

Ammonios und Porphyrios

Autor(en): **Theiler, Willy**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **12 (1966)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-660813>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

III

WILLY THEILER

Ammonios und Porphyrios

AMMONIOS UND PORPHYRIOS

In Alexandria, dem Sammelpunkt alter und neuer religiöser Sehnsüchte, hat der um 175 n. Chr. geborene Ammonios Sakkas etwa 200 seine philosophische Schule eröffnet¹, in der er gegen die gnostische Lehre von dem nichtguten, höchstens gerechten Weltschöpfer (über den der gute Vater oder der nur dem Gnostiker erkennbare Abgrund, βυθός, steht) den höchsten geistigen Weltschöpfer darstellt, der in ewigem Prozess die ewige Welt schafft einschliesslich der Materie, anders als der menschliche Techniker; dieser Gott ist zugleich gut und gerecht. Die Güte zeigt sich im Bau der vollkommenen Welt, über deren Ringe, den der göttlichen feurigen Sterne, den der dämonischen Luftwesen und den der irdischen Menschen der Gott der Götter herrscht, mit seiner Providenz eine Stufenordnung einrichtet, um die Individualität aller nach ihm kommenden Wesen besorgt ausser beim untersten Kreis, dem der Tiere und Pflanzen, die dem Zufall unterworfen und im Dienste menschlichen Bedürfnisses nur einen gattungsmässigen Fortbestand haben und als Nicht-individualitäten auch nicht Abbilder des einzigen höchsten Gottes sind — wie die Sterngötter, die Dämonen, die Menschen — und nicht den Vater Gott erkennen, sich ihm nicht angleichen. Die Gerechtigkeit aber des höchsten Geistes — man könnte von einer Noodizee sprechen — verrät sich eben in der sinnvollen Anordnung² der Ringe, die nach dem Abstand höherer oder niedrigerer Ehre teilhaft

¹ Für das folgende ist für nähere Nachweise die Abhandlung *Ammonios der Lehrer des Origenes* einzusehen; vor zwei Jahren abgeschlossen, wird sie im Sammelband *Forschungen zum Platonismus der Kaiserzeit* im Verlag Walter de Gruyter erscheinen.

² Über den neuplatonischen Begriff der τάξις: *Porphyrrios und Augustin*, Schriften d. Königsb. Gel. Ges. 1933, 17 f.

sind. Mit dem Abstand wird die Wandlungsfähigkeit der zugehörigen Wesen grösser und die nicht dauernde Erhaltung des göttlichen Bildes durch Angleichung. In den Ringen selbst gibt es auch wieder Ränge: es gibt Sterne, die mehr leuchten oder weniger, Dämonen, die Engel oder Heroen sein können, Menschen, je nach ethnischer Zugehörigkeit vollkommener oder unvollkommener. Beim Menschen, der einzig von allen Wesen nach seinem Willen einem höheren oder niedrigeren Rang angehört und der selber sozusagen den Abstand von Gott bestimmt, äussert sich die göttliche Gerechtigkeit als die providentielle Gerechtigkeit, auch Heimarmene genannt. Mit der grossen kosmischen Gesetzmässigkeit läuft das Gericht der menschlichen Schickung in gleicher Richtung, die Noodizee zu erweisen. Schickung ist Anpassung des äusseren Lebensloses, besonders auch eines sonst unbegreiflichen frühen Todes, an ethische Entscheidung und Willensrichtung, derart, dass dafür in der Hauptsache nicht das gegenwärtige Leben zählt, sondern das Vorleben, die *προβιοτή* in einer früheren Einkörperung. Die Lehre von der Wiedereinkörperung, *μετενσωμάτωσις*, wie der Ausdruck lautet, wird aufgenommen, und was die verschiedenen platonischen Berichte im *Phaedo*, *Staat*, *Phaedrus*, *Timaeus* bieten, wird systematisiert. Nach vielen allmählichen Aufstiegsperioden geheilt durch sozusagen psychotherapeutische Kur, die mit körperlicher Heilung mittels Brennen oder Schneiden verglichen wird, geläutert und erzogen, Fortschritte erzielend ist die Seele schliesslich soweit, dass sie in der sogenannten Apokatastasis vergöttlicht wird, nicht zwar von Natur Gott wird — die Grenzen der Ringe werden bewahrt —, aber doch selig durch unmittelbare Gottesschau, bis sie wegen Nachlässigkeit, *ἀμέλεια*, einem neuen Kreislauf der Geburten verfällt. Vorweggenommen kann der jenseitige Ab- und Aufstieg auch schon im gegenwärtigen Leben, indem der Mensch durch Sünde dem Tod der Gottesferne unterliegen, aber

in einem innerseelischen Prozess auch wieder aufleben und die geistige Apokatastasis erlangen kann.

Dies in grossen Zügen die Noodizee des Ammonios, der nun nicht mehr der grosse Schatten ist, wie ich es selber einmal ausgedrückt habe und wie es E. R. Dodds in unseren *Entretiens V* vom Jahre 1957 am Schluss seines Vortrages aufgenommen hat. Anknüpfen durfte ich an frühere Beobachtungen von F. Heinemann, R. Cadiou, besonders auch H. Langerbeck, die nur nie energisch den Weg zuende gegangen sind und deshalb von kompetenten Beurteilern (wie Dodds oder H. Dörrie) auf begreifliche Ablehnung stiessen. Jetzt können wir folgenden neuen Arbeitssatz formulieren: wo Origenes der Kirchenlehrer zustimmt mit dem alexandrinischen Platoniker Hierokles, dem Zeitgenossen Augustins, ist Abhängigkeit von Ammonios indiziert. Hierokles liegt uns vor in den beiden von Suidas im Hieroklesartikel genannten Werken über Providenz, Heimarmene und freien Willen im Bezug auf die göttliche Leitung (die Begriffe sind eben schon genannt worden)¹, uns durch Photios in zwei Auszügen erhalten, *Bibl. cod.* 214 und 251, ferner in dem vollständig überlieferten *Kommentar zum Goldenen Gedicht* (ed. Mullach¹ 1853); das erstgenannte Werk behandelt Auf- und Abstieg mehr im trans-existentiellen Sinne, das zweite, entsprechend der kommentatorischen Notwendigkeit, eher als innerseelischen Prozess. Der Kommentar kann nicht eigentlich systematisch sein, bemüht sich aber wie der *Timaeuskommentar* des Calcidius gewisse Themen geschlossen abzuhandeln. Die Disposition der Providenzschrift ist uns aus Photios *cod.* 214 bekannt; sie

¹ Zu den drei Begriffen z.B. Proklos, *De prov.* 34 ff. S. 142 ff. Boese, der unter Heimarmene nicht wie hier die Strafprovidenz versteht, sondern im älteren Sinn die kosmisch-astrologische Einwirkung wie gelegentlich Plotin, der in der Fähigkeit, den Zug der Planeten(seelen) zu überwinden Anzeichen einer höheren überkosmischen Seele im Menschen erkennt. Von meiner Schülerin I. Hannemann ist eine Arbeit über das Schicksal bei Plotin zu erwarten.

ist verständlich aus einer Vortragsreihe — λόγοι heissen die einzelnen Teile—, und schon Ammonios konnte eine solche Reihe von Vorträgen gehalten haben. Am Anfang das Vorwort an einen Olympiodor gerichtet mit Nennung des Ammonios des Gottbelehrten (d.h. man kannte des « Sackträgers » Lehrer nicht), der die Einheit der wichtigsten platonischen und aristotelischen Lehren erwies und gegen Gegner in der Heimarmenelehre polemisierte; eine vorläufige Zusammenfassung seiner Lehre folgt, dann die Beurteilung durch Photios, zuletzt der Inhalt der sieben Teile. 1) Die Lehre des Ammonios; 2) die Lehre des Plato; 3) Entkräftung der angeblichen Widersprüche; 4) Symphonie von Logia und hieratischen Sätzen (solchen der chaldäischen Orakel) mit Plato; 5) Übereinstimmung von Orpheus und Homer mit Plato; 6) Lehrgleichheit von Aristoteles an bis Plotin und Origenes dem Platoniker mit Plato; 7) die Schule des Ammonios bis Plutarch von Athen, dem Lehrer des Hierokles. Nach dem zweiten Bericht bei Photios, *cod.* 251, legte Hierokles dem Olympiodor am Anfang die richtige Auffassung des Demiurgen dar, nannte den gottbelehrten Ammonios in Ausführungen, die nach der Inhaltsangabe im 6. Logos wiedererscheinen; es folgt fast wörtlich gleich die genannte vorläufige Zusammenfassung und dann¹ stehen 461b 32 Auszüge aus dem 1. Logos, 463b 30 solche aus dem 2., 465 a 13 solche aus dem 10. Kapitel (κεφάλαιον) des 3. Logos.

Von Origenes, dem Kirchenlehrer, der durch wunderbare Fügung Schüler desjenigen griechischen Philosophen wurde, dessen Lehre der christlichen am nächsten steht, ist besonders wichtig die Frühschrift *De principiis*, fassbar ausser durch griechische Zitate besonders aus der Zeit des Origenisten-Streites unter Julian, in der Übersetzung des

¹ Vgl. A. ELTER, *Rhein. Mus.* 65 (1910), 195 innert ausführlicher Vergleichung von Phot. *cod.* 214 und 251.

Rufin, der wenn auch in Einzelheiten genau, wie fast « wörtliche » Übereinstimmungen mit Hierokles zeigen, doch einige der Orthodoxie anstößige Partien weggelassen oder geändert hat, wie ihm Hieronymus, als er vom Origenisten zum Antiorigenisten geworden war, vorwirft und für viele Stellen genaue Übersetzungen gibt, besonders im 124. *Brief ad Avitum* (fast alles Material bei Koetschau). Aber auch andere Schriften geben zum ammonischen System gehörige Formulierungen, weniger als erwartet die Gegenschrift gegen den vorammonischen Platoniker Celsus, überraschend viele die über das *Unservater*; manches bieten die Kommentare zum *Johannesevangelium* (z.B. über die innerseelische Apokastastasis) und zu den *Psalmen*, während andere für die Gemeinde bestimmte Exegesen unter der masslosen Flut der allegorischen Auslegung nur selten noch ein Trümmerstück der ammonischen Noodizee an die Oberfläche bringen. Einiges Schöne hat aus dem Geiste des Origenes sein Verehrer Euagrius von Pontos erhalten¹. Dürfen wir den Arbeitssatz erweitern und behaupten, alles Philosophische, das bei Hierokles oder Origenes steht, stammt aus Ammonios? Die nicht durch Origenes gedeckten Stücke bei Hierokles machen tatsächlich auch keine Schwierigkeiten. Es gehört dazu aus dem 2. Plato gewidmeten Logos der *Providenzschrift* (Phot. 462b 1-464a 13) die Interpretation einer Stelle des platonischen *Phaedrus*: der truglos Philosophierende (*Phaedr.* 249a) gibt sich den reinigenden Tugenden hin, vollzieht den Aufstieg zur heiligen Vollendung (vgl. 465a 12); er wird unterschieden — eine solche Unterscheidung findet sich bei Plotin nicht — von dem Erotiker, Paederasten, dem von politisch-pädagogischem Eros Ergriffenen; zitiert wird Plato *Staat* 501b mit dem aus Homer, *Il.* I 131 geholten idealen Gottesabbild,

¹ Darüber und über den Origenistenstreit interessant A. GUILLAUMONT, *Les « Kephalaia Gnostika » d'Évagre le Pontique* (Patristica Sorbonnensia 5) Paris 1962.

θεοείκελον. Für den Pädagogen, den Geist, ist Knabe, παῖς¹, die berückende sinnliche Wahrnehmung. Er ist durch Menschenfreundlichkeit dem Theoretiker mit seiner individualistischen Gerechtigkeit (ιδιοπραγία, das Wort in der Dankrede des Gregor Thaumaturgos auf Origenes c. 11, 138 f. und bei Porphyrios, *Sent.* 39,8 Momm. Wie bei Gregor die ammonische Lehre bei Plotin I 2, 6 f.) überlegen; beide aber sind der Apokatastasis würdig. Von Ammonios könnte z.B. auch stammen bei Hierokles im Kommentar das Kapitel über die pythagoreische Vierzahl; «Quelle der ewigen Weltordnung» nach der Formulierung im *Goldenen Gedicht* 48 (die ursprüngliche pythagoreische Formel z.B. bei Sextus Emp., *Adv. math.* 4, 2, anklingend Plotin VI 6, 9, 38). In diesem Abschnitt verrät Behandlung der Einzahl und Siebenzahl deutlich das bei Philo, *De op. mundi* 100 benutzte hellenistische Handbuch über die Zahlen, das auch bei Calcidius Kap. 36 f. vorliegt (nach J. H. Waszink, *Stud. z. Tim. Komm. d. Calc.* 1, Leiden 1964, 19 ff. aus Adrast, nicht Porphyrios), ebenso bei Macrobius, *Somn. Scip.* 1, 6, 10 ff. 41, wo K. Mras, *Sitzb. Ber. Berlin* 1933, 251 Vermittlung durch Porphyrios annimmt. Dass neben der Philosophie auch Physik und Mathematik bei Origenes gepflegt wurden, was auf Ammonius rückprojiziert werden kann, lehrt der enthusiastische Preis des Gregor Thaum. c. 9, 112 ff.; er nennt Physiologie und die heilige Mathematik, Geometrie und Astronomie, wodurch der Himmel ersteigbar wird. Dass Origenes mit mathematischen Büchern von Neupythagoreern wie Moderat und Nikomachos umging, berichtet Euseb, *Hist. eccl.* 6, 19, 8. So ist nicht abzuweisen, dass bei Origenes physikalische Stücke vorkommen, worüber es in der Schule des Ammonios Diskussionen gab. Dazu gehört die Aufzählung der Theorien über die materiellen

¹ Etwas ähnlich nach Plato, *Phaedo* 77e Porphyrios, *Abst.* 119, 24 (und Scholion) «Knabe» und Pädagogen nebeneinander auch Simplicius, *In Ench.* 116 Schw., wonach «Knabe» die Irrationalität bedeutet.

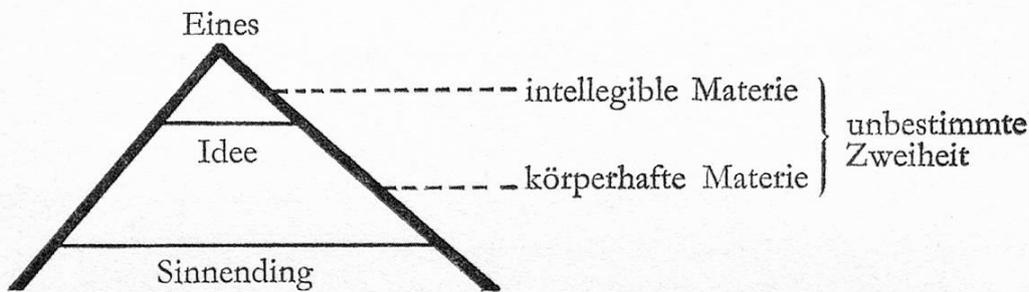
Elemente, *Princ.* 357, 12; eine ähnliche ausgeführtere Liste z.B. bei Euseb, *Praep. ev.* 14, 23, Hippolyt, *Elench.* 10, 6, 5 f., Sextus Emp., *Adv. math.* 9, 363 und Calcidius Kap. 214 f. hier im Zusammenhang langer doxographischer Erörterungen über die Seelenstruktur. Zur Physik gehört auch die Ablehnung des aristotelischen 5. Elementes bei Origenes, *Princ.* 288, 21 wie bei Plotin II 1, 8, 15, wo Ammonios vorangegangen sein dürfte. Auch Porphyrios wollte das 5. Element nicht in den platonischen *Timaeus* hineinlesen, wie es offenbar andere Platoniker getan hatten und später Proklos — freilich sich selbst widersprechend — tat (« der Himmel sei den Elementen mit gerader Bewegung enthoben und sei keines von den Elementen auf der Erde »), darüber Philoponos, *Aet. mund.* 521, 23; 524, 16; 477, 22.

Auf Erörterungen im Kreise des Ammonios leiten die von Gregor von Nyssa, *De an. et resurr.* 46, 112 Migne; Koetschau 102 ff. auf Origenes zurückgeführten Erwägungen über die Wanderung der Seele auch in Tiere und Pflanzen. Aus Hierokles und anderen Stellen des Origenes ersehen wir, dass Ammonios im Unterschied zu Plotin nur den Übergang von Mensch zu Mensch anerkannte; das ganz anders geartete unindividuelle Tier musste ausgeschlossen werden. Nur *discussionis gratia* (*Princ.* 105, 12 K., vgl. Hieronymus, *Ep.* 124, S. 101, 2 Hilg.) konnte Origenes die Tierwanderung behandelt haben. Von Porphyrios wissen wir, dass er in seiner Auffassung unter den von Ammonios dargelegten Möglichkeiten schwankte¹.

Ebenso weisen auf Erörterungen in der Ammoniosschule gewisse Doppellehren des Origenes, so wenn *C. Cels.* 7, 38 Gott als Geist (so *Princ.* 21, 14 K. und öfters) oder jenseits des Geistes und der Seinsheit (vgl. 6, 64) gefasst wird. Aus den meisten Stellen des Origenes, aus allen des Hierokles, ferner aus der Auffassung des treuen

¹ Vgl. H. DÖRRIE, *Hermes* 85 (1957), 414 ff. Z.B. Porphyrios bei Stob. I 446, 4 W. für; Augustin, *Civ. Dei* 10, 30, gegen die Tierwanderung.

Ammoniosschülers, des Platonikers Origenes, der eine Schrift verfasste *Das einzig Schöpfer der König, der oberste Gott, ist* (Porph., *Vit. Plot.* 3) und (nach Proklos, *Theol. Plat.* 2, 4, 89 Portus) zuoberst den Geist ansetzte und das Eine jenseits des Geistes und der Seinsheit vernachlässigte (es also wohl kannte) geht hervor, dass Ammonios Gott mit dem Geist, nicht dem Übergeist oder Überseienden identifiziert hat. Aber man kann an Varianten bei Ammonios denken, sei es dass dieser selber schwankte und in verschiedenen Vorlesungen Verschiedenes lehrte, sei es, dass er, und dies ist wahrscheinlicher, die verschiedenen schon älteren Thesen diskutierte und den Hörern überliess, das ihnen Passende auszusuchen. Es ist im Grunde verwunderlich, dass das spätplatonische Dreieck der Urgründe mit der Spitze im Einen und dem Feld seiner Betätigungen, der unbestimmten Zweiheit, der Materie, nicht grössere Berücksichtigung gefunden hat.



Man hätte erwarten können, dass es zu einer exaltierten Übergeist-Theologie kam, in dem die Gründe Platos und seiner Schüler theologisch zu Götter wurden, wie es zwar nicht bei Plato begegnet, aber seit Eudor, der nach Simplicius, *Phys.* 181, 19 das Eine $\text{\u0394}\text{\u03c0}\text{\u03b5}\text{\u03c1}\text{\u03b1}\text{\u03bd}\omega\ \text{\u0398}\text{\u03b5}\text{\u0398}\text{\u0398}\text{\u0398}$ nennt ², aber nicht

¹ Vgl. *Parusia, Festgabe Hirschberger*, Frankfurt 1965, 211 (206 über das Dreieck).

² Xenokrates hat es nicht getan. $\text{\text{M}\u0391}\text{\u039d}\text{\u0391}\text{\u0398}$ und $\text{\u0394}\text{\u0392}\text{\u0391}\text{\u0398}$ sind in *fr.* 15 H. nicht die Gründe, sondern, in den Himmel und den Raum unter dem Monde (*fr.* 18) projiziert, der platonische Geist und die Weltseele. Dazu *JHS* 77

Geist und Seele daran anschliessen lässt. Die im II. Jahrhundert einflussreiche platonische Schule des Gaius hat das übergeistige überseiende Eine nicht anerkannt; über dem Geist der Weltseele steht der erste Gott (Albin 167, 19 Herm.). Das gilt auch für Numenius; obgleich er den «Vater» vom «Schaffer» scheidet (bei Proklos, *Tim.* I 303, 27, *test.* 24 Leem.) und jenen gnosisnah als ἀγνοούμενος bezeichnet (*fr.* 26 Leem.), spricht er vom ersten und zweiten Geist. Er kann sich so ausdrücken — was beim plotinischen Einen nicht möglich wäre —, dass auch der Vater Demiurg ist, nämlich der intellegiblen Wesenheit, also des intellegiblen Kosmos, der Ideenwelt, des an sich seienden Lebewesens (vgl. Euseb, *Praep. ev.* 11, 22, 3, *fr.* 25 Leem.). Der untere Demiurg unserer Welt blickt entweder nach oben oder nach unten zur Materie hin, ist befasst mit dem Sinnlichen und Intellegiblen¹.

Ähnliches gilt von den chaldäischen Orakeln, die der Menge vorwerfen, dass sie den zweiten Geist für den ersten, den Vater halten, wie es scheint nach Numenius (*fr.* 26 Leem.). Nach der Meinung Julians, ihres Verfassers,

(1957), 130. H. J. KRÄMER, der in dem hochgelehrten Werke *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964 (erschienen Mitte 1965) 37 u.a. dem nicht folgen wollte und bei H. HAPP in der vortrefflichen Abhandlung *Parusia, Festgabe Hirschberger* 178 Anm. 101 Zustimmung fand, hat darum die Linien hier nicht ganz richtig gezogen.

¹ Die drei Demiurgen (drei nach Plato, *Ep.* 2, 313e), die uns aus Proklos, *Tim.* III 103, 28 bekannt sind, sind nicht ganz klar. Sie scheinen nach Plotin II 9, 6 und III 9, 1 und nach dem späteren, sich an Ammonios anschliessenden Theodor von Asine (Proklos, *Tim.* I 309, 14) dem demiurgischen Geist der zweiten Stufe anzugehören. Etwas anders schliesst die interessante Darstellung bei KRÄMER 84 ff. Aber vielleicht hat sich Plotin (von Amelios?) täuschen lassen und soll der erste Demiurg, den Numenius in dem seienden Lebewesen von Plato, *Tim.* 39e findet, wirklich der «Vater» sein, der wie bemerkt dieses intellektuelle Lebewesen schafft, sollte «Geist» (der Timaeusstelle) auf den zweiten Demiurgen deuten und διανοεῖται (der Timaeusstelle) wäre die Beseelung unserer Welt. Von: Vater-Sohn (vgl. auch Euseb, *Praep. ev.* 11, 18, 25) - Enkelsohn oder: König-Architekt-Selbstwerker spricht Proklos, *Tim.* I 304, 4 (der Vater und oberstes Gute bei Numenius falsch gleichgesetzt findet), vergl. I 361, 26 (Amelios nach Numenius?). Das Vierte wäre dann die böse Weltseele der Materie.

ist der Vater oder väterliche Geist (πατήρ, πατρικὸς νοῦς) selbstgeboren, αὐτογένεθλος (Kroll 25) ¹.

Erst bei Plotin und bei Porphyrios (bei diesem nicht in der mehr volkstümlichen Epistel an seine Frau Marcella und in seiner Einleitung zu Plotin, den *Sententiae*) wird vor den demiurgischen Geist das jenseits von Geist und Seiendem bestehende Eine und Gute gestellt; vereinzelt ohne systematische Betonung Vater genannt (I 6, 8, 21; VI 9, 9, 39). Das Eine Plotins kann mit sehr kühner Metapher Erzeuger des Geistes heissen — denn wie sollte ein höchstens überfließendes, aber nicht denkendes und nicht wollendes Wesen zeugen? —, aber noch heisst es im Systemzusammenhang nicht Gott; dies ist Plato gemäss, aber in der Variante des Origenes ist es Gott; Variante des Ammonios? Dieser mochte vom Demiurgen aus den Gottesnamen wie die Erzeugungsmetapher (vgl. Hierokles bei Phot. 461b 38; 462a 25) leichter auf das Überseiende übertragen. Plotin wäre ihm dann mit der Metapher (γεννῶν, γεννώμενον, usw.) gefolgt. Sie findet sich mehrfach in V 1, so Kap. 5, 4; 6, 30-38; 7, 3 und in der chronologisch zusammenhängenden Schrift V 2, 1, 6; früher schon in V 4, 2, 3. Das Erzeugte als Bild, εἰκῶν, des Erzeugenden, als ihm gleichend — auch überkühn, wo das Eine ἀνείδεον (VI 9, 3, 4) ist — erscheint mehrfach, V 1, 6, 33 und 7, 1. In anderen Zusammenhang 2, 37 heisst es entsprechend, dass die Seele sich dem erzeugenden Vater (dem Geist) angleicht. Ähnlich als Bilder hat Ammonios nach Hierokles (bei Phot. 462a 26 f. und *Carm. aur.* 26, 3; 28, 3) die Erzeugnisse des Demiurgen gekennzeichnet. Wenn nun Macrob an einigen Stellen des *Kommentars zum Traum des Scipio* die Ausdrücke aufgreift,

¹ Der erste und zweite Geist vielleicht gemeint mit dem Orakel: nach dem väterlichen Denkakten wohnt die Seele, Kroll S. 28. Die Interpretation des Arnob 2, 25 stellt es freilich, indem Vater und väterlicher Geist nicht identifiziert werden, folgendermassen dar: *anima... post deum principem rerum et post mentes geminas locum optinens quartum.*

benutzt er am wahrscheinlichsten eine Schrift des Porphyrios (der in der *Hist. philos.* 14. 4 ff. N. den obersten Gott das Gute — den Demiurgen — die Weltseele unterscheidet), vielleicht seinen Kommentar zu Plotin V 1 und 2 (wie er unter Nennung Plotins 1, 8, 5; 2, 12, 7 ff.; 1, 13, 9 einen Porphyrioskommentar benutzt). Aber nach dem, was schon bemerkt ist, kann die Möglichkeit nicht ausgeschaltet werden, dass Porphyrios gelegentlich auf Ammonios oder seine Variante zurückgeht; so wenn das Oberste ohne weiteres, wie in der Variante des Origenes, Gott heisst. Stellen bei Plotin mit der Gottesbezeichnung liegen abseits wie I 1, 8, 19; I 8, 2, 25; V 1, 11, 8; vgl. V 5, 3, 3.

Macrobius also schreibt 1, 14, 6 *deus qui prima causa est... unus omnium quaeque sunt* (d.h. νοητά) *quaeque videntur esse* (σωματικά) ... *origo est. hic superabundanti maiestatis fecunditate de se mentem creavit* (γεννάω). *haec mens, quae νοῦς vocatur, qua patrem inspicit, plenam similitudinem servat auctoris, animam vero de se creat posteriora respiciens. rursus anima patrem* (d.h. Geist), *qua intuetur, induitur ac paulatim regrediente respectu* (ἐπιστροφή) *in fabricam corporum incorporea ipsa degenerat. habet ergo et purissimam ex mente, de qua est nata, rationem* (... λογικόν) *et ex sua natura accipit praebendi sensus praebendique incrementi seminarium* (... αἰσθητικόν, φυτικόν), *sed... λογικόν ... sicut vere divinum est, ita solis divinis aptum. reliqua duo αἰσθητικόν et φυτικόν ut a divinis recedunt, ita convenientia sunt caducis.* Die Doppelheit der Seele auch bei Plotin V 1, 7, 41 ff.: «als Erzeugnis (γέννημα) des Geistes ist die Seele zum Teil mit dem Geist zusammen und denkend, zum Teil hängt sie an dem Nachherkommenden und erzeugt selber Geringeres»; ähnlich V 2, 1, 19 f. wo αἰσθησις und φύσις genannt sind. Zur Theorie der doppelten Seele auch unten S. 104 Anm. 1. Bei Macrobius gibt es auch sonst die Reihen, die mit Gott und dem aus ihm erzeugten Geiste gipfeln (wobei dieser selber wieder die Ideen erzeugt, vgl. Plotin V 1, 7, 28 f.): 1, 6, 8 f.; 1, 6, 19 f.; 1, 17, 12; 1, 2, 14-16.

Zu vergleichen sind zwei Stellen inmitten von Lehrstücken der Gaiusschule bei Calcidius ; die Hypostasenreihe zeigt hier eine eigenartige Veränderung, steht nicht im Dienste der Plotinkommentierung. Im Kap. 176 wird die Behandlung des *fatum* versprochen ; darauf erwartet man, was Kap. 177 am Anfang steht, *fatum lex divina promulgata intelligentiae sapienti modulamine ad rerum omnium gubernationem. huic opsequitur [ea quae secunda mens dicitur, id est] anima mundi tripertita, ut supra comprehensum est : ut si quis periti legum latoris animam legem vocet.* Unterschieden wird offenbar *fatum in actu* und *fatum in substantia*, nach typischer Lehre der Gaiusschule wie in Kap. 143 f., worauf mit *supra* zurückgewiesen wird, und so bei [Plutarch] *Fat.* 568 d-e und Nemesios 303 Matth. Das Eingeklammerte passt nicht dazu, passt zu dem bisher ausgelassenen Hauptteil von Kap. 176. Beidemal liegt sozusagen eine Selbstinterpolation des Calcidius vor (denn konnte etwa Porphyrios so grob mit dem Gaiustext umgehen ?). Das zweite Mal ist davon betroffen die nicht der Gaiusschule zugehörige Reihe : *summus deus qui est summum bonum, ultra (ἐπέχεινα) omnem substantiam... intellectu melior... nullius societatis indignus (ἀκοινώνητος Numenios bei Lydos, Mens. 110, 2 W. vom Judengott) — providentia quem νοῦν Graeci vocant ; est autem intellegibilis essentia (νοητὴ οὐσία) aemulae bonitatis propter indefessum ad summum deum conversionem (ἐπιστροφή, zu erinnern an Porph., *Sent.* 16, 8 ; 15, 13. Vgl. die früher ausgeschriebene Macrobstelle) — secunda mens : kann als drittes Glied erwartet werden, wie dieses in der wiederholten Reihe wirklich vorkommt, Calc. Kap. 188 f., auch hier in einer Selbstinterpolation : *summus et ineffabilis deus — providentia eius, secundus deus — tertia substantia = secunda mens — rationabiles animae.* Hier ist *secundus deus* wie auch von Plotin V 5, 3, 3 f. für den Geist als Zusammenfassung der Ideen gebraucht, offenbar gleich *prima mens*. In der verschiedenen Zählung wird der Unterschied zu Numenios*

deutlich wie eben auch darin, dass das Oberste nicht mehr Geist ist und die an vierter Stelle stehende Seele offenbar nicht mehr böse. Gegenüber Plotin ist die Reihe um ein Glied *secunda mens* verlängert (trotz der Warnung Plotins vor einem Zwischenglied zwischen Geist und Seele II 9, 1, 32), nach Numenius der freilich hätte *tertia mens* sagen müssen (vgl. S. 95, Anm. 1; die Reihe König — Architekt — Selbstwerker könnte bei Calcidius eben 188 Ende nachwirken: *summus deus iubet, secundus ordinat, tertius intimat*), oder den chaldäischen Orakeln, wo der erste und zweite Geist (vgl. S. 96, Anm. 1) heimisch ist. Da Porphyrios aus den Orakeln eine andersartige Reihe herausinterpretiert (vgl. S. 101, Anm. 1) liegt die Frage nahe: ist er an unserer Stelle einer anderen Interpretation der Orakel gefolgt und ist es die im Dienste der Variante des Ammonios? Dass Ammonios die Orakel kannte, wird unten deutlicher. Das zitierte Stück über das absolute Gute und das imitierende Gute passt zu Numenius, nach welchem (bei Euseb, *Praep. ev.* 11, 23 (22) 9) der erste Gott ἀγαθοῦ, d.h. des zweiten Gottes, ἰδέα ist, der also nicht αὐτοαγαθόν ist. Ebenso ist bei Origenes der Sohn zweiter Gott (*C. Cels.* 5, 39) und als Bild Gottes zugleich Bild der Güte Gottes (unter Benutzung der *Sap. Sal.* 7, 26), nicht das Gute selbst, αὐτοαγαθόν. Merkwürdig ist Calcidius Kap. 176 auch die Hypostase von *providentia* und *voluntas* als *sapiens tutela* für den zweiten Gott. Darf man erinnern, dass nach Origenes, *Princ.* 35, 3, *imago patris deformatur in filio qui utique natus ex eo est velut quaedam voluntas eius ex mente procedens* vgl. 35, 6, und der Sohn wird 36, 5 mit *sapientia* bezeichnet (die wie der plotinische Geist alle Ideen umfasst). Wenn Origenes 33, 1 ferner bemerkt: *aeterna generatio sicut splendor generatur ex luce*, gehört das zu Plotin V 1, 6, 28: der Geist wie das Sonnenlicht ein vom Überseienden immer Erzeugtes (ἀεὶ γεννώμενον). Porphyrios, zu dem ohne Zweifel Calcidius hier gegriffen hat, referiert also z.T. im Sinne des Ammonios, für den

die Übereinstimmung zwischen Plotin und Origenes spricht. Auch sonst lässt sich einiges Ammonische im Referaten des Porphyrios bei Calcidius feststellen. In Kap. 189 könnte *secundum fatum vitam exigunt donec paeniteat* die ammonische εἰμαρμένη und μετάνοια (vgl. Hierokles bei Phot. 463b 17) enthalten. Deutlicher die *paenitudo*-Stelle, Kap. 130; nach Hierokles, *Carm. aur.* 26, 9 f. verfallen die dem Menschen überlegenen Gestirne (mit Rängen: Sonne, Mond) nie der Schlechtigkeit, geraten nie ins Vergessen des guten Gottes. Anschliessend Kap. 131 ist die Hervorhebung der Mittelstellung der Dämonen zwischen Sterngöttern und Menschengeschlecht im Sinne des Ammonios. Besonders auch Kap. 198 gehört hieher wieder mit dem *paenitudo*-Motiv und dem Satz *anima hominis nequaquam transit ad bestias secundum Platonem*.

Doch nachdem wir zum Haupttext oder der Variante des Ammonios einiges bemerkt haben, gehen wir zu einem sichereren Punkt ammonischer Einwirkung bei Calcidius über: die Lehre von der intellegiblen Materie (νοητὴ ὕλη). In dem oben genannten Dreieck-Schema macht sie das obere Feld der Betätigung des Einen aus; Aristoteles, *Phys.* 207a 29 f. meint mit dem Grossen und Kleinen im Intellegiblen den oberen Teil der unbegrenzten Zweiheit. Es liegt alte platonische Hypothese vor. Nachdem Calcidius in Kap. 276 Origenes genannt hat, der den Anfang der *Genesis* nach Aquila, Symmachos und einem zeitgenössischen Juden zitiert hat, wird Kap. 278 nach Darbietung der Auffassung des Philo (aus Origenes?) nochmals die Übersetzung des Symmachos und des Juden zitiert und dann fortgefahren: *quod si facta est a deo silva corporea quondam informis, quam Scriptura terram vocat, non est, opinor, desperandum incorporei quoque generis fore intellegibilem silvam, quae caeli nomine* ¹ *sit nuncupata*. Nach unserem erweiterten Arbeitssatz

¹ Umgekehrt haben nach Proklos, *Tim.* III 173, 10 Exegeten γῆ bei Plato, *Tim.* 40a, im Sinn der intellegiblen Materie interpretiert.

muss die philosophische Lehre aus Ammonios stammen und hier ist Stütze Plotin, der in der Schrift II 4 neben der im Körperbereich vorhandenen Materie auch die intellegible Materie behandelt, besonders II 4, 4, 8: « wenn es dort einen intellegiblen Kosmos gibt und der Kosmos hier ein Abbild jenes ist, der hier aber zusammengesetzt und aus Materie, so muss es auch dort Materie geben »; II 4, 4, 24 wird sie intellegibel genannt. Dass die gewöhnliche Materie bei Ammonios von Gott geschaffen ist, wurde bemerkt. Plotin fragt Kap. 2, 9 und 3, 16, ob die intellegible Materie ewig, also mit Gott *aequaeva*, gleichaltrig ist, wie es Numenios bei Calcidius Kap. 295 ausdrückte, und er weist ihr (nicht zeitliche) Herkunft von einem andern zu, vom Ersten, das sie begrenzt, II 4, 5, 26 ff.; er lässt das Eine, die intellegible Materie begrenzen, wodurch der intellegible Kosmos entsteht (interessant, dass im Zusammenhang Plotin nicht bloss die geistige Materie, sondern auch Ideen und Ideenwelt als erzeugt, wenn auch nicht als immer werdend, sondern als immer seiend, nach einer Lesart von Plato *Tim.* 28a, bezeichnet). Bei Origenes kann darum Calcidius Kap. 278, S. 282, 14 Wz., unter Himmel auch die *incorporea natura*, die ἀσώματος οὐσία, also die intellegible Materie nach ihrer Begrenzung meinen. Insbesondere hat Plotin die Lehre ausgebildet, dass der noch unbestimmte Geist (eben sozusagen als intellegible Materie) durch Hinwendung zum Einen eigentlicher Geist wird V 3, 11, 5 ff. u.a.¹. Für die

¹ Vgl. *Isonomia*, Akademie-Verlag Berlin 1964, 108 ff. und nun ausführlicher KRÄMER 312 ff. Von dieser plotinischen Lehre ausgehend interpretierte Porphyrios ein chaldäisches Orakel im Sinn einer horizontalen, die Akte des einheitlichen Urgrundes bezeichnenden Reihe Vater — Kraft — väterlicher Geist, wobei die mütterliche Kraft sozusagen die intellegible Materie vertritt, die mit dem Vater den Sohn zeugt. Damascios, *Dubitat.* II 86, 9 R. und Proklos *In Parm.* 1070, 15 C. erwähnt polemisch die porphyrische Meinung, dass der eine Urgrund des Alls der Vater der intellegiblen Dreiheit sei, also nicht darüber noch das Eine angesetzt werde. Vertikal unter dem Urgrund konnte bei Porphyrios der 2. Geist (= ἀντοζῆσον) stehen, dann die

gewöhnliche Materie fordert Plotin II 4, 8, 19 und II 4, 15, 20 ein vorgängiges Schaffendes. Sonst kann er gelegentlich als Hauptfrage der alten Philosophen bezeichnen (V 1, 6, 4): wie wird aus Einem Menge oder Zweiheit. Das scheint für die Herkunft der unbegrenzten Materie von dem Einem zu sprechen; das Eine Begrenzer der Zweiheit (V 1, 5, 7). Freilich IV 8, 6, 18 ff. zeigt, wie für Plotin die Frage, ob die Materie ewig sei oder auf ältere Gründe zurückgehe, nicht sehr wichtig ist. Er braucht die Materie zur Erklärung des Übels¹, wobei er sie trotz des schon im Altertum erregten Anstosses an ἀρχαὶ ἄμω I 8, 6, 33 nicht als gleichberechtigt dem Einem, Guten, auffasst, ist sie doch negativ Unmass, Unbegrenztheit, aber sie doch sozusagen ethisch substantialisiert, während Ammonios und dann Porphyrios das Übel gänzlich in die falsche Willensintention legen.

Doch zurück zu der am Anfang der *Genesis* gefundenen intellegiblen Materie, der sozusagen weiblichen Zweiheit, die übrigens auch bei Ammonios die Rolle des männlichen Einem als Ideeprinzips erschliessen lässt. Kaum dass schon Ammonios den Anfang der *Genesis* zitierte und im Sinne des Origenes schon allegorisierte, obgleich ihm die Stelle bekannt sein musste; von Porphyrios bei Euseb, *Hist. eccl.* 6, 19, 7 wird er übrigens als ursprünglicher Christ bezeichnet, wohl irrtümlich. Man denke an das Genesiszitat beim Autor *Über das Erhabene* 9, 9, und auf Umwegen dürfte auch Plotin V 1, 2, 1 ff. davon Kenntnis gehabt haben. Und wenn sich schon zu Plotin nach Porphyrios, *Vit. Plot.* 16, christliche Haeretiker begaben und ihn zu Widerlegungen trieben,

Weltseele (= Demiurg), Prokl. I 307, 1 ff; 322,1 ff. Die horizontale Dreiheit spielte eine wichtige Rolle in Porphyrios' *De regressu animae*, von Augustin, der die Ähnlichkeit mit der christlichen Trinität richtig spürte, zitiert *Civ. Dei* 10, 23. Vgl. auch *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios* (Schriften d. Königsb. Gel. Ges. 1942, 12) zum weiblichen Mittelglied.

¹ Über das Böse bei Plotin, F. P. HAGER, *Mus. Helv.* 19, 1962, 85 ff.

erinnert das an die Schilderung des Origenes in einem Brief bei Euseb, *Hist. eccl.* 6, 19, 12, wie zu ihm in Alexandria Haeretiker, aber auch griechische Gebildete kamen und er sich deshalb mit ihren Lehren abgeben musste, und gern stellt man sich solche Besuche auch bei dem damals noch jungen Ammonios vor. Was Calcidius anbetrifft, könnte man die Vermutung wagen, dass er die Origenesstelle dem Porphyrios entnommen hat (der nach Euseb, *Hist. eccl.* 6, 19, 3, 5 in seiner Jugendzeit ihm begegnet war). Denn dass sich Porphyrios mit jüdischer Literatur bekannt machte — wenn auch die Stelle aus der Schrift gegen die Christen bei Euseb, *Hist. eccl.* 6, 19, 4 betont missgünstig ist — ergibt sich aus der fälschlich Galen zugeschriebenen, Porphyrios gehörenden Schrift *Ad Gaur.* 48, 15 Kalbfleisch, die den Ἑβραῖος θεολόγος lobend erwähnt: ὅταν... τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος... ἀπειληφότος πᾶσαν τὴν σωματικὴν δημιουργίαν ἐμφυσῆσαι τὸν θεὸν αὐτῷ εἰς ψυχὴν ζῶσαν λέγει τὸ πνεῦμα¹.

Weiter erwähnt Calcidius, vielleicht nach derselben Vorlage wie die Stelle über die intellegible Materie, die *doctrina sectae sanctioris* (Juden), Kap. 55, wonach Gott den Körper des Menschen nach dem Bild des Makrokosmos gestaltet habe (bei Porphyrios nach Stob. III 580, 12 H. ist der Mensch eine kleine Welt, nach Macrobius, *Somn. Scip.* 2, 12, 11 die Welt ein grosser Mensch), die *vita* (die vitale Seele) aus dem Himmelsraum (der Sonne und Planeten, vgl. Kap. 100) und die höhere *ratio* durch Inspiration ihm zugeweiht habe. Damit sind dem Menschen neben dem Körper zwei Stufen des Seelischen zugewiesen. Man kann vergleichen einerseits Marc Aurel 2, 2, 1, Clemens, *Strom.* 6, 135, 3 ff., andererseits Plotin IV 3, 27, 1 ff. und Jamblich,

¹ Πνεῦμα steht für πνοή ζωῆς von *Genesis* 2, 7 und meint den Geist. Nichts führt darauf, dass Porphyrios die Genesisstelle aus Numenius kennt, wenn dieser auch *Ad Gaur.* 34, 26 in einer Allegorese genannt ist (wie er ja tatsächlich interiore Kenntnisse des Alten Testaments besitzt, vgl. Porphyrios, *Antr.* S. 70, 8 N. und besonders Origenes, *C. Cels.* 4, 51).

Myst. 269, 1 ff. P., wo die gottschauende Seele von der aus dem Umschwung des Himmels unterschieden ist. Auch die *Hebraei* bei Calcidius Kap. 219, wo dieselben Bibelstellen benutzt sind wie bei Philo, *Det. ins.* 79 ff. (Beutler *PW* Suppl. 7, 675), unterscheiden die *irrationalis anima* und den *divinus spiritus quo ratiocinamur*; etwas vergleichbar Calc. Kap. 300¹.

Trotz allem wird mancher vielleicht die Hebraerstellen gerade direkt aus Origenes, dem Ammoniosschüler, ableiten².

Wir haben dank unserem Arbeitssatz und dem erweiterten Arbeitssatz einige Themen des Ammonios berührt, die es manchmal nahelegten, dass Porphyrios an ihn sich angeschlossen hat, indem er (wie es in unseren *Entretiens* V 58 ausgedrückt wurde) in den Strom der Tradition zurücksank. Immer schon ist angenommen worden, dass Porphyrios auch der Gaiusschule verpflichtet ist; sein traditions-süchtiger und zugleich systematische Ordnung suchender Geist fand dort oft in Klarheit, was er bei Plotin vermisste. Das erschwert die Antwort bei der Frage nach den Vorlagen des Calcidius oder Nemesios. So ist H. Dörrie in seinem wichtigen *Symmikta Zetemata* 30 ff. geneigt, bei Calcidius Kap. 221 (z.T. ähnlich 227) die die an sich stoische Einteilung in παράθεσις, μεῖξις, κρᾶσις als mittelplatonisches Schulstück

¹ Gewisse Ähnlichkeit auch Calc. Kap. 29 und 31 in der Interpretation von Plato, *Tim.* 35a: Aus der logischen Seele einerseits und aus der Pflanzen- und Tierseele (also mit φυτικόν und αἰσθητικόν, vgl. oben S. 97) andererseits entsteht eine dritte wechselseitige Seele bald zu Gott blickend, bald *terrenis providentiam* zuteilend; ähnlich Kap. 54 vor der schon zitierten Hebräerstelle: *gemina iuxta meliorem naturam veneratione < deum contemplatur, iuxta peiorem > providentiam nativis impertiens*. WASZINK denkt an Numenios als Vorlage (Calc. Praef. XLIV ff.). Er erwägt an sich Kenntnis des Origenes bei Porphyrios Praef. CII ff.)

² WASZINK ist geneigt, die Hebräerstellen über Porphyrios aus Numenios abzuleiten. Für direkte Übernahme aus Numenios tritt, ohne auf Kap. 176 einzugehen, I.C.M. VAN WINDEN im Anhang des Neudruckes seiner Dissertation *Calcidius on matter*, Leiden 1965, 7* f. ein.

anzusehen, während J. H. Waszink (nach Krause, *Studia Neoplatonica*, Diss. Leipzig 1904) an Porphyrios Vermischte Untersuchungen denkt und Priscian, *Ad Chosr.* 44, 16 ff. Byw. bezieht. Die Fortsetzung steht 50, 24 ff., und da wird die Parallele zu Nemesios 125 ff. enger. Statt der stoisierenden Scheidung tritt die in ἔνωσις (wo beide Teile vergehen), κρᾶσις (wo die Möglichkeit zur Trennung betont wird; da ist Nemesios 128 Prisc. 51, 8 so nahe, dass beim Experiment mit dem öldurchtränkten Schwamm ein Übersetzungsfehler bemerkt werden kann) und παράθεσις. Die Schwierigkeit formuliert Priscian 51, 9 *tale igitur mirabile in anima, quomodo id ipsum et miscetur alteri ut ea quae sunt concorrupta* (Fall ἔνωσις) *et manet sui salvans essentia* (Fall παράθεσις). Die Lösung wird mit den Worten des Ammonios gegeben Nem. 129: Er sagt, dass das Intellegible eine solche Natur habe, dass es sich mit dem, das es aufnehmen kann, einigt wie das, was vergeht, und dass es geeinigt ungemischt und unvergehend bleibt wie das, was einem andern beiliegt. Zweierlei ist deutlich: hinter der eben zitierten Formulierung des Priscian steht schon die Antwort des Ammonios, und die Antwort verlangt auch die Vorbereitung bei Nemesios 125 ff.¹; also schon da liegt Ammonios vor, wenn auch noch nicht im Wortlaut, dem Nemesios und Priscian vermittelt durch Porphyrios Vermischte Untersuchungen (Nem. 139). Auf das Problem der Verbindung von Körperlichem und Unkörperlichem führt auch die wie bemerkt etwas andere Einteilung Calc. Kap. 221, 227; Prisc. 44, 16 ff. In diesen Stücken könnte eine Variante der Darlegung des Ammonios liegen. Besonders Calc. 227 steht sonst Ammonios bei Numenios nahe; der Vergleich mit dem Licht, das den Äther durchdringt, Calc. S. 242, 21 Wz., der Satz von der inneren und äusseren Bewegung der Körper S. 243, 7 Wz.

¹ Das Thema, wie sich die Seele mit dem Körper einigt, hat Porphyrios auch in dreitägigem Gespräch mit Plotin beschäftigt, *Vit. Plot.* 13, vgl. auch *Ad Gaur.* 53, 18.

gehören zu Nem. 134 bzw. 72. Ein solches Zusammentreffen von Nemesios und Calcidius indiziert sicher Ammonios überliefert durch Porphyrios, wie wir sonst solche Fälle bei Calcidius gefunden haben.

Auch Priscian nennt in seinem *Autorenkatalog* 42, 15 Ammonios mit Porphyrios zusammen: *aestimatus est autem et Theodotus nobis oportunas occasiones largiri ex Collectione Ammonii scholarum et Porphyrius ex Commixtis quaestionibus*. Es ist die Stelle, auf die glänzend H. von Arnim, *Rhein. Mus.* 42, 1887, 276 ff. hingewiesen hat¹; sie erklärt, wie Porphyrios von mündlichen Mitteilungen abgesehen, die ihm die Lehrer Longin und Plotin machen konnten, für die Vermischten Untersuchungen und andere Werke auf grosse Strecken das System des Ammonios ausnutzen konnte (und wie der Alexandriner Hierokles zu seinen Ammonioskenntnissen kam).

Nun noch einige Bemerkungen zu den Ammoniosabschnitten bei Nemesios. Ausser dem von 129 (oder wie jetzt deutlich wurde 125) bis 137 liegt ein solcher vor 70 bis 72, eingebettet in eine Doxographie, über die ich mich nun nicht aussprechen will. Neben Ammonios ist an der letztgenannten Stelle Numenios genannt, und alle Wahrscheinlichkeit führt darauf, dass Ammonios den Numenios beifällig zitiert hat, von dem auch ein ähnliches Stück über die Defizienz des Körperlichen erhalten ist (*fr.* 13 Leem.). Die beiden Ammoniosstücke sind nie richtig berücksichtigt worden, weil man die — allerdings offenbar ganz selten zugänglichen — σχολαί, Vorlesungshefte, des Theodotos (ein solcher bei Porphyrios, *Vit. Plot.* 20 genannt) ausser Acht gelassen hat; nur einmal ist uns auch als Editor von σχολαί Vorlesungsheften des Poseidonios ein Phantias bezeugt, *Diog. Laert.* 7, 41. Man meinte in den Stücken

¹ ED. ZELLER hat sich *Arch. f. Philos.* 7, 1894, 295 ff. — ein seltener Fall bei ihm — vom Richtigen nicht überzeugen lassen und dadurch bei Spätern die entscheidende Erkenntnis VON ARNIMS ablehnen lassen.

porphyrische Wendungen festzustellen, so auch H. Dörrie. Die Beobachtung stimmt, aber wir erkennen nun, dass die Stücke zu dem, was wir von Ammonios wissen, passen, so dass nicht Ammonios in porphyrischer Formulierung vorliegt, sondern wo Porphyrios ähnliche Wendungen bietet, dieser hinter Plotin zurück zu Ammonios gegriffen hat. Ein ammonisch-porphyrianischer Begriff ist z.B. bei der Behandlung des Körperlichen und Unkörperlichen (der Seele, die nur sekundär dreidimensional ist, Nem. 71; Porph., *Abst.* 166, 7) σχέσις, ein interessanter Begriff: «Zuwendung», fast gleich «Intention», wodurch die οὐσία des substantieller denkenden Plotin zurückgedrängt wird. Das Wort bei Nem. 135; Porph., *Sent.* 1, 8: das für sich Unkörperliche liegt nicht räumlich den Körpern bei, sondern durch Zuwendung, σχέσει; dafür auch διάθεσις wie *Sent.* 12, 4 und 12, 6; beides 14, 8 ff. und ῥοπή, auch *Sent.* 1, 13 ff. Nem. 135 lehnt ab, dass die Seele im Körper wie in einem Gefäß oder Schlauch sei; in der Parallelstelle Prisc. 52, 7 *neque ut in sacco concluditur*. Das ähnliche Bild von einem Käfig bei Porphyrios, *Sent.* 12, 10: «auch könnte der Körper die Seele nicht einschliessen wie ein Schlauch eine Flüssigkeit». Auch sagt er *Ad Gaur.* 54, 28, dass die Seele nicht durch ein Band, δεσμός (der Körper δέμας auch bei Origenes, *Princ.* 97, 3) oder ein Käfig eingeschlossen wird (es folgt Proklos, *Tim.* I 153, 8). Dem Porphyrios verpflichtet ist auch Augustin, *De Gen. ad litt.* 261, 8 Z.: *cum anima non sit natura corporea nec locali spatio corpus impleat sicut aqua utrem... sed... ipso incorporeo nutu (σχέσει) commixta sit*. Der Ausdruck συγγεῖσθαι kommt bei Nemesios vor, 134 ἀσυγγύτως ἅμα καὶ κεχυμένως (vgl. Hierokles bei Photios 172a 39 ἀσύγγυτον τῇ ἐνώσει, 131 ἀσυγγύτως ἦνωται; bei Plotin nicht Vergleichbares aber etwa Porphyrios, *Sent.* 32, 3 οὐ συγκεχυμένοι. Wenn Nemesios 135 sehr überraschend bemerkt, dass wir sagen, die Seele werde vom Körper gebunden, wie wir sagen von der Geliebten sei der Liebhaber gebunden, nicht körperlich und nicht

räumlich, so gehört dazu Gregor Thaumaturgos und bestätigt unsere Ammonioshypothese, wenn er im schon erwähnten Zusammengang, 6, 85, von der Liebe (ἔρως) zu Origenes spricht und als — wie er bemerkt nachträgliche — Bestätigung seiner Liebesbindung *I. Sam. (Regn.)* 18, 1 zitiert: συνεδέθη ἡ ψυχὴ Ἰωνάθαν Δαυίδ und weiterfährt: die Seele nämlich ist frei und nicht eingeschlossen, auch wenn man sie in einem Häuschen eingepfercht bewahrt (die Reminiszenz von Demosthenes XVIII, 97) ¹. Andererseits nennt Ammonios bei Nemesios 129 — denn wie bemerkt schon da liegt der gleich nachher genannte vor — den Körper χιτῶν, spricht vom Anziehen des Körpers ² im Zusammenhang der Behandlung der Einheit von Körper und Seele. Vielleicht dass er an die χιτῶνες δερμάτινοι von *Genesis* 3, 21 erinnert wie Origenes bei Epiphän., *Panar.* 64, 4, 9 und Porphyrios, *Abst.* 109, 15 ff.; von χιτῶν allein *Antr.* S. 66, 13 N.

Die Ammoniosstücke sind, wenn Porphyrios ihnen nahe steht, nicht etwa plotinwidrig. Plotin, der von Ammonios, ähnlich wie wenig später Gregor Thaumaturgos von Origenes, blitzartig gepackt worden ist, hat in seinen Jugendschriften IV 7 und IV 2 die ammonische Theorie der Unkörperlichkeit der Seele weiterentwickelt. Er spricht IV 3, 20, 16 auch vom Gefäß der Seele, IV 7, 9, 10 ähnlich wie Nem. 70 von dem Regress *in infinitum* im Falle der Ablehnung des Unkörperlichen. Oder im Anschluss an Ammonios bei

¹ Vgl. J. PÉPIN, *Rev. ét. anc.* 86, 1964, 24. Über die Bilder vom *Clastrum* der Seele jetzt P. COURCELLE in *Parusia* (s. S. 94, Anm. 1) 110 f.

² Nemesios 135 (vgl. 70) hebt mit frühern stark hervor, dass die Seele zusammenhält, nicht zusammengehalten wird. Das gilt auch von der Weltseele, an die Plato, *Tim.* 35a (oben S. 104, Anm. 1) dachte und die jedenfalls Ammonios annehmen musste, wenn er die Welt als Lebewesen ansah (Origenes, *Princ.* 108, 13: *sicut corpus nostrum... ab una anima continetur, ita et universum mundum velut animal quoddam immensum atque immane opinandum puto*). Dann kann man fragen, ob Porphyrios bei Nem. 182, wenn er in einer Doxographie der Wahrnehmung behauptet, es erkenne die Seele, dass sie selbst das Sichtbare sei, insofern die Seele alles Seiende zusammenhält, sich auf Ammonios stützt.

Nem. 135, der schreibt, wie die Seele bald in sich ist, wenn sie diskursiv überlegt, bald im Geiste, wenn sie denkt, bemerkt Plotin in der frühen Schrift IV 8, 1, 7: in die Überlegung aus dem Geiste herabsteigend frage ich mich, wie ich denn auch jetzt herabsteige und wie mir einstens einmal die Seele in den Körper hineingekommen ist. Hier also die von uns erwähnte Scheidung einer innerseelischen und einer transexistentiellen Auffassung des Auf- und Abstiegsweges, die man darum auf Ammonios zurückführen darf. Origenes hat den Gedanken so gewendet, dass Seele, ψυχή, Erhaltung des Feuereifers des Geistes (der in den chaldäischen Orakeln für feurig gehalten wird) ist, *Princ.* 157, 15 ff. 161, 2.

Die Ammoniosstücke bei Nemesios sind uns aber auch deshalb wichtig, weil sie bestätigen, was sich aus der Nutzung des erweiterten Arbeitssatzes ergab, dass sich Ammonios nicht nur der Noodizee hingab, worauf Hierokles führen könnte, sondern z.B. auch die Traumantik behandelte, Nem. 131 f.; *Prisc.* 52, 11; 46, 14 und 59, 29. Plotin kommt nur einmal bei der Bekämpfung der aristotelischen Seelentelechie auf den Rückzug der Seele im Schlaf zu sprechen, IV 13, 9, während dann Porphyrios das Thema sucht, vgl. auch *Macr., Somn. Scip.* 1, 3, 17. Da wo Plotin mit Stellen aus Numenios oder Origenes oder Hierokles übereinstimmt, besteht immer die Möglichkeit, dass er am besten Ammonios wiedergibt, sei es seinen Grundtext, oder die Variante. Jedenfalls werden wir von da aus das Eigentümliche Plotins besser würdigen können. Die Beziehung zu Origenes dem Kirchenlehrer ist früher von de Jong, *Plotinus of Ammonius Saccas*, Leiden 1941 vorbildlich knapp behandelt worden. Es war damals aber nicht viel Sicheres zu gewinnen: H.-R. Schwyzer *PW* 21, 480 f. referiert darüber. Der schönste Fall, von uns genannt, ist die Überreinstimmung in der Lehre von der intellegiblen Materie aber auch die Bezeichnungen der Konstellation als Himmelschrift bei Origenes (*Euseb., Praep. ev.* 6, 11, 45) und Plotin II 3, 7, 4 ist hervorzuheben.

Interessanter ist die Beziehung zu Hierokles. Ein Stück in der Schrift *Über die Providenz* III 2 und 3 läuft tatsächlich — wie in « Ammonios der Lehrer des Origenes » angedeutet — parallel zu den Ausführungen des Hierokles. Einzigartig bei Plotin wird eine doppelte Providenz und ihre Verflechtung zugleich mit dem freien Willen behauptet. In der unteren Providenz erkennen wir leicht den Strafausgleich, den Ammonios mit Heimarmene bezeichnet (das Wort auch einmal bei Plotin in diesem Zusammenhang III 3, 5, 15) anders als sonst, wo damit der Einfluss der Gestirne (götter) auf die von ihnen geschaffenen Seelen gemeint ist (nach Plato, *Tim.* 42 d). Also nicht in einem der frühesten Werke, sondern in einem Alterswerk hat sich Plotin am fassbarsten an seinen Lehrer angeschlossen. Ich habe es darauf zurückgeführt, dass damals gegen 268 Theodots ammonische Vorlesungshefte veröffentlicht worden sind und in ihrem Banne Plotin die alten Worte seines Meisters wörtlicher als sonst reproduziert. Ammonios' Denkrichtung entsprach auch den Untersuchungen der letzten Jahre, in denen die Spekulation von weiter geistiger Ferne mehr auf die Erde zurückkehrte.

Auf ähnlichem Wege könnte Plotin auch mit andern Ammoniosschülern, Longin, Origenes dem Neuplatoniker, konfrontiert werden. Aber das Material ist gering, und es ist eher überraschend, dass K. O. Weber (*Origenes der Neuplatoniker*, Zetemata 27, München 1962), aus den spärlichen Fragmenten dieses Origenes, des Freundes des Plotin — wie es auch Hierokles hervorhebt — verhältnismässig viel herausholen konnte, was zu unserem Ammoniosbild passt. Aber noch ein anderer Weg ist für unser Thema zu erwägen: Sollte alles Philosophische bei Porphyrios, soweit es nicht auf Plotin zurückzuführen ist, wo indirekt auch immer Ammonios in Erscheinung treten kann, Ammonios gehören? Es mag eine übermütige Frage scheinen, die auch deswegen nicht leicht zu beantworten ist, weil das Vorneuplatonische

der Gaiusgruppe, des Numenios und der chaldäischen Orakel eben in Ammonios zum « Neuplatonismus » übergeht, aber nicht immer leicht abzutrennen ist. Alle drei genannten kennt Ammonios, aber alle drei kennt auch Porphyrios, und man kann nicht leugnen, dass er ohne Umweg über Ammonios direkt auf sie zurückgreifen konnte. Die Gaiusgruppe lieferte Ammonios, freilich noch ohne die von ihm ausgestattete Differenzierung, den ringförmigen Kosmosaufbau; noch fehlt die abstufende Providenz, das Gerichtesein aller logischen Wesen zur Erkenntnis und Angleichung Gottes, wo nur der erste Ring der individualitätslosen Tiere und Pflanzen herausfällt, der bei der Gaiusgruppe offenbar noch nicht Berücksichtigung gefunden hat. Wahrscheinlich hat Ammonios wie die Gaiusgruppe in den Geist des obersten Gottes und Demiurgen auch die Gründe der Welt, als Ideen gefasst, gelegt. Hierokles bleibt freilich für dieses Thema wenig ergiebig, doch vgl. *Carm. aur.* 27, 19 ff., wo die transzendente Ordnung der Weisheit (σοφία) und der Gedanke (νόησις) Gottes als Idee vorkommen, weiter 125, 6; 127, 6, bei Photios 464b 17 παράδειγμα. Etwas mehr bietet Origenes der in Christus, der Sapientia, alle Logoi zusammengefasst sieht.

Von der Abhängigkeit des Ammonios von Numenios zeugt das Stück bei Nemesios 70, und andere Berührungspunkte stehen fest. Dass noch Plotin Numenios schätzte, ist vielleicht Erbe der ammonischen Unterweisung (Porphyrios, *Vit. Plot.* 14, 16, 21). In der Trennung von Demiurg und Vater folgte Ammonios ihm nicht. Die Vorbereitung der Apokatastasis, die sich ähnlich bei Origenes und Hierokles findet, also Ammonios gehört, bietet Numenios bei Porph., *Antr.* S. 79, 20 N. in einer bezeichnenden Allegorese: Odysseus sei für Homer das Bild des durch aufeinanderfolgende Geburten Hindurchgehenden und so zu denen Zurückkehrenden (ἀποκαθισταμένου), die ausser allem Wogenschwall sind; ähnlich sind *Ilias* und *Odyssee* aufgefasst bei Hermeias, *In*

Phaedr. 214, 19 Couvr. : Odysseus kehrt schliesslich ins Vaterland zurück (alte Proptreptikosformel, vgl. Plotin I 6, 8, 16), d.h. ins Intellegible.

Die Kenntnis der chaldäischen Orakel, die ungefähr um die Zeit der Geburt des Ammonios veröffentlicht wurden, geht wohl sicher aus dem 4. Teil der Providenzschrift des Hierokles hervor, wo nach Phot. 173a 14 von der Symphonie der sog. Logia und der hieratischen Sätze mit Platon gesprochen wird; die Logia sind die später oft so genannten chaldäischen Orakel, und wir glaubten früher schon eine ammonische Interpretation eines Orakels zu finden. Symphonie mit Plato zu finden war bei diesem mystifizierendem und platonisierendem Erzeugnis nicht allzu schwer, schwerer könnte es scheinen, was das 5. und 6. Teil des Hierokles darstellen will, einerseits Orpheus und Homer mit Plato im Übereinstimmung zu bringen (man kann aber die eben genannte Allegorese von *Ilias* und *Odyssee* erwähnen; auch Proklos, *Resp.* I 71, 4 spricht von einer Synopse von Homer und Plato, und andererseits Plato und Aristoteles, sein Hauptanliegen. Und hier hat wieder Porphyrios das Signal aufgenommen — in manchen Einzelheiten war schon die Gaiusschule vorangegangen, ja bis Antiochos von Askalon können wir zurückweisen —, wenn er (nach Suidas unter Porphyrios) ein Werk schrieb über die Einheit der Schulrichtung des Plato und Aristoteles (vgl. *In Ptol. Harm.* 494 Dür. ὁμόφωνοι, Augustin, *Ac.* 3, 42). Sklavisch haben freilich beide die These nicht durchgefochten — Ammonios hat nach Photios 172a 7 auch nur die notwendigsten Lehren in Harmonie gesehen, und er hat z.B. das 5. Element nicht anerkannt, sowenig, wie gesagt, Porphyrios, der z.B. auch in der Seelenlehre die Entelechie angreift. Aber z.B. der Kampf des Plotin (der sonst vieles, vielleicht mit Ammonios, von Aristoteles übernimmt, wie die Potenz-Akt-Lehre) gegen die Kategorienlehre, hinter dem platonische Motive stehen, ist von Porphyrios abgeblasen worden, und durch

seine Kommentare hat er den beispiellosen Sieg in der spätantiken Bildung vorbereitet. Doch zurück zu den Orakeln. Dass sie nicht erst von Porphyrios wiederentdeckt und zu einem unbegreiflichen Erfolg bei den späteren Neuplatonikern Iamblich, Proklos, Damaskios geführt wurden, wie bisher angenommen werden musste, dafür zeugt auch Plotin, der am ehesten aus dem Munde des Ammonios gehörte Termini der Orakeln verwendet (ὕλη πικρά, ὀπισθοβαρής, ἀμφίστομος), freilich in seiner Art solchen Historica gegenüber ohne Nachdruck und Pathos. Zu fragen ist dann, ob schon Ammonios wie Porphyrios (bei Augustin, *Civ. Dei*, 10, 9) auf die Orakel zurückgriff, indem er neben der geistigen Erkenntnis Gottes eine « hieratische, theurgische » sozusagen kultische anerkannte. Man könnte Hierokles, *Carm. aur.* 176, 4 ff. trauen, der in der Interpretation von Vers 67 f. ἐν τε καθαρμοῖς ἐν τε λύσει ψυχῆς die « Reinigungen » mit den mathematischen Wissenschaften, die « hinaufführende Lösung » mit der dialektischen Mysterienschau des Seienden zusammenstellt (zu ἐποπτεία vgl. Origenes, *In cant. cant.* 75, 8 f.; Calcidius Kap. 272, S. 277, 4 Wz.) und dem Intellekt entgegengesetzt den lichtartigen Seelenträger einführt (ἀγγοειδὲς ὄχημα oder ἀγγοειδὲς σῶμα Hierokles 166, 6 unter Verweis auf die Orakel; Augustin braucht den Ausdruck *spiritalis anima*, d.h. πνευματικὴ ψυχὴ, wie sie Synesios in dem von Porphyrios abhängigen *Traumbuch* 156, 8 T. neben ψυχικὸν πνεῦμα nennt). Einweihende Reinigungen (vgl. 178, 9) und hieratische Hinaufführung rät er an. Nach Porphyrios bei Augustin, *Civ. Dei* 10, 28, S. 446, 13 D. kann freilich die *spiritalis anima* auch *sine theurgicis artibus et sine teletis* gereinigt werden, und das mag die wahre Meinung des Ammonios gewesen sein. Auf die von Porphyrios weitergeführte Theorie, dass Kult und Mythos im Unterschied zu dem durch diese verhüllten esoterischen, dem Intellekt zugänglichen Sinn das φανταστικόν betreffe, bei Proklos *Resp.* 108, 10; vgl. Macr., *Somn. Scip.* 1, 2, 13 ff., sei verwiesen.

Aber die ganze Verwickeltheit der Frage kann nicht aufgerollt werden. Origenes braucht den lichtartigen Körper ¹, den er *C. Cels.* 2, 60 unter diesem Namen kennt, auch zur Erklärung der Auferstehung. Als Astralleib hat er bei den späten Neuplatonikern Bedeutung gehabt. Auch bei Porphyrios, der ihn im Abstieg der Seele durch die Planetensphäre bilden lässt, indem jeder Planet sozusagen ein Kleid mitgibt; *totidem mortibus quot sphaeras transit ad hanc pervenit quae in terris vita vocitatur*, referiert Macrobius, *Somn. Scip.* 1, 1, 12; eine ähnliche Ausführung 1, 12, 13, wo *luminosum corpus* genannt ist. Hier darf man nicht nach der übermütigen Frage denken, dass Ammonios zugrunde liegt; seinen Auf- und Abstiegsweg kennen wir genügend. Es liegt ja auch nicht eine neuplatonische Anschauung vor, sondern nach einem orientalischen Märchen chaldäische Lehre (ob auch solche des Numenios, ist umstritten); vgl. Lydos, *Mens.* 80, 20 ff. W., und die Orakel und Porphyrios werden denn auch zusammen genannt bei Proklos, *Tim.* III 234, 18-26. Sicher hat Porphyrios die Orakel auch zugezogen, wenn er die Materie nicht gleich alt wie Gott, sondern von Gott geschaffen sein lässt (*πατρογενής* heisst die Materie in den Orakeln, Lydos 175, 9). Im Grund ist das spätplatonisch, wie die das früher berührte Dreieck der Urgründe aufzeigte. Porphyrios nach Aeneas von Gaza, *Theophr.* 51 Boiss. = 45,5 Colonna zitiert für die Lehre die Chaldäer, und Porphyrios zusammen. Nach Porphyrios schreibt Proklos, *Tim.* I 396, 26: « der demiurgische Logos vermag alles zu schaffen, ohne für das Sein der Materie zu bedürfen », vgl. dazu auch die porphyrische Interpretation des « Vaters » als alles Erzeugenden 306, 21 und die porphyrische Darlegung 156, 7, dass über Gott und Materie (vgl. 391, 13) als Urgründe ein Höheres stehen müsste. Bei all dem hat sich Porphyrios

¹ Über die mannigfache Vorstellung vom *ὄχημα*, Dodds in *Proclus, the Elements of Theology* append. II, vgl. auch *Porphyrios und Augustin* 37 f.

kaum die genauere Ausführung des Ammonios entgehen lassen, die wir aus Hierokles bei Photios 460b 23 ff. und Origenes bei Euseb, *Praep. ev.* 7, 20 rekonstruieren können¹. Die Allmacht göttlichen Willens bei Ammonios (*sufficit voluntas*, Orig., *Princ.* 35, 5; ἀρκεῖν τὸ βούλημα, Hierokl. bei Phot. 461b 9) imponierte Porphyrios, während Plotin dem obersten Gott das Wollen genommen hatte, V 1, 6, 26 (oder in VI 8, 13, 21 nur als Selbstwollen gelten liess). Und auch der menschliche Wille war bei Ammonios massgeblicher für Heil- und Unheil als bei Plotin; wie es Origenes überbietend ausdrückt (nach Hieronymus, *Ad Ruf.* 21, 443 Migne), dass der Teufel nicht nach seiner Substanz, sondern nach dem Willen gestürzt sei, und dem folgt auch Augustin: *De Genes. ad litt.* 225, 1 Z.: *male vivere non est naturae sed perversae voluntatis, quam iusta poena sequitur.*

Allen möglichen Einflüssen steht Porphyrios offen, dem Malkus (Melek), König, wie ihn sein Vater in Tyros nannte. Er war nicht reiner Grieche, und das machte ihn offenbar unsicher und ging ihm nach. Die Gabe griechischer Zusammenschau fehlte ihm, anders als dem Ammonios, der doch auch oft auf dieselben Vorgänger zurückgreift: Gaiusschule, Numenios, chaldäische Orakel². Er ersetzte sie durch Anhäufung der Zeugnisse für eine transzendente Welt (denn die hiesige war ihm verleidet). Immer wieder griff er zu neue Weisheit, etruskischer, römischer, ägyptischer, chaldäischer. Nie gelang ihm völliger Ausgleich, er war auch nicht eigentlich ein origineller Geist mag ihm auch manchmal

¹ Über die Auffassung des Porphyrios von der Materie, (noch ohne an Ammonios zu denken, der übrigens bei Augustin nur über Porphyrios nachwirkt) *Porphyrius und Augustin* 14 ff. Da 73 die Parallelen bei Hierokles, die für Ammonios zeugen. K. PRAECHTER, *Byz. Z.* 24, 1912, 5 ff. wollte Hierokles besonders wegen der Schöpfung aus dem Nichts christlich beeinflusst sein lassen.

² Dass die ammonische Auffassung von der Seelenwanderung, nicht durch Tierleiber hindurch, auch schon in einem Orakelvers (Kroll S. 62) ausgedrückt war, sei angemerkt.

Schönes gelungen sein, die Ausführung bei Proklos, *Tim.* I 207, 23 ff. oder Stücke der *Sententiae*, wo er die direkten Spuren Plotin verlässt, 37, 11 ff. M. u.a. Als er sich zu Plotin fand, war er auch nicht voll befriedigt, schielte darum auch nach Ammonios, oder er fühlte sich nun vollends als geistig inferior. Jedenfalls Plotin in seiner Serenität und menschlichen Überlegenheit musste ihm als wahrer Seelenarzt Weggang empfehlen; er ging nach Sizilien, schrieb dort die Bücher gegen die Christen, mehr aus dem Umschlag enttäuschter Sehnsucht oder aus Hassliebe¹, wie er auch die Juden schmähte. Seine ewige Unruhe bezeugt der *Brief an Anebo*, den er nicht mehr ganz jung schrieb. All die magischen Praktiken, die ihn beunruhigten, samt Exorzismen im Krankheitsfall, hatte Plotin II 9, 14 gegenüber den Gnostikern mit sicherer Hand weggestossen; nach Photios 172 b 12 könnte schon Ammonios wie Plotin geurteilt haben. Und als Porphyrios sich in *De regressu animae* zur ewigen Heimkehr der Seele zum Vater durchrang (unter dem Beifall Augustins), so resignierte er doch und wollte nicht einen einzigen Weg zum Heil sehen. Dagegen zeigt Augustin, als er sich zum christlichen Neuplatonismus bekehrt hatte, enthusiastische Entdeckerfreuden über die geistigen Welten und behält im Alter gesetzte Sicherheit.

Von Ammonios kennen wir nur die Lehre. Sie greift im Kampf gegen die Gnosis in das zeitgenössische religiöse Leben ein. Darum der Demiurg der höchste Gott, und dieser ist gerecht und gut; darum auch die Materie von Gott geschaffen; darum die Betonung des freien Willens: Auf- und Abstieg ist dem Willen anheimgegeben. Der Weltbau scheint dafür da zu sein, dass der Mensch wie auf einer grossen Bühne seinen Auf- und Abstieg vollzieht zum Erweis der Freiheit der Wahl, aber auch der Bindung durch den Spruch der Gerechtigkeit. Der Mensch ist individuell

¹ Wegen schlechter Behandlung soll er vom Christentum abgefallen sein, *Tüb. Theosophie* § 85; Zonaras, *Hist. Eccl.* 3, 23.

gehoben, bringt durch Fortschritt, von Engeln unterstützt, und Erziehung einen herzbewegenden Ton in die ewige Weise des kosmischen Ganges.

Mit Leidenschaft sucht er, mehr als die Schönheit der intellektuellen Welt, die gerechte Vergeltung und den Ausgleich von Willen und Geschick, was Plato nur im Mythos zu behaupten wagte und Porphyrios nicht übernahm. So rational bei Ammonios alles konstruiert ist, es fehlt der Schrecken vor der Grenze und Gefahr der Natur — und die Ergebung in ihren Lauf. Wenn der Hader mit dem Geschick abgelehnt wird (Origenes, *De orat.* 379, 2 ; Hierokles, *Carm. aur.* 79, 18, also Ammonios) erinnert das an Marc Aurel, bei dem die *δυσἀρέστησις* verboten wird ; bei Ammonios ist sie unerlaubt, weil der Mensch selber die Schuld für sein Missergehen, für Krankheit und frühen Tod trägt, bei den Stoikern des II. Jahrhunderts hat die grosse Natur recht, gegenüber allen egoistischen Wünschen des Menschen, der vielmehr *hic et nunc* ohne Himmel und Hölle sein Leben zu erfüllen hat ; was wesentlich ist, steht ihm zur freien Verfügung, das äussere *fatum* wird durch Haltung überwunden.

Wenn wir die beiden bedeutendsten Schüler des Ammonios, Origenes und Plotin, betrachten, so sehen sie zunächst sehr verschieden aus ; deshalb war es bis jetzt auch nicht gelungen, aus ihnen das System des Ammonios zu rekonstruieren. Der 20 Jahre ältere Origenes verliess übrigens die Schule ein Jahr bevor Plotin beitrat ; beide haben sich wohl nie gesehen. Der Unterschied dürfte aber kaum auf eine Lehrentwicklung des Ammonios hinweisen. Davon dass Plotin in der späten Schrift *Über die Providenz* ein Stück ammonischer Lehre paraphrasieren konnte, ist gesprochen worden. Die Frage war für Porphyrios zu erdennah ; er berücksichtigt III 2,3 in den *Sententiae* nicht. Früher schon hatte sich Plotin in II 9 mit der Gnosis auseinandergesetzt (also wie Ammonios). Er preist da besonders die Weltseele (die Konkurrentin der gnostischen *Σοφία*) ; in ihr

ist der Mensch stets sozusagen aufgehoben (seine Psychologie analysiert er grossartig in IV 3-5), mag er auch nicht zum Geist und Einem aufsteigen : die Hypostasenreihe wird ohne gnostische Exuberanz festgelegt. Gegenüber Ammonios kann Plotin in schlichter stoisierender Weise die Ungleichheit des Menschlichen hinnehmen ; die Seelenwanderung anerkennt er, auch in Tieren, ohne den Strafcharakter zu übertreiben und ohne das abgründige Interesse des Porphyrios. Schliesslich steht über unserer Welt die geistig archetypische ; ihre totale Schönheit zu preisen wird er nicht müde. Seine Wanderung ins Reich des Denkens führt ihn schliesslich über dieses hinaus hin zum Einem, das das Untere nicht kennt und das seinen Willen nicht nach diesem richtet. Da kann ihm dann die ganze sinnliche und geistige Welt, mag sie objektiv bestehen bleiben, versinken, in seiner ganz individuellen Apokatastasis.

Für Origenes, der manchmal als Gnostiker dargestellt wurde, ist der Kampf gegen die Gnosis wichtig ; er übernimmt die Waffen von seinem Lehrer Ammonios. Ein Gott und Demiurg, gut und gerecht, die logischen Wesen nach Ringen und Rängen wohlgeordnet ; Vorleben in früheren Perioden, nach freiem Willen Sinken oder Steigen durch Reinigung und Erziehung, Fortschritt bis zur Apokatastasis, die in unserem Leben im überseelischen Aufstieg vorweggenommen werden kann. Dazu dann aber der gewaltige Gedanke, den Porphyrios nicht fasste : zu sehr noch waren die Grenzen der Natur für ihn verbindlich. Wenn die Stoa die Welt durch Ekpyrosis zugrunde gehen liess, so blieb doch das alte Ursachengerüst bestehen, ja in bestimmter Hinsicht blieb sie selbst bestehen (Philo, *Aet.* 4, 9), und jedenfalls die Welt konnte sich genau gleich wiederholen. Für Ammonios waren die Ringe fest, der Mensch wurde nicht Gott und umgekehrt. Das war für Origenes schon eine Einschränkung der Gleichberechtigung aller Wesen (deren Nichtanerkennung die Gnostiker zur Annahme verschiedenen Ursprunges

der Menschenklassen führte) und eine Beeinmächtigung der absoluten Freiheit zum Guten. — So konnte ihm die ganze äussere Welt verschwinden und alle Wesen gottnah zu Einem werden, bis Nachlässigkeit einen Abstieg einleitete, die Verwirrung immer mehr sich ausbreitete, die Wesen staffelte: die neue bunte Welt konnte nichts anderes als Strafort sein, in dem der Geist zur Seele erkaltete und noch weiter der Erstarrung verfiel. Unsere Welt, noch bei Plotin als Reflex des allschönen Geistigen verteidigt, bei Ammonios das Werk des guten Gottes und ruhender Hintergrund für die unruhig auf- und absteigenden individuellen Seelen, nimmt Origenes scheinbar gnostisierend als negative Grösse in einen überindividuellen Verlauf hinein, der in einer All-apokatastasis gipfelt. Aber der kühne Gedanke von der bösen Welt und dem kosmischen Drama, das sich zyklisch wiederholt, ist doch nur die Übersteigerung des Gedankens des Ammonios, dass jeder Mensch für sich seinen Strafort findet oder zur Seligkeit in einer individuellen Apokatastasis aufsteigt.

Porphyrios aber, der ängstliche, Traditionen verhaftete, der, von andern Einflüssen abgesehen, über Longin und Plotin Enkelschüler des Ammonios war und im Besitz der Vorlesungshefte, die Theodot einem kleinen Kreise zugänglich gemacht hatte, musste erschrecken, hat er den erstaunlichen Gedanken des Kirchenlehrers Origenes, dem er in der Jugend einmal begegnet war, kennen gelernt, nach welchem auf eine All-apokatastasis « wo Gott alles in allem ist und selbst der Teufel für das Erkennen Gottes sich ihm angleicht », durch geistigen Fall immer neu die Welt als Strafort entsteht.

DISCUSSION

M. Dörrie: Vermuten Sie als Herausgeber der Σχολαί des Ammonios den Platoniker Theodotos, der im Briefe des Longinos bei Porphyrios, *Vit. Plot.* 20, als Schulhaupt zu Athen genannt wird?

M. Theiler: Man sollte das Jahr 268 als *terminus ad quem* der Herausgabe vermuten, 1) weil offenbar Plotin noch Kenntnis von dieser Publikation erhielt, 2) weil Longin, der um jene Zeit Athen verliess, diesen Theodotos noch zu denen rechnet, die nichts schrieben.

M. Dörrie: Nur muss aber an die Übereinkunft der drei Platoniker erinnert werden (Porphyrios, *Vit. Plot.* 3). War diese sinnvoll, wenn die drei Vertragspartner vermuten mussten, nicht im ausschliesslichen Besitz von Ammonios' geistiger Hinterlassenschaft zu sein?

M. Theiler: Dieser « Klub » der drei Platoniker konnte offenbar nicht verhindern, dass aus anderem Kreise oder anderer Zeit Nachschriften im Umlauf waren.

M. Hadot: Dans plusieurs systèmes antignostiques des Chrétiens (Irénee, Clément d'Alexandrie) on trouve déjà l'idée d'un dieu bon et juste, d'une providence et d'une ἀποκατάστασις. Je voudrais demander à M. Theiler quelle est, à son avis, la relation entre ce système et le système d'Ammonius.

M. Theiler: Gewiss stehen die zwei Genannten in platonischen Traditionen, vor allem weil die Gaius-Gruppe z.T. ihre gemeinsame Grundlage ist. Aber in den Fragen der systematischen Darstellung, in Hinblick auf Denk- und Darstellungs-Stil, hebt sich Origenes spürbar von den anderen ab; vermutlich steht Clemens, den ich näher untersucht habe, nicht in einem entfernteren Verhältnis zu seinem Schüler Origenes als Irenaeus; zuzugeben ist, dass für die All-ἀποκατάστασις des Origenes die ἀνακεφαλαίωσις-

Lehre des Irenaeus von Bedeutung war. Hierzu weist Herr Waszink auf Calcidius, *Comm.* 118 Ende hin — eine Stelle, die aus Porphyrios stammt — hier wird indes ἀποκατάστασις im physikalisch-astrologischen Sinne verstanden.

M. Hadot oriente la discussion sur la portée du terme ἀποκατάστασις. L'usage de ce terme chez Irénée provient probablement de saint Paul (ἀνακεφαλαιοῦσθαι).

M. Theiler: Offenbar ist eine Harmonisierung von christlicher Substanz mit den Ausdrucksmitteln des Ammonius besonders leicht gewesen; hierin hat Origenes besonderes Genie gezeigt.

M. Sodano: Desidererei richiamare l'attenzione del prof. Theiler su un passo di Calcidio, ed esattamente sul cap. CCXXVIII: qui lo scrittore polemizza con coloro i quali vedono una contraddizione nel pensiero platonico, nel senso che, mentre nel *Fedro* Platone avrebbe affermato che l'anima « è senza alcuna composizione, e perciò indissolubile », nel *Timeo*, invece, il filosofo ateniese avrebbe sostenuto che l'anima è una *res composita*. Calcidio continua dando una definizione del *compositum* e della *ratio compositionis*. Ora questo è un concetto desunto da Porfirio: lo possiamo determinare, in maniera precisa, dal confronto con Filopono, *De aeternitate mundi* VI 8 (p. 148, 25 - 149, 2 Rabe). Ora questa teoria porfiriana del *composito* risale ad Ammonio?

M. Theiler: Der Abschnitt ist sicher aus Porphyrios. Indes ist ernstlich mit der Möglichkeit zu rechnen, dass hier Ammonisches zu finden ist; zudem liegt eine Übereinstimmung vor mit der im Vortrag erwähnten Stelle Plotin II 4.

M. Sodano: Mi scusi, professore Theiler, se debbo rivolgerLe ancora una altra domanda. In *De aet. mundi* VI 14 (p. 164, 18-165, 6 Rabe = *Fr.* XLVII p. 30, 9-32, 7 Sodano), Filopono, citando testualmente i commentari di Porfirio al *Timeo*, riferisce un frammento, nel quale il Tirio sostiene che c'è differenza tra la κόσμου ποίησις e la σώματος ὑπόστασις e che le ἀρχαί del corpo non sono identiche a quelle del mondo. Anche in questa teoria di Porfirio è possibile rintracciare, secondo Lei, un'influenza del pensiero di Ammonio? O non è essa, piuttosto, più antica?

M. Theiler : In diesem Fall ist es viel weniger wahrscheinlich dass sich spezifisch Ammonisches greifen lässt. Denn hier handelt es sich vor allem um oft bezeugtes Traditionsgut.

M. Waszink : Um der Information willen möchte ich fragen, wie sich Ammonios neben Numenios zur Traumantik stellt.

M. Theiler : Es lassen sich zwei Richtungen aufweisen : a) Poseidonios, dessen Gedanken zur Traumantik liegen vor bei Philon, Cicero und bei Iamblichos. b) Die zweite Linie wird dort gefunden, wo das ψυχικὸν ὄχημα als Träger des φανταστικόν bestimmt wird. In der Schwebe muss bleiben, ob Numenios diese Lehre vom ὄχημα anwandte, wie Leemans annahm. Die von Porphyrios ausgebaute Lehre liegt vor bei Synesios von Kyrene *De insomniis* und bei Augustin, *De Genesi ad litt.*

M. Waszink : Würden Sie bitte kurz erklären, was Sie mit dem Ausdruck « Doppel-Lehre » bezeichnen?

M. Theiler : Ammonios vermied es im allgemeinen aus anti-agnostischen Gründen, über den gerechten und guten Gott ein höheres, etwa überseiendes Wesen zu stellen ; J. Krämer in seiner *Ursprung der Geistesmetaphysik*, Amsterdam 1964, S. 187, fasst Origenes nur nach der Variante seines Ausdruckes etwas einseitig als Anhänger des überseienden, übergeistigen ersten Gottes, von den er höchstens in der Trinitätslehre günstigen Gebrauch machen konnte (oben S. 99).

M. Pépin : M. Theiler attribue la paternité de la représentation cosmologique des cercles concentriques à Ammonius Saccas. Il me semble que l'on pourrait trouver quelque chose d'analogue déjà chez Philon, et notamment l'idée que le ciel corporel est par rapport au ciel spirituel comme la terre par rapport au ciel (cf. p. ex. *De Spec. leg.* I, 8, éd. Cohn-Wendland p. 73, 9-10).

M. Theiler : Die Elemente dieser Auffassung liegen zweifellos bei Philon vor.

M. Dörrie : Man darf daran erinnern, dass der frühe Mittelplatonismus die Kombination mehrerer Platon-Stellen liebte : Hier ist offenbar das Sonnengleichnis, *Resp.* VI, 509 a-b mit dem Ausdruck ὡς ἀληθῶς γῆ aus dem *Phaidon* III c-d in engen Zu-

sammenhang gebracht. Eine Variation der Vorstellung ist bei Plutarch, *De gen. Socr.* 26-7 nachzuweisen.

M. Pépin: On admet que les doctrines d'Origène ont pu venir par deux voies à la connaissance de saint Augustin : par la traduction latine des *Homélie sur la Genèse* et par les renseignements contenus dans la correspondance de saint Jérôme.

M. Theiler dankt für die Ergänzungen, die die bleibenden Aufgaben berühren, nämlich die Vorgeschichte des ammonischen Platonismus und seine Weiterentwicklung über Theodoros-Porphyrrios einerseits, über Origenes andererseits, oder wie bei Augustin und andern über diese beiden Wege genauer zu untersuchen.

