν οὐσιῶν (in Prm. 1066,27–28).

63) Proclus kann sich auf beide Weisen ausdrücken, wenn auch wir korrekterweise die zweite Alternative vermeiden sollten, außer vielleicht, wenn wir uns auf die ganz immanenten Monaden beziehen.

64) Dieses Argument nimmt in Prm. 1067,13–23 auf, eine Stelle, die im Kontext des Jamblich-Referats steht. Mir scheint dies nochmals die Übereinstimmung von Proclus und Jamblich bezüglich der Ansetzung eines Henadenniveaus zwischen unpartizipiertem höchstem noetischen Objekt und unpartizipiertem Einsen zu belegen. Allerdings hat Jamblich, im Gegensatz zu Proclus, diese Henaden (wie übrigens auch das ἐν ὄν) in die erste Hypothese gesetzt. Porphyrius dagegen, von dem Proclus Jamblich vermutlich absetzen will, setzt (in Prm. 1070,15 ff.) keinen höchsten Gott über den Henaden an. Vielmehr ist sein höchstes Prinzip das Eine des Eins-Seienden, also nur der erste Vater an der Spitze der intelligiblen Welt und somit eine (intelligible) Henade, an der die intelligible Welt partizipiert. Dies ändert nichts an der Tatsache, daß diese Henade καθ' ὑπαρξιν überseiend und übernoetisch ist und nichts mit der noetischen Monade zu tun hat (denn erst die zweite Hypothese betrifft ja Intelligibles für Porphyrius nach Procl. in Prm. 1054,1–2). Porphyrius hat also nach Proclus den höchsten Gott zur Henade und somit zu etwas Partizipiertem abqualifiziert. Die erste Hypothese betrifft also nach Porphyrius nur dieses partizipierte Eine, was den Fortschritt Jamblichs klarwerden läßt, der dort immerhin auch das unpartizipierte Eine postuliert.

Hypothese gehe es nicht um Gott und die Götter, wobei als Götter vor allem die Henaden und wahrscheinlich auch die noetischen Götter verstanden werden müssen, obwohl letztere ja ab 82,10 eigens behandelt werden. Nicht gemeint sein können hingegen alle anderen tieferen Götter, die ja auch für Jamblich erst nach der ersten Hypothese kommen. Daß vor allem zunächst die göttlichen Henaden gemeint sind, kann durch Proclus' Beweisgang erschlossen werden. Denn er sagt<sup>65</sup>, daß die Vielheit der Götter mit dem Einen aufgrund dessen absoluter Transzendenz nicht koordiniert werden könne. Ginge es um andere Götter als die Henaden, könnte Proclus die Widerlegung einfacher machen und mit der Immanenz (alle anderen Götter sind ja göttlich durch die immanenten Monaden) argumentieren. Denn in der ersten Hypothese werde ja, so Proclus, nicht nur das Sein dem Ersten abgesprochen, sondern auch und vor allem – so könnte man betonen – das Eins selbst. Daß dies (letztere insbesondere) auf die (Vielzahl der) anderen Götter nicht zutrefte, sei offenkundig. Bis hierher (p. 82,10) handelte der Text vor allem vom Verhältnis zwischen erstem Gott und Henaden. Nun hebt Proclus neu an: οὐ μὴν οὐδ', ὡς αὐτοὶ λέγουσι (sc. Jamblich), περὶ τῶν νοητῶν θεῶν ἐν τῇ πρώτῃ ποιεῖται τὸν λόγον ὁ Παρμενίδης. Das heißt: Proclus sagt, nachdem er zuvor Henaden aus der ersten Hypothese ausgeschlossen hatte, daß Parmenides gewiß auch nicht über noetische Götter in der ersten Hypothese seinen Logos mache.

Meiner Ansicht nach müssen wir hier noetische Götter in der Tat als noetische Götter und nicht etwa als Henaden verstehen. Proclus sagt also, daß Jamblich offensichtlich auch noetische Götter, d. h. wirklich seiende Götter in die erste Hypothese hineingelassen hat. Diese noetischen Götter wären also von den Negationen in der ersten Hypothese mitbetroffen. Denn sie sind mit dem Einen verbunden und den anderen Göttern an Einfachheit und Einheit überlegen. Das Eins-Seiende wäre also in der ersten Hypothese plziert. Dazu gleich mehr. Doch gilt es zu sehen, daß die Beobachtung dieser Unterscheidung uns auch in die Lage versetzt, die Funktion des Ausdrucks θεῶν in 82,17 besser zu verstehen: Proclus glaubt, daß Jamblich recht hatte, die in der ersten Hypothese entwickelten ἀφαιρούμενα als Eigenschaften auf Götter zu beziehen, daß er aber unrecht hatte zu sagen, daß sie alle Eigenschaften der noetischen Götter sind. Dies legt nahe, daß mit ‚Göttern‘ göttliche Henaden gemeint sind, die zwischen erstem Gott

---

65) Wie in Prm. 1062,20 ff. und 1067,6 ff.

und noetischen Göttern intermediär sind. Die Negation, die freilich nicht auf die Henaden zutrifft, ist die Negation des Eins, die allein dem ersten Gott vorbehalten bleibt. Die Negation des Seins trifft allerdings auf sie zu, wenn auch nur auf bedingtere Weise auf die noetischen Götter.

Diese Deutung wird durch die Stelle in Prm. 7, p. 36,8–18 Klibansky bestätigt. Dort wird insbesondere deutlich, daß es sich beim zweiten Glied der Formel ‚Gott und die Götter‘ in der Tat um Henaden handelt. Denn, so wird gesagt, alle Henaden (d. h. die Einsen) der anderen Götter – d. h. außer dem Einen – sind immer irgendwie mit dem Sein verbunden, weswegen jede von ihnen ein gewisses Eins ist und nicht das Eine selbst, das ganz unpartizipiert über dem Sein ist.

Proclus bestätigt somit für Jamblich eine Doktrin göttlicher Henaden zwischen höchstem Gott und höchstem Seienden, dem Eins-Seienden – wobei alle drei Dinge in der ersten Hypothese anzusiedeln sind. Allerdings tauchen bei Proclus und bei Damascius konkrete Eigenschaften der Henaden außer Begrenztheit und Unbegrenztheit viel seltener auf<sup>66</sup>, während meistens von Henaden ganz generell gesprochen wird<sup>67</sup>. Dies kann eine bereits durch Syrianus vermittelte schärfere Platonisierung der Exegese des *Parmenides* und des *Philebus* widerspiegeln; aber nicht unbedingt. Auf jeden Fall hat man den Eindruck, als ob Proclus die im ‚Pythagoreismus‘ oft mit Zahlen verbundenen Eigenschaften nicht so gern direkt mit den Henaden in Verbindung bringen wollte. Dies würde auch sein Insistieren auf den Zusammenhang mit den Partizipanden verständlich machen.

---

66) In Prm. 1062,5 werden außerdem Ganzheit und Vielheit genannt. 1083,1 ff. werden die Eigenschaften, die im *Parmenides* behandelt werden, aufgeführt und 1084,10 ff. werden sie der Monade zugesprochen und somit als Eigenschaften von Henaden identifiziert. Ansonsten werden diese Eigenschaften vor allem im Zusammenhang mit den Partizipanden – die diese Eigenschaften von der Henade erhalten – also den jeweiligen Götterniveaus behandelt wie in 1062,16–17. Vgl. 1061,35 ff.

67) Vgl. Anm. 66. O’Meara glaubt, daß für Jamblich die Henaden die zehn henadischen Zahlen der pythagoreischen Dekade waren. Einen Einfluß dieser pythagoreischen Interpretation mag man in Procl. Elem. Theol. propp. 151–158 sehen. Jedenfalls haben Philosophen (vgl. Alcinous, Didasc. 159,43–44 Hermann; vgl. Whittakers Anm. ad 1.) die zehn aristotelischen Kategorien in der ersten Hypothese des *Parmenides* gefunden (vgl. Procl. in Prm. 1083,37–1084,3). Proclus stimmt damit freilich nicht ganz überein. Da Jamblich seine Henadenlehre auch im *Parmenides* wiederfand, könnte man spekulieren, daß er bzw. seine Quellen von genau dieser Interpretation des *Parmenides* beeinflusst waren.

Auf jeden Fall fällt auf, daß Jamblich auch das Eins-Seiende, also das Produkt von Monade und Dyade in die erste Hypothese setzt. Diese Tatsache ist uns außer aus Proclus vor allem aus Damascius wohlbekannt<sup>68</sup>. Aus diesen Zeugnissen geht hervor, daß Jamblich das Eins-Seiende bzw. das νοητόν eng an das höchste Eine angeschlossen hat. Dies ist verständlich, ist doch das Eins-Seiende sozusagen das dritte Eine: Neben dem unpartizipierten höchsten Einen und der partizipierten Monade, die in sich den Keim für alles trägt, ist das Eins-Seiende das erste Beispiel für ein vollkommen immanentes Eines, das Eine, wie es in anderem ist, bzw. das Eins κατὰ μέθεξις<sup>69</sup>. Gleichzeitig ist das Eins-Seiende aber auch das höchste Objekt des Intellekts, das, was wahrhaft ist, aber freilich für Jamblich nicht einmal durch das ἄνθος τοῦ νοῦ erkannt werden kann, weil es, vom Intellekt her gesehen, das erste vollständig unpartizipierte Moment der Hypostase ist – das Noetische als Übernoetisches sozusagen<sup>70</sup>. Sofern also das Eins-Seiende für Jamblich als erstes reflektiertes Eines in der ersten Hypostase ist und mit dem höchsten noetischen Objekt an der Spitze der zweiten Hypostase identisch ist, konnte Proclus sagen, daß Jamblich die Negationen der ersten Hypothese auch auf die noetischen Götter bezog. Dies schließt, wie Proclus auch selber sagt<sup>71</sup>, freilich nicht aus, daß die noetischen Götter als noetische in der zweiten Hypothese nochmals behandelt werden; es macht dies im Gegenteil notwendig. Dies ist wahrscheinlich in der Tat, was Jamblich getan hat.

---

68) Saffrey und Westerink haben die Stellen dazu in TP III, XXXVI–XL zusammengestellt.

69) Vgl. 1,19, p. 60,3–8 des Places/Parthey. Die unauflöbliche Verbindung der Götter, die durch die Einheit zustande kommt, gilt für alle Götter. Wie man sich dies vorstellen muß, wird ibid. 9 ff. dargestellt. Die dort genannten noetischen (= ersten) Götter umfassen aufgrund ihrer unbegrenzten Unifizierung in sich die sichtbaren Götter, die in ihnen, also im Noetischen sind. Deswegen kann man sagen, daß die sekundären Götter im Eins der ersten sind und von dort ihre Unifizierung erhalten. Der Platz dieser ersten und auch im etwas weiteren Sinne der nachfolgenden Götter ist das Eins-Seiende, über welchem die Henaden anzusiedeln sind.

70) Vgl. Dillon (wie Anm. 1, 1973) 33–35.

71) Theol. Plat. 3,23, p. 82,19–21 Saffrey/Westerink.

*IV. Ausblick: De communi mathematica scientia*

Diese Deutung des Sachverhalts erlaubt es uns nun, Stellen wie *De myst.* 8,2, p. 261,9–262,9 des *Places/Parthey* zu verstehen und die dort genannte Monade (Gott der Götter) als überintelligible<sup>72</sup> mit einer Henade gleichzusetzen, d. h. mit dem, was intermediär zwischen höchstem Einem und Eins-Seiendem und somit allen anderen Göttern angesiedelt ist. Für die strukturellen Parallelen zwischen *De mysteriis* und den Psellus-Exzerpten aus Jamblichs *Über den Pythagoreismus* VII hat O'Meara bereits alles Wichtige gesagt<sup>73</sup>.

Doch es ist vielleicht wichtig, für einen Augenblick auch zu *De communi mathematica scientia* zurückzukehren. Unsere Ergebnisse erlauben uns nicht nur, einige Details zu klären<sup>74</sup>. Vielmehr lassen sich nun auch größere Zusammenhänge besser verstehen. Das Kapitel IV von *comm. math.* ist beispielsweise notorisch umstritten. Wir können zugestehen, daß Jamblich die Quellen, die er zitiert, vermutlich, wenn er uns nichts anderes sagt, mit seiner eigenen Zustimmung zitiert. Nun sieht es in der Tat so aus, als ob Jamblich von 15,6 an eine solche Quelle zitiert. Diese wurde in der Forschung bekanntlich mit Speusippus identifiziert. Was auffällt, ist, daß bei Jamblich von den zwei ersten und höchsten Prinzipien die Rede ist. Diese sind das überseiende und einfache Eine, das das Prinzip der Seienden ist und von daher nicht von derselben Art wie diese sein kann. Daneben gibt es das Prinzip der Vielheit. Man kann mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuten, daß diese Stelle einiges mit dem Speusippus-Fragment bei Proclus in *Prm.* 7, p. 38,32–40,7 Klibansky (= fr. 48 Tarán) zu tun hat, zumindest so, wie dieses Testimonium von Proclus gesehen wird. Proclus sieht im Einem des von ihm angeführten Speusippus-Testimoniums die Monade bzw. das Eine des Eins-Seienden, das Eine, das partizipiert werden kann. Dieses ‚getrennte‘ Eine ist aber nichts anderes als die Monade, die der Unbegrenztheit gegenübergesetzt ist. Es geht also, für Proclus, im Zusammenhang dieser Speusippus-Stelle nicht um das höchste Eine, das noch jenseits dieser Zweierheit von Monade und Dyade ist. Jamblich sieht die von ihm zitierte Quelle

72) Dies hat bereits O'Meara (wie Anm. 1) 82 festgestellt.

73) Vgl. O'Meara (wie Anm. 1) 81–84.

74) So beispielsweise in 74,14: Dort sind reine Formen und einhaftige Logoi auf eine Weise nebeneinandergestellt, die an das unterscheidende ‚und‘ (καί) von am Anfang genannten Stellen wie 61,15 erinnert. Die einhaftigen Logoi wären somit göttlich und könnten den Henaden gleichgesetzt werden.

ganz ähnlich. Denn auch dort geht es um die zwei Prinzipien von überseiender und übernoetischer Monade und Dyade und nicht um das höchste Eine. Bei Jamblich bzw. seiner Quelle werden diese beiden Entitäten Prinzipien der mathematischen Zahlen genannt, was sicher gut zu Speusippus passen würde – ohne daß diese Zuschreibung an Speusippus aber für meine Deutung wichtig wäre. Jamblich selber würde zwar die (unmittelbaren) Prinzipien seiner mathematischen Zahlen nicht als überseiend bezeichnen. Doch funktioniert die Aneignung der Quelle aufgrund der engen strukturellen Ähnlichkeiten dieses auch auf (jamblichisch-)mathematischer Ebene reflektierten Prinzipienpaars – das dann freilich eine mathematische Substanz hat<sup>75</sup> – gleichwohl. Auch die Tatsache, daß Jamblich seine Quelle so aneignen will, daß sie ihm die mathematischen Prinzipien liefert<sup>76</sup>, läßt sich nun genauer verstehen. Denn für Jamblich sind ja auch überseiende Monade und Dyade als henadische Zahlen bzw. Henaden, anders als für Proclus, im Endeffekt Transpositionen von mathematischen Zahlen im göttlichen Bereich. Im weiteren Sinne kann er somit durchaus sagen, daß die allerhöchsten und allerersten – d. h., für Jamblich vor allem, nicht direkten und nicht unmittelbaren – Anfänge oder Prinzipien der mathematischen Zahlen bei den zwei ersten und göttlichen Zahlen liegen. Daß Speusippus bei Proclus im Zusammenhang mit der Exegese des *Parmenides* zitiert wird, verstärkt diese Deutung noch, hatte doch auch Jamblichs Henadenlehre vor allem im Zusammenhang mit der *Parmenides*-interpretation für seine Nachfolger beträchtliche Probleme aufgeworfen<sup>77</sup>.

Bern

Gerald Bechtle

---

75) Um diese mathematischen Prinzipien geht es beispielsweise in comm. math. 41,5 ff.

76) Comm. math. 14,18 ff.

77) Dieser Aufsatz entstand, während der Autor Stipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung war.