

**Zeitschrift:** Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

**Herausgeber:** Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

**Band:** 26 (1969)

**Heft:** 4

**Artikel:** Calcidius' Erklärung von Tim. 41 e2-42a 4

**Autor:** Waszink, J.H.

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-21624>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 22.01.2025

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

## Calcidius' Erklärung von Tim. 41 e 2 – 42 a 4

Von J. H. Waszink, Leiden

Die Erforschung der Geschichte der platonischen Tradition in der Spätantike, zu der Willy Theiler so viel Neues und Bleibendes beigetragen hat, stellt, wie es seine Schriften immer wieder zeigen, eine nie endende Aufgabe dar, der auch in der Zukunft nicht durch voreilige und fortwährend zu korrigierende Synthesen, sondern nur durch intensive Fortsetzung der Interpretation einer größtmöglichen Zahl von Schriften aus der Kaiserzeit gedient werden kann. Denn es handelt sich in dieser platonischen Tradition um eine überraschend vielfältige Deutungsarbeit, wobei ein einfaches Weitergeben von größeren oder kleineren Bestandteilen bedeutend seltener ist als in jedem anderen Zweig der spätantiken Philosophie: fast durchgehend ist der Leser gezwungen, bei dem Studium von irgendwie durch den Platonismus beeinflussten Texten die einschlägigen Platonstellen zur Hand zu haben, um nachprüfen zu können, wie weit und besonders wie tief ein oft längst festgestellter 'platonischer Einfluß' nun eigentlich gewirkt hat. Meistens wird er dann allmählich entdecken, wie stark die Wirkung von persönlichen oder auch parteilichen Einsichten und Interessen, aber auch wie oft ein Falsch- oder Nichtverstehen von Platons Worten sich hier geltend gemacht hat. Dabei ist immer scharf zu unterscheiden zwischen einer wirklich bewußten Wahl aus den von der Vorlage gebotenen Einzelheiten und einer nicht selten – und zwar öfters, als allgemein anerkannt wird – auftretenden recht äußerlichen Exzerpiertechnik, die rasch von dem einen Lehrstück zum folgenden zu kommen sich bemüht und die dabei dann oft unentbehrliche Verbindungen und Überleitungen bis zur Unkenntlichkeit entstellt oder einfach fortläßt. Besondere Schwierigkeiten ergibt da der Umstand, daß wir es in der zur Sprache stehenden Periode sowohl mit heidnischen wie mit christlichen Autoren zu tun haben<sup>1</sup>. Neben diese zwei Lager möchte ich gern noch ein *tertium genus* stellen von Denkern und Schriftstellern, die, obwohl Christen, dennoch ihre Glaubenslehre ganz selten oder fast nie auf ihre interpretatorische Arbeit einwirken lassen. Dabei denke ich an die ebenso schwierigen wie untereinander verschiedenen Fälle eines Calcidius, Marius Victorinus und Boethius.

Ich möchte nun ein zwar bescheidenes, dafür aber doch exemplarisches Beispiel späterer Platondeutung etwas näher untersuchen, und zwar die Kapitel 191 und

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu im allgemeinen meinen Aufsatz *Bemerkungen zum Einfluß des Platonismus im frühen Christentum*, *Vigiliae Christianae* 19 (1965) 129–162. Gegen allzu rasche Identifikationen von platonischen und christlichen Begriffen und Vorstellungen, die meistens aus einem ungenauen Studium der Terminologie hervorgegangen sind, richtet sich mit Recht W. J. Verdienius in dem Aufsatz *Platon und das Christentum*, *Ratio* 5 (1963) 13–28.

192 des Timaioskommentars des Calcidius. Diese folgen unmittelbar auf das Ende des wohlbekannten Exkurses über das *fatum*<sup>2</sup> (Kap. 142–190), der anschließt an die Deutung von Tim. 41 e 2/3: *νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους εἶπεν αὐταῖς* (sc. *ταῖς ψυχαῖς*), und zu deren Erklärung der Jubilar, anknüpfend an den Aufsatz von A. Gercke «Eine platonische Quelle des Neuplatonismus. 2. Chalcidius und Plutarch»<sup>3</sup>, so viel beigetragen hat in seiner wohlbekannten Abhandlung «Tacitus und die antike Schicksalslehre»<sup>4</sup>. Ich nehme im folgenden an, daß diese Abhandlung den Lesern des vorliegenden Aufsatzes bekannt ist, und erwähne im Augenblick nur, daß dort in überzeugender Weise klar gemacht worden ist, daß der genannte Exkurs in der Hauptsache, wenn auch mit Ungenauigkeiten und Fortlassungen, eine mittelplatonische Theorie wiedergibt, die am wahrscheinlichsten Gaios, dem Lehrer des Albinos, zugeschrieben wird und auf die auch Tacitus in seinem berühmten Kapitel über die Wirkung des *Fatum*s (Ann. VI 22) Rücksicht nimmt, wenn er in § 4 über eine bestimmte Gruppe derjenigen, die an das *fatum* glauben, bemerkt: *ac tamen electionem uitae nobis relinquunt, quam ubi elegeris, certum imminentium ordinem*. Es handelt sich also um ein Gesetz, nach dem die Wahl des individuellen Lebens (wobei in der späteren Tradition eine Wahl im präexistenten Stadium der Einzelseelen und eine Wahl innerhalb des irdischen Lebens selbst, «un choix empirique», nicht selten durcheinander laufen<sup>5</sup>) zwar frei, die Folgen aber der einmal getroffenen Wahl schicksalsgebunden sind (das «Wenn-Gesetz»).

In Kapitel 191 geht die Interpretation des Calcidius dann weiter mit der Erklärung der Worte, die unmittelbar auf diejenigen folgen, die den Anlaß zu dem langen Exkurs geboten hatten (*νόμους ... αὐταῖς*). Es handelt sich jetzt um die Spezifikation der gerade von Platon genannten Gesetze. Am besten führe ich erst den Rest des Satzes aus dem Timaios sowie den in die Kommentierung einbezogenen Anfang des Folgenden an (41 e 3–42 a 4): *ὅτι γένεσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν, ἵνα μήτις ἐλαττοῖτο ὑπ' αὐτοῦ, δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἐκάσταις ἕκαστα ὄργανα χρόνων φῦναι ζώων τὸ θεοσεβέστατον, διπλῆς δὲ οὔσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἶη γένος, ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσοιτο ἀνῆρ. ὁπότε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ μὲν προσίοι, τὸ δ' ἀπίοι τοῦ σώματος αὐτῶν, ...* Weiter als hier geht die Kommentierung des Calcidius in den einschlägigen Kapiteln nicht: erst am Anfang von Kap. 192 bespricht er die ebenfalls zum zweiten Satz gehörenden Worte *πρῶτον μὲν αἰσθησιν ἀναγκαῖον εἶη μίαν πᾶσιν ἐκ βιαίων παθημάτων σύμφυτον γίγνεσθαι*, was er ganz kurz wieder-

<sup>2</sup> Komm. Kap. 142–190.

<sup>3</sup> Rhein. Mus., N.F. 41 (1886) 269–279.

<sup>4</sup> *Phyllobolia für Peter Von der Mühl* (Basel 1945) 35–90; jetzt auch in den *Forschungen zum Neuplatonismus* (Berlin 1966) 46–103. Mein Schüler Drs. J. den Boeft bereitet, als Leidener Inauguraldissertation, eine ausführliche Interpretation des ganzen Exkurses vor.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, 8–9 und 84 mit Anm. 143; s. auch A.-J. Festugière in der «Introduction» zum dritten Teil der Budé-Ausgabe des *Corpus Hermeticum* (Paris 1954) LXVIII–LXIX.

gibt mit (S. 216, 1–2) *sensum ex violentis passionibus excitari*. Es ist der Beachtung wert, daß auch Proklos in seinem Kommentar zum Timaios (326 C; III S. 284, 15) an derselben Stelle mitten im zweiten Satz einen Einschnitt macht; es handelt sich somit wohl um eine traditionelle Einteilung in der fortlaufenden Kommentierung des Timaios, wobei der Name des Porphyrios sich aufdrängt, der ja den ersten fortlaufenden Kommentar zum Timaios geschrieben haben soll, welcher sowohl von Calcidius wie von Proklos ausführlich benützt worden ist.

Sehen wir nun, wie Calcidius diese Stelle kommentiert hat.

Anknüpfend an den Ausgangspunkt des Exkurses (Kap. 142 Anf., die Übersetzung *Legesque immutabilis decreti docuit*) schreibt er: *Deinde subnectit leges ipsas et iura fatalia*. Darauf folgt dann das erste Gesetz, das Calcidius findet in den Worten *ὅτι γένεσις ... ὑπ' αὐτοῦ*, die er in folgender Weise in der Übersetzung wiedergegeben hat (S. 36, 21–23): *quod prima quidem generatio uniformis in omnibus eiusdemque ordinis esset futura, ne cui competens iustum aliqua ex parte a se minueretur*. Davon gibt er jetzt die folgende Erklärung: *principalem quidem legem, qua cunctis animis ob uniformem naturam ad virtutis vindicationem aequabilis fato tribuitur facultas sine cuiusquam praeclaratione* (das letztgenannte Substantiv findet sich in allen bestehenden Handschriften und Ausgaben). Hier werden also die Worte *γένεσις πρώτη*, die in der Übersetzung richtig wiedergegeben waren durch *prima generatio*<sup>6</sup>, umschrieben durch die Worte *ad virtutis vindicationem ... facultas*, oder besser, die bei der 'ersten Geburt' der Seelen verfügte Gleichheit für alle (*μία*), die im Urtext als der *Inhalt* des ersten Gesetzes fungiert, wird in der Paraphrase als *Voraussetzung* genannt (*ob uniformem naturam*; ein Übergang dazu schon in der Übersetzung *uniformis ... eiusdemque ordinis*), auf Grund deren einer jeden Seele eine gleich große Fähigkeit zum 'Handhaben der Tugend' zugeteilt wird (*μία* ist also sowohl durch *uniformem* als durch *aequabilis* übersetzt). Die Paraphrase geht natürlich aus dem unmittelbar vorhergehenden Exkurs über das Schicksal hervor – das wird auch unterstrichen durch die unnötige Hinzufügung des Ablativs *fato* –, in dem es sich bei der langen Erörterung des 'Wenn-Gesetzes' entgegen der ursprünglichen Bedeutung der Theorie oft um die Wahl im irdischen Leben («le choix empirique», um Festugières<sup>7</sup> schöne Formel anzuwenden) zwischen *virtutes* und *vitia* handelt. Das Wort *uniformis*, das in der Übersetzung noch im Einklang mit dem Text Platons als Prädikat des Subjekts *prima generatio* auftrat, hat jetzt eben diese *prima generatio* willig aus dem Satz verschwinden lassen. Nur stilistisch interessant ist die in positiven Ausdrücken gefaßte Paraphrasierung der Übersetzung *ne cui competens iustum aliqua ex parte a se minueretur* durch *sine cuiusquam prae[c]la[r]atione*. Diese Änderung des Textes ist, wie mir erst jetzt klar geworden ist, notwendig, erstens, weil ein Ausdruck für den Begriff 'Bevor-

<sup>6</sup> Cornford übersetzt die Worte *γένεσις πρώτη* (41 e 3) mit «first incarnation», was nach der historisch gehaltenen Darstellung im Timaios nicht ganz korrekt ist. Vgl. aber unten (S. 275) die Bemerkung Apelts.

<sup>7</sup> Vgl. Anm. 5.

zugang' hier unbedingt nötig ist, zweitens, weil ein Subst. *praeclaratio* sowohl nach Forcellini (der die falsche Erklärung '*declaratio*' hinzufügt), wie nach dem Material des ThesLL, wie mir Dr. Ehlers freundlichst mitteilte, sich nur hier findet. Dazu kommt dann noch, daß *praelatio*, das ein ziemlich seltenes Wort ist (Valer. Max. VII 8, 4; Tertullian Apol. 13: *praelatio alterius sine alterius contumelia non potest*, Ad Nat. I 10, 11; ders., Adv. Valentin. 22; Ad uxor. 1, 3; Ambros. De Jacob II 2, 5), auch einmal bei Calcidius vorkommt, und zwar in einer sehr ausführlichen Wiedergabe von Tim. 18 e 3: *τύχην ἠγγομένους αἰτίαν τῆς συλλήξεως* in der Übersetzung durch *quo suam quisque fortunam sortis improspeream culpet nec praelationem doleat alterius* (S. 9, 17–18)<sup>8</sup>.

Wir kommen jetzt zu dem zweiten Gesetz, das nach Calcidius die Worte *δέοι δὲ σπαρείσας ... θεοσεβέστατον* umfaßt. Hier ist zunächst zu beachten, daß Calcidius den Satz in seiner Übersetzung unrichtig wiedergibt (S. 36, 23–37, 1): *Oportebat porro satas eas certis legitimisque temporum vicibus piae nationis animalium quaeque praeter ceteras animantes deum suspiciant afferre frugem*. Falsch ist hier zunächst die Wiedergabe von *ὄργανα χρόνων* – das ja die «Werkzeuge der Zeit» (Apelt), d. h. die Gestirne, bezeichnen soll – durch (*certis legitimisque*) *temporum vicibus*; merkwürdigerweise findet sich der gleiche Übersetzungsfehler bei Cicero: *certis temporum interuallis*. Weiter sind die Worte *piae nationis animalium ... afferre frugem* offenbar eine ungenaue Wiedergabe der Worte *φῶναι ζῴων τὸ θεοσεβέστατον*, wobei der Anfangsfehler wohl in der falschen Übersetzung von *φῶναι* liegt, als ob *φῶσαι* da stände<sup>9</sup> (*afferre frugem*), wovon dann ein langer genitivischer Ausdruck abhängt. Auffällig ist hier, daß erst sozusagen ein Positivus (*piae nationis animalium*), sodann erst der im Urtext befindliche Superlativus übersetzt wird: *quaeque praeter ceteras animantes deum suspiciant*.

Der Kommentar gibt zunächst die folgende Paraphrase: *Addit secundam legem, qua sanctum est omnes animas, quae comitatae diuinum agmen spectauerint aeternarum uereque existentium rerum naturam, formam hominis induere ad tuenda terrena, piae nationis animal hominem significans ideo, quod in mutis animalibus nulla sit cognitio de deo*. Hier ist der Hauptgedanke korrekt wiedergegeben worden. Der Urtext lautet ja (in Apelts Übersetzung): «sodann verpflanzt auf die Werkzeuge der Zeit – und zwar eine jede auf das ihr zukommende – müßten sie die gottesfürchtigsten Geschöpfe unter allen lebenden Wesen werden.» Das ist wiederzufinden in den Worten *omnes animas ... formam hominis induere ... piae nationis animal hominem significans*. Die Einfügung des Wortes *homo* an dieser Stelle darf, trotz der Tatsache, daß die wirkliche Inkorporation erst später *disertis verbis* erwähnt wird (nämlich in den Worten 42 a 3–4 *ὁπότε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ*

<sup>8</sup> Ich verdanke die Mitteilung dieser Stellen der Freundlichkeit des Direktors des Thesaurus Linguae Latinae.

<sup>9</sup> Ein gleichartiger Irrtum ist meines Erachtens zu finden in dem Ausdruck *naturalis anima* statt *stirpea anima* am Ende von Kap. 54, wo Calcidius fälschlich *φυσική* statt *φυσική ψυχή* gelesen haben mag.

ἀνάγκης) doch als statthaft bezeichnet werden, da ja aus dem unmittelbar folgenden absoluten Genetiv διπλῆς δὲ οὐσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως hervorgeht, daß hier nicht nur die menschliche Seele, sondern vielmehr der ganze, aus Körper und Seele bestehende Mensch<sup>10</sup> gemeint ist. Daß man gerade hier nicht auf einer durchaus rationell und chronologisch korrekten Erklärung bestehen soll, betont Apelt mit Recht in Anm. 98 seiner Übersetzung: «An einen zeitlosen und nur im Bilde sich ereignenden Akt läßt sich eben nicht das Maß des Verstandes anlegen» usw. Zu beachten ist hier, daß die Worte *quae comitatae ... rerum naturam* eine Einschaltung aus dem Mythos des Phaidros darstellen, die mit den Worten *comitatae divinum agmen* etwas weiter geht als die im Urtext selbst befindliche Reminiszenz (41 e 1–2) καὶ ἐμβιβάσας (sc. τὰς ψυχὰς) ὡς ἐς ὄχημα<sup>11</sup>. Sie kann eventuell von Calcidius selbst aus der ausführlichen Zitierung der Phaidros-Stelle in dem Exkurs über das Schicksal (Kap. 178 Anf.) übernommen worden sein. Die Tatsache, daß der Mensch *piae nationis animal* ist, wird motiviert in einer Weise, die schon einen Superlativ in der Übersetzung vermuten lassen würde: *quod in mutis animalibus nulla sit cognitio de deo* (vgl. oben für die Übersetzung selbst und s. die Erklärung des nächsten Satzes im Folgenden). Ganz bemerkenswert ist nun aber die Hinzufügung der Worte *ad tuenda terrena*, die im Texte Platons überhaupt kein Analogon haben und die sich nur mit Hilfe der zwei nächsten Sätze der von Calcidius gegebenen Deutung erklären lassen.

Es ist unumgänglich, hier einen etwas längeren Textabschnitt (214, 23–215, 3) anzuführen: *Porro ex his, quae ratione instructa sint, praestantissimum quidem animal id esse quod ceteris caelestibus animalibus substantiam ex se largiatur, colat autem aliud multo praestantius, in quo sit origo rerum; sequi uero quasi per ordinem quendam inferioris eminentiae potestates, quae singulae potiora quaeque uenerentur numina. Quia igitur ultimus est homo ex his quae ratione utuntur animalibus cunctaque meliora et elatiora ueneratur, iure praecipua religione praeditum esse dixit<sup>12</sup>. Hier sind sofort drei Sachen deutlich. Erstens handelt es sich hier um Wesen, die ebenfalls in den Aufzählungen der höheren Wesenheiten im Exkurs *de fato* vorkommen (d. h. in Kap. 176, und in einem noch stärkeren Maße in dem bedeutend näheren, abschließenden Kap. 188, das dann auch als die unmittelbare Vorlage der hier vorliegenden Konstruktion betrachtet werden darf). Zweitens halten die – als gleichbedeutend zu betrachtenden – Verba *colere* und *uenerari* den ganzen Abschnitt sozusagen zusammen. Drittens sind die am Ende befindlichen Worte *praecipua religione praeditum* eine viel genauere Latinisierung des Superlativs θεοσεβέστατον als die erste, aus der Übersetzung stammende Wiedergabe *piae**

<sup>10</sup> S. für die Bedeutung des aus der Schule des Hippokrates stammenden Begriffs der φύσις ἀνθρωπίνη die Ausführung bei Werner Jaeger, *Paideia I*, das Kapitel «Die Sophisten». Mehr dazu in meiner Antrittsvorlesung *Humanitas* (Utrecht 1946).

<sup>11</sup> Vgl. z. B. Cornford 144: «The souls are set in the stars 'as it were in chariots', an image intended to recall the procession of the gods in the *Phaedrus*» usw.

<sup>12</sup> Zum Ende des Satzes vgl. Hierokles, *Comm. in carm. aur.* 26, 5: αἱ δ' ἀνθρώπινα ψυχὰι τῶν λογικῶν φύσεων τὸ ἔσχατον οὔσαι γένος.

*nationis animal*; sie sind das Äquivalent der in der Übersetzung ebenfalls als Superlativ fungierenden Worte *quaeque praeter ceteras animantes deum suspiciant*.

Sehen wir uns also erst mal die hier erwähnten Substanzen an. Die erste ist deutlich das *animal ... multo praestantius, in quo sit origo rerum*; das stimmt zu dem in Kap. 188 an erster Stelle genannten Wesen (212, 22–23) *originem quidem rerum, ex qua ceteris omnibus quae sunt substantia ministratur, esse summum et ineffabilem deum*; in Kap. 176 wird es noch ausdrücklich als *ultra omnem substantiam omnemque naturam* qualifiziert. Es wird nun aber in Kap. 188 betont, daß dieses höchste Wesen *providentia* besitzt (212, 23–24): *post quem providentiam eius, secundum deum*<sup>13</sup>. Es folgt das *praestantissimum ... animal ... quod ceteris caelestibus animalibus substantiam ex se largiatur*. Merkwürdig ist zunächst, daß hier diese zweite Hypostase den übrigen himmlischen Hypostasen die Substanz verleiht, während in Kap. 188 der höchste Gott auftritt als derjenige, der selbst *allen* Wesen die Substanz schenkt. Hier kann man zweifeln, ob Calcidius die zweite in Kap. 188 genannte Hypostase meint, also die eben besprochene *providentia summi dei*, oder aber die Weltseele, von der es in Kap. 188 heißt: *tertiam porro esse substantiam quae secunda mens intellectusque dicitur* (vgl. auch Kap. 177 Anf.: *secunda mens ... id est anima mundi tripertita*). Man kann nun wegen dieses 'Verleihens der Substanz' an alle übrigen himmlischen Wesen annehmen, daß es sich um die *providentia* des höchsten Gottes handeln muß, da eben diese Verleihung auf eine sehr hohe Hypostase passen muß (wird sie ja in Kap. 188 von dem höchsten Gotte ausgesagt). Demgegenüber läßt sich aber zunächst anführen, daß Calcidius bei der Behandlung der höchsten Hypostasen in seiner Terminologie nicht völlig genau ist, da er z. B. in Kap. 188 (213, 1) die Weltseele die *tertia substantia* nennt, während er in Kap. 176 den höchsten Gott als *ultra omnem substantiam* bezeichnet, wodurch die *providentia* als die *prima*, die Weltseele aber als die *secunda substantia* zu gelten hätte. Dazu kommt nun aber erstens, daß die Vorsehung hier recht deutlich zu der ersten Hypostase bezogen wird (*providentiam eius*), zweitens daß die zweite und dritte Hypostase im Mittelplatonismus, z. B. bei Numenius (fr. 20), identifiziert werden, und drittens, daß der Ausdruck *ceteris caelestibus animalibus* hier zunächst an eine himmlische Substanz denken läßt, was uns doch zunächst zum Begriff der Weltseele führt.

In diesem Zusammenhang ist nun recht wichtig die Besprechung der Weltseele in Kap. 54 des Kommentars: *Haec est illa rationabilis mundi anima, quae gemina iuxta meliorem naturam ueneratione tutelam praebet inferioribus, diuinis dispositionibus obsequens, providentiam nativis impertiens*. Recht auffällig ist hier zunächst der Terminus *ueneratione*, der nach meiner Überzeugung eine Be-

<sup>13</sup> Dagegen wird in Kap. 176 nur betont, daß die *providentia* als zweite Hypostase auf den *summus deus* folgt und mit dem *νοῦς* identisch ist. Es wird allerdings hinzugefügt: *estque ei (sc. providentiae) ex illo (sc. summo deo) bonitatis haustus*, und im folgenden wird diese *providentia* dem Willen Gottes gleichgesetzt.

ziehung zu der vorliegenden Stelle (*colat!*) außer Zweifel stellt, weiter der Gebrauch des Substantivs *tutela*, das an die hier erwähnten *tuenda terrena* erinnert, und schließlich die Mitteilung, daß die Weltseele den entstandenen Dingen *providentia* zukommen läßt. Die wahrscheinlichste Lösung scheint somit zu sein, daß Calcidius hier dem *summus deus* mit Inbegriff der ihm innewohnenden *providentia* den ersten Platz zuweist, den zweiten aber der (himmlischen) Weltseele, die den sonstigen himmlischen Wesen die Substanz verleiht. Es folgen dann *quasi per ordinem quendam* die *inferioris eminentiae potestates* (ich möchte hervorheben, daß das Wort *eminentia* auch in Kap. 176 in Beziehung auf *providentia* – *nous* gebraucht wird: *secundae eminentiae*). Es handelt sich hier, wie unmittelbar evident ist, um die in Kap. 188 (213, 3–4) erwähnten *ministras ... potestates naturam fortunam casum et daemones inspectatores speculatoresque meritorum*. Dazwischen steht in Kap. 188 noch: *his* (nl. den drei ersten Hypostasen: dem höchsten Gott, seiner Vorsehung und der Weltseele) *subiectas fore rationabiles animas legi obsequentes*. Diese Einzelseelen sind aber an der vorliegenden Stelle fortgelassen worden, vermutlich weil Calcidius oder seine Vorlage sie als identisch mit den gerade hier beschriebenen neugeschaffenen Seelen betrachtet. Auf jeden Fall zeigt sich hier eine Verbindung der verschiedenen Wesenheiten durch zwei Bewegungen: zunächst eine niederwärts gerichtete, die sich als 'Fürsorge', *providentia*, für das jeweils unmittelbar folgende Element der Hierarchie bezeichnen läßt. Die 'inspektierende' Aktivität der Dämonen läßt sich auch als eine Form dieser *providentia* betrachten, und der Mensch wurde geschaffen *ad tuenda terrena* (das zugehörige Substantiv *tutela* findet sich, allerdings auf die Weltseele bezogen, in dem soeben angeführten Satz aus Kap. 54). Außerdem heißt es von ihm in Kap. 54: *qui cultor eximius dei* – das bezieht sich natürlich auf die Worte ζῶων τὸ θεοσεβέστατον – *diligentiam mansuetis impertit animalibus*<sup>14</sup>. Eine derartige Fürsorge des Menschen für die Tiere finden wir meines Wissens in sonstigen in diesen Kreis gehörenden Ausführungen nicht. So spricht Theiler, Forschungen zum Neuplatonismus 8 (s. auch ebd. 12) die Vermutung aus: «Sollte auf Ammonios das kosmische System mit den verschiedenen Rangstufen bei den drei Arten der λογικά, mit den einer Ordnung entzogenen ἄλογα, mit dem einen Schöpfergott an der Spitze gehören?» Dort handelt es sich also um eine Disposition, wobei die Tiere als ἄλογα einer Ordnung entzogen sind, während bei Calcidius der Mensch seine Fürsorge auf die zahmen Tiere erstreckt, was erinnert an die hohe Wertung der Tiere durch Porphyrios, der ihnen selbst Vernunft beilegen wollte (vgl. z. B. Zeller III 2<sup>5/6</sup>, 712). Der niederwärts gerichteten Bewegung der *providentia* steht nun aber die aufwärts gerichtete des *colere* und *uenerari* der jeweils höheren Macht gegenüber (so beim *praestantissimum animal: colat autem aliud multo praestantius*, und bei den *inferioris eminentiae potestates: quae singulae potiora quaeque uenerentur numina*).

<sup>14</sup> Vgl. im Anfangssatz von Kap. 54 den Gebrauch desselben Verbums: *providentiam nativis impertiens*.



Nun wird sehr genau ausgeführt, warum der Mensch unter allen lebenden Wesen das am meisten gottesfürchtige (*praecipua religione praeditum*) ist: weil er alle Wesen verehrt, die in der Hierarchie eine höhere Stelle einnehmen als er selbst, und weil er zweitens selbst in dieser Hierarchie die niedrigste Stelle einnimmt (*ultimus ... ex his quae ratione utuntur animalibus*), so ist die Schlußfolgerung unumgänglich, daß er die größte Zahl von höheren Wesen verehrt (nämlich alle mit der Ausnahme von nur ihm selbst), und damit ist er eben ζῶων τὸ θεοσεβέστατον.

Wenn es nun auch richtig ist, daß die Lehre der Gaios-Schule von den drei Formen der Vorsehung (nämlich der des höchsten Gottes, des 'zweiten Gottes' und der Dämonen), wie wir sie finden bei Pseudo-Plutarch De fato 9, Apuleius De Platone I 12 und Nemesios De natura hominis 44<sup>15</sup>, sich in dieser Form nicht in dem calcidischen Exkurs über das Schicksal findet (s. Anm. 15) – wenngleich einige *vestigia disiecta* sich noch aufzeigen lassen<sup>16</sup> –, so ist doch beachtenswert, daß wir in dem unmittelbar auf diesen Exkurs folgenden Kapitel, wenn wir den Inhalt von Kap. 54 dazustellen, eine etwas anders aufgebaute Hierarchie von Formen der Vorsehung vorfinden, in der neben der schon aus der Gaios-Schule bekannten Vorsehung des höchsten Gottes und der Dämonen (also der ersten und dritten) auch eine von der Weltseele und vom Menschen selbst ausgehende Vorsehung bzw. Fürsorge auftreten. Das ist eine deutlich zusammenhängende Theorie, die nicht nur erklärt, warum Platon den Menschen ζῶων τὸ θεοσεβέστατον genannt hat («die aufsteigende Linie des *colere* – *uenerari*»), sondern auch etwas ausführt, worüber bei Platon nichts zu finden ist, nämlich wie die Seelen die menschliche Gestalt annehmen *ad tuenda terrena* («die absteigende Linie *providentia* – *tutela*»).

Fragt man nun nach der Herkunft dieser ganzen Struktur, so liegt, auf Grund ihres unleugbaren Zusammenhangs mit der Aufzählung der Hypostasen in Kap. (176–)188, die deutlich die für die chaldäischen Orakel in ihrer von Porphyrios propagierten Form typische Unterscheidung zwischen einem ersten und einem zweiten νοῦς zeigt, wenn auch der Rang der beiden νόες in den Orac. Chald. einen Grad höher ist als bei Calcidius und Arnobius (s. dazu Theiler, Forschungen zum Neuplatonismus 259–260), die Vermutung sehr nahe, daß, wie für den ganzen Exkurs *de fato*, auch hier Porphyrios als die unmittelbare Vorlage zu betrachten ist.

Damit kommen wir zu dem dritten Gesetz, das die Worte διπλῆς ... ἀνῆρ umfaßt. Calcidius übersetzt den Passus in der Übersetzung in folgender Weise: *esse autem naturam hominis geminam, cuius quod melius sit genus censendum fore viri nomine*. Indem hier ein Accus. c. Inf. (*esse ... geminam*) an die Stelle eines absoluten Genetivs (διπλῆς ... φύσεως) tritt, wird das Bestehen von zwei menschlichen Naturen als die Hauptsache dargestellt. Dagegen wird im Kommentar diese Tatsache wie-

<sup>15</sup> Vgl. oben Anm. 3.

<sup>16</sup> S. meine Anm. in der Ausgabe des Calcidius zu Kap. 146 (184, 13), wo die *dii secundi* wenigstens genannt werden, und zu Kap. 178 (206, 14–18).

der in einem Nebensatz erwähnt: *Cumque duplex sit natura hominis, altera melior, altera inferior, lege opus fuit tertia, quae meliora distingueret*. Es wird sodann in einer nicht ganz logisch aufgebauten Argumentation zunächst ausgeführt, daß es keinen Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Seelen gibt (215, 6: *una est quippe natura*, sc. *animarum*), daß aber in den Körpern ein geschlechtlicher Unterschied bestehen mußte, «weil die Sterblichkeit des Menschengeschlechts Geburten und Ersätze erforderte» (selbstverständlich hätte der Beweisgang mit diesem Satz anfangen müssen). Die Ursache der Überlegenheit des männlichen Geschlechts wird dann natürlich aus einer Verschiedenheit der Körper abgeleitet, *cum eorum alterum (sc. marum) calidius densiusque, alterum sit frigidius et rarius*. Das stammt ganz sicher aus Aristoteles *De generat. animal.* A 19, 727 a 23–26 und A 1, 665 b 17ff. Als die unmittelbare Vorlage des Calcidius kommt also auch hier wieder Porphyrios in Frage<sup>17</sup>, und zwar mit oder ohne Vermittlung durch Alexander von Aphrodisias<sup>18</sup>. Was nun die Gleichheit (*una natura*) der männlichen und weiblichen Seelen betrifft, so können wir uns hier auf die Bemerkung beschränken, daß eine Verschiedenheit von ihnen jedenfalls im platonischen Schrifttum nicht erwähnt wird und daß ihre Gleichheit nachdrücklich hervorgehoben wird durch zwei in der platonischen Tradition stehende christliche Schriftsteller, nämlich Athenagoras (*De resurr. mort.* 23, S. 76, 19–20 Schwartz) und Klemens von Alexandrien (*Paedag.* I 4, 10; *Strom.* III 13, 93, 3; IV 8, 60, 1; VI 100, 3). Weiter darf hingewiesen werden auf die recht ausführliche Betonung ihrer Gleichheit in den *Diatriben* des Musonius Rufus (S. 8ff. Hense) und in einem Referat einschlägiger Lehren von Theodoros von Asine durch Proklos im Kommentar zum platonischen Staat (I S. 253, 1–255, 24 Kroll). Wir dürfen somit annehmen, daß das Lehrstück, daß es keine spezifisch männlichen und weiblichen Seelen gibt, schon zur ältesten platonischen Tradition gehört.

Es folgt nun in Kap. 192 die Erklärung der Worte *ὁπότε δὴ σώμασιν ... τὸ δ' ἀπλοῖ τοῦ σώματος αὐτῶν*. Calcidius wiederholt hier buchstäblich die in der Übersetzung selbst (S. 37, 2–4) gebotene Wiedergabe, die er einleitet mit den Worten: *Sequitur alia lex, quam designat his uerbis*. Dazu bemerkt er: *Necessitatem nunc uocat usum inexcusabilem munusque incorporationis, neque enim aliter poterant regi terrena rationabili anima regente nisi corporis adhibita coniunctione*. Calcidius bezieht also den Nebensatz *ὁπότε ... ἐξ ἀνάγκης* – in dem die *ἀνάγκη* zu betrachten ist als ein Äquivalent des *θεσμὸς Ἀδραστείας* im *Phaedrus*<sup>19</sup>, der Geltung hat für alle Seelen, sowohl die (noch) vom Körper frei bleibenden wie die zum ersten Mal zu inkorporierenden – mit Recht ausschließlich auf die Notwendigkeit der Inkorporation der Seelen im allgemeinen, anders gesagt: im *φυσικὸς λόγος* des Timaios wird die

<sup>17</sup> Vgl. die Aufzählung der von Porphyrios zu Schriften des Aristoteles verfaßten Kommentare bei R. Beutler, Art. *Porphyrios*, RE 22, 282–284. Zu der genannten aristotelischen Schrift hat Porphyrios unseres Wissens keinen Kommentar geschrieben.

<sup>18</sup> Vgl. über den Einfluß Alexanders auf Porphyrios Beutler a. O. 282 und die Praefatio der Ausgabe des Calcidius LXIII.

<sup>19</sup> 248 c 2ff.

Inkorporation der Seelen dargestellt als eine natürliche Notwendigkeit, «weil die irdischen Dinge nicht durch eine vernunftbegabte Seele regiert werden könnten, wenn nicht eine Verbindung (natürlich der Seele) mit dem Körper dabei angewandt würde». Das Wesentliche ist, daß hier allmählich die Werke der *πρόνοια*, d. h. des *νοῦς*, aufhören (vgl. dazu 47 e 3–4; zur Gleichsetzung von *πρόνοια* und *νοῦς*, die in Kap. 176 besonders deutlich ist, vgl. die Praefatio der Ausgabe XL) und die der *ἀνάγκη* anfangen<sup>20</sup>. Archer-Hind hat in seinem Timaioskommentar mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß in dem Satz Platons, der in Kap. 192 nur zum Teil von Calcidius erklärt wird, die Bezeichnungen von 'Zwang' und 'Gewalt' besonders zahlreich sind (*ἐξ ἀνάγκης ... ἀναγκαῖον εἶη ... βιαιῶν παθημάτων*), ebenso an der Parallelstelle Tim. 69 C–D, wo die geschaffenen Götter die sterblichen Seelenteile schaffen. Proklos (a. O. 326 C–F, III S. 284, 16–285, 21), der genau dieselbe Stelle (das heißt also: genau denselben Satzabschnitt) kommentiert, bemerkt zu diesen Worten (285, 19. 21) *καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης προσκείμενον ἔνυλον δηλοῖ σποράν, ἀλλ' οὐχὶ θείαν τε καὶ οὐρανίαν*. Die Erklärung des Calcidius der Übersetzung *necessitate decreti* geht in dieselbe Richtung (215, 14–15): *Necessitatem nunc uocat usum inexcusabilem munusque incorporationis*. Tatsächlich steht eine *ἔνυλος σπορά* nicht fern von einer *incorporatio*, und diese Übereinstimmung wird wohl zur 'offiziellen' platonischen Tradition – in die die Linie, die von Porphyrios zu Proklos führt, auch völlig hineinpaßt – gehören. Bemerkenswerter ist die hinzugefügte Motivierung: *neque enim aliter poterant regi terrena rationabili anima regente nisi corporis adhibita coniunctione*. Da der weitere Verlauf des Satzes mit dem Verbum im Plural (*inserentur*) ganz deutlich zeigt, daß es sich um die hier in Körper 'eingepflichten' (*ἐγκεντρίζεται* Proklos) Einzelseelen handelt, ist es evident, daß die hier erwähnte *rationabilis anima* nicht die vernunftbegabte Weltseele ist, von der vorher die Rede war, sondern eine jeweilige vernunftbegabte Einzelseele, wie sie in Kap. 191 auftreten und sich in eine Menschengestalt hüllen *ad tuenda terrena*. Es handelt sich dabei um 'Einzel-*πρόνοιαι*', wie sie, wie gesagt, dem Texte Platons fremd sind, der ja nur die *πρόνοια* im Singular kennt. Wir bleiben hier somit in der doch wohl sicher porphyrianischen Tradition. Diese Deutung geht übrigens auch mit Sicherheit hervor aus dem unmittelbar folgenden Satz: *Corpus porro terrenum hoc non diu constat*.

Was folgt (215, 17 *sed torrentis more praecipitis ... 25 Plato*) als Erklärung von *καὶ τὸ μὲν προσίοι, τὸ δ' ἀπίοι τοῦ σώματος αὐτῶν*, gehört ebenso zum 'Hauptstrom' der Platondeutung und soll nicht, wie ich es in der Ausgabe ad loc. getan habe, als spezifisch Numenianisch betrachtet werden. Und was dann am Anfang von Kap. 193 folgt, nämlich *Haec ergo lex illud effecit ante omnia: sensum ex uiolentis passionibus excitari* gehört, wie Proklos a. O. III S. 285, 27ff., ebenfalls zu diesem Hauptstrom, so daß wir keinen Anlaß haben, hier noch weiter auf die von Calcidius gegebene Deutung dieses ganzen Passus einzugehen.

<sup>20</sup> Vgl. z. B. Cornford ad 42e–44d, S. 147: «We are here approaching the stage at which the works of Reason will give place to 'what happens of Necessity'.»