

DIE WERTUNG VON MYSTIK UND MAGIE IN DER NEUPLATONISCHEN PHILOSOPHIE*

Mystik oder gar Magie in einem Zug mit einer bedeutenden philosophischen Schule zu nennen, bedeutet dies nicht Unvereinbares miteinander verbinden? Sind dies nicht Züge, die zum Bild eines wahren Philosophen nicht passen? Hat doch gerade Platon die Magie scharf verurteilt¹⁾. Aber die Neuplatoniker haben unbestreitbar auf Mystik und Magie Wert gelegt. Verfälschte also nicht die Schule, die Platons Erbe zu wahren behauptete, gerade dieses Erbe, wenn sie solchen Bestrebungen Zutritt gestattete? Auf diese Frage wird man zweifellos mit ‚Ja‘ antworten müssen. Solche Überlegungen haben oft zu einer Geringschätzung der Neuplatoniker geführt. Ihr bester Kopf, Plotin, war ein Mystiker; seine Nachfolger verfielen mehr und mehr der Magie. Wie sollten wir da nicht ungläubig, verwundert oder gar abschätzig auf die Schriften der Neuplatoniker blicken, wenn wir in ihnen lesen von Ekstase und Zauberritus?

Erst die Forschung der letzten Jahrzehnte hat sich bemüht, Licht in das Denken und Fühlen jener Zeit des ausgehenden Altertums zu bringen, in der ein starkes religiöses Fühlen und Erleben so sehr durchbrach, daß es selbst in die Philosophie eindrang. Damit sind auch Plotin und seine Nachfahren mehr in den Blickpunkt gerückt. Hier hat man am meisten Interesse der Frage entgegengebracht, wie im Neuplatonismus die philosophische Tradition zu einem neuen Gebäude zusammengefügt

*) Der Aufsatz ist die etwas ergänzte Fassung der Einführungsvorlesung als Privatdozent an der Universität Köln vom 29. 11. 1963.

1) Vgl. Legg. 909 B 2: ὅσοι ... καταφρονοῦντες δὲ τῶν ἀνθρώπων ψυχαγωγῶσι μὲν πολλοὺς τῶν ζῶντων, τοὺς δὲ τεθνεῶτας φάσκοντες ψυχαγωγεῖν καὶ θεοὺς ὑπισχνοῦμενοι πείθειν, ὡς θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπωδαῖς γοητεύοντες, ἰδιώτας τε καὶ ὅλας οἰκίας καὶ πόλεις χρημάτων χάριν ἐπιχειρῶσιν κατ' ἄκρας ἐξαιρεῖν, τούτων δὲ ὅς ἂν ὁφλὼν εἶναι δόξῃ, τιμάτω τὸ δικαστήριον αὐτῷ κατὰ νόμον δεδέσθαι μὲν ἐν τῷ τῶν μεσογέων δεσμοτηρίῳ, προσιέναι δὲ αὐτοῖς μηδὲνα ἐλεύθερον μηδέποτε ... ἀποθανόντα δὲ ἔξω τῶν ὀρίων ἐκβάλλειν ἄταφον. Vgl. auch Legg. 932 E; Rep. 364 Bff.

worden ist²⁾. Plotin ist als Philosoph oder wie jüngst von H. Dörrie als Theologe gewürdigt worden³⁾. Auf der anderen Seite hat man die liturgischen Handlungen der Neuplatoniker mit dem magischen Zeremoniell verglichen, wie es uns aus den Zauberpapyri bekannt ist⁴⁾. Die Frage aber, inwieweit die Neuplatoniker selbst Mystik oder Magie aus ihrer philosophischen Überlegung heraus gerechtfertigt haben, ist meist nur gestreift worden; sie soll uns heute beschäftigen⁵⁾. Dabei soll einleitend ein kurzes Licht fallen auf die geistige Situation der Zeit, in die Plotin mit seiner Philosophie eintrat; sodann wird der geschichtlichen Entwicklung der platonischen Schule folgend, der Bedeutung nachgegangen, die Mystik und Magie in den verschiedenen Epochen dieser Schule gehabt haben. Wir werden dabei nicht durchweg beide Erscheinungen gleichrangig nebeneinander antreffen; es verlagert sich vielmehr der Akzent von der Mystik zur Magie. Es wird sich zeigen, daß der mystische Aufstieg des Proklos einen ganz anderen Weg einschlägt als den Plotins. Und schließlich stellt sich die Frage nach den Gründen dieser Entwicklung, die sich uns als ein Depravationsprozeß zeigt.

Die klassische griechische Philosophie versuchte mit Hilfe der Spekulation die Rätsel des Kosmos und des Menschen zu lösen. Aber in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten brach ein Spalt auf zwischen dem, was das Denken als Lösung dieser immer brennenderen Fragen bot, und dem, was das religiöse Gefühl forderte. Das Denken dieser Zeit war *religiös* ausgerichtet, es konkretisierte sich in der Frage nach Gott. Er entzog sich der Kenntnis des Menschen.

2) Wegweisend sind die Arbeiten von W. Theiler: Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin 1930 (= Problemata Heft 1; – im folgenden zitiert: Vorbereitung); Plotin und die antike Philosophie, Museum Helveticum 1, 1944, S. 209–225. Vgl. ferner E. R. Dodds, Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus, JRS 50, 1960, S. 1–7; Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, Entretiens Tome V: Les sources de Plotin, Genève 1960 (zitiert: Entretiens V).

3) H. Dörrie, Porphyrus als Mittler zwischen Plotin und Augustin (= Miscellanea mediaevalia Bd. 1 S. 26ff); Plotin, Philosoph und Theologe, Die Welt als Geschichte 1963, S. 1ff.

4) Vgl. S. Eitrem, La Théurgie chez les Néo-platoniciens et dans les papyrus magiques, Symbol. Osl. 22, 1942, S. 47–79.

5) Grundlegend zur Theurgie bei den Neuplatonikern: E. R. Dodds, Theurgy and its Relationship to Neoplatonism, JRS 37, 1947, S. 55–69; ders., Proclus, The Elements of Theology, 2. Aufl. Oxford 1963, p. XVIII bis XXVI und im Kommentar passim; interessant für die nachproklische Zeit auch eine Notiz von K. Praechter, Zur theoretischen Begründung der Theurgie im Neuplatonismus, ARW 25, 1927, S. 209–213.

Antwort auf diese Frage suchten die damals aufblühenden Mysterienkulte dem *Gläubigen* zu geben. Eine Richtung mit ethisch-praktischer Zielsetzung versuchte auf andere Weise die Aporie zu lösen; sie berief sich auf Pythagoras und Orpheus als ihre Propheten. So groß war das Bedürfnis, Wissen auf Offenbarung zurückzuführen, daß es selbst von ernsthaften Philosophen wie Ammonios Sakkas, dem Lehrer Plotins, hieß, sie hätten ihr Wissen von Gott⁶); und wir ermessen den Unterschied dieser Zeit zu der Platons, wenn wir uns an Sokrates erinnern, der es nach dem Zeugnis Xenophons (Mem. I 1, 9) ablehnte, etwas durch Offenbarung zu erfahren, was man durch exaktes Berechnen oder Denken wissen könne.

Schließlich entstanden damals religiös getränkte Lehren, die aus der Philosophie vergangener Jahrhunderte schöpften: die hermetischen Schriften und die chaldäischen Orakel. Die Hermetica und die Orakel waren Offenbarungen⁷). Sie richteten sich an den Gläubigen, nicht an den Mitphilosophierenden. Vor allem die Orakel gaben einen ganzen Katalog von Heilslehren⁸); sie verhiessen dem Gläubigen das Heil nicht auf jenem schmerzenden Weg des Aufstiegs aus der Höhle des Nichtwissens, den einst Platon gewiesen hatte, – ihn hätte ja die Menge nicht mitgehen können! Der Weg dieser Offenbarungen war einfacher, mechanischer möchte man fast sagen. Der Seele des Mysten wird die Rückkehr zu ihrem göttlichen Ursprung verheißen, wenn sie sich dem Element naht, das in enger Verwandtschaft mit dem Göttlichen steht, dem Feuer⁹). So kann der Eingeweihte der Herrschaft des Schicksals entgehen und selbst zu einem höheren Wesen werden¹⁰); ja selbst der Körper sollte nach jenen Verheißungen in die Regionen des Lichtes eingehen¹¹). Als Hilfe standen auf diesem Wege seit vergangenen Jahrhunderten aus dem religiösen Leben Zauberwort und Zauberzeichen zur Verfügung¹²). Es ist bezeichnend, daß der vermutliche Redaktor

6) Vgl. Hierokles, *περὶ προνοίας* (bei Photios, bibl. 250 = II 461 a 31 Bekker): ... ἕως Ἀμμωνίου τοῦ Ἀλεξανδρέως τοῦ θεοδιδάκτου. οὗτος γὰρ πρῶτος ἐνθουσιάζας πρὸς τὸ τῆς φιλοσοφίας ἀληθινὸν ... ἀσταςίαστον τὴν φιλοσοφίαν παραδέδωκε τοῖς αὐτοῦ γνωρίμοις.

7) Vgl. etwa Corp. Herm. XIII 8 (N.-F. II 203 f.).

8) Synesius, de insomniis 135 A (Kroll, Or. Chald. p. 59).

9) Kroll, Or. Chald. 51 f.

10) Kroll, Or. Chald. 54; 59; vgl. dazu Lewy, Chaldaean Oracles and Theurgy (im folgenden abgekürzt: Lewy), S. 212, 143.

11) Kroll, Or. Chald. 61.

12) Kroll, Or. Chald. 50; 40; Lewy, S. 190ff; 238: „The magical art

der chaldäischen Orakel als ‚Theurge‘ bezeichnet wurde¹³). Nicht mehr das Denken und Künden über Gott, sondern die auf Gott gerichtete rituelle Handlung stand im Vordergrund: aus dem Theologen war der Theurge geworden.

Diese Literatur, die dem Menschen das Heil abseits der strengen philosophischen Bemühung wies, hat nun in eigenartiger Weise bis zum Ende und Verfall allen griechischen Philosophierens ihre Anziehungskraft nie verloren. Wir entdecken ihre Spuren bei Porphyrios; Jamblich und Proklos haben sie mit offenen Armen aufgenommen, und noch im 11. Jahrhundert hat Psellos sie studiert¹⁴).

In solcher Luft lebte Plotin; und auch er hat sich dem religiösen Bedürfnis seiner Zeit nicht entziehen können. Angesichts des oft so summarischen Urteils über die Neuplatoniker als Mystiker und Theurgen, werden wir aber nun genau hinschauen müssen, inwieweit und in welcher Form hier ein überrationales Element, das wir so bei Platon nicht finden¹⁵), in seine Philosophie eingeschmolzen worden ist. Wir werden sehen, daß auf diese Weise nicht immer nur minderwertiges Metall entstanden ist.

Porphyrios berichtet, Plotin sei es in der Zeit ihrer gemeinsamen Bekanntschaft viermal gelungen, sich zum Höchsten, jenseitigen Gott zu erheben; dieser besitze keine Gestalt und

of the Chaldaean theurgists did not differ in essentials from that of their competitors (the goets)“.

13) Suda s.v. Ἰουλιανός; vgl. Proklos, in remp. II 123, 12. Zum Namen *θεουργός* und seiner Geschichte vgl. Lewy S. 461–466; A. A. Barb, The survival of magic arts (in: Paganism and Christianity in the fourth century, Oxford 1963, S. 101 ff.). Die Deutung von Hopfner (RE s.v. Theurgie) als ‚Götterzwang‘ stimmt nicht mit der Auffassung der Neuplatoniker überein, etwa Jamblich, de myst. I 9 (p. 33, 9 Parthey); II 11 (p. 96, 13. 17).

14) Vgl. die Zusammenstellung bei Lewy S. 473–479: Psellus and the Chaldaeans. Hervorzuheben ist der im Catalogue des Manuscrits alchimiques Grecs (abgekürzt CMAG) VI p. 148–151 von Bidez veröffentlichte Text von *Πρόκλου περί τῆς καθ’ Ἑλληνας ἱερατικῆς τέχνης*, nach Bidez’ Vermutung (CMAG VI 141 ff. und Mélanges Cumont p. 86) ein Excerpt des Psellos aus Proklos.

15) Wie Dodds, Plato and the irrational (JHS 65, 1945, S. 16 ff.), gezeigt hat, bestreitet auch Platon nicht, daß sich für den Menschen gewisse Erkenntnisse auf einer anderen (religiösen) Ebene als der rationalen kristallisieren können. Maßgebend aber ist die philosophische Erkenntnis. Legg, 968 E lehnt er Geheimlehren ab. Dagegen heißt es Tim. 28 C 3: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. In einer solchen Stelle fanden die Neuplatoniker einen Praecedenzfall ihrer ἀρχητα.

keine Form und throne oberhalb des Geistes und der ganzen geistigen Welt¹⁶⁾. Daß mit einer solchen Bemerkung der Schüler dem Meister nicht nur etwas andichtete, bestätigt Plotin selbst. In der Schrift über den Abstieg der Seele in die Leibeswelt nimmt er die Erfahrung der Ekstase zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen über den Abstieg der Seele in den Körper. Er beschreibt die Ekstase als ein Erwachen der Seele aus der Leiblichkeit, die Seele läßt alles andere hinter sich und tritt ein in sich selbst; sie sieht eine gewaltige Schönheit und hat das Bewußtsein, zu einem Bereich zu gehören, der höher ist als alles Geistige; sie weiß, daß sie mit dem Göttlichen selbst geeint ist¹⁷⁾.

Zweierlei fällt an der Beschreibung der Ekstase bei Plotin auf:

1. Die Seele tritt ein in ihr eigenes Selbst (insofern führt der Ausdruck Ekstase zunächst irre);
2. Jedes *νοητόν* liegt für den in der Ekstase Befangenen unterhalb seiner Stufe.

Um hier Klarheit zu gewinnen, werden wir einen Blick auf Plotins Philosophie werfen müssen. Ich behandle nur die Punkte, die zum Verständnis unserer Erscheinung nötig sind.

Im Stufengebäude der plotinischen Philosophie steht an der Spitze alles Seienden der *Nous*¹⁸⁾; von ihm geht alles Seiende aus und ist in gemessenem Abstand ihm verwandt als sein Abbild. So auch die Seele, die sich auf einer Stufe unterhalb des *Nous* befindet¹⁹⁾. Sie gehört zum *κόσμος νοητός* und hat daher Teil am Wesen des *Nous*²⁰⁾. Über der ganzen Hierarchie des

16) Vita Plotini 23, 14 ff.

17) IV 8 [6] 1, 1: *πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἑμᾶντὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω ἑμᾶντοῦ δὲ εἴσω, θαναμαστὸν ἡλικὸν ὁρῶν κάλλος καὶ τῆς κρείττονος μοῖρας πιστεύσας τότε μάλιστα εἶναι, ζῶν τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῷ θεῷ εἰς ταῦτὸν γεγεννημένος καὶ ἐν αὐτῷ ἰδρυνθεὶς εἰς ἐνέργειαν ἐλθὼν ἐκείνην ὑπὲρ πᾶν τε ἄλλο νοητὸν ἑμᾶντὸν ἰδρύνσας, μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θεῷ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς ἀπορῶ κτλ. Vgl. auch III 6 [26] 6, 69; III 8 [30] 4, 24; II 5 [25] 5, 26; dazu Dörrie, Porphyrios' Symmikta Zetemata (im folgenden abgekürzt: Zetemata), Zetemata 20, S. 199, 1; vgl. auch Plot. I 6 [1] 8, 26 ff.*

18) Vgl. z. B. I 7 [54] 2; IV 3 [27] 5; IV 1 [21] 1, 1: *ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ ἢ ἀληθινῇ οὐσίᾳ νοῦς τὸ ἄριστον αὐτοῦ...*

19) V 1 [10] 7.

20) Z. B.: IV 8 [6] 3, 7; VI 9 [9] 5; III 4 [15] 3, 23: *καὶ ἑμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός*. Die Formel, der Mensch als kleiner Kosmos, hat sich durch den ganzen Neuplatonismus gehalten: Porphyrios bei Stob. ecl. III 580, 14 (gegen ihn polemisiert wohl Arnobius, adv. gentes II 25 (p. 95, 15 Marchesi), wenn er den Menschen als ‚mundus minor‘ angreift); Salustios IV 10 (p. 8 Rochefort); Proklos, in Tim. I 5, 11.

Seienden aber steht das, was schlechthin die Summe alles Sinnvollen ist, das Höchste und Erhabenste, das überhaupt gedacht werden kann; in dem sich alle Vielheit wie in einem Punkte konvergierend zusammenschließt: das Eine, das *πρῶτον*²¹⁾. Alles mit jenem Einen Verbundene hat Plotin ‚göttlich‘ genannt²²⁾. Da nun alle Emanationen das Wesen ihres Ursprunges nicht verlieren²³⁾, steht alles in verwandter Kette miteinander verbunden. So trägt auch die menschliche Seele den Nous in sich, und sie wird ihrem Wesen nur dann gerecht, wenn sie in dialektischem Verfahren versucht, den *κόσμος νοητός*, in dem sie ja steht, zu durchdenken.

So lehrt denn Plotin: Die Philosophie ist das Wertvollste in uns; aber der wertvollste Teil dieser Philosophie ist die Dialektik²⁴⁾; denn sie hat das Seiende sozusagen zum Stoff; sie hat die Fähigkeit, von jedem auszusagen, was es ist²⁵⁾.

Insofern als der Nous die Spitze aller erkennbaren Dinge ist und eine Emanation des göttlichen Einen darstellt, führt die Beschäftigung des Menschen mit diesem Nous in der Wissenschaft den Menschen seinem Ursprung und Ziel näher; der Mensch gleicht sich dem Nous an; er vollzieht eine *ὁμοίωσις*²⁶⁾. Nur das

21) VI 9 [9] 2, bes. 29: *ὅλως δὲ τὸ μὲν ἐν τὸ πρῶτον*. Vgl. auch V 1 [10] 7, 9: *τὸ ἐν δύναμις πάντων*. V 1 [10] 7, 28 wird das *ἐν* die *πρώτη ἀρχή* genannt.

22) VI 9 [9] 8, 8: *θεὸς γὰρ τὸ ἐκείνω* (sc. *τῷ ἐνὶ*) *συννημμένον*. IV 8 [6] 5, 25: *(ψυχῇ) οὐσα θεῖον ... καὶ θεὸς οὐσα ὁ ὕστερος*. V 1 [10] 5, 1: *πολὺς οὖν οὗτος ὁ θεὸς ἐπὶ τῇ ψυχῇ*. Vgl. auch V 5 [32] 3.

Wenn Plotin einzelne Hypostasen göttlich nannte, konnte er sich z. T. auf Platon berufen, vgl. Phileb. 22 C 7: *θεῖος νοῦς*; Phaed. 95 C 5: *ἰσχυρόν τι ἔστιν ἡ ψυχὴ καὶ θεοειδές*. Legg. 726 A 3: *μετὰ θεοῦς ψυχῇ θεϊότατον*. Tim. 92 C 6: *ὁ κόσμος ... εἰκὼν τοῦ νοητοῦ, θεὸς αἰσθητός*.

Porphyrrios übte offenbar Kritik daran, daß Plotin (V 1 [10] 4,4) die Gestirne als Götter bezeichnet hatte, vgl. Epist. ad Aneb. § 6 p. XXXI 14ff Parthey (= p. 6, 11 Sodano); Proklos erkannte sie wieder an (inst. theol. § 139). Vgl. dazu Dodds, Proclus, The Elements of Theology zu §§ 128; 129.

23) Vgl. V 1 [10] 7. 24) I 3 [20] 5, 8ff. 25) I 3 [20] 4, 2ff.

26) Vgl. I 2 [19] 3, 14: *... (ἡ ψυχῇ) εἴη ἂν ἀγαθὴ καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μὴτε συνδοξάζοι, ἀλλὰ μόνῃ ἐνεργοῖ (ὅπερ ἔστι νοεῖν τε καὶ φρονεῖν) ... τὴν δὲ τοιαύτην διάθεσιν τῆς ψυχῆς καθ' ἣν νοεῖ τε καὶ ἀπαθὴς οὕτως ἔστιν, εἰ τις ὁμοίωσιν λέγοι πρὸς θεόν, οὐκ ἂν ἀμάρτοι*. Vgl. dazu H. Merki, *Ὁμοίωσις θεῶν*, Freiburg (Schweiz) 1952, bes. S. 17–35. Bei Albinos, did. 28 p. 181, 36 ist die Angleichung nur an den *ἐπουράνιος θεός* möglich: *... μὴ τῷ μὰ Δία ὑπερουράνιῳ, ὃς οὐκ ἀρετὴν ἔχει, ἀμείνων δ' ἔστι ταύτης*.

Dazu H. Dörrie, Vom Transzendenten im Mittelplatonismus, Fondation Hardt, Entretiens V S. 215 f. Kennzeichnend für den Unterschied der Mystik Plotins von der des Proklos ist die verschiedene Auffassung von der rechten *διάθεσις τῆς ψυχῆς* (s. u. S. 98, 96).

höchste Eine, das ja noch über dem Nous steht, versagt sich seinem Wesen nach der zergliedernden Begrifflichkeit der Dialektik. Mit Hilfe dieser Wissenschaft, so lesen wir mehrfach bei Plotin, können wir das Eine nicht erfassen. Es bleibt der Dialektik nur übrig, das Eine in lauter Negationen einzugrenzen und so zu „definieren“: Wir sagen aus, was es nicht ist, was es ist, sagen wir nicht aus²⁷⁾.

Hier wird am System Plotins die Grenze allen Philosophie-reins sichtbar: Alle Wissenschaft, voran die Dialektik des Philosophen, bewegt sich im Bereich des noetischen Kosmos, hier gelangt sie zu Erkenntnissen; denn dieser Kosmos ist selbst Vielheit und aus dem über ihm stehenden Einen hervorgegangen. Solche Erkenntnis ist eine Vorstufe zur Erfassung des Höchsten, und zwar in dem Maße, in dem der Kosmos noetos selbst seinem Range nach dem Höchsten Einen folgt. Um das Höchste zu erfassen, ist eine andere Methode als die Dialektik notwendig. So lehrt Plotin, es gebe eine höhere Erkenntnisweise als die wissenschaftliche²⁸⁾. Sie beruht auf dem alten, auf Empedokles zurückgehenden Satz, etwas könne nur erkannt werden durch etwas von der gleichen Art²⁹⁾. Diese dem Einen als einem *ἄροητον*, also etwas, das begrifflich nicht zu fassen und also nicht mitzu-

27) V 3 [49] 14, 6: *καὶ λέγομεν, ὃ μὴ ἔστιν· ὃ δὲ ἔστιν, οὐ λέγομεν.*

28) Zeller, Die Philosophie der Griechen III 2^s S. 527 sprach von einer objektiven und einer subjektiven Grundlage der plotinischen Philosophie; Bréhier, La philosophie de Plotin S. 23 unterschied: „le problème religieux, celui de la destinée de l'âme, le moyen de la restaurer dans son état primitif; et le problème philosophique, celui de la structure et de l'explication rationnelle de la réalité. H. R. Schwyzer, Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins, Mus. Helv. 1, 1944, S. 89ff nimmt die Ausdrücke ‚gegenständlich‘ und ‚aktuell‘ auf, mit denen P. O. Kristeller (Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin, Tübingen 1929, S. 5 f.) ‚zwei Seiten der plotinischen Philosophie‘ schied. Man darf bei solcher Scheidung jedoch nicht vergessen, daß beide Erkenntnisweisen aufeinander hingeordnet sind: Wissenschaft ist für Plotin Vorstufe der Mystik.

29) Es ist dies erkenntnistheoretisch ein Axiom für die Neuplatoniker: Porphyrios, sent. 25, p. 11, 5 Mommert: *τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γινώσκειται, ὅτι πᾶσα γνώσις τοῦ γνωστοῦ ὁμοίωσις.*

Zu der von Mommert zitierten Stelle (Jamblich, de comm. math. scientia c. 8) gehört noch Plotin I 8 [51] 1, 8; Prokl. in Tim. II 298, 27; III 160, 18. Vgl. auch Platon, Legg. 716 C 2. Wie das Prinzip der *ὁμοιότης* Grundbedingung für die Erkenntnis ist, so auch für die Theurgie; Prokl. *περὶ τῆς καθ' ἑλληνικὰς ἱερατικῆς τέχνης* CMAG VI p. 148, 21: *ἃ δὲ κατιδόντες οἱ πάσαι σοφοί, τὰ μὲν ἄλλοις, τὰ δὲ ἄλλοις προσάγοντες τῶν οὐρανίων, ἐπὶ τὸν θεὸν δυνάμεις εἰς τὸν θνητὸν τόπον καὶ διὰ τῆς ὁμοιότητος ἐφειλκύναντο· ἱκανὴ γὰρ ἡ ὁμοιότης συνάπτειν τὰ ὄντα ἄλλήλοις.* Ähnlich schon Jambl., de myst. III 14 (p. 133, 9ff.).

teilen ist, angemessene Weise der Erfahrung ist die ekstatische Schau. Sie übersteigt alle logischen Fähigkeiten des Menschen. Hören wir Plotins eigene Worte (VI 9 [9] 9, 56): *ὁρᾶν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα ἀκακῆινον* (sc. τὸν θεόν) *καὶ ἑαυτὸν ὡς ὁρᾶν θέμις. ἑαυτὸν μὲν ἡγλαισμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτό, καθαρὸν, ἄβαρα, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναφθέντα μὲν τότε, εἰ δὲ πάλιν βαρύνοντο, ὥσπερ μαραινόμενον*³⁰).

Wir spüren, wie schwer es Plotin wird, den nicht mitteilbaren Vorgang mystischer Vereinigung mit dem Göttlichen in Worte zu fassen. Wie das Eine alles Sein transzendiert, so transzendiert auch die Weise, wie das Eine erfahren wird, alle Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis. Der Gegenstand und die Art ihn zu begreifen entsprechen einander: Beide sind dem nur menschlichen Bereich enthoben³¹).

Nun schreibt aber das Axiom der Erkenntnis von Gleichem durch Gleiches auch den Weg vor, den man einschlagen muß, um zur *unio mystica* zu gelangen. Plotin argumentiert so: Die Seele des Menschen ist – wenn auch in Abstufung – verwandt mit dem höchsten Wesen. Will sie sich dem Göttlichen nähern, so ist für sie der gerade Weg dorthin, daß sie sich auf ihre eigene Göttlichkeit besinnt³²). Das geschieht, indem die störenden Bindungen

30) Plotins Lichtvergleich ähnelt dem des 13. Traktates der hermetischen Schriften; Corp. Herm. XIII 18 (N.-F. II 208, 14) spricht der Wiedergeborene: *γνώσεις ἀγία, φωτισθεὶς ἀπὸ σοῦ, διὰ σοῦ τὸ νοητὸν φῶς ὑμῶν χαίρω ἐν χαρᾷ νοῦ*. Vgl. dazu F.N. Klein, Die Lichtterminologie bei Philon von Alex. u. in den hermet. Schriften, Leiden 1962, S. 114.

31) Wie stark Plotins Ausführungen im Mittelplatonismus vorbereitet waren, zeigt Albinos, did. 10, p. 164, 24 (Hermann); zum Vergleich zitiere ich die Stelle: *ἐπεὶ δὲ ὁ πρῶτος νοῦς κάλλιστος, δεῖ καὶ κάλλιστον αὐτῷ νοητὸν ὑποκεῖσθαι, οὐδὲν δὲ αὐτοῦ κάλλιον. ἑαυτὸν ἂν ὄν καὶ τὰ ἑαυτοῦ νοήματα αἰετοῦ, καὶ αὐτὴ ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ἰδέα ὑπάρχει. καὶ μὴν ὁ πρῶτος θεὸς αἰδώς ἔστιν, ἄρρητος, αὐτοτελής ... ἀειτελής ... παντελής ... θεϊότης, οὐσιώτης, ἀλήθεια, συμμετρία, ἀγαθόν. λέγω δὲ οὐχ ὡς ὁρίζων ταῦτα, ἀλλ' ὡς κατὰ πάντα ἐνός νοουμένου ... πατὴρ δὲ ἐστὶ τῷ αἰτίῳ εἶναι πάντων καὶ κοσμεῖν τὸν οὐράνιον νοῦν καὶ τὴν ψυχὴν τοῦ κόσμου πρὸς ἑαυτὸν καὶ πρὸς τὰς ἑαυτοῦ νοήσεις· κατὰ γὰρ τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν ἐμπέπληκε πάντα ἑαυτοῦ, τὴν ψυχὴν τοῦ κόσμου ἐπεγείρας καὶ εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφας, τοῦ νοῦ αὐτῆς αἰτίος ὑπάρχων. δὲ κοσμηθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς διακοσμεῖ σύμπασαν φύσιν ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ. ἄρρητος δ' ἐστὶ καὶ τῷ νῷ μόνῳ ληπτός, ... ἐπεὶ οὔτε γένος ἐστὶν οὔτε εἶδος οὔτε διαφορὰ, ἀλλ' οὐδὲ συμβέβηκε τι αὐτῷ, οὔτε κακόν.*

32) IV 7 [2] 10, 30: *σκόπει δὴ ἀφελών* (sc. τὸ προστεθέν), *μᾶλλον δὲ ὁ ἀφελών ἑαυτὸν ἰδεῖν καὶ πιστεύσει ἀθάνατος εἶναι, ὅταν ἑαυτὸν θεάσῃται ἐν τῷ νοητῷ καὶ ἐν τῷ καθαρῷ γεγεννημένον ... ὡς πολλάκις αὐτῷ δοῦναι τοῦτο δὴ καλῶς εἰρησθαι. „χαίρετ“, ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἀμβροτος“ πρὸς τὸ θεῖον ἀναβᾶς καὶ <εἰς> τὴν πρὸς αὐτὸ ὁμοιότητα ἀτεινίας.*

an die Leiblichkeit zerschnitten werden³³). Daher lesen wir denn bei Plotin am Schluß seiner Schrift über die erkennenden Wesenheiten (V 3 [49] 17, 38) die lapidare Aufforderung, alle anderen Dinge, die nicht zur Schau gehören, beiseite zu schieben: *ἀφελε πάντα*; an anderer Stelle heißt es (III 8 [30] 6, 40) „alles ist innen“ – *πάντα εἶσω*; oder wir hören den Aufruf, nach innen zu folgen (I 6 [1] 8, 4): *συνεπέσθω εἰς τὸ εἶσω*³⁴). Der Weg zum Höchsten führt also über die Versenkung der Seele in ihr eigenes Wesen.

Nun ist zwar die Seele dem Höchsten verwandt, es entsteht aber die Schwierigkeit, daß diese Verwandtschaft der Seele nicht immer sofort zu erkennen ist, daß sie entsteht ist. Da aber dem

33) Z.B. IV 7 [2] 10, 8: *λάβωμεν δὲ ψυχὴν μὴ τὴν ἐν σώματι ἐπιθυμίαις ἀλόγους καὶ θυμὸς προσλαβοῦσαν ... ἀλλὰ ... καθ' ὅσον οἶόν τε μὴ κοινωνοῦσαν τῷ σώματι*. Porphyrios, der in seiner Philosophie ausgeprägter als Plotin nach einem Heilsweg für den Menschen suchte, ist nicht müde geworden, die Notwendigkeit der Loslösung von allem Körperlichen zu predigen; vgl. seine Schrift *de abtinentia* und das ausdrückliche Zeugnis Augustins, *civ. dei* X 29 (= Porphyrios, *de regressu animae* fr. 10, p. 38*2 Bidez): ... Porphyrium in his ipsis libris ... quos de regressu animae scripsit, tam crebro praecipere omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum Deo.

34) Neuplatonisch ist auch bei Augustinus, *de vera religione* 39 (72) 202 die Formulierung: „noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas“. Vgl. auch Macrobius, *comm. in somnium Scipionis* I 9, 3: „homini autem ... una est agnitio sui, si originis natalisque principii exordia prima respexerit, nec se quaesiverit extra“. (Dazu Theiler, Porphyrios und Augustin, Halle 1933, S. 26).

Plotins Lehre mutet hier an wie das Gegenstück zu Philon. Philon geht von der Voraussetzung aus, daß der Mensch wesensmäßig von Gott geschieden ist (vgl. *leg. all.* III 29); entsprechend führt der Weg, den er zur Vereinigung mit Gott einschlägt, genau in die entgegengesetzte Richtung als der Plotins und der Neuplatoniker: *quis rer. div. her.* 69: *πόθος οὖν εἴ τις εἰσερχεται σε, ψυχὴ, τῶν θεῶν ἀγαθῶν κληρονομήσαι ... σεαυτὴν ἀποδραθὶ καὶ ἐκστῆθι σαντῆς*. 74: ... *ὑπέξελθε καὶ μετανάστηθι σεαντῆς*.

Vgl. auch 263 ff; *de somn.* I 60; *leg. all.* III 48: *οὕτως ὁ μὲν φαῦλος ἀρετὴν γε φεύγων καὶ θεὸν ἀποκρυπτόμενος ἐπ' ἀσθενῆ βοήθην καταφεύγει τὸν ἴδιον νοῦν, ὁ δὲ σπουδαῖος ἔμψυχον ἑαυτὸν ἀποδιδράσκει ἀναστρέφει πρὸς τὴν τοῦ ἐνὸς ἐπίγνωσιν, καλὸν δρόμον καὶ πάντων ἀριστὸν ἀγώνισμα τοῦτο νικῶν*.

Auch die Neuplatoniker haben (im Anschluß an Platons *Theaetetus* 176 B 1) gelegentlich die *ὁμοίωσις* als eine Flucht aufgefaßt. Sie meinten dabei aber eine Flucht vor dem Somatischen, nicht vor dem Noetischen im Menschen; Plotin *I 2* [19] 1, 3: *φενκτέον ἐντεῦθεν. τίς οὖν ἡ φυγὴ; θεῶ ... διωκω-θῆναι*. VI 9 [9] 11, 49: *καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων, θείων καὶ εὐδαίμωνων βίος ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῆδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῆδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον*. I 6 [1] 8, 16: „*φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα*“ *ἀληθέστερον ἂν τις παρακελεύοιτο κτλ.* (Im Folgenden eine sehr eindrucksvolle Darstellung der Rückkehr zum Vater, die eine Einkehr bei sich selbst ist.) Vgl. auch Albinos, *did.* 18 p. 181; Macrobius, *comm. in somn. Scip.* I 8,8 p. 38,22 Willis.

Menschen die Annäherung an das Eine nur möglich ist, wenn er selbst einen größtmöglichen Ähnlichkeitsgrad mit diesem Höchsten in sich schon aufweist, erhebt sich zu allererst die Forderung der Reinigung der Seele. Darauf zielt der bekannte Satz in Plotins Schrift vom Schönen (I 6 [1] 9, 31): „Kein Auge könnte je die Sonne sehen, wäre es nicht sonnenhaft, so sieht auch keine Seele das Schöne, welche nicht schön geworden ist“ ... „Es werde also zuerst einer ganz gottähnlich und ganz schön, wer Gott und das Schöne schauen will.“ Eine solche Reinigung, die die mystische Vereinigung mit dem Höchsten ermöglicht, leisten die Tugenden. Daß die Tugenden als Vorstufe zur Ekstase postuliert werden, hat Plotin ganz klar ausgesprochen. Ziel ethischer Bemühungen ist es nicht, frei von Fehl zu sein, sondern Gott zu sein: *ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἀμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι* (I 2 [19] 6, 3).

Plotin hat zwei Gruppen von Tugenden geschieden: Die ‚politischen‘ Tugenden machen den rechten Mitmenschen aus; die kathartischen Tugenden aber lassen das Bild der Gottähnlichkeit im Menschen rein erstrahlen. Zu ihnen gehört der Vollzug der dianoetischen Fähigkeiten des Menschen; er ruft die Verähnlichung mit Gott hervor³⁵). Da es Ziel des Menschen ist, auf eine Verähnlichung mit Gott hinzuarbeiten, sind die kathartischen Tugenden die maßgebenden für den Menschen³⁶). Sie sind die Vorbedingung zur Vereinigung mit Gott. Wir sehen, daß Plotins Mystik hier einen Unterbau erhält, zu dem er die Steine aus dem schon lange bekannten Tugendkanon gebrochen, sie aber neu gruppiert hat. Es fällt auf, daß nun die höchste Tugend nur die ist, die auf den Träger selbst bezogen ist. Nicht mehr das Verhältnis der Menschen miteinander gilt es entscheidend durch

35) I 2 [19] 3, 14ff s. o. S. 76, 26.

36) Der Unterschied (ebenso wie der Zusammenhang) zwischen Plotin und den späteren Neuplatonikern wird deutlich, wenn man bemerkt, daß bei Marinos (vita Procli 26; 28) die theurgische Tugend die höchste ist. Die kathartische Tugend des Plotin besteht darin, daß der Mensch sich denkend reinigt und Gott ähnlich macht; die spätere Theurgie ist auch Reinigung (*κάθαρσις*), aber sie erfolgt mit Hilfe der Riten. Am Wendepunkt dieser Entwicklung steht – wie oft festzustellen – auch hier Porphyrios: seine paradigmatischen Tugenden (sent. 32, p. 21, 1ff) entsprechen den theurgischen Tugenden des Marinos (vgl. Theiler, *Gnomon* 5, 1929, 311). Olympiodor, in *Phaed.* p. 46, 15 Norvin bemerkt (offenbar nach Jamblich *περὶ ἀρετῶν* – vgl. Damaskios [Olympiodor], in *Phaed.* p. 114, 21. 25 Norvin –): *καὶ φιλοσοφίας μὲν ἔργον νοῦν ἡμῶς ποιῆσαι, θεουργίας δὲ ἐνώσαι ἡμῶς τοῖς νοητοῖς, ὡς ἐνεργεῖν παραδειγματικῶς.*

solche Tugenden zu lösen; alleine die Beziehung des Einzelnen zur Gottheit ist zum Zentralthema geworden³⁷⁾.

Es bleibt die Frage, wie denn die mystische Schau des höchsten Einen schließlich zustande kommt. Wir sahen, daß die Philosophie und in ihr die Katharsis der Seele Vorstufen eines solchen Aufstieges zur höchsten Erkenntnis sind³⁸⁾. Doch stellt sich dieses höchste Erlebnis nicht mit der Naturnotwendigkeit ein wie der Ursache die Wirkung folgt. Wir erinnern uns an die Darstellung des Porphyrios (vita Plot. 23, 12 ff.), der mit etwas wehmütigem Unterton feststellt, Plotin habe in der Zeit ihrer gemeinsamen Bekanntschaft viermal ein solches Erlebnis gehabt, ihm dagegen, Porphyrios, sei es in seinen 68 Jahren nur einmal gelungen, sich dem Höchsten zu nahen.

Einen Hinweis, wie der Mensch zur Ekstase kommen kann, gibt Plotin in seiner Schrift über das Gute (VI 9 [9]); sie stellt eine Anweisung zur Schau dar: „Da die Seele etwas anderes ist als Gott, aber aus Gott stammt, verlangt sie mit Naturnotwendigkeit nach ihm (9, 27)“. Dieser Eros ist der Seele eingeboren – *σύμφυτος* (9, 26; vgl. auch III 5 [50] 4); er ist die treibende Kraft, den Aufstieg zur Vereinigung zu beginnen. Dies deuten nach Plotin die Sagen und Gemälde an, die Eros mit Psyche verbinden. Allerdings ist dieser Eros nicht allen Menschen in gleichem Maße mitgegeben³⁹⁾; I 6 [1] 4, 19 spricht Plotin von Seelen, die in höherem Maße liebebewegt sind. Vor allem die Philosophen besitzen solche *ψυχαὶ ἐρωτικώτεραι*. Ihr Eros entzündet sich an der dianoetischen Betrachtung des noetischen Kosmos; er wird zum Funken, der das Erlebnis mystischer Einigung auslösen kann. Immer wieder hat Plotin die hervorragende Stellung des Philosophen betont; z.B. wenn er ihn I 3 [20] 3, 2 als ‚be-flügelt‘ bezeichnet: *ὁ δὲ φιλόσοφος τὴν φύσιν – ἔτοιμος οὗτος καὶ οἷον „ἐπτερωμένος“ καὶ οὐ δεόμενος χωρίσεως ὥσπερ οἱ ἄλλοι οὗτοι* (sc. *οἱ ἐρωτικοί*), *κεκινημένος πρὸς τὸ ἄνω, ἀπορῶν δὲ τοῦ δεικνύντος*

37) Vgl. Harder, Anm. zu I 2 [19], Bd. I b S. 561.

38) Vgl. auch I 6 [1] 9, 1 ff die Schilderung, wie die Seele sich – ausgehend vom Schönen in der Leibeswelt – stufenweise an den Glanz der göttlichen Tugend gewöhnt. Die Schilderung geht auf Platon, Symp. 210 A ff. zurück; sie war offenbar ein festes Lehrstück; für den Mittelplatonismus bezeugt sie Albinos, did. 10, p. 165, 24 Hermann. (Vgl. dazu Dörrie, Fondation Hardt, Entretiens V S. 213 ff.)

39) Insofern zeigt Plotin zwei verschiedene Aufstiegswege für den Erotiker und den Philosophen (I 3 [20] 1, 13 ff.). Der Erotiker muß erst lernen, von körperlicher Schönheit zu abstrahieren, der Philosoph bedarf der Förderung seiner natürlichen Anlagen, etwa durch Mathematik und Dialektik.

δεῖται μόνον. Das Bild vom beflügelten Philosophen muß man neben das von der Entfiederung (*πτερορρήσις*) der Seele halten, mit dem Plotin im Anschluß an Platons Phaidros (Phaedr. 246 C 2; 248 C 8) den Fall der Seele in die Leiblichkeit schildert (VI 9 [9] 9, 24; IV 8 [6] 1, 37): Der Philosoph hat den Fall der Seele praktisch schon überwunden, da er die Möglichkeit hat, zu seinem Ursprung zurückzukehren.

Wie platonisch mutet hier Plotins Lehre an, da sie gerade dem Philosophen die mystische Schau eröffnet. Sehr prägnant hat Porphyrios diesen Gedanken ausgesprochen, wenn er (ad Marc. 16, p. 285, 14 Nauck) den Weisen als den einzigen Priester bezeichnet: *μόνος οὖν ἱερεὺς ὁ σοφός* (vgl. auch p. 282, 1: *ἀνθρώπων δὲ σοφῷ θεὸς θεοῦ δίδωσιν ἐξουσίαν*). Auf das religiöse Bedürfnis der Menge nimmt Plotin wenig Rücksicht; um so interessanter wird daher nun die andere Frage, wie er zu der Lösung steht, die der volkstümliche Glaube für die Rückkehr der Seele zu ihrem Ursprung bereit hielt, zur Magie. Solcher Zauber war in den Mysterienreligionen üblich; er verwischte die Grenze zwischen Glaube und Aberglauben; und selbst eine abgesunkene pseudophilosophische Literatur wie die chaldäischen Orakel verzichtete nicht auf magisches Zeremoniell. In den Orakeln war die Rettung der Seele neben der Erkenntnis, woher sie stamme, abhängig gemacht von der Kraft der Dreizahl und des dreifachen Feuers⁴⁰⁾, ferner von der Mithilfe verschiedener Zwischenwesen⁴¹⁾.

Es ist nicht zu bestreiten, daß auch Plotin die Kraft der Magie als ein Faktum anerkannt hat; fraglicher ist, ob er sie selbst hin und wieder ausübte⁴²⁾. Gewisse Berichte in der vita des Porphyrios könnten darauf hinweisen. Soweit es aber unser Problem angeht, ob der Mensch sein höchstes Ziel durch Zauber erreichen könne, hat Plotin sich jedenfalls ganz klar ausgesprochen – in negativem Sinn. Ich muß dazu etwas weiter ausholen.

40) Vgl. Kroll, Or. Chald. 51; 52ff; 58; Chaldäisches liegt auch zugrunde bei Jamblich, de mysteriis III 14.

41) Proklos, de philosophia Chaldaica p. 1, 3 Jahn: *ἡ δὲ τῶν ἀγγέλων μερὶς πῶς ἀνάγει ψυχὴν, φαίνουσα ... περὶ τὴν ψυχὴν, τουτέστι περιλάμπουσα αὐτὴν πανταχόθεν καὶ πλήρη ποιούσα τοῦ ἀχράντου πυρός, ὃ ἐνδίδωσιν αὐτῇ τάξιν ἀκλιτον καὶ δύναμιν, δι' ἣν οὐκ ἐκροίζεται εἰς τὴν ὕλικήν ἀταξίαν, ἀλλὰ συνάπτεται τῷ φωτὶ τῶν θείων*. Umfassend orientiert Lewy, Kap. IV: The magical ritual of the Chaldaeans, S. 227–257.

42) Dazu und zu dem Folgenden vgl. Ph. Merlan, Plotinus and Magic, Isis 44, 1953, S. 341–348.

Nach Plotins Weltbild steht der ganze Kosmos unterhalb des Einen in einem abgestuften Zusammenhang. Es ist dies nichts anderes als die stoische Lehre von der Sympathie des Alls, die wir mit dem Namen des Poseidonios verbinden. Durch diese Sympathie des Alls, durch die Fülle aller Kräfte, die zu einem Weltganzen zusammenwirken – Plotin spricht von einem $\zeta\omega\omega\upsilon\upsilon$ ⁴³⁾ – wird der Zauber, die Magie erst möglich; denn so vermag der Zauberer, der ja selbst in diesem Weltganzen steht, erst eine Wirkung auf andere Teile dieses Weltganzen auszuüben. Im zweiten Teil seiner Schrift von den Problemen der Seele (IV 4 [28] 41, 3 ff) hat Plotin diesen Gedanken am Beispiel der Leier verdeutlicht: „Die Fernwirkung des Zauberers ist durch die Harmonie des Alls zu erklären. Es ist wie eine gespannte Saite, die unten gezupft wird, sich dann auch oben bewegt; oft hat sogar eine Saite auf der Leier, wenn auch nur die andere gerührt wird, gleichsam Bewußtsein davon infolge des Gleichklanges, weil sie auf dieselbe Harmonie gestimmt ist.“⁴⁴⁾ Um in Plotins Bild zu bleiben, könnte man sagen: Der Zauberer muß nur den Ton treffen, auf den das, was er bezaubern will, gestimmt ist; wenn er diese „Technik“ beherrscht, ist ihm die Gewalt magischer Wirkung gegeben. Diese Wirkung stellt sich immer mit Naturnotwendigkeit ein, wenn innerhalb der Verflechtung des ganzen Kosmos die jeweils richtige Saite gerührt wird. Der Zauber gehört also für Plotin, wie überhaupt im Bewußtsein dieser Zeit, unter die *physikalische* Gesetzmäßigkeit. Alle Dinge des Alls, die miteinander in Sympathie und Harmonie verkettet sind⁴⁵⁾, unterliegen gerade wegen dieser Verkettung der Möglichkeit, durch Zauber Veränderungen zu erfahren⁴⁶⁾. Wie steht es nun

43) IV 4 [28] 32, 13: $\sigma\upsilon\mu\pi\alpha\theta\epsilon\varsigma$ $\delta\eta$ $\pi\alpha\nu$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ $\tau\omicron$ $\acute{\epsilon}\nu$, $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\omicron}\varsigma$ $\zeta\omega\omega\upsilon\upsilon$ $\acute{\epsilon}\nu$, $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron$ $\pi\acute{\omicron}\rho\theta\omega$ $\delta\eta$ $\acute{\epsilon}\gamma\gamma\upsilon\varsigma$...

44) Das Bild der Leier kehrt wieder bei Synesius, de insomn. 132 D; Macrobius, comm. in somn. Scipionis II 1, 13 (p. 97, 19 Willis); wahrscheinlich griff auch Porphyrios es auf (vgl. Lang, Traumbuch des Synesius, Tübingen 1926, S. 41 ff). Den Gedanken der Sympathie des Alls bringt Porphyrios zum Ausdruck in der epist. ad Aneb. p. XXXVI 12 Parthey (= p. 14, 12 Sodano).

45) IV, 4 [28] 41, 7 ... $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\omega$ $\pi\alpha\upsilon\tau\iota$ $\tau\omicron\lambda\eta\eta\eta$ $\mu\epsilon\lambda\alpha$ $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\iota\alpha$, $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\xi$ $\acute{\epsilon}\nu\alpha\upsilon\tau\iota\omega\eta$.

46) Synesius, de insomn. 133 A erläutert die Sympathieverkettung des Alls treffend an dem bekannten Ausspruch des Archimedes: Selbst Archimedes könnte mit all seiner Weisheit nichts anfangen, wenn er sich auf einen Punkt außerhalb des Kosmos stellte; er stünde ja auße: ' in jeden Zusammenhang mit der Welt und wäre daher machtlos. Ähnliche Kritik an Archimedes bei Macrobius, comm. in somn. Scip. II 3, 13 läßt den Schluß zu, daß der Vergleich bei Synesius auf frühere Neuplatoniker (Porphyrios? – so Lang, Traumbuch des Synesius S. 42 –) zurückgeht.

mit dem Zauber als Hilfe, die Vereinigung mit dem Höchsten zu erreichen?

Wir haben gesehen, daß nach Plotins Vorstellungen der Weg zur Vereinigung mit dem Einen dadurch eingeleitet wird, daß die Seele sich ganz in sich selbst zurückzieht. Indem sie ihr Wesen rein betrachtet, befindet sie sich in einem Kreis, dessen Zentrum zugleich das Zentrum aller Kreise ist, das Eine⁴⁷⁾. Diese Theorie macht es Plotin möglich, Zauber für den Aufstieg der Seele als unwirksam zu erklären. Da die Seele in der Kontemplation ihrer selbst ganz auf sich vereinigt ist, losgelöst von allen anderen Bindungen dasteht, ist sie auch nicht empfänglich für Wirkungen, die über solche Bindungen an sie gelangen könnten. Dem Zauber unterliegt aber nur das, was nicht auf sich selbst, sondern auf anderes hingewendet ist. Da die philosophische Betrachtung stets auf die *νοητά* gerichtet ist (vgl. V 3 [49] 1, 22), strebt der Philosoph dem Mittelpunkt zu, aus dem er stammt, und ist so in sich selbst zentriert⁴⁸⁾.

Damit hat sich Plotin aber ganz entschieden von den Praktiken seiner Zeit entfernt. Nicht werden Zauber und Magie aus dem Weltganzen eliminiert⁴⁹⁾; wohl aber sind der Magie deutlich die Grenzen gesteckt. Die Sympathie des Kosmos als Grundkonzeption der Magie und die Verwandtschaft der Seele mit dem obersten Prinzip als Möglichkeit mystischer Vereinigung sind Triebe aus dem gleichen Stamm; nur hat Plotin den einen beschnitten, damit der andere um so reinere Blüten trage. Plotin als Theurgen bezeichnen, bedeutet ihn im wesentlichen Punkt seines religiösen Strebens verkennen.

Bisweilen kann man lesen, Plotins mystisches Erlebnis der Einigung sei orientalisches. So hat vor allem Bréhier (*La philosophie de Plotin*, bes. S. 120ff.) die Parallelen zwischen Plotin und der indischen Philosophie herausgestellt. Dem soll in diesem Rahmen nicht weiter nachgegangen werden; nur soviel:

47) Gerne hat Plotin am Kreis das Verhältnis der einzelnen Hypostasen zum Einen verdeutlicht. Die Hypostasen sind konzentrische Kreise; sie haben alle von einem einzigen Mittelpunkt her ihren Ausgang und fallen in ihm schließlich zusammen; vgl. im Einzelnen: VI 9 [9] 8,4; I 7 [54] 1, 24; VI 8 [39] 18, 8; VI 5 [23] 5, 1; IV 3 [27] 17, 12.

48) IV 4 [28] 43, 16: *πάν γάρ τὸ πρὸς ἄλλο νοητένεται ὑπ' ἄλλον*. 44, 1: *μόνη δὲ λείπεται ἡ θεωρία ἀγοήτεντος εἶναι, ὅτι μηδεὶς πρὸς αὐτὸν γενοίτενται. εἰς γὰρ ἐστὶ, καὶ τὸ θεωρούμενον αὐτὸς ἐστὶ...*

49) Der Teil der menschlichen Seele, der dem ‚Weltleib‘ angehört, der sich also nicht ganz selbst gehört, untersteht naturgemäß den Kräften, die im Weltganzen wirken, kann also bezaubert werden, vgl. IV 4 [28] 34, 1 ff.

Tut man Plotin nicht Unrecht, wenn man sich durch offensichtliche Parallelen verleiten läßt, das was an seiner Lehre vom Aufstieg der Seele griechisch ist, zu übersehen⁵⁰)? Überblickt man die Lehren, die ich soeben versucht habe darzustellen, so fällt an Plotins Mystik folgendes auf:

Die Vereinigung der Seele mit dem Einen ist ein *Aufstieg* der Seele, eine *ἀνοδος*. Der Weg führt von unten nach oben. Nicht wird die Vereinigung erreicht durch ein Herabneigen des Höheren zum Niedrigeren; nicht ist sie ein Gnadenakt. Dadurch ist die Mystik Plotins von der Philons, der hermetischen Schriften und der des Mittelalters geschieden⁵¹).

Die plotinische Ekstase negiert auch nicht das menschliche Wissen, sondern überhöht es⁵²). Sie baut auf einem System auf, in das Plotin die Spekulationen seiner Vorgänger zusammenfaßte. Menschliches Denken ist eine Voraussetzung; vergessen wir nicht die exponierte Stellung des Philosophen. Und wenn die Seele gleichsam einen Sprung tun muß, um sich mit dem Einen zu vereinigen, so ist dieser Sprung auch theoretisch notwendig; denn das Eine ist so aus allem herausgehoben, daß man es auf andere Weise nicht erreichen kann. Auch hier scheint uns in griechischer Weise das Licht einer durchdachten Spekulation entgegen.

Und schließlich darf man bei der Frage, woher denn Plotin den Gedanken solch mystischer Vereinigung habe, nicht übersehen, daß er sich selbst als Interpret Platons betrachtet hat. Freilich wurde vieles, was bei Platon Vergleich oder Erläuterung ist, von den Späteren wörtlich genommen, sozusagen als Offenbarung. So ist die Stellung des Eros als Triebkraft zur Vereinigung angeregt durch Platons Symposion; der Gedanke des Ähnlich-werdens ist uns bekannt aus dem Theaetet – wenngleich Plotin hier weiter gegangen ist, indem er dies Ähnlich-werden

50) Vgl. dazu E. R. Dodds, CQ 22, 1928, S. 142; Gnomon 5, 1929, 481 f.

51) Philon, quid rer. div. her. 264: ἐπειδὴν δὲ πρὸς δυσμάς γένηται (sc. ὁ νοῦς), κατὰ τὸ εἰκὸς ἐκστασις καὶ ἡ ἐνθεὸς ἐπιπίπτει κατοκωχή τε καὶ μανία. ὅταν μὲν γὰρ φῶς τὸ θεῖον ἐπιλάμνη, δύεται τὸ ἀνθρώπινον, ὅταν δ' ἐκείνο δύνῃται, τοῦτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. Corp. Herm. XIII 3 (N.-F. II 201, 14) ... ὁρῶν τι<ν>' ἐν ἐμοὶ ἄπλαστον θέαν γεγενημένην ἐξ ἑλέου θεοῦ ... vgl. auch XIII 8 (N.-F. II 203, 19).

52) Auch darin steht Plotin im direkten Gegensatz zu Philon; vgl. vorige Anm. ferner: de insomn. I 60: ὁ λῆαν καταλαβὼν ἑαυτὸν λῆαν ἀπέγνωκε τὴν ἐν πᾶσι τοῦ γεννητοῦ σαφῶς προλαβὼν οὐδένειαν, ὁ δ' ἀπογνωὺς ἑαυτὸν γινώσκει τὰ ὄντα. leg. all. III 48: ... ὁ μὲν φανῶλος ... ἐπ' ἀσθενῇ βοήθῳ καταφεύγει τὸν ἴδιον νοῦν.

zu einem Gott-werden überhöht hat –; bei der Darstellung des ekstatischen Erlebnisses hat der platonische 7. Brief (341 C) Pate gestanden.

Wenn wir nun die Wertung der Mystik und Magie bei den Plotin nachfolgenden Philosophen betrachten, so zeigt sich, daß nach Plotin ein Depravationsprozeß in der neuplatonischen Schule eintrat. Zunächst erlaubte man dem Zauber nur den Zugang; aber bald überwuchert die Magie und nimmt am Ende groteske Formen an. Plotins Haltung scheint beinahe ganz vergessen. Aber diese Verschiebung von dem mystischen Aufstieg der Seele über den Weg strenger philosophischer Selbstdisziplin zum Zauber, der nun den Decknamen Theurgie annimmt, bedeutet allerdings nicht eine scharfe Reaktion auf Plotin; eher könnte man sagen, daß der nachplotinische Neuplatonismus (soweit wir ihn jedenfalls in der athenischen Schule verfolgen können) schließlich in der Umarmung mit der Volksreligion erstickt worden ist. Will man nicht von vorne herein geistige Inferiorität der Nachfahren für dieses Absinken verantwortlich machen – dieses Urteil dürfte z.B. bei Porphyrios und Proklos kaum angebracht sein – so scheint mir, gibt es vor allem zwei Gründe, die den Wandel erklären:

1. die Verlagerung des Schwerpunktes von der philosophischen Forschung zur Psychagogie⁵³;
2. das Bestehen jener pseudophilosophischen Heilsoffenbarungen der Hermetica und der chaldäischen Orakel; sie konnten sich gerade darum leicht Eingang in die genuine Philosophie verschaffen, weil sie sich so platonisch gebärdeten. Diese Literatur war die Brücke, über welche die im Volk weit verbreiteten religiösen Vorstellungen in die Philosophie Platons und Plotins gelangten.

Die Wende von der Theorie zur Praxis setzt ein bei Plotins Schüler Porphyrios aus dem syrischen Tyros. Es ist bekannt, daß Porphyrios das wissenschaftliche Gebäude seines Lehrers übernommen hat; an zahlreichen Stellen kommentierte er es. Er verschaffte der Logik des Aristoteles weiten Einfluß im neuplatonischen System; dieser Einfluß wirkte lebendig nach über

53) Ähnlich wie der γόης die Seelen aus dem Hades heraufführte (vgl. Aisch., Perser 687 – dazu: W. Burkert, Rh. Mus. 1962, bes. S. 44ff –), so bewerkstelligt nun der Philosoph und später in zunehmendem Maße der Theurge die ἀναγωγή der Seele zum Höchsten; aus Hermes *ψυχοπομπός* ist Hermes *ἀναγωγεὺς* geworden (Prokl., in Tim. I 34, 20). Am Wendepunkt steht, wie wir sehen werden, Porphyrios.

zwei Jahrhunderte in der alexandrinischen Schule bis hin zu Boethius. Es spricht für die Weite dieses Mannes, daß er es vermochte, neben wissenschaftlich theoretischer Haltung auch den Schritt in die Praxis zu tun. Er überwand darin gerade die Eigenheiten, die Plotin aus seiner Umgebung heraushoben, ihm aber eine breitere Wirkung versagten. So sind viele Schriften des Porphyrios von einem ausgesprochenen psychagogischen Interesse getragen. Da die Seele zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehren sollte, sah Porphyrios vor allem das Problem, auf welchem Wege solche Rückkehr vor sich gehen könne. Dabei brach in ihm selbst ein Zwiespalt auf; er mußte wählen zwischen dem Weg, den Plotin gelehrt hatte, und jenen anderen, welche das religiöse Bewußtsein seiner Zeit anbot.

Für Porphyrios ist der Weg, den Plotin gezeigt hatte, zunächst der gegebene. Die Seele ist eine *τελεία ὑπόστασις* und als solche auf den *νοῦς* und das *πρῶτον* gerichtet⁵⁴). Sie ist ihrem Wesen nach dem Bereich der in Vielheit entfalteten Welt entzückt⁵⁵). Um die Vereinigung mit dem Höchsten zu erreichen, braucht sie also nur sich ihres eigenen Wesens bewußt zu werden; wenn Subjekt und Objekt des Denkens zusammenfallen, findet die Seele das wahre Sein. Diesen Weg der Gotterkenntnis über die Selbsterkenntnis hatte Porphyrios offenbar ausführlich in seinen vier Büchern *περί τοῦ γινῶναι σαυτόν* erläutert⁵⁶). Ähnlich wie bei Plotin teilt auch Porphyrios den theoretischen Tugenden die Aufgabe zu, im Menschen eine *κάθαρσις* zu vollziehen; indem sie die für den Aufstieg notwendige Loslösung von allem Körperlichen unterstützen, bewirken diese Tugenden im Menschen eine

54) Vgl. sent. 30, p. 15 Mommert; dort auch der schöne Satz (p. 15, 18): *διήκει τοίνυν ἐπὶ τοῦτο ἀπὸ τοῦ ἐσχάτου ἀρξάμενον καθ' ὃ δύναται ἕκαστον. ἢ δὲ πρὸς τὸ πρῶτον ἀναγωγὴ προσεχῆς μέντοι ἢ πόρρωθεν.*

55) Vgl. dazu die Ausführungen von Dörrie, *Zetemata* S. 176f.

56) Reste dieser Schrift erhalten bei Stobaeus, ecl. III 579ff. Wachsmuth; die Nachwirkung auf Augustin, de trinitate 10 untersucht Theiler, Porphyrios und Augustin S. 48ff.; vgl. auch Macrobius, comm. in somn. Scip. I 9, 1 ff. Soweit ich sehe, ist Plotin nicht auf den Gedanken gekommen, den delphischen Orakelspruch zur Erläuterung seiner Lehre heranzuziehen; die Darstellung V 1 [10] 1 geht jedenfalls daran vorbei, so nah sie ihm in der Sache kommt. *περί τοῦ γινῶναι σαυτόν* zeigt deutlich, wie bei Porphyrios die Philosophie zur Heilslehre hin tendiert: Selbsterkenntnis und Philosophie sind nicht Selbstzweck, sie sind Mittel für den Menschen, die wahre Glückseligkeit zu erreichen: *μήποτε δὲ τὴν ἑαυτοῦ θεωρίαν οὐ φιλοσοφίας ἕνεκα θεὸς ποιεῖσθαι παρακαλεῖται, ἄλλου δὲ τινος μείζονος ἕνεκα, δι' ὃ καὶ φιλοσοφία παρελήφθη ... ἢ δὲ σπουδὴ τῆς πρὸς τὸ γινῶναι ἑαυτὸν παρακαλεῦσεως εἰς τεύξιν τῆς ἀληθινῆς εὐδαιμονίας ἀποτείνεται.*

Angleichung an das Göttliche⁵⁷⁾. Der Philosoph, welcher so einen *χωρισμός* von der Welt vollzieht, nähert sich alleine durch sich selbst dem Gott⁵⁸⁾; er ist daher unabhängig von helfenden oder schadenden Dämonen und bedarf auch der Mantik nicht, um sein Ziel zu erreichen⁵⁹⁾.

Die gleiche Haltung verrät auch der Brief, den Porphyrios an den ägyptischen Priester Anebo richtet. Er beleuchtet darin die Formen magischen Einflusses auf die Götter und die Praktiken der Theurgen ironisch. Auch in der Schrift über die Heimkehr der Seele vertrat er nach dem Zeugnis Augustins die Ansicht, daß die Seele durch Magie nicht zur Vereinigung mit dem Höchsten kommen könne⁶⁰⁾. Aber gerade die Schrift *de regressu animae* vermittelt uns einen Eindruck davon, welchen Einfluß die volkstümliche Religiosität seit Porphyrios im Neuplatonismus gewann. Der Schüler Plotins war sich durchaus bewußt, daß der Weg strenger philosophischer Selbstbesinnung, den der Lehrer eingeschlagen hatte, nur wenigen gangbar war⁶¹⁾. Es klingt wie eine Konzession an die religiösen Praktiken seiner

57) Sent. 32, 3 (p. 18, 5 Mommert): αἱ δὲ τοῦ πρὸς θεωρίαν προκόπτοντος θεωρητικοῦ (ἀρεταί) ἐν ἀποστάσει κείνται τῶν ἐντεῦθεν. διὸ καὶ καθάρσεις αὐταὶ λέγονται, ἐν ἀποχῇ θεωρούμεναι τῶν μετὰ τοῦ σώματος πράξεων καὶ συμπαιδιῶν τῶν πρὸς αὐτό. αὐταὶ μὲν γὰρ τῆς ψυχῆς ἀφισταμένης πρὸς τὸ ὄντως ὄν ... p. 19, 6: ἡ δὲ κατὰ τὰς θεωρητικὰς (ἀρετὰς διάθεσις) ἐν ἀπαθείᾳ, ἧς τέλος ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις. *de regressu animae* (bei Augustinus, civ. dei X 29) fr. 10, p. 38*, 4 Bidez: ... omne corpus esse fugiendum ut anima possit beata permanere cum deo. vgl. auch p. 37*, 17: nec ipse dubitas in hac vita hominem nullo modo ad perfectionem sapientiae pervenire, secundum intellectum tamen viventibus omne quod deest providentia dei et gratia post hanc vitam posse compleri. ad Gaurum p. 50, 21 Kalbfleisch: ὁ γνούς τὸν θεὸν ἔχει τὸν θεὸν παρόντα καὶ ἀγνοῶν τῷ πανταχοῦ παρόντι ἄπεισι.

58) *De abstinence* II 49 (p. 176, 9): ... ὁ φιλόσοφος καὶ θεοῦ τοῦ ἐπὶ πᾶσιν ἱερεὺς (s. o. S. 82) πάσης ἀπέχεται ἐμψύχων βορᾶς, μόνος μόνῳ δι' ἑαυτοῦ θεῷ προσεῖναι σπουδάζων ... (μόνος μόνῳ scheint formelhafte Übernahme zu sein: Plot. VI 1 [10] 6, 12; VI 9 [9] 11, 51 – s. o. S. 79, 34 –; Numenius fr. 11, p. 131, 11 Leemans.)

59) *De abstinence* II 52 (p. 177, 24): ὃν δ' ἡμεῖς ὑπογράφομεν φιλόσοφον ἀφιστάμενον τῶν ἐκτός, εἰκότως φημὲν μὴ ἐνοχλήσειν δαίμοσι μηδὲ μάντεων δεήσεσθαι μηδὲ σπλάγχχνων ζῶων. ὃν γὰρ ἔνεκα αἱ μαντεῖαι, τούτων οὗτος μεμελέτηκεν ἀφιστάσθαι.

60) *De regr. animae* (bei Aug., civ. dei X 9) fr. 2, p. 27*, 21 Bidez: nam et Porphyrius quandam quasi purgationem animae per theurgian, cunctanter tamen et pudibunda quodammodo disputatione promittit; reversionem vero ad deum hanc artem praestare cuiquam negat.

61) Augustinus sieht darin eine Anerkennung göttlicher Gnade von seiten des heidnischen Philosophen: civ. dei X 29 (= *de regr. animae* fr. 10, p. 37*, 11 Bidez): confiteris tamen gratiam, quando quidem ad deum per virtutem intelligentiae pervenire *paucis* dicis esse concessum.

Zeit, wenn Porphyrios eingesteht, der pneumatische Teil der Seele, d. h. der *αἰσθησις* und *φαντασία* zugewandte Teil der Seele⁶²), könne durch theurgische Handlungen gereinigt werden, so daß er schließlich in der Lage sei, Dämonen wahrzunehmen⁶³). Allerdings hat Porphyrios die theurgische Reinigung nur als Vorstufe – und zwar nicht als eine notwendige – für den Aufstieg der Seele durch Tugendübung und Betrachtung angesehen; er erwähnt ausdrücklich, daß eine durch Theurgie gereinigte Seele nicht schon dadurch befähigt sei aufzusteigen, und daß andererseits die aufsteigende Seele nicht der Theurgie bedürfe⁶⁴); es ist aber charakteristisch für die Stellung des Porphyrios in der Geschichte des Neuplatonismus, daß er als Erster (und sei es in noch so eingeschränktem Maße) die Magie in einem Bereich zuließ, aus dem sie Plotin gerade verbannt hatte. Augustinus, der gut mit den Schriften des Porphyrios bekannt war, hat ein treffendes Urteil über ihn gefällt (civ. dei X 11, 34 Dombart): sed tam tenuiter suspicatur aut dubitat, ut haec alios asserat opinari. difficile quippe fuit tanto philosopho cunctam diabolicam societatem vel nosse vel fidenter arguere.

Das Urteil Augustins bestätigt sich, wenn man sieht, wie die Lehren der Chaldaer, die bei Plotin kaum nachweisbar sind^{64a}), bei Porphyrios an Einfluß gewonnen haben⁶⁵). Solche Züge wies auch sein Frühwerk über die Orakelphilosophie auf⁶⁶). Porphyrios muß die Lehre von der theurgischen Reinigung der Seele so deutlich vertreten haben, daß Arnobius ihm den Vorwurf ma-

62) Zum ‚Pneuma‘ vgl. Dodds im Anhang zu Proclus, *The Elements of Theology*, bes. S. 318ff. Synesius, de insomniis 138 B gibt die Ansicht des Porphyrios wieder: beim Abstieg borgt sich die Seele das Pneuma aus den einzelnen Sphären zusammen; sie besteigt es wie ein Schiff, um mit der Körperwelt in Berührung zu kommen.

63) De regr. animae (bei August. civ. dei X 9) fr. 2, p. 27*, 21ff; bes. 28*, 7 Bidez: hanc (sc. animam spiritalem) enim dicit per quasdam consecrationes theurgicas, quas teletas vocant, idoneam fieri atque aptam susceptioni spirituum et angelorum et ad videndos deos.

64) De regr. animae fr. 2, p. 28*, 10ff; fr. 4, p. 32*, 23ff Bidez.

64a) Nach Cumont (REG 1919, 116, 3) ist I 9 [16] 1 ein Zitat aus den chaldäischen Orakeln.

65) Vgl. de regr. animae p. 27*, 2; 29*, 16; 42*, 11 Bidez; ferner die Zeugnisse bei Kroll, *Orac. Chald.* p. 6. Bidez zitiert im Schriftenverzeichnis unter Nr. 50 eine Schrift: *Εἰς τὰ Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου*. Ein Kommentar der chaldäischen Orakel war wohl die bei Lydus, de mens. IV 53 zitierte Schrift: *ὁ Πορφύριος ἐν τῷ ὑπομνήματι τῶν λογίων*. Marinos, vita Procli 26 (p. 164, 3 Boissonade) nennt *μύρια ὅσα εἰς τὰ λόγια καὶ τὰ σύντοιχα τῶν Χαλδαίων συγγράμματα*. Vgl. auch Lewy, *Porphyry and the Chaldaeans*, S. 449–456.

66) Vgl. Bidez, *Vie de Porphyre* S. 14ff.

chen konnte, er habe in der Magie eine Möglichkeit für die Rückkehr der Seele zum Vater gesehen⁶⁷⁾. Und schließlich verrät ja auch die *vita Plotini*, daß Porphyrios ein offenes Auge und Ohr hatte für Zauber und Magie; wahrscheinlich hat er in Plotin mehr Dämonisches und mehr magische Fähigkeiten entdeckt als dieser wahrhaben wollte.

Im Ganzen muß man sagen, daß Porphyrios die Lehren seines Meisters zwar vulgarisiert, aber indem er zu scheiden und zu stufen wußte zwischen echter Philosophie und den Formen volkstümlicher Religiosität, hat er sie nicht depraviert. Anders steht es mit seinem Schüler, dem Syrer Jamblich.

Es liegt noch auf der Linie, die Porphyrios eingeschlagen hatte, wenn der Einfluß der neupythagoreischen Philosophie mit ihrer praktisch-ethischen Zielsetzung seit Jamblich sehr bedeutend wird. Aber in anderer Hinsicht bedeutet sein Wirken einen entscheidenden und folgenschweren Umschwung⁶⁸⁾. Er nimmt bereitwillig die Einflüsse fremder Religiosität auf; mit ihm setzt eine regelrechte Ägyptomanie ein; die eigenen Philosopheme sieht er in der ägyptischen Religion vorgebildet; was nicht aus Platon zu belegen ist, gibt er als uralte Weisheit der Ägypter, Chaldäer oder Assyrer aus⁶⁹⁾. Daß damit aber zugleich den Riten und Praktiken dieser Religion Tür und Tor geöffnet wurde, versteht sich von selbst.

Die neue Position wird recht deutlich in der Schrift *de mysteriis*, wo sich Jamblich zu diesen Fragen äußert. Dieses

67) Arnobius, *adv. nationes* II 13 (p. 81, 10 Marchesi); 62 (p. 138, 5 ff.); ich gedenke demnächst eine Analyse des 2. Buches von *adv. nationes* vorzulegen: Die Gegner des Arnobius, welche er als *viri novi* bezeichnet (II 15, p. 82, 24), geben sich aus ihren Lehren als *οἱ περὶ Πορφύριον* (Prokl., in Tim. III 234, 18) zu erkennen.

68) Die späten Neuplatoniker wußten offenbar selbst um die Zäsur, die Jamblich von Plotin und Porphyrios trennte: Damaskios [Olympiodor] in Phaed. p. 123, 3 Norvin: *οἱ μὲν τὴν φιλοσοφίαν προτιμῶσιν ὡς Πορφύριος καὶ Πλωτῖνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ φιλόσοφοι. οἱ δὲ τὴν ἱερατικὴν ὡς Ἰάμβλῆχος καὶ Συριανὸς καὶ Πρόκλος καὶ οἱ ἱερατικοὶ πάντες.*

69) Etwa *de myst.* I 1; 2 bes. p. 5, 14 Parthey: *φιλόσοφον δ' εἶ τι προβάλλεις ἐρώτημα διακρινοῦμέν σοι καὶ τοῦτο κατὰ τὰς Ἑρμοῦ παλαιὰς στήλας, ἀς Πλάτων ἤδη πρόσθεν καὶ Πυθαγόρας διαναγνόντες φιλοσοφίαν συνεστήσαντο.* Er verfaßte ein umfangreiches Werk *Χαλδαϊκὴ τελειοτάτη θεολογία* (nach Damaskios, *de princip.* I 86, 6 Ruelle; vgl. den oben Anm. 65 zitierten Titel). Die chaldäische Theologie des Jamblich hat stark auf Proklos gewirkt. Übereinstimmungen zwischen Proklos' *περὶ τῆς καθ' Ἑλληνικὰς ἱερατικῆς τέχνης* und Jamblichs *de mysteriis* stellt Bidez (CMAG VI 146) fest; vor allem den Sympathiegedanken als Grundlage aller Theurgie fand Proklos bei Jamblich voll ausgebildet vor.

Buch gibt sich als Antwort des ägyptischen Priesters Abammon auf den Brief, den Porphyrios an Anebo geschrieben hatte⁷⁰). Es hat viel an sich von der Animosität des Schülers, der sich dem Meister gegenüber zu behaupten sucht; seine Formulierungen sind oft bewußt gegen Porphyrios gerichtet⁷¹), der Plotins Standpunkt vertritt. Wir können hier deutlich den Ausschlag des Pendels in die entgegengesetzte Richtung wahrnehmen.

Jamblichs Schrift ist eine Apologie der Theurgie; sie tritt nun offen an die Stelle der Philosophie. Jamblich erklärt unmißverständlich (de myst. II 11, p. 96, 13 Parthey): ... οὐδὲ ... ἡ ἔννοια συνάπτει τοῖς θεοῖς τοὺς θεωουργούς. ἐπεὶ τί ἐκώλυε τοὺς θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντας ἔχειν τὴν θεωρητικὴν ἔνωσιν πρὸς τοὺς θεούς; νῦν δὲ οὐκ ἔχει τό γε ἀληθὲς οὕτως. ἀλλ' ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελειουργία ἣ τε τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνοις συμβόλων ἀφθέγκτων δύναμις ἐντίθησι τὴν θεωρητικὴν ἔνωσιν. διόπερ οὐδὲ τῷ νοεῖν αὐτὰ ἐνεργοῦμεν. An Plotins Theorien erinnern in einer solchen Ausführung zwei Punkte: Die Vereinigung mit dem Göttlichen ist über alle Verstandestätigkeit erhaben; und: diese Vereinigung kann nur durch dem Göttlichen angemessene Mittel erreicht werden (der alte Satz: *similia similibus*). Entschieden anders aber ist der Weg, den Jamblich einschlägt: Plotin und Porphyrios wählen den Weg der Mystik; die Versenkung der Seele in ihr eigenes Wesen, das dem Einen verwandt ist (wir erinnern uns an den Aufruf *συνεπέσθω εἰς τὸ εἶσω*); Jamblich geht den Weg, welchen die chaldäischen Orakel schon anboten, den Weg der Theurgie. Er führt über die *σύμβολα* und *συνθήματα* zu Gott.

Die *συνθήματα* sind Unterpfänder, die geneigte Götter im Kosmos ausgesät haben, heißt es in den chaldäischen Orakeln (Kroll p. 50). Jamblich hat diesen Gedanken in de myst. V 23 ausgeführt: Auch die Materie ist vom göttlichen Schöpfer geschaffen; sie hat daher die Möglichkeit, göttliche Energien in sich aufzunehmen. Grundlage dieser Theorie ist auch für Jamblich das bekannte Prinzip der Sympathie des ganzen Kosmos⁷²).

70) Daß diese Schrift Jamblich gehört, unterliegt heute keinem Zweifel mehr; zuletzt dazu M. Sicherl, Byz. Zt. 53, 1960, S. 8 ff.

71) Auch sonst sind uns häufige Zeugnisse der Polemik des Jamblich gegen Porphyrios erhalten; vgl. Prokl., in Tim. I 147, 24 ff.; 152, 28 ff.; 159, 27 (s. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, S. 284).

72) De myst. III 16 (p. 138, 1 ff.); III 26 (p. 162, 15); IV 8–10. De myst. V 7, p. 208, 1 ff. wird der physikalische Zwang auf Götter abgelehnt, weil diese außerhalb des Weltganzen auf sich selbst beschränkt sind. Hier wirkt offenbar Plotin noch nach, vgl. oben S. 84.

Da nun die Theurgie dies erkannt hat, sucht sie vor allem die Materien auf, die es dem Theurgen ermöglichen, auf Grund der ihnen innewohnenden Energie eine Verbindung zu den Göttern herzustellen⁷³). Der Theurge kennt die rechten Symbola, die den Aufstieg des Menschen fördern. Wie der Weg ein anderer geworden ist, so wird auch das Ziel dieses Weges – offenbar im Anschluß an chaldäische Terminologie – mit anderen Worten formuliert; de myst. III 31 (p. 179, 8): *μετὰ τούτων δὲ ἀμφοτέρων* (sc. *ἀλήθεια* und *ἀρετή*) *δίδεται τοῖς θεουργοῖς ἢ πρὸς τὸ νοητὸν πῦρ*⁷⁴) *ἀνοδος, ὃ δὴ καὶ τέλος δεῖ πάσης μὲν προγνώσεως πάσης δὲ θεουργικῆς πραγματείας προτίθεσθαι*. Der Aufstieg der Seele, einst mystische Vereinigung mit dem Göttlichen und Selbstverwirklichung des Menschen, ist so zur Technik einer okkulten Wissenschaft geworden⁷⁵). Jamblich sieht die Möglichkeit unmittelbarer Verbindung der Seele zum obersten Weltprinzip nicht mehr, weil die immer größere Verfeinerung des Aufbaues der Welt-hierarchie in immer neuen Hypostasen⁷⁶) schließlich auch die Abstände vergrößert hat.

73) De myst. V 23; vgl. auch Proklos *περὶ τῆς καθ' ὅσον ἑρατικῆς τέχνης* (CMAG VI S. 148 ff.) entwickelt ausführlich diese Theorie; vgl. seinen Ausspruch S. 149, 28: *μετὰ πάντα θεῶν, τὰ μὲν ἐν γῇ τῶν οὐρανίων τὰ δὲ ἐν οὐρανῷ τῶν ὑπὲρ τὸν οὐρανόν* ... Proklos' Schriften bezeugen, daß Jamblich nicht nur mit seiner besonderen exegetischen Methode (dazu K. Praechter in Genethliakon für C. Robert, bes. S. 128 ff.), sondern auch in seinen religiösen Vorstellungen stark auf den großen Athener gewirkt hat.

74) Vgl. Kroll, Or. Chald. p. 51; 53; 57; p. 58 heißt es: *κλύθι πυρὸς φωνήν*.

75) Der Unterschied wird recht deutlich, wenn man de myst. X 5 mit Porphyrios' *περὶ τοῦ γινῶναι πάντων* vergleicht: Übereinstimmend mit Porphyrios formuliert Jamblich auf die Frage nach dem Weg zur Glückseligkeit, daß diese im Erkennen des Guten bestehe; dazu ist die Erkenntnis der Götter alleine fähig. Nun aber folgt der grundlegende Unterschied in der Auffassung des rechten Weges: bei Porphyrios führt der Weg zu solcher Gotteserkenntnis über die Erkenntnis des eigenen Wesens (bei Stob., ecl. III 581, 3 ff.); bei Jamblich (de myst. X 5, p. 291, 3, über die Kunst der Priester; die Theurgie ist für ihn „das Tor zum Schöpfer des Alls“ und „der Hof des Guten“ (p. 291, 14).

Jamblich hat es allerdings nicht versäumt, echte und falsche Theurgie voneinander zu trennen: echt ist nur die Theurgie, welche die Sympathie des Alls zu ihrer Grundlage macht und sich göttlicher Symbole bedient, vgl. de myst. IV 2, p. 184, 2 ff.; der gleiche Unterschied bei Proklos, in Plat. theologiam II 9, p. 104 f.; Heliodor, Aethiop. III 16. Schwarze und weiße Magie scheiden auch Apuleius, de magia 26; Apollonius von Tyana, epist. 16; Porphyrios, de regr. animae (bei Augustinus, civ. dei X 9) fr. 2, p. 27*, 15 Bidez.

76) Vgl. darüber Zeller III 2⁵, 744 ff. Aus de myst. VIII 2 geht hervor, daß Jamblich im Gegensatz zu Plotin und Porphyrios vor dem ersten,

Jamblichs Wirkung ist sehr weitreichend gewesen. Innerhalb der neuplatonischen Schule steht er am Anfang einer Entwicklung, die dazu führte, daß man schließlich das Kennzeichen des wahren Philosophen in seinen magischen Fähigkeiten erblickte. Viele Philosophen, die wir in der *vita Isidori* des Damaskios, des letzten Scholarchen von Athen, kennenlernen, sind in dieser Hinsicht gelehrige Schüler des Jamblich gewesen⁷⁷). Jamblich hat wohl auch deswegen so stark nachgewirkt, weil er die abgekapselte, ganz auf die eigene Person zugeschnittene Religiosität Plotins noch mehr als Porphyrios gesprengt hat. Sein Wirken ist auf Breite angelegt. So zog er nicht nur die kursierende Offenbarungsliteratur in größerem Maße heran, es scheint sich die Auseinandersetzung mit dem Christentum auch darin zu spiegeln, daß wir bei ihm die starke Tendenz feststellen, der Philosophie eine Verankerung im Kult zu geben⁷⁸). Im Kaiser Julian hat diese Strömung zeitweise ihren Protektor gefunden.

Als eine ganz sonderbare Gestalt zeigt sich uns Proklos, der letzte bedeutende Diadoche der athenischen Schule. Wir kennen ihn als den gelehrten Verfasser von Kommentaren zu Platon. Er bemühte sich um eine knappe und klare Darstellung der neuplatonischen Lehren, als er in den „Elementen der Theologie“ einen Katechismus dieser Lehren schrieb. Die „Elemente“ sollten in handlicher Form das notwendige philosophische Wissen

autarken Gott, aus dem der noetische Kosmos stammt, noch einen Gott ansetzte; dieser hat als Grund und Urform des Gottesbegriffes sich selbst gesetzt: p. 261, 12: *παράδειγμα δὲ ἰδρῦνται τοῦ αὐτοπάτορος αὐτογόνου καὶ μονοπάτορος θεοῦ τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ*. p. 262, 2: *ἀπὸ δὲ τοῦ ἐνὸς τούτου ὁ αὐτάρκης θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμπε, διὸ καὶ αὐτοπάτωρ καὶ αὐτάρκης*. Die gleiche Tendenz wird sichtbar, wenn Jamblich eine abgestufte Reihe von Göttern, Erzengeln, Engeln annimmt; die Schar der reinen Engel kann den Menschen nach oben führen (de myst. II 6; so auch Prokl. in Tim. III 165, 14). Den bei Platon (Phaedr. 252 D, 253 B) vorgebildeten Gedanken der *σειρά* und der *τάξεις* fand Proklos in de myst. (etwa II 7; VIII 3) wieder; er hat ihn systematisch verwandt (vgl. inst. theol. § 21; 97).

77) Solche Gestalten sind etwa Theosebios (Phot. bibl. II 339 a8 Beker); Heraiskos (Suda s.v.); Isidor selbst (etwa Phot. bibl. II 335 b 20; Suda s.v.). Zu welchen Auswüchsen der Bund zwischen Magie und Philosophie führte, zeigt die Geschichte von Asklepiodot, der in tiefer Finsternis ohne Licht fließend lesen konnte (Phot. bibl. II 345 b 5); eine Frau wird „heilig“ genannt, weil sie aus dem Wasserkrug Prophezeiungen gab (Phot. bibl. II 347 b 7). Wir lachen darüber, aber Damaskios nahm dies ernst.

78) Hier steht Jamblich wieder im Gegensatz zu Plotin und Porphyrios (vgl. die epist. ad Aneb.). Die Nähe zum Kult ergibt sich aus der Mittlerstellung des Theurgen (vgl. etwa de myst. V 21; 22). Hand in Hand damit geht die häufige Aufforderung, den Ritus richtig zu vollziehen.

vermitteln (insofern sind sie vergleichbar mit den *sententiae* des Porphyrios und Salustios' *περὶ θεῶν καὶ κόσμου*). Das Bestehen einer solchen Abriß-Literatur zeigt an, daß die Philosophie Mittel zum Zweck wurde.

Zu dieser gelehrten Tätigkeit des Proklos kontrastiert zum Teil das Bild, welches uns Marinos in der Biographie seines Lehrers malt. Wir lernen hier den Proklos kennen, der durch die Tochter des 'großen' Plutarch in die theurgische Lehre eingeweiht wird⁷⁹). Er betätigt sich als Wetterzauberer, vollbringt Heilwunder, sieht Göttererscheinungen und lebt in ständigem Kontakt mit den Göttern; sie fordern ihn durch Traumgesichte auf, seine Kommentatorentätigkeit aufzunehmen oder zu unterlassen⁸⁰).

Die Gestalt des Philosophen nimmt hier Umriss an, die uns überraschen. Wir fragen uns, welchen Weg der Mensch nach Proklos' Lehre gehen soll, um die höchste Vollendung zu erreichen. Die Kommentare des Proklos empfehlen den Weg der Theurgie; insofern verläßt er die Position Jamblichs nicht. Kennzeichnend aber für ihn ist, daß er immerhin versucht hat, für die Anwendung der Theurgie eine theoretische Grundlage zu finden; – darin ist er Plotin vergleichbar, der seine mystische Ekstase auch aus den ontologischen Gegebenheiten rechtfertigte.

Zwei Gründe sind es, die die Theurgie als Mittel zur Vollendung des Menschen empfehlen. Zunächst ist es seine These vom Kreislauf und der Rückwendung aller Dinge zum Ausgang. Proklos hat oft betont, daß jeder kosmische Vorgang sich im Kreise bewege: Alle Dinge, auch die der Natur, haben in sich die Tendenz, zu ihrem Ausgangspunkt zurückzukehren⁸¹). Diese Lehre von der *πρόοδος* und *ἐπιστροφή* wird bei den Vorgängern des Proklos gelegentlich erwähnt, besonders bei Jamblich⁸²);

79) Sie hatte ihre Kunst von ihrem Vater ererbt, ganz in der Weise ägyptischer Zaubertadition; vgl. PGM IV 477: *τὰ πατροπαράδοτὰ μυστήρια* ... s. dazu Eitrem, *Symb. Osl.* 22, 1942, S. 52f; Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* I S. 347ff.

80) Marini *vita Procli* 28ff.

81) Vgl. etwa *inst. theol.* § 7; 145; § 31 heißt es: *πάν τὸ προῖόν ἀπὸ τίνος κατ' οὐσίαν ἐπιστρέφεται πρὸς ἐκεῖνο ἀφ' οὗ πρόεισιν*. Vgl. dazu den Kommentar von Dodds.

82) Vgl. Plotin III 4 [15] 1, 8ff.; Porphyrios hat den Gedanken schärfer gefaßt: *sent.* 13, p. 4, 2: ... *πάν τὸ γεννηθὲν φύσει πρὸς τὸ γεννῆσαν ἐπιστρέφει*. (Vgl. dazu H. Dörrie, *Hypostasis*, NGA 1955, 3, S. 70f.) *sent.* 30, p. 15, 12ff. Typisch für Porphyrios das Zitat bei Prokl. in *Tim.* I 208, 24: *παντὶ γὰρ ἡ πρὸς τὸ ὅλον ἐπιστροφή παρέχεται τὴν σωτηρίαν*. Das Verhältnis der Gestirngottheiten zu den intellegiblen Göttern erläutert Jamblich, *de myst.* I 19

Proklos hat sie aufgenommen und zu einem Grundpfeiler seines Denkens entwickelt. Exemplarisch für die Rückwendung ist das Gebet. Es liegt im Wesen des Gebetes eine Hinwendung zum Höheren (insofern zitiert Proklos zu Recht den Satz des Theodoros von Asine – in Tim. I 213, 2 – *πάντα ... εὔχεται πλὴν τοῦ πρώτου*); dieses Gebet erhält aber bei Proklos den Charakter einer theurgischen Handlung, welche die Vereinigung mit dem Göttlichen bewirkt⁸³).

Zweitens hat Proklos mit Entschiedenheit an mehreren Stellen Plotin gegenüber behauptet, daß nicht ein Teil der Seele nach ihrer Vereinigung mit dem Körper noch ‚oben‘ verbleibe; vielmehr sinke die Seele ganz ab bei der Incarnation, und es sei daher die menschliche Seele grundsätzlich von der göttlichen geschieden⁸⁴). Daraus folgt nun aber, daß es der Seele nicht mehr möglich ist, *nur* durch Selbstbesinnung⁸⁵), durch bloße Einkehr in ihr eigenes Wesen, also durch die Art mystischer Vereinigung wie bei Plotin, zu ihrem Ursprung zurückzukehren. Vereinigung mit dem Höchsten ist nun nicht mehr als Selbstverwirklichung möglich, weil ja die Teilseele des Menschen von der Natur des

(p. 58, 14) mit diesem Begriffspaar: *ἢ τε ἀφ' ἐνὸς πρόοδος καὶ εἰς ἓν τῶν ὅλων ἀναγωγή καὶ τοῦ ἐνὸς πάντῃ ἐπικράτεια συνάγει τὴν κοινωνίαν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ θεῶν πρὸς τοὺς ἐν τῷ νοητῷ προϋπάρχοντας. ἔτι δὲ τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρώτα νοερά ἐπιστροφή καὶ ἀπὸ τῶν προτέρων εἰς τοὺς δευτέρους θεοὺς δόσις τῆς αὐτῆς οὐσίας καὶ δυνάμεως συνέχει τὴν εἰς ἓν αὐτῶν σύνοδον ἀδιάλυτον.*

83) Prokl., in Tim. I 210, 30: *πρὸς δὲ τὴν ἐπιστροφήν ταύτην ἡ εὐχή μεγίστην παρέχεται συντέλειαν συμβόλοις ἀρρήτοις τῶν θεῶν, ἃ τῶν ψυχῶν ὁ πατήρ ἐνέσπειρεν αὐταῖς (cf. Kroll, Or. Chald. p. 50), τῶν θεῶν τὴν εὐποιῶν ἔλκουσα εἰς ἑαυτὴν καὶ ἐνοῦσα μὲν τοὺς εὐχομένους ἐκείνοις, πρὸς οὓς εὐχονται, συνάπτουσα δὲ καὶ τὸν τῶν θεῶν νοῦν πρὸς τοὺς τῶν εὐχομένων λόγους ...* (Theiler, Vorbereitung S. 146 führt den Grundgedanken in der anschließenden folgenden fünffachen Stufung des Gebetes (I 211, 8ff) auf Poseidonius zurück).

84) In Parm. p. 948, 14 Cousin: *καὶ οὕτε τὸν νοητὸν κόσμον ἐν ἡμῖν δεῖ τιθέναι, καθάπερ λέγουσι τινες (Plotin IV 8 [6] 3, 8), ἵνα γινώσκωμεν ἐν ἡμῖν ὄντα τὰ νοητά. ἐξήρηται γὰρ ἡμῶν καὶ αἰτία ἐστὶ τῆς ἡμετέρας οὐσίας· οὕτε μένειν τι τῆς ψυχῆς ἄνω θῆτεον (IV 8, 8, 3), ἵνα δι' ἐκείνου τὴν πρὸς τὰ νοητὰ συνάφειαν ἔχωμεν. τὸ γὰρ ἄνω μένον αἰεὶ τῷ ἀφισταμένῳ τῆς οἰκείας νοήσεως οὐκ ἂν ποτε γένοιτο σύζυγον, οὐδ' ἂν τὴν αὐτὴν συμπληρώσειεν οὐσίαν. οὕτε ὁμοούσιον τὴν ψυχὴν ὑποθετέον τοῖς θεοῖς ...* vgl. auch inst. theol. §§ 184; 211; in Tim. II 241, 29ff.; III 165, 7; 231, 5; 245, 19. Jamblich bezeugt (bei Stob., ecl. I 365, 17), daß Porphyrios' Ansicht schwankend war; seine erhaltenen Schriften sprechen aber deutlich die Sprache Plotins.

85) Der delphische Spruch ist nun ein *Wegweiser* zur Reinigung; Prokl. in Alcib. 5, 6: *Das delphische γνῶθι σαυτὸν ἐδήλουν τὸν τρόπον ... τῆς εἰσι τοῦ θεῖου ἀναγωγῆς καὶ τῆς εἰς κάθαρσιν ὁδοῦ τῆς ἀνυσμωτάτης...*

höchsten göttlichen Prinzips geschieden ist⁸⁶). Der Mensch bedarf vielmehr nun der *Hilfe*, um sein Ziel zu erreichen. Diese Hilfe gibt ihm die Theurgie; sie steht nach Proklos' Wort (in Plat. theolog. I 25, p. 63, 12) höher als alle menschliche Weisheit.

Der rechte philosophische Theurge ist für Proklos nun der, welcher sowohl die „Technik“ der Theurgie beherrscht, als auch die innere psychische Disposition mitbringt⁸⁷). In der Technik, die der Theurge anwendet, unterscheidet sich dieser philosophische Priester nicht von den Magiern seiner Zeit⁸⁸). Es ist nicht zufällig, daß wir aus Proklos am eingehendsten über die Grundlagen und die Technik der Theurgie orientiert werden. Auch hier zeigt sich seine Fähigkeit zu systematischer Darstellung⁸⁹). Wir sehen, daß Proklos die Theorien der chaldäischen Orakel, welche ja schon Jamblich aufgenommen hatte, zur Grundlage für den Aufstieg der Seele mit theurgischen Mitteln machte⁹⁰). Der Theurge soll sich der Synthemata bedienen, wel-

86) Deutlich spricht dies Proklos aus in Tim. III 231, 5: *παρησιασό-μεθα πρὸς τοὺς Πλατωνικοὺς, ... ὅσοι φασὶν αὐτὴν* (sc. *τὴν ἡμετέραν ψυχὴν*) *αὐτὸν γίνεσθαι τὸν νοῦν καὶ αὐτὸ τὸ νοητὸν καὶ αὐτὸ τὸ ἐν, ἀπολείπονσαν πάντα καὶ στάσαν κατὰ τὴν ἑνωσιν.*

87) Ganz neuplatonisch (vgl. Theiler, Byz. Zt. 34, 1934, 76) formuliert Synesios, Dio 8, 6: *τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ δια-τεθῆναι, δηλονότι γενομένους ἐπιτηδεύουσ. καὶ ἡ ἐπιτηδεύσις δὲ ἄλογος. εἰ δὲ μὴδὲ λόγος αὐτὴν παρασκευάζει, πολὺ μᾶλλον.*

88) Priester und Magier sind schwer voneinander zu trennen; Figuren wie Apollonius von Tyana und der Priester Kalasiris in Heliodors Aethiopica sind nicht Priester oder Zauberer, sondern beides. Wir trennen hier Dinge, die für antike Auffassung einträchtig beieinander lagen. Natürlich haben die Alten immer wieder den Unterschied zwischen vulgärer und priesterlicher Magie hervorgehoben; der *μάγος* wurde durchaus vom *γῶγς* unterschieden (s. o. S. 92, 75); das besagt aber nicht, daß nicht auch der philosophische Theurge Züge an sich trug, bei denen wir heute nichts anderes als Zauberei sehen. Auf Empedokles als eine vergleichbar vielschichtige Persönlichkeit macht Wilamowitz, Glaube der Hellenen II 479, 2 (Ausgabe Darmstadt 1959) aufmerksam. Proklos interessierte offenbar ein solcher Mann: er zitiert ihn häufig und Seite an Seite mit den chaldäischen Orakeln (bei Plotin nur drei Empedokles-Zitate).

89) Vgl. besonders *περὶ τῆς καθ' Ἑλληνας ἱερατικῆς τέχνης* ed. Bidez (CMAG VI 1928, S. 148–151) (dazu Bidez in *Mélanges Cumont*, Bruxelles 1935, S. 85–100); ferner: *Eclogae e Proclo de philosophia Chaldaica* ed. Jahn 1891; eine kürzere Abhandlung darüber auch bei Proklos in Tim. I 210, 11 ff. Die Nachwirkungen des Proklos auf Psellos faßt zusammen Lewy S. 473–479.

90) Proklos kannte neben den Orakeln selbst auch deren Kommentierungen durch Porphyrios und Jamblich (vgl. Marinus, vita Procli 26, p. 164, 2 ff. Boissonade). Nach Damaskios, vita Isidori (Suda s.v. *Ἡγίας*) hielt er eine Vorlesung über die Orakel und verfaßte selbst ein Werk mit dem Titel *Χαλδαϊκὰ ἐπιτηδεύματα* (Suda s. v. *Χαλδαῖκοις ἐπιτηδεύμασι*).

che die Götter im Kosmos ausgesät haben (s. o. S. 91; 95, 83); sie sind sichtbare Zeichen unsichtbarer göttlicher Kräfte⁹¹⁾ und reihen sich in einer Kette vom Höchsten zum Tiefsten. Sie sind also die Leiter, auf der der Fromme den Aufstieg unternimmt⁹²⁾. Hier hat Proklos die magischen Praktiken seiner Zeit in die Lehre vom Aufstieg der Seele eingeordnet.

Aber er ist dabei nicht stehen geblieben. Er hat die Sonderstellung des Menschen im Kosmos dadurch versucht zu berücksichtigen, daß er nun in diesem Menschen selbst die Bedingung für einen solchen Aufstieg freilegte. Bedingung sind die sogenannten theurgischen Tugenden: *πίστις, ἀλήθεια, ἔρως*. Sie sind in der Lage, den Aufstieg zu befördern und werden daher *ἀνάγωγοι ἀρεταί* genannt⁹³⁾. Durch solche Tugenden fordern die Götter den Menschen auf, sich dem Gott (gemeint ist das höchste Prinzip) zu vereinigen⁹⁴⁾.

Proklos wäre kein Platoniker, wenn bei ihm der Glaube (*πίστις*) die Wissenschaft ersetzte. Aber das Höchste ist, um es mit den traditionellen Worten der Platoniker auszudrücken, jenseits allen Wesens (*ἐπέκεινα πάσης οὐσίας*), also auch der Erfahrbarkeit durch die Wissenschaft. Da die Wissenschaft alleine den Aufstieg nicht vollenden kann, wird der Glaube zu Hilfe gerufen⁹⁵⁾. Er ist „die Brücke zur Existenz Gottes“ (Theiler, Vor-

91) Proklos, in *remp.* II 242, 24ff.

92) Proklos, in *Tim.* I 210, 19: *ἄνωθεν γὰρ καὶ ἀπ' αὐτῶν ἐξηρητημένη τῶν θεῶν ἡ φύσις καὶ διανενημένη περὶ τὰς τῶν θεῶν τάξεις ἐντίθησι καὶ τοῖς σώμασι τῆς πρὸς θεοῦ αὐτῶν οἰκειότητος συνθήματα, τοῖς μὲν Ἑλλιακά, ... τοῖς δὲ ἄλλον τινὸς θεῶν, καὶ ἐπιστρέφει καὶ ταῦτα πρὸς θεοῦς...*

93) Proklos, in *Alcib.* 51, 13: *τρεῖς κατὰ ταύτας τὰς νοητὰς αἰτίας ὑφίστανται μονάδες, κατ' αἰτίαν μὲν ἐν τοῖς νοητοῖς οἶσαι καὶ ἐνοειδῶς, ἐκφανόμεναι δὲ πρῶτως ἐν τῇ ἀφθέγκτῳ τάξει τῶν θεῶν, πίστις καὶ ἀλήθεια καὶ ἔρως ... καὶ ἡ τριάς αὕτη πρόεισιν ἐντεῦθεν ἐπὶ πάντας τοὺς θεοὺς διακόσμους καὶ πᾶσιν ἐπιλαμβάνει τὴν πρὸς τὸ νοητὸν ἔνωσιν...*

Diese Triade kam wahrscheinlich in den chaldäischen Orakeln schon vor (vgl. Kroll, *Or. Chald.* p. 26); Porphyrios erwähnt sie ad Marcellam p. 289, 17 und setzt als viertes die *ἐλπίς* hinzu; auch Jamblich kannte sie, vgl. de *myst.* III 31, p. 179, 4ff.; V 26, p. 238, 14ff. (vgl. dazu Theiler, Vorbereitung S. 149). Proklos aber hat sie zum festen Bestandteil seiner Lehre vom Aufstieg und der Vollendung des Menschen gemacht.

94) Proklos, in *Alcib.* 53, 1: *καὶ διὰ τοῦτο καὶ τοῖς θεουργοῖς οἱ θεοὶ παρακαλεῦνται διὰ τῆς τριάδος ταύτης ἑαυτοὺς τῷ θεῷ συνάπτειν.* Bei Plotin sind bekanntlich die vorbereitenden Stufen *θέα νοῦ ἐμφοροῦς* (VI 7 [38] 35, 24) und *ἀρεταί-καθάρσεις* (36, 9); die Auslösung der mystischen Schau geschieht durch den νοῦς *ἐρώων-ἔρως* (35, 24).

95) Proklos, in *Plat. theol.* I 25 (p. 61, 21): *τί οὖν ἡμᾶς ἐνώσει πρὸς αὐτό; ... ὥς μὲν τὸ ὅλον εἶπεν τῶν θεῶν πίστις ἐστὶν ἡ πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἀρρητῶς ἐνλίζουσα τὰ θεῶν γένη σύμπαντα καὶ δαιμόνων καὶ ψυχῶν τὰς εὐδαίμονας, δεῖ*

bereitung S. 143). Allerdings ist dies kein Glaube, der danach trachtet, sich dessen mit anderen Mitteln zu vergewissern, was die Wissenschaft nicht zu erkennen vermag; er ist vielmehr eine Haltung, die etwas von der Art des Einen an sich trägt und daher auch die Kraft der Einung hat⁹⁶⁾.

Es ist Proklos' großes Verdienst, daß er sich am Ende des Neuplatonismus noch einmal um die Klarheit des Gedankengebäudes bemüht hat; sein Stigma ist es, daß das göttliche Zentrum, um das alles philosophische Denken kreist, dem Menschen viel weiter entrückt ist als bei Plotin. Er hat die Namen der homerischen Götter für die einzelnen Stufungen im Kosmos gewählt und den Aufstieg des Menschen über solche Stufen als Gottesdienst aufgefaßt⁹⁷⁾. Die Vereinigung mit dem Höchsten ist ein mystischer Akt, aber anders als bei Plotin wird er gefördert durch Theurgie und religiöse Haltung⁹⁸⁾. Die Wissenschaft hat an Boden verloren, weil die Seele selbst nicht mehr in der engen Verbindung zum Nous und zum Einen gesehen wird, wie dies bei Plotin und Porphyrios der Fall war. Der Philosoph ist zu einem mystischen Eopten geworden; die Mysterien, bei Plotin nur *μυήματα* ... *ὅπως θεὸς ἐκεῖνος ὁράται* (VI 9 [9] 11, 27), sind hier Realität. So erklärt sich die Frömmigkeit, die aus allem spricht, was wir von Proklos lesen und hören; zu solcher Einstellung paßt die genaue Beobachtung der Riten und des Zereemoniells. Der Abstand zwischen Plotin und Proklos wird auch darin deutlich, daß wir nichts von einer wirklichen Ekstase des Proklos hören.

Der Umschlag des Pendels in der Entwicklung des Neuplatonismus sei an drei Aussprüchen verdeutlicht: Als der fromme und gewissenhafte Amelius Plotin aufforderte, mit ihm zum

γὰρ οὐ γνωστικῶς οὐδὲ ἀτελῶς τὸ ἀγαθὸν ἐπιζητεῖν ἀλλ' ἐπιδόντας ἑαυτοὺς τῷ θεῷ φωτὶ καὶ μύσαντας οὕτως ἐνιδρύνεσθαι τῇ ἀγνώστῳ καὶ κρυφίῳ τῶν ὄντων ἐνάδι.

96) Proklos, in Plat. theol. I 25 (p. 61, 44): *ἡ δὲ γε τῶν θεῶν πίστις ἅπασαν ὑπεραίρει γνώσιν καὶ κατ' αὐτὴν ἄκραν τὴν ἔνωσιν συνάπτει τὰ δεύτερα τοῖς πρώτοις; p. 62, 9: δειὸν δὲ τὴν θεῖαν πίστιν ἐνοειδῆ καὶ ἡρεμον ὑπάρχειν ἐν τῷ τῆς ἀγαθότητος ὁρμῷ τελειῶς ἰδρυθεῖσαν.*

97) Bezeichnend ist, daß zu dieser Zeit die Philosophen Hymnen dichten; nach Proklos schrieb auch Isidor Hymnen (Damaskios, vita Isidori bei Photios, bibl. II 339 b 4 Bekker), die Damaskios korrigierte.

98) Vgl. etwa Proklos, in Plat. theol. IV 9 (p. 192, 35): *διὰ γὰρ συνεκτικῶν θεῶν καὶ παρὰ τοῖς θεουργοῖς ἡ ἀνοδος ἐπὶ τὰς ἀφράστους καὶ νοητὰς δυνάμεις τὰς τῶν νοερῶν πάντων ἀκρότητας ... δι' ἀρρήτων ἢ πρὸς ἐκεῖνα συναφῇ ... καὶ διὰ τῆς τάξεως ταύτης ἡ μυστικὴ πρὸς τὰς νοητὰς καὶ πρωτογενεῖς αἰτίας ἔνωσις γίνεται.*

Gottesdienst zu kommen, gab dieser ihm zur Antwort: *ἐκεῖνους* (sc. *τοὺς θεούς*) *δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκεῖνους* (Porphyr. *vita Plotini*, 10, 36). Den Ausspruch hat schon Porphyrios nicht ganz fassen können (vgl. *vita Plot.* 10, 37ff.). Seine Mittelstellung zwischen den Vorstellungen volkstümlicher Religion und dem, was Plotin lehrte, ist durch die unentwegte Suche nach Wegen zur Rettung und Glückseligkeit des Menschen gekennzeichnet: *epist. ad Aneb.* (bei Jamblich, *de myst.* X 1) 18, p. 28, 12 Sodano: (Jamblich stellt Porphyrios gegenüber fest: *ἐπέστησας γὰρ μήποτε ἄλλη τις λανθάνῃ οὐσα ἢ πρὸς εὐδαιμονίαν ὁδός· καὶ τίς ἂν γένοιτο ἑτέρα ἀφισταμένη τῶν θεῶν εὐλογος πρὸς αὐτὴν ἄνοδος*; Proklos schließlich erkennt die Theurgie als Weg zum Höchsten voll an; im Gebet macht er sich auf zu den Göttern, über diese führt der Weg des Menschen zu seinem Ziel (in *Tim.* I 212, 1): *οὐκ ... μικρόν τι μόριόν ἐστιν ἡ εὐχὴ τῆς ὅλης ἀνόδου τῶν ψυχῶν, οὐδὲ ὁ τὴν ἀρετὴν ἔχων ἀπροσδεής ἐστι τῶν ἀγαθῶν τῶν ἀπὸ τῆς εὐχῆς προσγινομένων, ἀλλὰ πᾶν τοῦναντίον ἡ ἀνοδος δι' αὐτῆς ἐπιτελεῖται καὶ μετὰ ταύτης καὶ τὸ κεφάλαιον τῆς ἀρετῆς ἢ περὶ θεοῦς ἐστιν ὁσιότης*.

Wir sind am Ende unseres Rundganges, und es bleibt die Frage, wie in einer Schule, die sich bis zuletzt auf Platons Namen berief, am Ende die Magie des Volksglaubens solchen Einfluß gewinnen konnte. Die Wurzeln dieser Entwicklung liegen wohl schon im Platonismus der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, der nicht mehr Platons Ideenwelt als Ziel aller Erkenntnis ansetzte. Die Frage ging damals weiter nach dem unbekannten Göttlichen, das über allem Seienden stand⁹⁹). Dieses Göttliche war etwas dem menschlichen Denken Inkommensurables. Hier war die Öffnung, durch welche die Irrationalität, das zu dieser Zeit (wohl als Antwort auf die gleiche Frage) aufgeblühte Mysterienwesen, eindrang. Plotin hat sich seiner erwehrt, indem er die mystische Erfahrung Gottes auf das Fundament der Philosophie stellte. Aber wenn die Philosophie selbst deutlich ihre Grenzen zeigte, war es dann nicht folgerichtig, daß man sie immer weiter zurückdrängte¹⁰⁰) und schließlich nun auch die

99) Dazu vor allem H. Dörrie, *Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus*, Fondation Hardt, Entretiens V, S. 193 ff.

100) Konsequenter ist (ausgehend von Jamblich, s. o. S. 93, 76) die Formulierung bei Damaskios, *de princ.* I 56, 6 Ruelle: *τὸ μὲν δὴ ἀντιδιηρημένον τῷ γνωστῷ ἀγνωστον τὸ ἐπέκεινα τοῦ ἐνός, πάντῃ ἀπόρρητον, ὅπερ οὐτε γινώσκειν οὔτε ἀγνωεῖν ὁμολογοῦμεν, ἀλλ' ἔχειν πρὸς αὐτὸ καὶ ὑπεράγνωϊαν, οὃ τῇ γειτονήσει ἐπηλυγάζεται καὶ τὸ ἐν. ἐγγινάτω γὰρ ὃν τῆς ἀμηχάνου ἀρετῆς, εἰ θέμις οὕτως εἰπεῖν, ὥσπερ ἐν ἀδύτῳ μένει τῆς σιγῆς ἐκείνης*. Verständlich wird

rituellen und magischen Wege der Mysterien beschritt? An die Seite Platons traten die chaldäischen Orakel¹⁰¹), welche durch Symbole und zauberhafte Riten die Rettung der Seele verhiessen. Seit Jamblich wurden sie zu einem Fundament der neuplatonischen „Philosophie“ – aber es ist klar, daß echte Philosophie nicht bleiben konnte, was auf solchem Grunde ruhte.

Das Ende des Neuplatonismus war in Athen nicht nur von außen herbeigeführt durch die Schließung der Schule im Jahre 529. Die Platoniker selbst nahmen dem einst blühenden Baum der platonischen Philosophie das klare Licht, indem sie die rationale Erkenntnis zunächst begrenzten, durch mystische Ekstase überhöhten und schließlich durch Magie ersetzten; sie brachten ihn so zum Absterben. Er trug dennoch soviel Leben in sich, daß seine Wurzeln im Mittelalter und in der Renaissance noch einmal ausgeschlagen sind.

Köln

Clemens Zintzen

so auch das abartige Verhalten des „Philosophen“ Salustios. Damaskios, *vita Isidori* (= Suda I 282, 9 s. v. ἀπῆγεν und IV 316, 4 s. v. Σαλούστιος) berichtet, daß Salustios die jungen Leute von der Philosophie abzubringen versuchte, weil kein Mensch ihrer Größe würdig sei.

101) Über Hierokles berichtet Photios (bibl. cod. 214, II 173 a 13 Bekker), im 4. Buch seiner Schrift *περὶ προνοίας*: ... τὰ λεγόμενα λόγια καὶ τοὺς ἱερατικοὺς θεσμούς εἰς συμφωνίαν συνάγειν οἷς Πλάτων ἐδογματίσας βούλεται. Ähnlich finden sich bei den Neuplatonikern seit Porphyrios immer wieder Schriften, welche eine Gleichheit der Lehren Platons und Aristoteles' behaupten. Solche Harmonisierung stand im Dienste der praktischen Verwendung der Philosophie: wenn sie Heilslehre sein sollte, so konnte sie ihre Aufgabe nur schlecht erfüllen, wenn man sich dauernd mit der Verschiedenheit der einzelnen Theoreme auseinandersetzen mußte.

Mitteilung des Verlages

Auf Grund des § 5, Absatz 2, des Hess. Gesetzes über Freiheit und Recht der Presse in der Fassung vom 20. 11. 1958 gebe ich bekannt: Alleiniger Inhaber und Geschäftsführer von J. D. Sauerländer's Verlag ist Verleger Albrecht Gruber, wohnhaft in Frankfurt am Main.

Schriftleiter: Univ.-Doz. Dr. Ernst Vogt, Bonn, Lennéstraße 26/28
 Druckerei: H. Laupp jr, Tübingen. Verlag: J. D. Sauerländer's, Frankfurt am Main
 Manuskripte sind (möglichst in Maschinschrift) an Univ. Prof. Dr. Dr. Hans Herter
 Bonn, Kurfürstenstraße 52, nach vorhergehender Anfrage einzusenden
 Printed in Germany. © J. D. Sauerländer's Verlag, Frankfurt a. M. 1965