

Philosophische Bibliothek

Proklos

Theologische Grundlegung

Griechisch-Deutsch

Meiner





PROKLOS

Theologische Grundlegung

Griechisch–deutsch

Übersetzt und mit einer Einleitung sowie
einem durchgängigen erläuternden Kommentar
herausgegeben von

ERNST-OTTO ONNASCH

und

BEN SCHOMAKERS

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information
Der Deutschen Bibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1656-4

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2015. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: post scriptum, www.post-scriptum.biz. Druck: Strauss, Mörlenbach. Buchbinderische Verarbeitung: Litges + Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	VII
I. Proklos. Leben und Tätigkeit	VII
§ 1. Leben — § 2. Person — § 3. Schriftsteller — § 4. Stil	
II. Die Stellung des Proklos im Neuplatonismus	XXVIII
§ 5. Heterogenität und Homogenität des Neuplatonismus —	
§ 6. Die kausale Bewegung — § 7. Metaphysisches Begehren	
— § 8. Neuplatonische Scheidewege	
III. Die <i>Theologische Grundlegung</i> . Form, Titel, Datierung	XLV
§ 9. Aufbau — § 10. Der Titel — § 11. Chronologie	
IV. Metaphysische Verwandlungen	LXVII
§ 12. Die <i>Theologische Grundlegung</i> . Erster Teil — § 13. Her-	
vortreten — § 14. Hierarchie — § 15. Teilhabe — § 16. Drei	
Modi des Seins — § 17. Verwandlungen oder Umgestaltungen	
— § 18. Zwischenbemerkung. Die Selbstbestehenden —	
§ 19. Materie. Die Grenze des Einen — § 20. Die Proklische	
Monadologie — § 21. Die <i>Theologische Grundlegung</i> .	
Zweiter Teil. Aussicht	
Bibliographie	CXIII
Editorischer Bericht	CXXI

Πρόκλου

διαδόχου πλατωνικοῦ φιλοσόφου

Στοιχείωσις θεολογική

Κεφάλαια σιὰ

Die Theologische Grundlegung
des Philosophen Proklos,
der platonische Nachfolger, in 211 Kapiteln 1

Anmerkungen	231
Terminologisches Register und Übersetzungsschlüssel ...	357

EINLEITUNG

I. Proklos. Leben und Tätigkeit

§ 1. *Leben*

Über das Leben des Philosophen und Schulhauptes der athenischen Akademie Proklos (410/411–485 n. Chr.) ist seinen hinterlassenen Werken wenig zu entnehmen. Der Philosoph, der die athenische Akademie im 5. Jahrhundert zum letzten Mal zur Blüte führte, versteckt sich hinter einem beispiellos abstrakten philosophischen Stil. Er verläßt diese Stellung lediglich ein einziges Mal im Prolog seines Kommentars zu Platons *Parmenides*, wo er sich an seinen Schüler Asklepiodotos wendet, dem er den Kommentar widmete.¹

Es stehen allerdings zwei hinsichtlich ihrer Absicht und Qualität sehr unterschiedliche Quellen über das Leben des Proklos zur Verfügung. Erstens die Gedenkrede seines Schülers und Nachfolgers Marinos, »Proklos oder über das Glück«², die anlässlich des ersten Jahrestags seines Todes entstanden ist. Dieser Text ist seiner Form nach eine Biographie, hinsichtlich der biographischen Details ist der Text allerdings mit Vorsicht zu behandeln. Marinos idealisiert nämlich das wirkliche Leben des Proklos stark und schmückt es mit wunderbaren Geschichten aus. Offenbar hatte er auch nicht die Absicht, eine historisch akkurate Lebensgeschichte zu verfassen. Das Porträt gehört im Grunde genommen dem hagiographischen Genre an. Marinos modelliert Proklos' Leben entlang den Tugenden, die einem vollkommenen neuplatonischen Philosophen eigen sein sollten,

¹ Vgl. den *Kommentar zum Parmenides* 618.16–20.

² Die maßgebliche Ausgabe der *Vita Procli* ist von Henri Dominique Saffrey und Alain-Philippe Segonds, *Marinus. Proclus ou sur le bonheur*, Fr./Gr., Paris 2001. – Marinos' Lebensbeschreibung war beliebt als Beispiel für ein ideales philosophisches Leben, weshalb es auch viele moderne Übersetzungen gibt, eine deutsche von Emil Orth, *Proklos, Liber de causis. Marinos, Leben des Proklos*, Rom 1938.

und in ein solches Bild passen keine Berichte über das tägliche Leben, etwa als Leiter eines bedeutsamen philosophischen Instituts.

Einen anderen Eindruck von der Person Proklos vermittelt eine zweite Quelle, die nicht Proklos, sondern Isidor gewidmet ist.³ Isidor war Proklos' Schüler und sein Nachfolger, was er allerdings zugunsten Marinos' nicht wurde. Über Isidor hat sein Schüler Damaskios eine Biographie verfaßt. Diese nur fragmentarisch erhaltene Schrift schildert ein recht genaues, allerdings von Isidor vermitteltes Bild der athenischen Akademie unter Proklos' Leitung. Es wird berichtet über Proklos' Verwaltungsstil, aber auch über sein Privatleben einschließlich der von Syrianos arrangierten, von Proklos jedoch ausgeschlagenen Heirat mit Aidesia. Nicht zuletzt wegen des sachlicheren Stils dieser Schrift vermittelt sie einen ausgewogeneren Eindruck von Proklos' wirklichem Leben.

Im Verein zeichnen die beiden Lebensbeschreibungen das Bild eines Mannes, der einerseits im Zeichen der Philosophie lebte und, da er von den Göttern zur Philosophie vorbestimmt war, auch im Zeichen der Theologie. Ferner sehen wir einen Mann, der neben seinen Lehrtätigkeiten ein großes Institut unter komplexen Zeitumständen weise und geschickt verwaltet hat.

Proklos wurde 410 oder 411 n. Chr. während eines kurzfristigen Aufenthalts der Eltern in der multikulturell geprägten Großstadt Konstantinopel geboren. Die Eltern kehrten bald nach seiner Geburt nach Xanthos in Lykien zurück, wo ihr vermutlich einziges Kind in höheren gesellschaftlichen Kreisen aufwuchs. Wie Marinos erzählt, soll Proklos in Xanthos die Göttin Athene im Traum erschienen sein, die ihn zu einem philosophischen Leben aufforderte.⁴ Die erste Gelegenheit, sich mit der Philo-

³ Die Fragmente *Das Leben des Isidors* sind herausgegeben von Clemens Zintzen, *Damascii vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim 1967. Eine frühere deutsche Übersetzung mit Kommentar stammt von Rudolf Asmus, *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos*, Leipzig 1911. Eine moderne englische Übersetzung der Fragmente ist herausgegeben von Polymnia Athanassiadi, *Damascius. The Philosophical History*, Oxford 1999.

⁴ Vgl. *Das Leben des Proklos* 6.

sophie zu beschäftigen, fand er an der alexandrinischen Universität, wo er allerdings, dem Wunsch seines Vaters folgend, zuerst Jura studierte. Neben Jura und Rhetorik beschäftigte er sich auch intensiv mit Platon und Aristoteles. Er soll sich allerdings schon bald über die oberflächliche und auch falsche Deutung der Platonischen Dialoge geärgert haben. Erneut erhält er einen Mahnruf von Athene, der ihn vielleicht nicht zur Philosophie überhaupt, sondern zum Studium der platonischen Philosophie an der Akademie in ihrer eigenen Stadt auffordert.⁵ Im Jahre 431 erreicht Proklos Athen, wo sich das Erbe Platons noch in unverfälschter Gestalt vorfand und er den Rest seines Lebens bleiben sollte. Übrigens ist seine Entscheidung, an der platonischen Akademie Philosophie zu studieren, nicht außergewöhnlich, denn im Laufe des 5. Jahrhunderts war die Akademie aus einer langen, eher peripheren Existenz wieder ins Zentrum des intellektuellen Lebens gerückt. Offenheit für Multikulturalität, das sich verschiebende Verhältnis zwischen christlicher Theologie und griechischer Philosophie sowie ein neues Interesse an der griechischen Kultur und dem historischen Platon spielt für die Revalorisierung der Akademie eine nicht unerhebliche Rolle. Für Proklos entscheidend wird allerdings der Umstand gewesen sein, daß in Athen die große philosophische Tradition wiedererweckt war. Unter Plutarch und Syrianos hatte sich die Akademie wieder zu einem bedeutsamen Institut entwickelt, das von vielen Studenten aus allen Teilen der antiken Welt – auch im Rahmen eines Bildungsprogramms – besucht wurde.

Wie Marinos berichtet, war die Ankunft des Proklos in Athen ein Ereignis. Syrianos soll ihn im Hafen abgeholt und in sein Haus aufgenommen haben.⁶ Diese Ehre mag ihm sicherlich auch wegen seiner hohen Abstammung zugekommen sein, vielleicht ist ihm aber auch die Kunde von seinem großen philosophischen Talent vorausgeilte. Jedenfalls hat er Syrianos in intellektueller Hinsicht beeindruckt, denn schon sehr bald wird er zu den Privatissima unter Leitung des betagten Plutarch eingeladen, in denen der *Phaidon* sowie Aristoteles' Abhandlung *Über die Seele* studiert wurden. Syrianos nahm sich des Proklos auch als

⁵ Vgl. *Das Leben des Proklos* 10.

⁶ Vgl. *Das Leben des Proklos* 12.

Menschen an. Er schlug ihm die Ehe mit seiner schönen Verwandten Aidesia vor. Ein Gott soll die Ehe vereitelt haben, wie Damaskios Proklos' Absage später deutete.⁷

Syrianos erkannte in Proklos auch bald seinen Nachfolger. Gemeinsam arbeiteten sie sich in wenigen Jahren durch alle Abhandlungen des Aristoteles, für den Syrianos eine kritische Liebe hegte, sowie durch die Platonischen Dialoge in der von Iamblichos festgelegten Reihenfolge. Zusammen mit seinem Mitschüler Domninos wurden auch Vorbereitungen für eine privilegierte philosophische Einweihung in religiös-mystische Texte getroffen, insbesondere in die *Orphischen Hymnen* und *Chaldäischen Orakel*. Diese Einweihung konnte wegen des plötzlichen Todes des Syrianos um 438 nicht mehr ausgeführt werden. Im Grabe sind Proklos und Syrianos dann für immer miteinander vereint. In der Grabinschrift heißt es: »Die Körper der beiden Männer hat dieses Grab empfangen, damit der Ort auch ihre Seelen erhalten darf.«⁸

Syrianos' Tod hat Proklos' Leben tiefgreifend beeinflusst. So wurde er viel früher als erwartet sein Nachfolger. Er war erst 27 oder 28 Jahre alt, als er quasi über Nacht die Aufgaben als Schuloberhaupt einer Einrichtung mit internationalem Renommee, die inzwischen auch unter erheblichem Druck stand, auf sich nahm und sich diesen bis zu seinem Tode im Jahr 485 widmete. Auf diese schwierige und freilich auch praktische und politisch brisante Aufgabe war Proklos kaum vorbereitet. Er erfüllte sie glänzend, obwohl Marinus insbesondere die weltliche Seite von Proklos' Lebensaufgaben in seiner eher schwärmerischen Lebensbeschreibung wenig berücksichtigt, ja gar beiseite schiebt. Er verliert sich kaum in Äußerlichkeiten, sondern beschränkt sich bald auf die Beschreibung von Proklos' philosophischem Leben und auf die dazu erforderlichen, ihm von den Göttern geschenkten Tugenden. Hiermit hat seine Lebenserzählung ihr eigentliches Ziel erreicht, und er entwirft das Bild eines heiligen Philosophen, der sein Leben ganz der schriftstellerischen Tätigkeit, der Lehre und dem Gottesdienst widmet. Nur wenige historische Umstände kümmern Marinus noch, wie etwa die lange

⁷ Vgl. *Das Leben des Isidors*, Fragment 124.

⁸ Vgl. *Griechische Anthologie* VII 341.

Reise nach Asien, die Proklos vielleicht wegen der Spannungen zwischen den Christen und Nichtchristen in Athen unternommen hat;⁹ allerdings auch die unbequeme Tatsache, daß Proklos im 74. Lebensjahr gestorben ist, was im Widerspruch zu einem Traum steht, in dem ihm der Geist des Plutarch vorhergesagt haben soll, daß Proklos im Alter von 70 sterben würde. Marinos' Versuch, die Vorhersage zu retten, ist sonderbar. Proklos soll nämlich die letzten Jahre seines Lebens zwar noch gelehrt haben, aber nicht mehr geschrieben; überhaupt habe er im Alter viel von seiner geistigen Kraft und Schärfe eingebüßt. Werden nun diese letzten müden Jahre nicht mitgezählt, ist, so Marinos, Proklos' Körper zwar 74 Jahre alt geworden, doch hat sein Geist kürzer gelebt.¹⁰

Diese prophetische Arithmetik ist freilich historisch nicht überzeugend, sie bestätigt allerdings das Bild, daß Amt und Pflichten das philosophische Leben des Proklos definierten. Die Fragmente *Über das Leben des Isidors* zeichnen ein ähnliches Bild, daß nämlich Proklos neben seiner konzentrierten schriftstellerischen Tätigkeit und eines intensiven Unterrichtsprogramms die Führungsgeschäfte der Akademie höchst einsichtsvoll verfolgt habe. Er besaß nicht nur ein großes philosophisches, sondern auch ein beachtliches organisatorisches Talent. Dies im Gegensatz zu Marinos, der die meisten seiner philosophischen Arbeiten zerrissen hat und als Proklos' Nachfolger die Akademie ins Chaos stürzte und in die Unbedeutbarkeit führte.

⁹ Vgl. *Das Leben des Proklos* 18, wo sich Marinos absichtlich verdeckt ausdrückt, vgl. dazu die Deutung der Passage von Edward J. Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley/Los Angeles 2006, S. 104 ff. Grund für die Reise könnte allerdings auch die Not einer innerlichen Besinnung gewesen sein oder auch ein letzter Besuch an die Eltern. Die Rückkehr nach Athen scheint jedenfalls glatt und ohne Aufsehen verlaufen zu sein.

¹⁰ Vgl. *Das Leben des Proklos* 26.

§2. *Person*

In Übereinstimmung mit den beiden so verschiedenen biographischen Quellen lassen sich zwei Seiten der Persönlichkeit des Proklos feststellen, die in das allgemeine Bild passen, das uns sein Werk sowie die historischen Umstände vermitteln. Es gibt einerseits den philosophisch-religiösen, andererseits den praktischen Proklos. Auch wenn das von Marinus hagiographisch aufgeputzte Schema der Proklischen Tugenden als historisch wenig zuverlässig relativiert werden muß, zeigen sich hinter den Bellevuen auch zutreffende Zeichen seiner Persönlichkeit. So hat Proklos Philosophie und Religiosität miteinander verbunden, und er ist ein von den Göttern beseelter Mensch.

Im Überblick der Tugenden betont Marinus zuerst Proklos' körperliche Schönheit und Kraft, die selbstverständlich als ein Ausdruck seiner Favorisierung durch die Götter anzusehen sind. Obwohl es kein Bildnis des Proklos gibt, er sich auch gegen die Anfertigung eines solchen gewehrt haben soll und Marinus zufolge ohnehin kein Maler seine Schönheit hätte treffen können,¹¹ scheint die Nachricht von seiner Schönheit, die auch Damaskios bestätigt,¹² nicht ganz abwegig, auch wenn sie nicht primär als Totalität reizvoller Züge, sondern vielmehr plotinisch verstanden wird, nämlich als die Dynamik von beseelendem Prinzip und beseeltem Körper. Eine solche Dynamik als ein Verhältnis von spiritueller Konzentration und Empfänglichkeit einerseits und festem Zugriff auf abstrakte Gedanken andererseits waltet in Proklos' schriftstellerischem Werk durchaus vor. Sein philosophischer und literarischer Stil ist überall durch den dynamischen Ausdruck von etwas Tieferem und Grundsätzlicherem geprägt.

Die körperliche Kraft des Proklos zeigt sich besonders in seiner enormen Ausdauer. Über 40 Jahre lang soll er nach einer kurzen Nachtruhe täglich jeden Morgen fünf verschiedene Vorlesungen über exegetische Probleme der Philosophie abgehalten und anschließend mindestens 700 Zeilen, d. h. ungefähr 20 Seiten geschrieben haben; mittags habe er sich dem philosophischen Gespräch gewidmet, abends erneut gelesen, nachts soll er die

¹¹ Vgl. *Das Leben des Proklos* 3.

¹² Vgl. *Das Leben des Isidors*, Frag. 111.

Götter mit der Verfassung von Hymnen geehrt und bei Sonnenaufgang gebetet haben.¹³ Dieser Bericht ist sicherlich allein schon deshalb übertrieben, weil er die täglichen administrativen Verpflichtungen unerwähnt läßt. Aber daß Proklos außergewöhnlich viel und konzentriert geschrieben hat, bezeugt sein umfangreiches, zum Teil allerdings nur fragmentarisch erhaltenes Œuvre, zu dem er seine Arbeiten schrittweise in 40 arbeitsamen Jahren zusammengefügt hat. Diese Leistung allein wird Marinos dermaßen beeindruckt haben, daß er sie nur durch die Tätigkeit eines göttlichen Prinzips erklären konnte.

Seine göttliche Beseeltheit könne auch daran abgelesen werden – obwohl Marinos das lieber nicht allzu breit ausführt –, daß er kraft einer großen inneren Freiheit stets zum Wohlergehen seiner Umgebung gehandelt habe. Marinos erwähnt seine Großzügigkeit, auch die der Stadt Athen gegenüber, sowie seine außergewöhnlichen rhetorischen Fähigkeiten, öffentlich und mit großer Leichtigkeit abstrakte Gedanken sowie konkrete Anliegen vorzutragen und zu verteidigen.¹⁴ Andere Tugenden stehen im Zusammenhang mit der Erkundung der spirituellen Schichten des Menschen und seiner körperlichen Existenz, d. h. sie beziehen sich auf die Annäherung des Menschen an Gott, worin der wesentliche Trieb eines jeden Menschen, besonders aber des von den Göttern privilegierten Menschen besteht. Auch in den reinigenden Tugenden zeichnet sich Proklos aus, wodurch sich seine Seele auf die eigene Existenz einschränkt und stärker als der Körper ist und sich mithin als autonom erweist.¹⁵

Ferner legt Proklos bezüglich der kontemplativen Tugenden eine besondere Begabung an den Tag. Sie treten vor allem an der Leichtigkeit zutage, mit der er die göttlichen Strukturen der Wirklichkeit erkenne. Interessanterweise bemerkt Marinos ganz im Geiste Proklos', daß diese Strukturen nicht nur griechisch seien, sondern für alle Kulturen eine Geltung besäßen.¹⁶ Proklos war sich seines kulturellen Hintergrundes bewußt, zugleich war er aber auch zu sehr Philosoph, um ihn als maßgeblich anzusehen.

¹³ Vgl. *Das Leben des Proklos* 22.

¹⁴ Vgl. *Das Leben des Proklos* 14.

¹⁵ Vgl. *Das Leben des Proklos* 20.

¹⁶ Vgl. *Das Leben des Proklos* 19.

Auf der kontemplativen Ebene verschwindet sowohl die griechische als auch die barbarische Außenseite aller Theologie und werden die von Zeit und Kultur unabhängigen metaphysischen Strukturen sichtbar. Proklos sieht ein, daß die metaphysische Wahrheit nicht, jedenfalls nicht ausschließlich, griechisch spricht.

Schließlich gibt es eine höchste Tugend, die die intellektuelle Kontemplation übersteigt. Es geht um die theurgische Tugend, sich für die Tätigkeit der Götter und für das höchste Prinzip, nämlich das Prinzip des Einen, zu öffnen und sogar damit zu identifizieren.¹⁷ Die Natur der neuplatonischen im allgemeinen und Proklischen Theurgie im besonderen ist in der Literatur umstritten, was wegen der knappen Andeutungen im jeweiligen Schriftgut nicht ganz unverständlich ist. Die neueren Auslegungen schwanken zwischen deren Einschätzung als blanker Magie und ein durch gewisse technische Vorbereitungen philosophisch begründetes Offenstellen der Seele für eine metaphysisch zu beschreibende göttliche Tätigkeit.¹⁸ Auch Marinos geht nicht näher auf diese Tugend ein, sondern begnügt sich mit einer Erzählung über die geheimnisvollen Umstände der theurgischen Vorbereitung durch Syrianos.¹⁹ Der theurgischen Erfahrung geht offenbar eine Einweihung voraus, die nur besonders dazu bestimmte Menschen erhalten. Marinos illustriert diese höchste Tugend des göttlichen Wirkens durch den Topos einer wunderbaren Genesung.²⁰ In der Theurgie, auf die Proklos als Krönung der menschlichen Existenz in seinem Werk lediglich hindeutet, werden Mensch und höchste metaphysische Tätigkeit miteinander verwoben und Gott und Mensch einander ähnlich. Obwohl Proklos immer als Philosoph arbeitet, ist es auch klar, daß es ihm dabei letztendlich um diese theurgische Erfahrung und Tätigkeit geht.

Die philosophischen und spirituellen Fähigkeiten sind zwar wichtige Voraussetzungen für seine Tätigkeit als Schuloberhaupt, reichen jedoch, insbesondere wegen des zunehmenden Einflusses

¹⁷ Vgl. *Das Leben des Proklos* 26–28.

¹⁸ Vgl. Radek Chlup, *Proclus. An Introduction*, Cambridge 2012, S. 168–184.

¹⁹ Vgl. *Das Leben des Proklos* 26.

²⁰ Vgl. *Das Leben des Proklos* 29.

ses des Christentums, allein nicht mehr aus. Besonders hinsichtlich der öffentlichen und privaten Subventionen stand die Schule damals unter Druck, was in der Akademie dazu führte, dem Christentum nicht polemisch zu begegnen. Eine weitere Belastung für die Akademie war die Konkurrenz, die ihr von anderen, vornehmlich christlich orientierten Bildungsinstituten gemacht wurde, was ihr Schüler und somit auch Einnahmen kostete. Daß es Proklos gelungen ist, die Akademie auch unter solchen Umständen zu einem letzten Höhepunkt zu führen, ist sicher ein starkes Indiz für seine weltorientierte und pragmatische Haltung.

Zweifelsohne wird allerdings auch die theologische Offenheit des Proklischen Systems – zumindest zeitweilig – einen positiven Einfluß auf die allgemeine Akzeptanz der Akademie gehabt haben. Proklos hat seine Philosophie zwar auf der Grundlage der Platonischen entwickelt, doch geht seine eigene Metaphysik allein schon deshalb weit über Platon hinaus, weil die allgemeinen metaphysischen Strukturen nicht das privilegierte Eigentum des Platonismus oder einer anderen philosophischen Schule sind. Nach Proklos gibt es Strukturen und Verhältnisse, die sowohl für den Platonismus als auch für die christliche Philosophie systematische Relevanz haben. Hierin liegt sicherlich einer der Gründe dafür, daß die Akademie unter Proklos auch für christlich inspirierte Denker eine bedeutsame Bildungsstätte sein konnte.²¹

Nicht jeder Student hörte damals dasselbe Programm. An der Akademie gab es sowohl Vorlesungen und Seminare, die ausschließlich von überzeugten Platonikern besucht wurden, wie auch solche für ein breiteres Publikum, etwa über Rhetorik. Überhaupt lebten in Athen damals Philosophen und christliche Theologen nicht radikal getrennt voneinander, weshalb es zweifelsohne auch gemeinsame Diskussionen gab. Wichtig bleibt jedoch die Tatsache, daß die Akademie unter Proklos' Führung ein weltoffenes, multikulturelles Institut war, an dem Studenten mit

²¹ Vgl. dazu auch die Liste der Proklos-Schüler bei Henri Dominique Saffrey und Leendert Gerrit Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne. Livre I*, Paris 1968, S. xlix–liv. Mehrere dieser Schüler sollten später kirchliche Ämter ausüben.

verschiedensten kulturellen und theologischen Hintergründen aufeinandertrafen und nicht selten Freundschaften fürs Leben schlossen.

Ganz ohne Makel waren Proklos' praktische Einsichten jedoch nicht. Sein größter und für die Akademie sicherlich fataler Irrtum war die Einsetzung Marinos' zu seinem Nachfolger. Diesen Schritt hat Proklos in seinen letzten Lebensjahren bereut und auch rückgängig zu machen versucht. Zuerst Hegias und dann Isidor sollten nach seinem Tode die Leitung der Akademie übernehmen, beide haben jedoch aus unklaren Gründen abgelehnt. Nachdem Marinos zwei oder drei Jahre nach Proklos verstarb, sollten mehrere Jahrzehnte vergehen, bis Damaskios, der jüngere Freund Isodors, um 515 nach Athen übersiedelte, neues Schuloberhaupt wurde und der Akademie zum letzten Mal neues Leben einhauchte. Er sollte das letzte Schuloberhaupt sein.

§3. Schriftsteller

Wenn Proklos, wie Marinos berichtet, tatsächlich jeden Tag mindestens 700 Zeilen, mithin ca. 20 moderne Textseiten geschrieben hat, müßten einmal ungefähr 275.000 Seiten existiert haben. Das ist unwahrscheinlich. Dennoch besteht kein Zweifel, daß Proklos ein außerordentlich fruchtbarer Autor gewesen ist. Laurence Jay Rosán zählt in seinem Katalog 45 Abhandlungen, Kommentare und Gedichte, oft von erheblichem Umfang.²² In vielen Fällen fehlen heute die Schriften und sind nur noch die Titel bekannt. Jedoch sind mehrere tausend Textseiten überliefert, darunter ganze Werke, doch auch viele kürzere und längere Fragmente. Das überlieferte Werk besteht aus verschiedenartigen Abhandlungen, große systematische Werke sowie kleinere, einem spezifischen Thema gewidmete Essays, ausgiebige Kommentare zu den schwierigsten Dialogen Platons, Zusammenfassungen der Aristotelischen Physik sowie Auslegungen rätselhafter religiöser Gedichte und schließlich auch eine Reihe von den Göttern gewidmeten Hymnen.

²² Vgl. Laurence Jay Rosán, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York 1949, S. 36–59.

Das Genre des Kommentars ist für den Neuplatonismus eine übliche Ausdrucksform, die vermutlich aus der Praxis der Lehre entstanden ist, aber auch aus dem Bezug auf die Platonische Philosophie zu verstehen ist. Bereits als Studenten wurden die Neuplatoniker zur Schärfung des philosophischen Verstandes dazu angehalten, bestimmte zentrale Texte, vor allem, aber nicht ausschließlich die Platonischen Dialoge, ausführlich zu erläutern. So scheint die Abfassung eines Kommentars zum *Parmenides* in der neuplatonischen Schule eine Art Prüfungsaufgabe gewesen zu sein. Allerdings eignet sich die Form des Kommentars auch hervorragend für eine untergründige Auseinandersetzung mit Plotins Auslegung der Platonischen Metaphysik, weil dabei seine zentralen Einsichten leicht auf versteckte Weise umgedeutet oder revidiert werden können. Der Kommentar avanciert damit zu einem Instrument, nicht allzu offen eine Alternative zu einer Plotinischen Position zu entwickeln.

Seit Plotin setzt sich auch das Genre der philosophischen Abhandlung durch. Der Autor ergreift hier selbst das Wort und befreit sich von den Fesseln der Tradition, wie etwa Iamblichos in seiner Abhandlung *Über die Mysterien der Ägypter*. Hier weht der Wind einer empathischen Theologie, sofern der Mensch nicht durch philosophische Erkenntnis, sondern durch kultische Handlungen Gott ähnlich zu werden vermag.

Abgesehen von wenigen Ausnahmen gibt es keine Chronologie der einzelnen Proklischen Werke,²³ weshalb sie üblicherweise auch ihrem Genre nach geordnet werden. Überhaupt ist die Chronologie deshalb so schwierig, weil ihr Autor allem Anschein nach nur wenige seiner Schriften definitiv für abgeschlossen angesehen hat. An den meisten seiner Schriften hat er zeit lebens geschliffen, weshalb man sie auch nur sehr bedingt einer bestimmten Entwicklungsphase zuordnen kann.

²³ So behauptet Marinos, daß Proklos den *Kommentar zum Timaios* bereits im Alter von 27 Jahren fertiggestellt hätte (*Das Leben des Proklos* 13). Das ist jedoch allein schon wegen des Umfangs und der Ausgewogenheit des Werkes unwahrscheinlich. Außerdem steht der Kommentar in allen Hinsichten in Übereinstimmung mit anderen Teilen des Proklischen Werks. Möglicherweise ist der von Marinos erwähnte *Timaios*-Kommentar ein früher und inzwischen verschollener Kommentar.

1. *Philosophische Kommentare* – Weitaus die meisten der Proklischen Kommentare haben die Dialoge Platons zum Gegenstand. Es hat auch einen Kommentar zu Plotins *Enneaden*²⁴ und vielleicht auch einen zu Aristoteles' *Über die Seele* gegeben. Obwohl Aristoteles für Proklos ein wichtiger Bezugspunkt war, hat er sich sonst jedoch nicht kommentierend auf ihn eingelassen, möglicherweise aus Respekt vor Syrianos, unter dessen Führung er die Hauptschriften des Aristoteles studiert hatte und deshalb nicht zu ihm in eine exegetische Konkurrenz treten wollte. Sonst sind alle wichtigsten Dialoge Platons, also alle, die für Plotin wichtig waren, und fast alle, die zu dem von Iamblichos definierten neuplatonischen Kurrikulum gehörten, Gegenstand eines oftmals jedoch verschollenen Kommentars. Verschollen ist z. B. der Kommentar zum *Theaitetos*, den Proklos zusammen mit seinem Kommentar zum *Timaios* nach Marinus am höchsten geschätzt hat.²⁵ Daß dies wahrscheinlich ist, legt allein schon die Tatsache nahe, daß der *Theaitetos* eine Kritik des epistemologischen Relativismus entwickelt mit einem Argument für das Bleibende. Außerdem eröffnet der *Theaitetos* eine anthropologische Perspektive, was die Annäherung des Menschen an Gott anbelangt. Diese beiden Themen haben das Denken des Proklos tatsächlich tief geprägt.

Proklos' *Timaios*-Kommentar ist erhalten, obwohl nicht klar ist, ob er vollständig vorliegt, weil der Schlußteil nicht mit dem des Dialogs zusammenfällt. Es ist aber durchaus möglich, daß Proklos den Kommentar einfach nicht weitergeführt hat und somit das erhaltene Bruchstück von etwa 1000 modernen Druckseiten tatsächlich die ganze Arbeit ausmacht. In diesem Kommentar nimmt Proklos den *Timaios* zum Ausgangspunkt für die Darlegung seiner Auffassung, daß die Entwicklung der Natur durch in der Zeit vorherrschende Gesetze bestimmt ist, die als Entfaltung höherer, zeitloser und mithin metaphysischer Ursachen aufzufassen sind.

Ein anderer bedeutsamer Kommentar ist der zu Platons *Parmenides*, vielleicht dessen rätselhaftester Dialog, in dem Platon

²⁴ Vgl. Leendert Gerrit Westerink, »Exzerpte aus Proklos' Enneaden-Kommentar bei Psellos«, in: *Byzantinische Zeitschrift* 52 (1959), S. 1–10.

²⁵ Vgl. *Das Leben des Proklos* 38.

in einer Bewegung von natürlicher Attraktion und epistemologischer Repulsion den Begriff des »Einen« oder besser – da es sich hierbei nicht ausdrücklich um ein metaphysisches Prinzip handelt – den Begriff des »Eins« umkreisend erörtert und sowohl die Unerkennbarkeit des Eins als auch seine philosophische Notwendigkeit evoziert. In seinem nicht vollständig erhaltenen Kommentar nimmt Proklos diesen selbst nicht metaphysischen Begriff des »Eins«, den die Neuplatoniker selbstverständlich metaphysisch verstanden und gedeutet haben, zum Ausgangspunkt für eine detaillierte Beschreibung der metaphysischen Wirklichkeit und des Verhältnisses dieser Wirklichkeit zum Einen als höchstem Prinzip. Dabei stimmt er ausdrücklich Platons These der philosophischen Unerkennbarkeit des Einen zu, versucht allerdings vermittelt einer theurgischen Empfänglichkeit dem Einen zu begegnen.

Proklos' Anthropologie bzw. seine Analyse des Menschen und des menschlichen Strebens liegt im Kommentar zum *Ersten Alkibiades* vor. Dieser vielleicht nicht authentische Dialog Platons steht im Zeichen der Selbsterkenntnis, des Verlangens nach dem Guten und des Begriffs des Rechtfertigens. In dem entsprechenden Kommentar geht es um die für den Menschen grundlegende Aufgabe der Selbsterkenntnis, die mit der Erkenntnis des Bildes des Einen in der Seele zusammenfällt. Es wird der Weg des Abschüttelns der Vielheit als Weg zum höchsten erreichbaren Gipfel des menschlichen Daseins beschrieben, d. h. einer Seele in einem Körper. Anders als bei Plotin ist dies jedoch kein Weg der Flucht vor und von der Vielheit, sondern vielmehr ein reflexiver Weg, der die Vielheit des Daseins in seinem individuellen Ursprung sammelt, in ihn zurückbiegt und damit vereint, um so – wenn möglich – das Eine zu erkennen.

Bislang unterschätzt sind die Exzerpte aus dem *Kommentar zum Kratylos*, der den anscheinend spielerischen etymologischen Ansatz mit ernsthaftem Tiefsinn durchmißt und die soziale und metaphysische Bedeutung von Wörtern und ihr Verhältnis zum metaphysischen Urbild untersucht.²⁶ Der Name ist

²⁶ Vgl. die wichtige Interpretation von R. M. van den Berg, *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming*, Leiden/New York/Köln 2008.

ein Bild von Ideen oder Formen und ihren wechselseitigen Verhältnissen, womit die Grenzen und Möglichkeiten der sprachlichen bzw. menschlichen Erkenntnis des ersten Prinzips und des Metaphysischen überhaupt ermittelt werden.

Ferner ist ein (großes) Bruchstück des Kommentars zur *Politeia* erhalten, obwohl nicht ganz klar ist, ob es sich hierbei tatsächlich um einen Kommentar oder nicht vielmehr um eine Sammlung relativ unabhängig voneinander entstandener Essays handelt. Auffallend sind besonders jene Essays, in denen Proklos Platons provozierende Kritik an der Dichtkunst im Ausgang von der Auffassung widerlegt, daß sich die metaphysischen Verhältnisse im konkreten Geistesleben und mithin auch in der Dichtung abbilden, weshalb dieselbe auch nicht als eine die Menschheit bedrohende Erfindung beseitigt werden darf. Nach Proklos besitzt die Dichtkunst, wie etwa die Homerische, kraft ihrer göttlichen Inspiration ein Potential, das auf den höchsten metaphysischen Standpunkt führt.

Der Überlieferung zufolge soll Proklos auch Kommentare zu den anderen Platonischen Dialogen verfaßt haben, die dem neuplatonischen Schulprogramm auf jeden Fall angehörten, wie z. B. *Philebos*, *Sophist*, *Phaidon* und *Phaidros*; über den Inhalt dieser Kommentare schweigen die Berichte allerdings.

2. *Philosophische Abhandlungen* – Wie vor ihm Plotin und Iamblichos hat auch Proklos philosophische Abhandlungen verfaßt, in denen er sich frei bewegt, ohne sich der Auslegung eines Platonischen Texts unterzuordnen. Allerdings gilt diese Unabhängigkeit nur bedingt für die umfangreiche *Platonische Theologie* (*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*), worin Proklos sich zwar nicht auf einen bestimmten Dialog Platons stützt, doch eine eigene philosophische Darstellung entwickelt, die er erst in zweiter Instanz mit aus Platon geschöpften metaphysischen Vorstellungen zu bestätigen versucht. In dem aus sechs Büchern bestehenden und wohl vollständig erhaltenen Werk kündigt Proklos zwar an, alle von Platon in irgendeinem Kontext angeführten oder auch nur angedeuteten Prädikate der Götter zu durchmessen, in Wirklichkeit entfaltet er jedoch eine metaphysische Wirklichkeit, von der sich besonders die höchsten Schichten, d. h. die des Einen, der Henaden und der Intellekte, nicht ohne weiteres

auf Platon zurückführen lassen. Überhaupt ist die Exposition dermaßen elaboriert und systematisch organisiert, daß sich jeder Vergleich mit den Inhalten der Platonischen Dialoge gleichsam verbietet. Der Grundgedanke der *Platonischen Theologie* ist der, daß metaphysische Verhältnisse sowohl abstrakt sind und abstrakt beschrieben werden können als auch göttlich sind und als göttlich zu erfahren sind.

Ganz ohne jeden Verweis auf Platon kommt die *Theologische Grundlegung* (Στοιχείωσις θεολογική) aus. In diesem Werk spricht Proklos selbst oder vielmehr seine eigene metaphysische Logik. In 211 knappen Kapiteln, die alle nach dem Muster einer allgemeinen These mit anschließendem, streng logisch geführtem Beweis gebildet sind, bietet Proklos einen handlichen Überblick über die allgemeinen Prinzipien und Bereiche seiner Metaphysik. In der zweiten Hälfte der Abhandlung steigt er stufenweise von der höchsten metaphysischen Ebene des Einen und der Henaden zu den Intellekten und von diesen zu den göttlichen Seelen hinab. Die menschliche Seele gehört der Darstellung zufolge offenbar nicht mehr ins Reich der göttlichen Metaphysik. Im Lichte des gesamten neuplatonischen Schriftguts ist die *Theologische Grundlegung* in jeder Hinsicht atypisch und einmalig. Ihr Anlaß liegt vielleicht in dem Bedürfnis vieler Studenten, über eine knappe und handliche Darstellung der Essenz des neuplatonischen bzw. Proklischen Gedankenguts zu verfügen.

Neben diesen genannten zwei Hauptwerken hat Proklos nach dem Beispiel der Plotinischen *Enneaden* auch kürzere Essays verfaßt. Sie sind stets einem bestimmten Thema gewidmet. Drei solcher Essays haben sich erhalten, allerdings nicht (oder nur teilweise) in der Originalsprache, sondern in der sehr wörtlichen lateinischen Übersetzung von Wilhelm von Moerbeke. In den beiden einander thematisch verwandten Essays *De decem dubitationibus circa providentiam* (Zehn Aporien über die Vorsehung) und *De providentia et fato et eo quod in nobis* (Über die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen) wird einerseits die Frage erörtert, ob die Vorsehung imstande ist, alles Konkrete und Wirkliche vorher zu erkennen, und wenn sie das ist, in welcher Weise, und andererseits die Frage, ob die metaphysische Vorsehung nicht im Widerspruch mit der

von uns erfahrenen und vom Streben der Seele nach dem Ursprung auch erforderten Freiheit steht. In dem dritten Essay *De malorum subsistentia* (Über die Existenz des Bösen) geht es um die früheste Erörterung des Theodizeeproblems, wie nämlich das Böse in einer vom Guten als höchstem Prinzip bedingten Wirklichkeit existieren kann. Alle drei Abhandlungen sind nicht für den akademischen Hörsaal, sondern für ein breiteres Publikum bestimmt, zumal Proklos in ihnen auch für charakteristische Standpunkte der neuplatonischen Metaphysik wirbt, die sich nicht einfach mit der alltäglichen Selbsterfahrung vereinbaren lassen.

Dem Genre und dem Inhalt nach schwierig zu deuten sind Proklos' 18 Argumente, die für die zeitliche Ewigkeit der Welt (*χρόνος*) plädieren. Die Argumente sind in ihrer Widerlegung durch Johannes Philoponos in seiner Schrift *De aeternitate mundi* erhalten.²⁷ Ob die Argumente einmal eine selbständige Arbeit ausgemacht haben, läßt sich nicht mehr eindeutig bestimmen. Jedenfalls versuchen sie je auf ihre Weise, im Anschluß an die *Theologische Grundlegung* und den Kommentar zum *Timaios* die Ewigkeit, d. h. das ohne Anfang und Ende Sein der zeitlichen Welt zu beweisen, indem das Verhältnis zwischen Demiurg und veränderlicher Welt eingehend analysiert wird. Die Argumente erörtern Verhältnisse der Bewegung, der Zeit sowie von Ursprung und Abbild, sie handeln von der Macht der göttlichen Prinzipien und dem unmöglichen Übel und kulminieren in der Göttlichkeit der Welt. Daß die 18 Argumente in einer antichristlich gestimmten Polemik entstanden sind, ist unwahrscheinlich, zumal Proklos in ihnen nichts zu widerlegen scheint, sondern vielmehr eigene Gedanken entwickelt.

²⁷ Für eine höchst interessante Deutung des Werkes vgl. Helen S. Lang und Anthony D. Macro, *Proclus. On the Eternity of the World (De aeternitate mundi)*, Berkeley/Los Angeles 2001. Die erste deutsche Übersetzung des Werkes von Philoponos hat Clemens Scholten in der Reihe *Fontes Christiani* vorgelegt, *De aeternitate mundi – Über die Unendlichkeit der Welt*, Turnhout 2009 ff. Siehe auch den Kommentar von Benjamin Gleede, *Platon und Aristoteles in der Kosmologie des Proklos. Ein Kommentar zu den 18 Argumenten für die Ewigkeit der Welt bei Johannes Philoponos*, Tübingen 2008.

3. *Wissenschaftliche Arbeiten* – Neben der Philosophie hat sich Proklos auch mit Mathematik und Astronomie beschäftigt, obwohl unter philosophischem Gesichtspunkt. Zu erwähnen ist hier zunächst sein Kommentar zum ersten Buch der *Elemente* des Euklid. Obwohl Proklos hier kommentierend auf den Euklidischen Text eingeht, nutzt er den Kommentar vornehmlich für die Entwicklung eigener Themen, die einerseits auf das Verhältnis von Mathematik und Metaphysik und andererseits auf das von Mathematik und der ethischen Lebenspraxis gehen. Auch die Mathematik wird als Ausdruck und Bild metaphysischer Verhältnisse verstanden, indem durch mathematische Kontemplation die höheren Fähigkeiten der Seele erweckt und ihr Streben nach ihrem Ursprung erregt werden können. Die Betrachtung mathematischer Verhältnisse fördert die Einsicht in politische und wissenschaftliche Strukturen und stiftet in der Seele eine Ordnung, die der Lebenspraxis zugute kommt. Ferner sind auch die Überlegungen über die systematische Darstellung der Mathematik bedeutsam sowie die allgemeinen Erörterungen über Wesen und Art einer »Grundlegung«.

Andere wissenschaftliche Arbeiten erörtern Astronomie und Physik. Proklos ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch der Verfasser eines Kommentars zu Ptolemäus' *Tetrabiblos* sowie einer Paraphrase desselben Werkes, das ein sonderbares Amalgam von Astronomie, Mathematik und Astrologie ist. Von beiden Werken sind umfangreiche Fragmente erhalten, obwohl die letzten Ausgaben aus dem 16. bzw. 17. Jahrhundert stammen, was zeigt, wie stiefmütterlich dieses Proklische Genre bislang behandelt ist.

Ferner gibt es ein kleines, jedoch kaum faßbares Werk einer »physikalischen« Grundlegung; ob Proklos tatsächlich der Verfasser dieses Werkes ist, ist nicht ganz unumstritten. Im Unterschied zu der *Theologischen Grundlegung* umfaßt die *Physikalische Grundlegung* (Στοιχείωσις φυσική) nicht einen ganzen Wissenschaftsbereich, d. h. den der Physik, sondern bloß einen kleinen Teil davon. Dargestellt werden die Prinzipien der Bewegung der körperlichen Wirklichkeit und des Himmels, und zwar mit Blick auf besonders das 6. und 7. Buch der Aristotelischen *Physik* und auf *Über den Himmel*. Dabei bedient sich Proklos Aristotelischer Begrifflichkeit, stützt sich aber auf eine eigene logische Form.

4. *Religiöse Arbeiten* – Hierbei handelt es sich hauptsächlich um Arbeiten, die der praktischen Religionsausübung gewidmet sind. Nur sehr wenig von diesem Genre ist fragmentarisch greifbar. Lediglich Nachrichten über die Titel belegen, daß Proklos religiöse Kommentare zu Homer, Orpheus, Pythagoras und auch *Die Übereinstimmung von Orpheus, Pythagoras und Platon im Lichte der Chaldäischen Orakel* verfaßt hat. Es soll von ihm auch ein Buch über die *Mutter der Götter* gegeben haben.

Die Zeit überlebt haben wenige, dafür aber besonders schöne Fragmente seiner philosophischen Deutung der *Chaldäischen Orakel*. Es handelt sich hierbei um eine Sammlung von hexametrischen Gedichten, die in einer bildhaft evozierenden, doch auch kryptischen Weise beanspruchen zu zeigen, daß und wie die gesamte Wirklichkeit von göttlicher Präsenz durchdrungen ist. Der Ursprung der *Chaldäischen Orakel* ist unklar. Seit dem 4. Jahrhundert werden sie von verschiedenen Neuplatonikern als ein mystisches Gegenstück der christlichen Offenbarung entgegengehalten. In der Akademie war der Unterricht in den *Chaldäischen Orakeln* nur erwählten Schülern vorbehalten. Proklos selbst wurde wegen des frühzeitigen Todes seines Lehrers Syrianos nicht vollständig in sie eingeweiht. Man wird aber davon ausgehen dürfen, daß er sich die Orakel durch Selbststudium erschlossen hat, wodurch es ihm auch wohl leichter fiel, ihre Deutung im Einklang mit seiner eigenen Philosophie zu entwickeln. Die überlieferten Fragmente zeigen, wie der Mensch kraft der Theurgie den Göttern nahe kommen kann.

Anschaulich ist in diesem Zusammenhang ein Fragment der Abhandlung *Über die hieratische Technik bei den Griechen*. Auch hier steht die Theurgie zentral im Mittelpunkt. Der Ausgangspunkt ist jedoch ein ganz anderer, insofern es nicht um eine evozierende Theologie, sondern vielmehr um die Wirklichkeit selbst geht, die in einer überraschenden Weise als Bild des Göttlichen gesehen und auch genutzt werden kann. Mit anderen Worten, die Erfahrung der Wirklichkeit als komplexen Bildes des Metaphysischen ermöglicht eine theurgische Erfahrung dieses Metaphysischen.

Zu den religiösen Arbeiten gehören ferner sieben Hymnen – mit Sicherheit haben viel mehr solcher Hymnen existiert –, in denen sich Proklos den Göttern zuwendet: Helios, Aphrodite,

Hekate, Athena, die Musen und die Götter im allgemeinen. Die Hymnen steigen nicht einfach ehrfurchtsvoll zu den Göttern hinauf, sondern bewegen sich zwischen den zwei Wirklichkeiten des menschlichen Daseins, nämlich die der verwirrenden Alltäglichkeit und die des Ewigen, dessen Erfahrung von der Alltäglichkeit bedroht wird. Als auf die Götter gerichtete Meditationen befreien die Hymnen die menschliche Seele von der irdischen Verwirrung und richten sie darauf aus, das Ewige nimmer aus dem Auge zu verlieren und so glücklich und erfolgreich zu leben. Die Hymnen sind bestimmt das persönlichste Zeugnis der Proklischen Reflexion über die Bedeutung und Richtung des menschlichen Lebens, das zwangsläufig zwischen jenen zwei polaren Horizonten gelebt werden muß.

§ 4. *Stil*

Das übliche Vorurteil, Proklos sei kein besonders guter Schriftsteller und seinen schier unendlichen, massiven und höchst abstrakten Arbeiten fehle stilistische Meisterschaft und literarische Selbstbeherrschung, soll im Verfolg nuanciert werden. In Wirklichkeit ist Proklos nämlich ein scharfer systematischer, aber auch flexibler Denker, der für sich und seine Themen einen angemessenen und zuweilen auch spielerischen Stil gefunden hat.

1. *Entfaltung der Einheit* – Auffällig ist zuallererst die große architektonische Einsicht, mit der Proklos seine Pläne ausführt, sowie der sichere Griff auf sein oftmals umfangreiches Material. Dies gilt nicht nur für die umfangreiche *Platonische Theologie* oder die summarische Darstellung in der *Theologischen Grundlegung*, auch die umfangreichen Kommentare, die oft als unstrukturierte Improvisationen über die Platonischen Dialoge gescholten wurden, sind genau betrachtet streng und höchst eindrucksvoll komponiert. Die jeweiligen Prologe stellen den Gesamtplan in der Regel scharf umrissen dar, der dann Schritt für Schritt und mit sicherer Hand über oftmals hunderte von Seiten streng durchgeführt wird.

2. *Artikulation des Abstrakten* – Daß Proklos seine abstrakte Mission bis in die letzten Feinheiten hinein kennt, zeigt die Ruhe,

mit der er seine teils extrem schwierigen und oftmals der Platonischen Vorlage widersprechenden Gedanken ausführt. Stets ist er darum bemüht, seine Gedanken möglichst verständlich zu artikulieren, wobei er sich auch stets um mögliche Einwürfe oder Mißverständnisse kümmert. Er trägt keinen abstrakten inneren Monolog vor, sondern wendet sich an ein lebendiges Publikum, was allerdings auch bedeutet, daß er in Wahrheit immer mehr weiß und denkt, als er tatsächlich sagt. Die Schriftsprache ist eben nur ein unvollkommener Ausdruck einer viel reicheren gedanklichen Wirklichkeit.

3. *Terminologische Konsistenz* – Obwohl Proklos' Œuvre das Resultat einer langjährigen Arbeit und anschließendem Feinschliff ist, ist seine technische Terminologie auffällig präzise und konsistent. Äußerlich erscheint das Werk wie aus einem Guß, was allerdings nicht heißt, daß damit die Bewegung seines Denkens erstarrt wäre. Im Gegenteil: Das fließende und beweglich suchende Denken drückt sich trotz fixer Terminologie gerade in ihrer Anwendung lebendig aus.

4. *Sprache und Denkrhythmus* – Syntax und Wortfolge des Griechischen sind bei Proklos grammatisch richtig, klar und stets auf die Logik des sich darstellenden Gedankens abgestimmt. Die Wortfolge z. B. paßt sich den gedachten metaphysischen und begrifflichen Verhältnissen oftmals so an, daß bei analytischen Denkstrukturen das grammatische Subjekt dem Prädikat vorhergeht, diesem aber bei synthetischen Denkstrukturen folgt. So gestaltet Proklos einen natürlichen Zusammenhang zwischen Denken und Sprache, der auch wirklich in der artikulierten Fülle seines Denkens gründet.

5. *Argumentative Disziplin* – Eine besondere schriftstellerische Qualität kommt in der argumentativen Diszipliniertheit seiner Prosa zum Ausdruck. Proklos behauptet nicht einfach, hofft auch nicht, mit gelungenen Metaphern und anregenden Ausichten zu bezaubern, sondern versucht seine Einsichten stets argumentativ zu beweisen oder wenigstens plausibel zu machen. Argumentation wird von Proklos nicht zur automatisierten Erkenntnisgeneration genutzt, wie ihm etwa von Dodds vorge-

worfen wird, sondern gilt ihm vielmehr als Mittel, dasjenige, was er bereits scharf einsieht, logisch mitzuteilen. Die gern mit γάρ eingeleiteten Argumentationen – das Partikel kommt im erhaltenen Werk ungefähr 16 000 Mal vor – lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers auf die sich dialektisch vermittelnde Wirklichkeit des Denkens, um so den Zusammenhang und die Notwendigkeit des Gedankens dem Leser nachvollziehbar zu vermitteln. In der Tat geht nach Proklos der Gedanke der Sprache vorher, die in einer logisch-artikulierten Bewegung das Gedachte anschaulich macht.

6. *Stilistische Spielerei* – Obwohl das oft verkannt wird, besitzt Proklos einen ausgeprägten Sinn für Humor. Das zeigt sich u. a. an der spielerischen Haltung, nach der sich in seinen Werken Ton, Stil und Form zuweilen radikal ändern, besonders in seinen Kommentaren zu Platon. Im Kommentar zum *Timaios* z. B. exponiert Proklos Auffassungen seiner Vorgänger polemisch, zusammenfassend oder einführend, was die Schrift einerseits zu einem Beispiel von historischer Gelehrsamkeit macht, ohne andererseits dem kommentierten Grundtext Gewalt anzutun bzw. zu vergessen, wie er mit seinen Ansichten im Einklang oder im Gegensatz steht. Im Kommentar zum *Parmenides* dagegen erwähnt Proklos keine anderen Philosophen, selbst dann nicht, wenn durchaus klar ist, daß er sich etwa auf Plotin oder Iamblichos bezieht. Und wenn er etwas bestimmter wird, verbirgt er andere Meinungen hinter einem ausweichenden »irgendein« oder »mancher«. Diese Strategie ist nicht zufällig, sondern steht im Einklang mit dem erörterten Gegenstand. Proklos belastet seine metaphysischen Darlegungen nicht mit seiner enormen Belesenheit; sie erhalten so einen zeitlosen Charakter.

Ähnliches gilt für Stil und Form der *Theologischen Grundlegung*, wofür es im Altertum kein Beispiel gibt. Sicherlich spielt auch hier eine gewisse Selbstironie eine Rolle, sofern Proklos den Ruf eines maßlosen Schriftstellers hatte und jetzt zeigt, daß er die Kunst der Selbstbeschränkung durchaus beherrscht, ohne dabei den festen Griff auf den Inhalt zu verlieren.

Im Hinblick auf die schöne Gegenüberstellung des Plotinischen und Proklischen literarischen und philosophischen Stils von

Werner Beierwaltes kann gesagt werden,²⁸ daß es Plotin um eine Darstellung des Inneren, d. h. der problematischen Verhältnisse der strebenden Seele oder der metaphysischen Prinzipien geht und er sich dafür solcher Begriffe und Ausdrücke bedient, die nicht notwendig ausgewogen, grammatisch und argumentativ sind, sondern vor allem der Vermittlung des philosophischen Enthusiasmus dienen. Proklos' Stil dagegen ist von einem ruhigen Überblick des Ganzen der Wirklichkeit, d. h. sowohl der Wirklichkeit des täglichen Lebens als auch der metaphysischen Wirklichkeit, gekennzeichnet. Er überblickt die Metaphysik in ihrer ganzen Breite, wobei der Mensch nicht die zentrale Stellung einnimmt und manchmal sogar das Schlußstück ist. Die die Strukturen des Göttlichen skizzierende *Theologische Grundlegung* macht tatsächlich genau dann Halt, wenn der Mensch erscheint. Proklos geht von dem umfassenden Überblick aus, wobei ihm die menschliche Möglichkeit der Erfahrung des Göttlichen wesentlich Fernerfahrung bleibt; das im Gegensatz zu Plotin, der sich philosophisch und stilistisch anstrengt, diese Erfahrung zu beschreiben oder gar zu evozieren.

II. Die Stellung des Proklos im Neuplatonismus

§ 5. *Heterogenität und Homogenität des Neuplatonismus*

Die im letzten Abschnitt angesprochenen stilistischen und systematischen Differenzen zwischen Plotin und Proklos sind allein schon ein Indiz dafür, daß der Neuplatonismus kein homogener philosophischer Denkansatz ist. Seine wichtigsten Vertreter, der Gründer Plotin (204–270), dessen Schüler, Herausgeber und Biograph Porphyrios (ca. 233–305), der relativ unabhängige Iamblichos (ca. 240–ca. 326), Proklos (410/411–485) und später Damaskios (462–ca. 538) und Simplicios (ca. 490–ca. 560),

²⁸ Vgl. Werner Beierwaltes, »Entfaltung der Einheit. Zur Differenz plotinischen und proklischen Denkens«, in: ders., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie*, Frankfurt/M. 1985, S. 155–192, bes. S. 160.

haben eigene Formen des Neuplatonismus herausgebildet mit einer davon jeweils geprägten religiösen, philosophischen und systematischen Dynamik. Die systematische Heterogenität der verschiedenen neuplatonischen Systemauffassungen ist deshalb ein Ergebnis je eigener Entwicklungen und Ursachen.

1. Erstens gibt es keinen kanonischen neuplatonischen Urtext. Selbstverständlich waren alle Neuplatoniker mit Plotins *Enneaden* intim vertraut, die den schriftlichen Anfang des Neuplatonismus markieren. Die *Enneaden* sind allerdings durch eine große, oft auch verwirrende philosophische Offenheit und Unbestimmtheit gekennzeichnet. Dies mag einer der Gründe dafür sein, daß ihnen niemals ein kanonischer Charakter zugeschrieben worden ist. Plotin interessierte insbesondere das Verstehen und Evozieren des Verhältnisses zwischen der Seele und dem Einen; eine streng philosophische Artikulation des eigenen metaphysischen Systems galt ihm nicht als Hauptaufgabe. Sofern bei Plotin die Rede von einem System sein kann, ist dieses höchstens umrißhaft angedeutet. Die Dynamik seines Denkens regt allerdings dazu an, dieses System begrifflich zu erfassen.

Auf der anderen Seite sind nicht Plotins *Enneaden*, sondern die Platonischen Dialoge der eigentliche Grundtext für den Neuplatonismus, deren Deutung und systematische Übersetzung sich die Neuplatoniker zur philosophischen Aufgabe gemacht haben. Die *Enneaden* bilden, so betrachtet, vielmehr eine fruchtbare Perspektive für die Deutung dieser Dialoge.

2. Zweitens ist der Neuplatonismus keine Schule im strengen Sinn. Er ist nicht nur an geographisch verschiedenen Stellen entstanden, auch zu verschiedenen Zeiten, sondern auch von verschiedenen kulturellen sowie philosophischen Umfeldern geprägt, weshalb er u. a. zu verschiedenen Systemen geführt hat, die allerdings alle aus einer gemeinsamen Referenzquelle hervorgehen.

Der Ägypter Plotin lebte und lehrte in Rom, Porphyrios kam aus Syrien, verbrachte einige Jahre in Rom, ging nach Sizilien, wonach sich seine Spur verwischt. Iamblichos, ebenfalls Syrer, studierte kurzzeitig, vielleicht zusammen mit Porphyrios, vielleicht unter seiner Leitung in Rom, kehrte zurück nach Syrien, wo er in Apamea eine eigene Schule gründete. Proklos stammte aus Klein-Asien und ging nach einem Zwischenaufenthalt in

Alexandrien nach Athen. Damaskios kam aus Damaskus, studierte in Alexandrien und Athen, wohin er später umsiedelte. Simplicios hat sein Leben in Klein-Asien und Alexandrien verbracht. Jeder dieser Orte ist von einer jeweils anderen kulturellen, geistigen und religiösen Atmosphäre gekennzeichnet, was sich in den jeweiligen Systemen niedergeschlagen hat, aber auch in dem gemeinsamen Kern neuplatonischen Denkens.

§ 6. Die kausale Bewegung

Die Einheit des Neuplatonismus ist insbesondere durch eine einheitliche systematische Perspektive auf Platon bestimmt, vor allem durch die radikale Transzendenz des »Guten«. Plotin zieht für dieses Prinzip aller Wirklichkeit die alternative Bezeichnung »das Eine« vor. Hierfür findet er Rückhalt im *Parmenides*, wo es allerdings nicht, wie bei Plotin, als ein metaphysisches Prinzip verstanden wird. Trotzdem ist Plotins Identifikation des Einen mit dem Guten für den Neuplatonismus zu einer leitenden Idee geworden.

Aus dem Guten oder Einen geht eine kontinuierliche und zugleich differenzierte kausale Bewegung hervor, die zwei verschiedene metaphysische Bereiche stiftet. Erstens den des Intellekts, d. h. den Bereich des ewigen Trägers aller Paradigmata, und zweitens den Bereich der Seele, wodurch der beweglichen Dynamik der Zeit der dynamische Stillstand der Ewigkeit vermittelt wird. Nach diesen Bereichen geht die kausale Bewegung dann in die körperliche Wirklichkeit der Natur über.

Diese vom Einen oder Guten ausgehende Bewegung wird allerdings, wo immer sie anlangt, von einer gegenläufigen Bewegung erwidert, weil, das ist der Grundgedanke, was vom Guten verursacht wird, diesem auch zustrebt. Den Hintergrund für diesen zentralen Gedanken des Neuplatonismus hat Platon vorbereitet; Plotin hat ihn in intensiver Auseinandersetzung mit Aristoteles systematisiert. Der seelische Zustand des Strebens oder Begehrens ist nämlich zunächst kein Bewußtseinszustand, sondern ein natürliches Gerichtetsein als ontologische Bedingung der Seienden. Auf keiner metaphysischen Ebene und genausowenig in der körperlichen Wirklichkeit gibt es etwas, das

sich kraft seines Seins nicht auf das Eine richtet und somit auf das Eine hinstrebt.

Zusätzlich zu diesem Streben, das allen Seienden zukommt, gibt es in einigen Seienden auch noch das Streben in der Gestalt des Lebens. Auf den verschiedenen metaphysischen Ebenen drückt sich dieses Streben als eine Dynamik aus und auf der Ebene der materiellen Wirklichkeit als Leben im biologischen Sinne. Ferner kommt einigen Seienden ein erkennendes Streben zu. Im Intellekt manifestiert sich dieses Streben als empfangendes Gerichtetsein auf das Eine, in der Seele als Selbsterfüllung mit dem Intellekt und in der materiellen Wirklichkeit als die Neugier und die Vitalität des Erkennens und des reflexiven Zugriffs auf das Eine.²⁹ Diese Bewegung, die die Seinsbedingung aller Seienden ist, das Prinzip ausgenommen, schließt sich zu einem Kreis zusammen, der im Guten oder Einen anfängt und sich vom Verursachten aus wieder dem Guten oder Einen zuwendet. Diese spezifisch neuplatonische Struktur der Hinwendung ist freilich nicht ohne Schwierigkeiten, die verschiedenen Lösungsstrategien markieren zugleich die Scheidewege innerhalb des Neuplatonismus.

Zunächst ist zu bemerken, daß die metaphysischen Schichten, die von der aus dem Guten hervortretenden Bewegung erreicht werden, nicht schon vor und unabhängig von dieser Bewegung existierten, sondern erst kraft jener Bewegung entstehen. So entsteht etwa nach Plotin der Intellekt dann, wenn die Tätigkeit des Einen, nachdem sie das Eine verlassen hat, zum Stillstand kommt, ihren Ursprung anschaut und sich mit dieser Anschauung auf ihn fixiert.³⁰ Mit der Fortbewegung jener Kausalität entsteht dann die Seele, bis die Tätigkeit sich schließlich zur Materie gestaltet. Die vom Einen oder Guten ausgehende Abwärtsbewegung verläuft gestuft nach einer festen, hierarchischen Reihenfolge.³¹

Die Logik dieser Reihenfolge ist auf vielfache Weise beschrieben, z. B. anhand der allmählichen Verwandlungen der sich in der Bewegung ausdrückenden Einheit. Das Prinzip wird von den Neuplatonikern vor allem wegen der Anziehungskraft, die es

²⁹ Vgl. 40.

³⁰ Vgl. Plotin V.2.1 und auch V.1.7.5 ff.

³¹ Vgl. in dieser »Einleitung« auch die §§ 13 und 17.

als Ziel des Strebens auszeichnet, »das Gute« genannt, dagegen heißt es im spekulativen Kontext »das Eine«, das ganz eins ist, d. h. keinerlei Zweiheit oder Vielheit enthält. Der zweite metaphysische Bereich des auf alle Wirklichkeit tätigen Intellekts besitzt dagegen eine noch ungeteilte Zweiheit des Denkenden und des Gedachten. Tatsächlich ist der Intellekt komplexer als eine bloße Zweiheit. Er enthält nämlich auch die Formen oder Paradigmata, die der Wirklichkeit Struktur und Identität verleihen. Insofern ist der Intellekt nicht absolut eins, sondern zwei und selbst viel oder, nach einer Formel im *Parmenides* »eins-viel« (ἐν πολλόν). Allerdings bleibt er auch im Besitz einer starken Einheit und ist er »einhaft«, wegen seiner Nähe zum Einen. Die Zweiheit der Subjekt-Objekt-Dichotomie und die Vielheit der Formen oder Paradigmata sind Aspekte einer Einheit, die als intrinsische Andersheit viel ist.

Auf der dem Intellekt folgenden metaphysischen Ebene verringert sich die Einheit weiter. Die Seele, d. h. die Seele der ganzen Wirklichkeit ist ebenfalls nach einer Formel des *Parmenides* »eins-und-viel« (ἐν καὶ πολλόν). Sie schaut allerdings nicht mehr unmittelbar das Eine selbst, sondern orientiert sich am Einen des Intellekts, das ja schon viel ist, und verbreitet und zerstreut diese Einheit in der beweglichen Struktur der Wirklichkeit als Vieles. Die entscheidende metaphysische Funktion der Seele ist die Vermittlung der ruhenden Ewigkeit des Intellekts an die zeitlichen Prozesse, wobei sie die ursprüngliche Einheit aus den Augen verlieren kann. Wegen der Zeitlichkeit der Welt und der Selbsterfahrung der menschlichen Seele wird sich folglich auch die metaphysische Seele in einer Sukzessivität vorfinden, weshalb sie sich auch stets etwas anderes bewußt ist und sich weder ihres ganzen Inhalts noch ihrer Einheit bewußt sein kann. Sie ist wesentlich Entfaltung und Zerstreuung der Einheit.

Aus der von dem Einen ausgehenden kausalen Bewegung entsteht eine hierarchisch gegliederte Ordnung metaphysischer Bereiche, die zuerst hinsichtlich der Art und des Grades der ihnen zugrundeliegenden Einheit unterschieden sind. In Übereinstimmung mit dem Grad der Einheit sind die jeweiligen Stadien der sich wandelnden Kausalität auch aus anderen Perspektiven zu beschreiben. Eine dieser Perspektiven ist die der Zeitbezogenheit. Das Eine steht außerhalb der Zeit. Der Intellekt dagegen

steht jenseits der Zeit, umfaßt aber oder ist selbst Ewigkeit, wobei Ewigkeit als das zugleich daseiende Ganze aller Zeit, d. h. alles je in der Zeit Seiende aufzufassen ist. Hinsichtlich der Zeitbezogenheit der Seele besteht innerhalb der verschiedenen neuplatonischen Systeme wenig Einigkeit, obwohl der Streitpunkt eher eine Nuance ausmacht und die Grundeinsicht allgemein geteilt wird, daß sich die Seele in der Zeit entfaltet und ihre Tätigkeit in der Zeit verwirklicht. Uneinigkeit besteht bezüglich der Frage, wann genau die Zeit eintritt. Nach Plotin ist die Zeit die Seinsweise der Seele und wechselseitig mit ihr verbunden, so daß dort, wo Zeit ist, auch Seele ist, und dort, wo Seele ist, auch Zeit. Proklos dagegen vertritt die Ansicht, daß die Zeit der Seele vorhergeht, weshalb die Seele immer in der Zeit, die Zeit aber nicht nur in der Seele ist, sondern auch an sich besteht.

Eine weitere alternative Beschreibung der kausalen Bewegung kennzeichnet diese anhand der Allgemeinheit, die den jeweiligen metaphysischen Bereichen in der Hierarchie eigen ist. Die Abstufung der kausalen Tätigkeit raubt derselben ihre Allgemeinheit und macht sie stets konkreter. So gilt das Eine als Prinzip und Anfang von Allem für Alles. Es übt seinen Einfluß auf alles aus und wird als »eins und bloß eins« definiert; es ist somit in keinerlei Weise individualisiert, sondern bleibt völlig allgemein. Der Intellekt ist dagegen der Träger der Formen und Paradigmata, die entweder abstrakt sind, wie das Schöne, Wahre, Gerechte, oder bereits konkret, wie die Klassen der Lebewesen oder die Form des Menschen. Obwohl die Bestimmtheit dieser Klassen nicht die ganze Wirklichkeit, sondern nur einen Teil von ihr betrifft, bleiben sie in hohem Grade allgemein, insofern sie ja nur eine allgemeine Eigenschaft der Wirklichkeit bestimmen.

Die Seele dagegen entfaltet nicht nur die Ewigkeit in der Zeit, sie differenziert auch das vom Intellekt empfangene Besondere-Allgemeine, so daß konkrete Wirklichkeit entstehen und strukturiert werden kann. Die Seele berührt das Allgemeine des Intellekts, besitzt es auch, aber vermittelt der konkreten Wirklichkeit das schon nicht mehr vollkommene Allgemeine.

Diesen auf Plotin zurückzuführenden metaphysischen Rahmen akzeptieren alle späteren Neuplatoniker. Philosophisch ist er jedoch unbefriedigend, sofern nämlich wesentliche systematische Fragen unbeantwortet bleiben. Und hier gehen seine Nach-

folger je eigene Wege, die in den folgenden drei Punkten kurz erläutert werden.

1. Ein erster Differenzpunkt betrifft die Kausalität des Einen. Ist das Eine nämlich Prinzip und Ursache von Allem, d. h. des Intellekts, der Seele und der Wirklichkeit, muß es imstande sein, seine Tätigkeit zum Intellekt zu machen, aber auch zur Seele und schließlich zur endlichen, materiellen Wirklichkeit. Wie aber kann das Eine etwas erzeugen, das anders ist als es selbst? Daß etwa der Intellekt kraft der kausalen Tätigkeit sich selbst erzeugt und sich seine Beschaffenheit gibt, ist eine rätselhafte Erklärung, denn um sich selbst erzeugen zu können, muß der Intellekt bereits bestehen. Machte dagegen das Eine seine Tätigkeit zum Intellekt, müßte es um die Beschaffenheit des Intellekts wissen, was eine Differenz ins Eine einführte, die freilich der Natur des Einen widerspräche. Das Eine ist somit nicht imstande, sich ein kausales Programm zu setzen.

Allerdings bleibt auch die Natur der verursachenden Handlung im Dunkeln. Plotin wie Proklos beteuern, daß das Eine als Prinzip und Ursprung der kausalen Bewegung immer bleibt, was und wie es ist, sich weder bewegt noch in irgendeiner Hinsicht verändert oder verringert. Das Eine trennt also nicht etwas von sich ab noch erzeugt es aus sich. Deshalb beschreibt Plotin das Verursachen als ein Erleuchten ($\varphi\omega\tau\iota\zeta\epsilon\iota\nu$), das allerdings zuerst metaphorisch aufzufassen ist, was hervorgeht aus der Verwendung bestimmter einleitender Begriffe wie »gleichsam«, »als ob« usw. Das heißt, das Eine verursacht, »als ob« es erleuchte usw. Erleuchtung und Licht sind bei Plotin und Proklos bildhafte Ausdrücke für die spontane und immer mit ihrer Quelle verbundene kausale Tätigkeit des Einen; jene Begriffe erklären aber nicht, wie die kausale Bewegung aus dem Einen hervortritt noch was eigentlich aus ihm hervortritt.

2. Ebenfalls offengelassen hat Plotin das Problem der Immanenz des Transzendenten. Daß das Eine für sich selbst und in vollkommen eigener Weise besteht und jenseits aller Seienden ist, heißt, daß alles Spätere nicht in demselben Sinne eins sein kann. Das Eine ist transzendent. Dennoch steigt das Eine infolge einer ihm eigenen Bewegung zum Intellekt, zur Seele usw. hinab und ist in allen diesen Bereichen anwesend. Die Frage ist dann allerdings, *wie* es dort da ist, etwa so, wie es selbst ist oder

vielmehr als Abbild? Ist es als Abbild da, fragt sich, wie und ob es sich vom Intellekt oder von der Seele aus jemals so erreichen läßt, wie es an sich ist.

3. Ein drittes Problem bezieht sich auf die Konstitution und die Herkunft der Materie. Das Eine, der Intellekt und die Seele üben eine Tätigkeit auf die Materie aus. Dort, wo diese Tätigkeit von metaphysischen Ursachen formiert und strukturiert ist, erscheint die körperliche Wirklichkeit. Was aber ist diese Materie? Ist sie eine ursprüngliche Gegenkraft des Einen oder selbst eine formlose Gegensubstanz, die unabhängig von den metaphysischen Bereichen da ist, sich ihnen irgendwie widersetzt, aber dennoch von ihnen beeinflußt und zur Wirklichkeit gestaltet wird? Oder rührt die Materie vielmehr auch vom Einen, dem Prinzip von Allem, her, so daß sie etwa die letzte Stufe einer im Einen anfangenden und alle metaphysischen Bereiche durchquerenden kausalen Bewegung ist?

§7. *Metaphysisches Begehren*

Auch den Gedanken der metaphysischen Aufwärtsbewegung, die von den unteren Bereichen der körperlichen Wirklichkeit, dann von der Seele und schließlich vom Intellekt ausgeht und sich zu den höheren Bereichen und schließlich zum Einen selbst begehend hinwendet, übernehmen die späteren Neuplatoniker von Plotin. In der Ausgestaltung dieses Gedankens gehen sie jedoch eigene Wege.

Die Aufwärtsbewegung ist zuallererst nicht so zu verstehen, daß sie zeitlich der von dem Einen ausgehenden Bewegung folgt. Oftmals wird die Einheit der Aufwärts- und Abwärtsbewegung als Kreis vorgestellt. Das heißt, die strebende Bewegung als Hinwendung auf die metaphysischen Bereiche geht mit der von dem Einen ausgehenden Abwärtsbewegung zusammen. Insbesondere Proklos versteht diesen Kreis allerdings nicht als eine sukzessive Bewegung, sondern vielmehr als Ausdruck einer unauflösbaren Dynamik mit zwei verschiedenen Tendenzen. Nämlich, die kausale Bewegung setzt das Streben voraus, das selbst von der kausalen Bewegung bedingt ist. Mithin sind metaphysische Ursache und metaphysisch Verursachtes miteinander verbunden.

Das metaphysische Begehren der Seienden ist daher auch nicht als eine zusätzliche Eigenschaft zu verstehen, als ob dieselben schon da wären und über die Freiheit verfügen, höheres, wie etwa das Eine oder den Intellekt, zu begehren. Vielmehr ist das Begehren als eine Empfänglichkeit für das Eine zu verstehen, kraft der Seiendes überhaupt erst ist. Verfügte Seiendes nämlich nicht über einen gewissen Grad von Einheit, wäre es zerstreut, unzusammenhängend und folglich auch kein Seiendes. Die Seienden erwerben ihre Einheit vom Einen kraft ihres Strebens dem Einen zu. Metaphysische Verursachung ist demnach wesentlich Erweckung des Strebens. Wird die vom Einen ausgehende Verursachung auch als ein sich vom Verursachten auf das Prinzip zuwendendes Streben gedeutet, kann das Eine als für-sich-selbst-bleibend verstanden werden, ohne in oder auch außer sich vervielfältigt zu sein.

So kann das Eine als Prinzip und Ursache aller Seienden verstanden werden. Denn wird die vom Einen ausgehende Verursachung vom Verursachten aus auch als ein dem Prinzip zugewandtes Streben verstanden, wird die paradoxe Situation aufgehoben, daß das Eine, ohne sich in oder außer sich selbst zu vervielfältigen, alles Spätere verursacht. Die kausale Initiative und somit alle Bestimmtheit wird nämlich vom radikal teillosen und folglich auch nicht bestimmenden Einen in die Vielheit der Verursachten verlegt. Die Bestimmtheit rührt somit nicht vom Einen, sondern vom Verursachten her. Das Eine ist zwar Ursache, weil etwas von ihm ausgeht, allerdings entsteht nicht der Widerspruch, daß es sowohl vollkommen eins als auch seitens des Verursachten bestimmt, d. h. differenziert und folglich viel sein muß.

Diese Lösung ist freilich nicht unproblematisch, denn das kausale Streben, mit dem das Verursachte das Eine erwidert, entsteht in demjenigen, das selbst kraft der kausalen Bewegung, d. h. kraft des Strebens entstehen muß. Es bestimmt sich folglich selbst durch das Streben, obwohl es noch nicht ist bzw. nur vermittelt dieser Bestimmung Sein erlangt. Proklos hat dieses Problem anhand des schwierigen Lehrstückes der »Selbstbestehenden« zu lösen versucht.³²

³² Vgl. § 18.

Ein zweites Problem bezüglich des metaphysischen Strebens gilt der anthropologischen Konsequenz. Die Auffassung eines universellen, d. h. alles dem Einen nachstrebende Streben ist nämlich allem Anschein nach eine Extrapolierung der menschlichen Erfahrung. Lebende Seiende, insbesondere Menschen streben in vielerlei Hinsicht Einheit an, etwa in jeder Individualisationsleistung oder in der Herstellung von Denkkzusammenhängen. Es gibt nämlich kein gelungenes Leben ohne Konsistenz, keinen Gedanken ohne verknüpfende Einheit. Vor allem in der Metaphysik Plotins ist die Einheitserfahrung stark entwickelt. Und tatsächlich scheint er sich besonders für die menschliche Einheitserfahrung und weniger für die philosophische Artikulation einer Einheitsmetaphysik zu interessieren. Das Begehren der Erfahrung von Transzendenz ist charakteristisch für die neuplatonische Anthropologie als eine wesentlich metaphysische.

Diese Analyse dieses Begehrens ist freilich nicht ohne Schwierigkeiten. Es fragt sich nämlich, ob tatsächlich das Eine selbst Gegenstand des Strebens ist und, gesetzt es ist dies der Fall, ob dann das Eine als das Eine für die unteren Seienden überhaupt zu erfassen oder zu erreichen ist. Die Seele als Mittelpunkt des strebenden und erkennenden menschlichen Bewußtseins unterscheidet sich ja allein schon wegen ihrer Zeitbezogenheit wesentlich vom Einen, das jenseits aller Zeit und somit auch jenseits der Ewigkeit ist. Deshalb kann die Seele dem Einen nicht wirklich gleich werden und folglich das Eine auch grundsätzlich nicht erfahren. Das metaphysische Begehren des Einen muß letztlich vergeblich bleiben. Das haben viele spätere Neuplatoniker eingesehen, weshalb sie sich etwa damit beholfen haben, daß die Seele zwar nicht das Eine selbst, allerdings sein Abbild erfahren kann, dem sich das Streben zuwendet. An diesem Punkt trennen sich ebenfalls die Wege der Neuplatoniker.

§ 8. *Neuplatonische Scheidewege*

Fester Ansatzpunkt der neuplatonischen Metaphysik ist das Gute oder Eine als transzendentes Prinzip aller Seienden sowie eine vom Einen ausgehende kausale Bewegung oder Tätigkeit, die, ohne das Eine irgendwie zu verringern oder zu ändern, zunächst

zum Sein des Intellekts wird und über das Sein der Seele schließlich in die körperliche Wirklichkeit führt und diese erschafft. Intellekt und Seele sind zunächst allgemein und supra-individuell, dann aber auch individuell aufzufassen, und zwar in dem Sinne, daß individueller Intellekt und individuelle Seele wesentlich mit den allgemeinen metaphysischen Bereichen verbunden sind.

Gegenläufig zu jener Bewegung aber verknüpfen sich die Seienden dadurch auch mit dem Intellekt und mit dem Einen, indem sie auf diese hinstreben und kraft dieses Strebens von ihnen ihre wesentlichen Eigenschaften erwerben. Ihr Streben ist somit auch konstitutiv für ihr Sein und kein nachträglicher Zusatz. Es entsteht auf diese Weise ein simultanes dynamisches Verhältnis, wobei Prinzip und Verursachtes wesentlich aufeinander bezogen sind. Die spontane Abwärtsbewegung und das Aufwärtsstreben sind gleichsam zwei Perspektiven eines Zusammenhangs. Dieses dynamische Verhältnis spiegelt sich im individuellen Leben der menschlichen Seele, die das Eine begehrt, sich in ihren Tätigkeiten von diesem Begehren bestimmen läßt und sich dieses Begehrens bewußt wird. So entsteht eine im Licht der Erfahrung des Einen stehende Anthropologie.

Im Folgenden wird insbesondere die Metaphysik Plotins mit der des Proklos verglichen. Hierfür ist allerdings zu berücksichtigen, daß Proklos von der religiös-metaphysischen Bildtheorie des Iamblichos beeinflusst ist. Ihr zufolge ist die Wirklichkeit göttlich. In ihr ist das Göttliche greifbar, weil sich die Götter in ihr ausdrücken und abbilden, obwohl die menschliche Seele das nicht unmittelbar zu erkennen vermag.

1. *Einheit des Einen* – Allen Neuplatonikern hat die Beschreibung des Prinzips als »des Einen« erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Plotin etwa betont die radikale und für keinerlei Differenz oder Vielheit empfängliche Einheit des Einen; doch versteht er es auch als Prinzip und Ursprung des Seins aller Seienden, obzwar er dem Einen jede zielgerichtete Tätigkeit oder Selbstentfaltung abspricht. Allerdings muß das Prinzip auch um das Verursachte wissen, wäre das nämlich nicht der Fall, wäre nicht zu erklären, woher die Bestimmtheit des Verursachten stammt, folglich muß das Prinzip auch irgendwie in sich differenziert sein. Mithin involviert die These des Einen als absoluten Prin-

zips offenbar einen Selbstwiderspruch. Dessen war sich Plotin bewußt, wie aus der Tatsache hervorgeht, daß er das Eine absolut »eins« nennt, aber als Ursache aller Seienden alle diese Seiende »sein« läßt, nämlich »in der Weise des Einen«. ³³ Was »alles in der Weise des Einen sein« allerdings genau heißt, wird von Plotin nicht genauer erläutert.

Nicht nur Proklos, sondern vor ihm auch schon Iamblichos und nach ihm Damaskios haben dieses Problem zu lösen versucht. Offenbar handelt es sich hier also um ein Problem mit einer Diskussionstradition. Proklos' Lösungsvorschlag besteht darin, daß er im Bereich des Einen eine Vielheit zuläßt. Im Bereich des Einen besteht neben dem Einen eine endliche Vielheit von »Einen«, die Proklos wahrscheinlich mit Iamblichos »Henaden« nennt. Henaden sind mit dem Einen eng verknüpfte einhafte Elemente, die den ersten Schritt des Einen in Richtung auf die Verursachten und die Vielheit setzen. Kraft dieser Henaden kann das Eine Prinzip einer Vielheit sein. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu wissen, daß Proklos den Göttern, die er mit den Henaden, nicht aber mit dem Einen gleichsetzt, das Vermögen der Vorsehung, also ein implizites Wissen um die artikulierte Wirklichkeit zuschreibt. Proklos gibt somit die letztendlich unmögliche Idee der radikalen Einheit des Einen auf.

2. *Unmögliche Verursachung* – Ähnlich wie bei der Weltschöpfung besteht die Schwierigkeit der Theorie des Einen in der ursprünglichen Initiative des Freisetzens, aber auch in der Frage, was genau freigesetzt wird. Zunächst ist diese Initiative des aus sich Heraustretens des Einen keine solche, die irgendwann anfängt und dann wieder erlischt, sondern eine dauernde mit dem Einen simultan verlaufende Bewegung. Wie allerdings das Eine etwas aus sich hervortreten lassen kann, erklärt Plotin nicht. Er bestreitet lediglich, daß diese Bewegung physisch vonstatten geht. In diesem Zusammenhang spricht er in Gleichnissen. Das bekannteste ist wohl, daß Intellekt und Seele entstehen, während das Eine unveränderlich bleibt; es strahlt wie die Sonne, wobei die Strahlen beim Verlassen der Sonne selbst zu Licht werden, aber immer mit ihrem Ursprung in der Sonne verbunden

³³ Vgl. *Enneaden* V.2.1.

bleiben. Die Auffassung, daß Plotin hier wörtlich genommen werden muß, weshalb das Licht des Einen als eine Realität und nicht als Metapher aufzufassen ist, ist, wie gesagt, nicht richtig. Die Metapher erklärt nämlich nicht, wie das Eine aus sich selbst heraustreten kann, genauso wenig, was es ist, das aus dem Einen heraustritt und zum Intellekt wird.

Proklos hat versucht, die Unbestimmtheiten der Plotinischen Kausalitätstheorie zu beseitigen. Ausgehend von dem Gedanken, daß das Eine unbewegliches und unveränderliches Prinzip aller Seienden und Ursprung einer kausalen Bewegung ist, deutet er diese Bewegung als eine sich allmählich verwandelnde Tätigkeit. Je weiter sie das Eine verlassen hat, je unähnlicher wird sie ihm.³⁴ Obwohl diese Umdeutung versucht, die Probleme Plotins zu beheben, ist sie auch selbst nicht unproblematisch.

3. *Die Immanenz* – Die verschiedenen Auffassungen von Kausalität involvieren auch unterschiedliche Bewertungen der Immanenz des Einen und damit der metaphysischen Prinzipien überhaupt. So verläuft bei Plotin die Kette der Verursachung im Ausgang vom Einen über den Intellekt, der zur Seele wird usw. Nach Plotin ist diese kausalen Bewegung nicht, wie bei Proklos, durch eine allmähliche Verwandlung gekennzeichnet. Tatsächlich betont Plotin oft, daß das Eine rein, d. h. so, wie es an sich selbst ist, beim Intellekt und allem anderen da ist: »wir sind vom Einen nie getrennt oder abgeschnitten: das Eine ist immer da, und kann von uns immer unmittelbar berührt werden, wann immer wir das wollen.«³⁵ Wie sich Plotin diese Immanenz genau vorgestellt hat, bleibt unklar. Vermutlich bedeutet die reine Anwesenheit des Einen im Intellekt zugleich die reine Anwesenheit des Einen in demjenigen, das vom Intellekt verursacht wird. Wesentlich für Plotin aber ist die Überzeugung, daß sich die metaphysischen Bereiche unmittelbar und nicht als Abbilder durchdringen, weshalb die hierarchische Immanenz der Prinzipien im Späteren rein bleibt.

Der Proklische Verwandlungsgedanke, nach dem sich die Kausalität im Abstieg vom Einen wandelt und einen neuen metaphy-

³⁴ Vgl. in dieser »Einleitung« Teil IV und bes. die §§ 13 und § 17.

³⁵ *Enneaden* VI.9.9.7–9. Vgl. auch VI.9.7.3–6.

sischen Bereich stiftet, läßt keinen Raum für die reine Immanenz des Einen. Bereits im Intellekt ist das Eine schon nicht mehr so da, wie es selbst ist, d. h. rein, sondern ist es vielmehr Abbild des Einen. Folglich ist das Eine in der nächsten Instanz, nämlich der der Seele, Abbild eines Abbildes. Die Konsequenz der Proklysischen Verwandlungstheorie ist, daß das Eine in uns nur als »Bild«, »Spur« oder »Samen« da ist. Abbild, Spur und Samen, die es in uns gibt und von uns zu berühren sind, sind wertvolle Gaben, reichen aber nicht an die reine Immanenz des Einen heran.

4. *Anthropologie* – Die verschiedenen Formen der Immanenz haben selbst wiederum eine Divergenz hinsichtlich des Einen als Prinzips der Seele und somit unseres Lebens zur Folge. Ausgangspunkt der neuplatonischen Metaphysik und Anthropologie ist das Streben auf das Eine hin, ein Streben, das zuerst ontologisch-konstitutiver Natur ist und in der Anthropologie zum Leitfaden für das bewußte Verhalten wird. Letzteres Streben gestaltet sich jedoch anders, wenn das Eine entweder ein Abbild des Ursprungs ist oder wenn es rein gegenwärtig ist und unmittelbar berührt werden kann.

Bei Plotin übt das rein immanente Eine einen unmittelbaren Einfluß auf die Seele aus und fordert sie zur Anähnlichung und radikalen Vereinfachung auf; mithin muß die Seele die unherrschte Vielheit scheuen. Das gewöhnliche Leben bedroht die Seele mit verwirrender Vielheit und hält sie dadurch vom Einen entfernt. Dennoch wird das Eine, so wie es an sich ist, von jeder Handlung, jedem Gedanken, jeder Form des Seins und von jedem Beschluß intendiert. Plotin ist nicht blind für die Tatsache, daß wir das Eine oft nicht scharf im Blick haben. Vergessen oder negieren tun wir es jedoch nicht. Auch wenn es uns unbewußt ist, bleibt es leitend für das Leben. Und der sich dieses Umstandes bewußte Mensch wird nach Plotin sein Leben daraufhin einrichten, sich dem Einen möglichst ähnlich zu machen.

Nach Proklos ist das Eine, das Ursprung und Ziel der Seele und des menschlichen Lebens ist, allerdings nur ein Abbild des Einen als Prinzips von allem. Der Mensch orientiert sich daher nicht am allgemeinen Einen, sondern an einem individuellen Einen, dem »Einen in uns« oder »unserem Einen«. Einerseits ermöglicht nun diese eigentümliche Individualität des Einen

es, die Vervielfältigung der Seele in den besonderen weltlichen Vermögen nicht als Verfremdung aufzufassen, sondern auch als Ausdruck dieses Einen. Es offenbart sich hier die große Weltoffenheit des Proklos, insofern er mit den weltlichen Dimensionen des Seins viel weniger Probleme hat als Plotin. So sind ihm Tugenden nicht nur wertvoll, wenn sie dem Einen angeglichen sind, sondern auch dann, wenn sie Ausdruck des lediglich individuellen Einen sind. Andererseits gilt diese Rechtfertigung des Lebens im Einklang mit dem individuellen Einen nicht schlechthin, denn auch Proklos plädiert dafür, der Vielheit zu entfliehen. Diese Flucht besteht allerdings wesentlich in einer Befreiung von allem Falschen und Verwirrenden. Wir sollen unsere Vermögen rein halten und zu erkennen lernen, inwiefern wir selbst und unsere Vermögen Ausdruck des individuellen Einen sind, um in der inneren Differenz der Seele zunächst unser Eines zu erfahren und von dieser Erfahrung aus das Eine selbst zu erahnen. Dort, wo sich die Plotinische Anthropologie gleichsam schnurstracks und unvermittelt dem reinen Einen zuwendet, beschreitet die Proklische Anthropologie einen vermittelten Weg zum Einen hin.

5. *Erfahrung und Religiosität* – Das Streben dem Einen zu ist ein allgemeines Element der neuplatonischen Metaphysik, ein phänomenologisch legitimer Leitfadens für eine Anthropologie und schließlich auch Ausdruck eines tiefen Verlangens, das Eine nicht nur als Leitfaden zu haben, sondern es auch selbst zu erfahren oder gar zu sein. Der von Plotin angedeutete Weg zum Einen ist im Grunde genommen eine Fortsetzung des anthropologischen Wegs des Abschüttelns der Vielheit. Hat sich die Seele einig gemacht und ist sie dem reinen Einen ähnlich geworden, ist sie im Begriff eines möglichen Durchbruchs einer reinen Erfahrung des Einen. Diesen Durchbruch vermag die Seele dem Einen nicht selbst abzurufen, sondern sie muß warten, bis ihr das Eine von sich aus wie die aufgehende Sonne erscheint. Die Immanenz des Einen bekräftigt Plotins Überzeugung, daß das Eine so, wie es selbst ist, erfahren werden kann, obwohl es keine Garantie für seine Erscheinung gibt. Es ist trotzdem lohnenswert, das eigene Leben ins Zeichen des Einen und folglich auch der Philosophie zu setzen, was den Weg zur Vereinigung mit dem Einen vorbereitet.

Dieser optimistischen Sichtweise der Vereinigung konnte Proklos nicht folgen, zumal er ja in der Seele nicht das Eine selbst, sondern nur sein Abbild vorfindet. Das Erreichen dieses Abbildes ist für die Seele allerdings keine Erfüllung des alles bestimmenden Ziels ihres Strebens. Proklos sucht das Eine daher auch nicht in der Nähe des unerreichbaren Einen selbst, auch nicht im Innern, sondern in der verursachten und wesentlich göttlichen Wirklichkeit. Zwar charakterisiert auch Plotin den Intellekt und sein Leben öfter als göttlich, doch ist dieser Intellekt zuallererst eine metaphysische Entität, die erst im nachhinein metaphorisch mit Göttern gleichgesetzt wird.

Proklos dagegen erkennt in der Wirklichkeit eine vielschichtige Verflechtung des Einen mit den Göttern bzw. der Henaden mit den von diesen abgestuften Spiegelungen. Von den Göttern gehen Kräfte aus, die sich von oben herab durch die ganze Wirklichkeit hindurch ausdehnen und überall ein Abbild oder eine Spur ihrer ursprünglichen Natur hervorrufen. Die Wirklichkeit ist nach dem von Proklos öfter angeführten Wort des Thales »von Göttern erfüllt«. ³⁶ Liebe, Schutz, Reinheit, hinaufführende, hinwendende und bewahrende Kraft sind göttliche Eigenschaften, die von den Henaden und schließlich vom Einen ausgehen und das Leben und Sein der Wirklichkeit bilden.

Die Göttlichkeit der Wirklichkeit läßt sich nach Proklos erfahren und muß deshalb in einem Verhältnis zum Ursprung im Einen stehen. Hierin liegt auch der Ansatz für die Proklische Theurgie. Die überall in der Wirklichkeit vorwaltende göttliche Tätigkeit des Einen, mit der sich die Seele hingebend identifiziert und wodurch sie von ihr erfüllt wird, ist zwar nicht das Eine selbst, aber seine göttliche Tätigkeit. Zuweilen fällt der Mensch mit der Dynamik des individuellen Einen und seinen vielen Ausdrücken zusammen und erkennt er das eigene göttliche Eine als die tätige, sich in den seelischen Vermögen darstellende Einheit seines Seins.

Die Erfahrung des Einen als Ziel des metaphysischen Strebens ist dort, wo sich eine reine Immanenz des Einen vorfindet, ein unvermittelter Zugriff auf das Eine, was nur in einer kurzfristigen Berührung realisiert werden kann. Sind aber, wie bei

³⁶ Vgl. hierzu auch § 21.

Proklos, der Immanenz Grenzen gesetzt und waltet diese stets lediglich als Abbild des Einen vor, ist das Eine nie so zu erfahren, wie es selbst ist. Erfahrung des Einen kann deshalb nur über einen Umweg zustande kommen, nämlich über den Weg der Erfahrung der göttlichen, vom Einen ausgehenden Tätigkeit. Die Erfahrung des Einen fällt folglich zuerst mit dem dynamischen Weg der absteigenden Tätigkeit des Einen zusammen und sieht dann auch auf das Eine selbst.

In den oben dargelegten fünf Punkten sind die divergierenden Wege der Plotinischen und Proklischen Philosophie im Zusammenhang mit den neuplatonischen Grundvoraussetzungen dargestellt. Plotin zeigt sich hier als Neuplatoniker der Innerlichkeit, der vor allem das Streben seiner Seele zu begreifen hat, um die begehrte Erfahrung des Einen zu machen. Neben seiner spirituellen Natur spielt für diese Auffassung sicherlich auch der historische Umstand eine Rolle, daß die Philosophie durch die anhaltenden Gewaltsamkeiten im Rom des 3. Jahrhunderts in sich selbst getrieben war. Proklos lebte dagegen in Athen, wo trotz der politisch delikatsten Umstände auch eine weltoffene und friedfertige Atmosphäre herrschte. Ferner dürfte eine radikal gelebte Neigung zur Innerlichkeit nicht zu den praktischen Aufgaben gepaßt haben, die Proklos als Oberhaupt der Akademie zu erfüllen hatte. Er hat die neuplatonische Metaphysik nicht bloß gelebt, er hat sie auch diesem Leben angepaßt.

Proklos steht Plotins Erahnen der reinen Anwesenheit des Einen in der Seele sowie seiner Metaphysik der reinen kausalen Immanenz so oder so skeptisch gegenüber. Deshalb auch hat er das dynamische Verhältnis des Einen zum Verursachten neu durchdacht und als eine hierarchisch gegliederte Folge sich in-einander spiegelnder und untereinander abgegrenzter Abbilder konstruiert. Hiermit geht eine strenge und brückenlose Unterteilung der verschiedenen ontologischen Bereiche einher. Verschiedene Bereiche müssen als solche behandelt werden, auch wenn sie ihrem Ursprung nach zusammenhängen. Hiermit im Zusammenhang steht auch Proklos' Pessimismus bezüglich der Möglichkeit, das Eine jemals so erfahren zu können, wie es an sich ist. Auch in der Religion gibt es lediglich eine Erfahrung des Ursprungs des Bildes und keine transzendente Erfahrung dieses

Ursprungs selbst. In beiderlei Hinsicht regt sich sein Widerstand gegen das Unvermittelte sowie das Bedürfnis nach klareren ontologischen Grenzziehungen. Nicht umsonst stellt Proklos der Intuition ontologische Artikulation, der enthusiastischen Innerlichkeit Ruhe und der Äußerlichkeit Unvermitteltheit sowie der reinen Immanenz Vermittlung und das Abbild entgegen. Dies sind die Eckpfeiler seiner Philosophie und zugleich seiner Stellung im Neuplatonismus.

III. Die *Theologische Grundlegung*. Form, Titel, Datierung

§ 9. Aufbau

Daß Proklos eine eigene Stellung im Neuplatonismus einnimmt und somit auch eine eigene Formulierung seiner Metaphysik vertritt, impliziert, daß die *Theologische Grundlegung*, anders als Dodds meint, nicht als ein »neuplatonisches Kompendium« verstanden werden darf. Diese Auffassung mag durch ihren objektiven und allgemeinen Stil oder dadurch inspiriert sein, daß dieses Werk viele grundsätzliche Themen der neuplatonischen Metaphysik erörtert. In Wirklichkeit legt der Inhalt der *Theologischen Grundlegung* eine andere Interpretation nahe.

Die *Theologische Grundlegung* bietet eine sorgfältig artikulierte Beschreibung der neuplatonischen Metaphysik in 211 oft knappen und der Form nach (in der Regel) identisch konstruierten Kapiteln. Angefangen wird mit dem Einen, wonach zu den in die Welt des Werdens hinabsteigenden Seelen fortgeschritten wird. Die einzelnen Kapitel berichten über den Gehalt und die Struktur des vom Einen ausgehenden und auf die werdende Wirklichkeit hinabführenden Wegs der Metaphysik. Die Kapitel lassen sich in verschiedene thematische Komplexe gliedern, die jeweils logische Bedingung eines nächsten thematischen Komplexes sind.

Das identische Konstruktionsschema der einzelnen Kapitel ist für die antike Philosophie einzigartig und beispiellos. Jedes Kapitel beginnt mit einer pointierten These. Das erste Wort ist in allen Fällen $\pi\tilde{\alpha}\zeta$ oder eine Flexion. Übersetzt ist es stets mit

»alles«, manchmal auch mit »jedes«, auch dann, wenn damit der normalsprachlichen Weise des Formulierens zuweilen etwas Gewalt angetan werden mußte. Letzteres geschieht nämlich auch bei Proklos selbst, dessen verspielter Ausgangspunkt auch ihm stilistische Opfer abverlangte. Die Thesen der einzelnen Kapitel gehen auf ein Allgemeines, etwa »alle Vielheit«, »alle Intellekte«, »alle Götter«, »alle Körper« usw. und verlangen somit eine Rechtfertigung, die Aufgabe eines Beweises wird. Ohne Beweis blieben die allgemeinen Thesen Zumutungen.

Jedes Kapitel, das zwischen einigen wenigen und etwa 30 Zeilen zählt, besteht aus einer These, der ein klar abgegrenzter Beweis folgt. Das erstmalige Auftreten der Konjunktion $\gamma\acute{\alpha}\rho$ (denn), ist ein Zeichen dafür, daß von der These zum Beweis übergegangen wird. Der Beweis wiederum beschließt mit einer Schlußfolgerung, die meistens mit $\acute{\alpha}\rho\alpha$ (also) eingeleitet wird. Oft paraphrasiert die Schlußfolgerung auch die These, was anzeigt, daß die Aufgabe bewältigt und der Beweis geliefert ist. In seltenen Fällen setzt Proklos das Kapitel mit einem Korollarium fort, das mit den Worten $\acute{\epsilon}\kappa$ $\delta\eta$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\omega\nu$ $\varphi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{\omicron}\nu$ (hieraus leuchtet ein) markiert wird.³⁷ Es handelt sich hier um Zugaben, die eine Deutung, Konsequenz oder Anwendung der These formulieren.

In formeller Hinsicht ist der logische Aufbau aller Beweise richtig und schlüssig. Er verfährt in der Regel nach einem festen Schema, wobei aus zuvor dargelegten und bewiesenen Prämissen eine Schlußfolgerung gezogen wird. In vielen Fällen ist die Beweisstruktur allerdings auch von einer erheblichen Komplexität geprägt. Proklos bevorzugt nämlich Beweise, die von einer Vielfalt alternativer und logisch möglicher Sachverhalte ausgehen, wobei einer dieser Sachverhalte mit der zu beweisenden These zusammenfällt und die übrigen Sachverhalte beseitigt werden müssen, um jene zu bestätigen. Für die Widerlegung bevorzugt er wieder den Widerspruchsbeweis. Er setzt das Gegenteil der zu widerlegenden Alternative voraus und zeigt, daß hieraus Ungereimtes folgt. Zuweilen führt er beide Beweisstrategien auch in ein vielschichtiges Schema zusammen. Die These eines Kapitels wird aufgrund der Ungereimtheit des Gegenteils bewiesen,

³⁷ Vgl. Kap. 14, 21, 22, 25, 52, 57, 62, 63, 64, 73, 107, 175.

doch folgt der Beweis dieser Ungereimtheit aus einer Vielzahl alternativer Sachverhalte, von denen wiederum die meisten vermittelt eines Widerspruchsbeweises zu beseitigen sind. Zusätzliche Schwierigkeiten innerhalb der verzwickten Beweisstruktur bereitet der Umstand, daß Proklos für die Ungereimtheit des gesetzten Gegenteils manchmal keinen Grund angibt und so tut, als ob er evident ist. In solchen Fällen ist es oft nicht einfach, die formelle Richtigkeit der Beweisstruktur zu erkennen.

Innerhalb dieser Beweisstrukturen entwickelt die *Theologische Grundlegung* den Grundriß der Proklischen Metaphysik, wobei ein im großen und ganzen klarer, jedoch oft nicht eben leichtverständlicher Weg zurückgelegt wird. Daß die *Theologische Grundlegung* in zwei große Abteilungen aufteilt werden kann, wird allgemein anerkannt, obwohl nicht sicher ist, ob der zweite Teil mit Kap. 100 oder, wie in der Regel angenommen wird, mit Kap. 113 beginnt. Der zweite Teil beschreibt jedenfalls die metaphysischen Bereiche des Einen, des Intellekts und der Seele aus der Perspektive ihrer Göttlichkeit, während der erste Teil einer allgemeinen Skizze der metaphysischen Kausalität, d. h. ihrer Prinzipien, Strukturen und Verhältnisse gewidmet ist. Schematisch ist die *Theologische Grundlegung* folgenderweise gegliedert:

- I. Metaphysische Kausalität (Kap. 1–112)
 - Die metaphysischen Ursachen* (Kap. 1–24)
 - Die triadische Struktur der Kausalität* (Kap. 25–49)
 - Die Kausalität von Ewigkeit und Zeit* (Kap. 50–55)
 - Komplexe Kausalität* (Kap. 56–65)
 - Kausale Verhältnisse* (Kap. 66–100)
 - Kausale Verhältnisse innerhalb der metaphysischen Bereiche* (Kap. 101–112)

- II. Die metaphysischen Bereiche (Kap. 113–211)
 - Das Eine und die Henaden* (Kap. 113–159)
 - Der Intellekt* (Kap. 160–181)
 - Die Seelen* (Kap. 182–211)³⁸

³⁸ Vgl. auch die Abgrenzung der Themen des zweiten Teils in § 21.

An dieser allgemeinen Übersicht sind folgende Beobachtungen zu machen. Zuerst, daß die *Theologische Grundlegung* offensichtlich anhand eines von vornherein klar gefaßten Plans entworfen und entwickelt ist. Stets sind die Kapitel zusammenhängend um ein tangiertes oder eingehend erörtertes metaphysisches Thema gruppiert. Zweitens wird ein umfassenderer logischer Zusammenhang entfaltet, indem im ersten Teil die Begriffe des »Einen« und der »Vielheit« in allgemein-formeller Weise erörtert und vermittelt dieser Erörterung allmählich die metaphysischen Entitäten selbst erreicht werden, während im zweiten Teil die metaphysischen Bereiche selbst in abgestufter Reihenfolge zur Darstellung kommen. Proklos fängt an beim Einen, deduziert die Henaden, setzt von den Henaden aus den Schritt in Richtung des Intellekts, legt anschließend, allerdings eher skizzenhaft, die verschiedenen Klassen des Intellekts dar und leitet abschließend vom Intellekt die Seele und ihre Gattungen ab. Drittens ist die Feststellung allgemein unproblematisch, daß sich der erste Teil mit den allgemeinen Prinzipien der Kausalität befaßt, ohne daß dafür die wirklichen Gestalten der metaphysischen Kausalität berücksichtigt werden. Es geht hier um den formellen philosophischen Begriff des »Einen« und nicht um das »Eine« im neuplatonischen Sinne als »Prinzip von allem«, obwohl Proklos dieses metaphysische »Eine« sowie den Intellekt und die Seele niemals aus den Augen verliert. Im zweiten Teil der *Theologischen Grundlegung* geht es dann um eine Beschreibung der ganzen metaphysischen Wirklichkeit, wie sie vor ihm kein Neuplatoniker geliefert hat.

Zusammenfassend ist der erste Teil der *Theologischen Grundlegung* den allgemeinen begrifflichen Prinzipien gewidmet, während der zweite Teil, auf diesen sich stützend, ihre spezifische Anwendung erörtert. Allerdings kann man nicht behaupten, daß der zweite Teil eine logische Schlußfolgerung des ersten ist. Und zwar aus dem Grunde nicht, weil bestimmte spezifische Differenzen dort oftmals lediglich postuliert oder eingeführt, aber keineswegs abgeleitet werden. Lediglich die tragenden Bausteine des Gefüges der im zweiten Teil ausgeführten metaphysischen Wirklichkeit sind im ersten vorbereitet und ausgeführt.

Viertens verfährt die *Theologische Grundlegung* im Rahmen ihrer 211 streng gegliederten Kapitel zwar nach einem bestimm-

ten logischen Konzept, d. h. es wird ein Weg von einfachen zu komplexeren Thesen zurückgelegt und es werden aus allgemeinen Thesen die Formen spezifischer metaphysischer Seiender abgeleitet, doch folgt daraus keineswegs, daß damit der Anspruch eines geschlossenen logischen Systems im Sinne Spinozas erfüllt oder auch nur gestellt würde. Das heißt, eines Systems, das ausgehend von Definitionen oder Maximen, die alles Begriffliche genau festlegen, ein metaphysisches Gesamtgebäude ableitete. Die *Theologische Grundlegung* kennt solche Definitionen nicht, vielmehr kommen in den ersten Kapiteln Begriffe zum Einsatz, z. B. »Eins« oder »Einheit«, »Vielheit«, »Teilhabe« usw., deren lediglich vorausgesetzte Bedeutung sich mit ihrer Verwendung erst im Laufe der Untersuchung erhellt. Die *Theologische Grundlegung* ist auch keine Schrift, für die die logische Form in dem Sinne relevant und vital wäre, daß sie tatsächlich Erkenntnis erzeugte. Ihre Form ist vielmehr daraufhin angelegt, daß sie bestehende Erkenntnis in ordentlicher und methodischer Weise darlegt, wozu ein strenges Vorgehen nach Definitionen gar nicht erforderlich ist.

§ 10. *Der Titel*

Einen fast unüberhörbaren Hinweis darauf, wie die *Theologische Grundlegung* gelesen und verstanden werden soll, gibt der Titel. Er ist nämlich nicht allgemein, konventionell oder klassifizierend, wie der der übrigen Proklischen Schriften. Es handelt sich hierbei nicht um einen Gattungstitel, wie er etwa von anderen Autoren verwendet wurde oder verwendet werden konnte. Er stammt von Proklos selbst, der damit eine ganz bestimmte Absicht verbindet, die im Verfolg erhellt werden soll.

1. Zunächst ist »Theologische Grundlegung« keine unproblematische Übersetzung von Στοιχειώσις θεολογική. Das zweite Wort kann ohne weiteres mit »theologisch« übersetzt werden. Wie dieser Begriff allerdings im Rahmen des metaphysischen Kontexts der Abhandlung zu verstehen ist, ist eine Frage, die uns später beschäftigen wird. Schwieriger ist das eher ungewöhnliche Wort στοιχειώσις, das vielleicht erst im 3. Jahrhun-