

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 24 (1977)

Heft: 1-2

Artikel: Pronoia und Freiheit in der Philosophie des Proklos

Autor: Beierwaltes, Werner

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761327>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.04.2026

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

WERNER BEIERWALTES

Pronoia und Freiheit in der Philosophie des Proklos *

«*Pronoia darf nicht so sein, daß Wir nichts sind*» (Plotin III 2,9,1)

I

In der Reflexion auf Pronoia und Freiheit entfaltet sich die Antwort auf eine Grundfrage neuplatonischen Denkens. Sie betrifft ebenso sehr das Verhältnis von Pronoia zur Struktur des Kosmos und zur Entfaltungsmöglichkeit des Menschen, wie den hierzu komplementären Bezug von Kosmos und Mensch zum Wirken des absoluten Grundes selbst, der sich in Pronoia vermittelt.

Proklos hat diese Grundfrage vielfach und aspektreich erörtert, vor allem in den zehn Aporien, Pronoia betreffend, und in dem zweiten

* Die Proklos-Texte werden aus folgenden Ausgaben zitiert:

- In Parm. (Parmenides-Kommentar): Opera inedita, ed. V. Cousin, Paris 1864.
In Remp. (Kommentar zur Politeia): In Platonis Rem publicam commentarii, ed. W. Kroll, Leipzig 1899–1901.
In Tim. (Timaios-Kommentar): In Platonis Timaeum commentarii, ed. E. Diehl, Leipzig 1903–6.
Dub. De decem dubitationibus circa providentiam.
Prov. De providentia et fato et eo quod in nobis.
Mal. De malorum subsistentia, in: Tria Opuscula, ed. H. Boese, Berlin 1960.
Elem. theol. The Elements of Theology, ed. E. R. Dodds, Oxford 1963².
Theol. Plat. In Platonis Theologiam libri VI, ed. E. Portus, Hamburg 1618. Das erste Buch ist nach der neuen kritischen Ausgabe von H. D. SAFFREY und L. G. WESTERINK, Paris 1968, zitiert.

Opusculum «Über Pronoia, Geschick und Freiheit». In der Erörterung dieser Frage steht Proklos in einer reich differenzierten Tradition, die in Platons 'Politeia' und 'Nomoi' zum erstenmal sich als philosophische Frage konturiert, in anderer, das gesamte Denken prägender Form bestimmend wird für die Stoa und in Plotins späten Schriften III 2 und 3 «Über Pronoia» am entschiedensten sich dem Versuch einer stringenten logischen Klärung der Frage-Voraussetzungen stellt. Die durch Proklos an einigen Aspekten der Frage gesetzten Modifikationen sind zwar für die Entwicklung und die endgültige Gestalt des späten neuplatonischen Denkens und von daher auch für die unmittelbare und mittelalterliche Wirkungsgeschichte bedeutsam, die wesentlichen Züge der von Plotin in leidenschaftlicher Abgrenzung von Epikur und Gnosis durchdachten Konzeption jedoch lassen sie unberührt. Dies ist durch das gemeinsame Interesse bedingt, durch Pronoia Rationalität, Geordnetheit und Schönheit des Kosmos angesichts des Übels in ihm und in der Welt des Menschen begründend zu erweisen, durch Pronoia dem Menschen einen angemessenen Freiheitsspielraum gerade zu eröffnen, und durch Pronoia die Irritation, die von der Frage nach dem Warum und Wie des Hervorgangs des Seienden insgesamt herrührt, zu mildern, indem die Wirklichkeit des Kosmos argumentativ beschrieben wird.

Das Wort Pronoia, auf dessen Bestandteilen $\pi\rho\omicron$ und $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ gerade Proklos besonders insistiert, ist durch «Vorsehung» nicht adäquat wiederzugeben; diese könnte den relativ weiten Begriff Pronoia auf das «vorsorgende Vorhersehen» des Gottes einschränken. Deshalb lasse ich Pronoia unübersetzt. – Den Begriff Freiheit gebrauche ich in diesem Zusammenhang trotz des Bedenkens, welches sich auf Freiheit im Sinne neuzeitlicher oder gegenwärtiger Philosophie beziehen könnte. Diese nämlich versteht Freiheit als Wesenselement der Autonomie transzendentaler Subjektivität oder als Vollzugsmodus einer sich selbst entwerfenden Existenz. Würde dieser Begriff als ein unaufgeklärter Vorbegriff zum leitenden Gedanken der Interpretation gemacht, so würde Wesentliches, was durch 'Freiheit' im Bereich spätantiken Denkens getroffen werden soll, entstellt oder bliebe verdeckt. Das vielpraktizierte «Vergessen» dessen, was unser Denken gegenwärtig – bewußt und / oder unbewußt – bedingt, und das unmittelbare, alle Subjektivität angeblich abstreifende und deshalb scheinbar objektive «Sichhineinversetzen» in das zunächst andere, vielleicht fremde Denken ist allerdings keine sinnvolle Alternative zur expliziten oder impliziten Aufklärung unserer Vorbeurteile. Diese soll für den Begriff Freiheit jedoch nicht

durch eine vorab gegebene, abgrenzende, aber notwendig abstrakt bleibende Definition vollzogen werden, sondern in einer Interpretation der Bedeutung und Beziehung der Begriffe τὸ ἐφ' ἡμῶν, ἀντεξούσιος, προαίρεσις und ἐλεύθερος versucht werden – dies jedoch immer im Bewußtsein der nicht-möglichen Unmittelbarkeit unseres Denkens zu eben diesen Begriffen.

II

Pronoia oder der Akt des προνοεῖν ist Grundzug jedes göttlichen Wesens¹. Er benennt den verursachenden und erhaltenden Bezug zu allem, was durch die Götter ist. Da das göttliche Sein insgesamt durch Intensitätsgrade in sich differenziert ist, ist auch der Akt der Pronoia ein in der Intensität oder im Modus je verschiedener – trotz der einen Intention.

Erklärungs- und Seinsgrund von göttlicher Pronoia ist die schlecht-hinnige Gutheit des Göttlichen. Durch sie gibt das Göttliche an seiner eigenen Fülle von Sein, Macht und Sinn – «ohne Mißgunst» (ἄφθονον, ἔξω φθόνου) – teil². Die Wirkung dieser Gutheit durch oder in Pronoia ist universal, d. h. sie durchdringt, umfaßt und bestimmt alle Bereiche der aus dem Einen als dem universalen Ursprung hervorgegangenen Wirklichkeit³. Sie ist Allem gegenwärtig (παρουσία), jedoch nicht in gleicher Weise: πάντων τε ἀνάγκη πρόνοιαν εἶναι, καὶ οὐ πάντων τὴν αὐτὴν⁴. Das Maß der wirkenden Gegenwart von Pronoia bedingt die bereits genannte Differenzierung oder die je verschiedene Intensität von Wirklichkeit insgesamt. Das dem universalen Ursprung «Nähere» hat deshalb in höherem Maße am Guten teil als das ihm «Fernere»⁵. Beide stehen zum Ursprung im Verhältnis von συγγένεια und ἀπόστασις⁶. Das

¹ Elem. theol. 120; 104,32; 106,5. 122; 108,1. 134; 118,22. Theol. Plat. I; 69, 11 ff. in Parm. 1047,15 f. Dub. 16,3.

² Elem. theol. 120; 104,35. Theol. Plat. I 74,2 ff. Dub. 17,5. 63,10 ff. – Zur platonischen Provenienz der Identifikation von ἀγαθόν und ἄφθονον vgl. Phaidr. 247 a 7. Tim. 29 e 1 f. Theol. Plat. I 15; 76,6: τὸ γὰρ ἀγαθὸν ἀγαθοῦ παρεκτικόν.

³ Dub., quaestio 1 insgesamt. Speziell: Dub. 16,3 ff. Theol. Plat. I 70,23 ff. 72,24. Elem. theol. 134, 118,27 ff. 140; 124,1 ff. in Tim. I 378,22: πάντα μετέχει προνοίας. Es gibt keine «Leerstelle» (ebd. 373,7).

⁴ Dub. 18,10 f. Theol. Plat. I 73,9: ἡ ἐπὶ πάντα παρουσία τῶν θεῶν. Plot. Enn. III 3,5.

⁵ Dub. 17,5. 20.

⁶ Ebd. 17,24 f.

«Nähere» ist demnach auch das in intensiverem Maße in sich Einige oder Eine, das «Fernere» aber ist durch Teilung, Distraction ins Vielheitliche über-bestimmt. Nähe und Ferne bedingen deshalb auch die je verschiedene Aufnahmefähigkeit von Gut und Pronoia in den einzelnen Wirklichkeitsbereichen – gemäß der ihnen zukommenden «Stelle» (τάξις) ⁷. – Die auch von Plotin ⁸ vertretene These von der Universalität der Pronoia ist im Bezug zu der Intention zu begreifen, daß kein für die Struktur von Welt verantwortlich zu machendes Gegenprinzip zum Einen selbst sinnvoll zu denken sei.

Wenn Pronoia göttliche Teilgabe am göttlichen Guten und damit Vermittlung des Guten selbst ist, das absolut Gute aber mit dem absolut Einen identisch ist, dann ist Pronoia Funktion oder Erweis des Einen selbst. Weil also Pronoia «im Einen gründet» ⁹, wirkt sie durch eben diesen Grund – als dessen Vermittlung – in Allem, so daß Pronoia geradezu als die Bezeichnung für das Wirken des durch die Götter vermittelten Einen selbst gedacht werden kann ¹⁰. Analog zum Einen selbst, welches als universaler Grund in allem Gegründeten und zugleich über all diesem (an sich) nur in sich selbst ist, zeigt sich das pronoetische Wirken der Götter in Allem, der Grund des Wirkens jedoch ist und bleibt dennoch als er selbst in sich. Wesen und Wirken der Götter ist deshalb als dialektische Einheit von Transzendenz und Immanenz zu denken ¹¹.

Was wirkt Pronoia als Grundzug des Seins der Götter und als Funktion oder Erweis des Einen selbst? Der in sich differenzierte, letztlich auf das Eine selbst zurückgehende göttliche Vermittlungs- oder Verursachungsprozeß ¹² – ἡ εἰς τὸ εἶναι πάροδος ¹³ – hat zum ontologischen Resultat die Begrenzung oder Bestimmung des Unbegrenzten oder Unbestimmten: Aufgrund der Wirkung des Einen in oder durch Pronoia wird das Unbestimmte in Bestimmtes hinein «überwunden» ¹⁴

⁷ 20, 1 ff. Elem. theol. 142; 124, 27 ff.

⁸ Plot. III 2, 6, 21 f. 7, 34 f. III 3, 5, 1 ff. 6, 10 f. Als Argument gegen die Gnosis: II 9, 16, 17 ff. 24 ff.

⁹ Dub. 10, 3.

¹⁰ Theol. Plat. I 71, 5 f. Der *Akt* der Pronoia wird auch als «Gabe» (δόσις) bezeichnet: z. B. in Remp. II 124, 13.

¹¹ Elem. theol. 122; 108, 1. 141; 124, 19 ff. Theol. Plat. 76, 11 ff. in Parm. 919, 36 ff.; 953, 2 ff. Gedanklich analog (creativ-pronoetischer Hervorgang *und* In-sich-Bleiben des Gottes): Ps.-Dion. Areop. ep. IX; P 63, 1109 B ff.

¹² Theol. Plat. I 70, 22: πάντα... προάγουσιν οἱ θεοί. 72, 24. Dub. 18, 1 ff.

¹³ Theol. Plat. I 70, 9 f.

¹⁴ Dub. 12, 9. 11, 12 ff. 13, 27 f.: (τοῦ ἐνός)... συνδήσαντος τῷ πέρατι τὸ ἄπειρον. 14, 12 ff. 16, 22 ff. Zur ontologisch unterscheidenden und vereinigenden Funktion der durch Pronoia vermittelten τάξις und σύνταξις: 18, 7 ff.

und dadurch dessen Identität hergestellt und von Anderem abgegrenzt. Diese identifizierende Abgrenzung impliziert auch den Bezug zu Anderem. Vom Begriff des Einen her gesagt heißt dies: Pronoia konstituiert die dem Wesen eines jeden Seienden angemessene Einheit¹⁵. Diese aber ist Grund seiner Bestimmtheit und Selbstidentität. Wenn auch die Prinzipien ἓν und ἀόριστος δυάς im Wirken von Pronoia erscheinen, so hat doch unter ontologischem Aspekt das Prinzip Einheit oder Grenze die intensivere, auf Identität trotz der Differenz hindrängende Wirkung. Oder: Die Resultate dieses gedoppelten Wirkens von Pronoia fügen sich in eine Einheit und ordnende Grenze oder Bestimmtheit; gerade so werden sie zu Spiegelbildern eines positiv verstandenen «Unendlichen», einer «unendlichen Macht» oder eines «unendlichen (wirklichen) Vermögens» (ἄπειρος δύναμις) des Einen selbst, das sich in und durch Pronoia zeigt. Die Kapitel 12–14 der 'Dubitationes' bezeugen diesen für Pronoia essentiellen Gedanken.

Der Akt des verursachenden Hervorbringens (παράγειν) oder des göttlichen Zeugens (γενῶν) ist zugleich ein Akt des Erkennens (γιγνώσκειν). Dies ist jedoch ein «vorgängiges»¹⁶, das Hervorgebrachte nicht aposteriori betrachtendes, sondern dieses allererst konstituierendes Erkennen¹⁷, welches zeitfrei das Zeitliche, bestimmt das Unbestimmte, unkörperlich und unräumlich das Räumliche und Körperhafte umfaßt¹⁸. Wie Pronoia durch die ihr eigene Einheit alles Gute stiftet (ἀγαθύνει)¹⁹, «das Denkende und Nicht-Denkende, das Lebende und Nicht-Lebende, das Seiende und Nicht-Seiende, indem sie Allen das Eine verleiht, das Abbild (Erscheinung, ἔμφασις) ihres eigenen Einen», so erkennt sie also auch Alles «durch das ihr eigene Eine». Für die Zusammengehörigkeit von Pronoia und Einheit wird hier evident, daß das absolute Eine als das Prinzip von Erkennen zum maßgebenden Erkennen in Pronoia wird. Von dem Denken (νοεῖν) des νοῦς unterscheidet sich das pronoetische Erkennen darin, daß es nicht Einheit und Vielheit zugleich, also nicht Identität in der Differenz ist oder denkt, nicht Einheit aus der

¹⁵ Dub. 11,19: ... πᾶσιν ἐντιθέναι τὴν πρὸς τὴν ἐκάστων οὐσίαν σύμμετρον ἔνωσιν.

¹⁶ Ebd. 13,31. Die προνοητικὴ γνῶσις ist vor der γνῶσις νοερά zu denken: 5,4. Das Eine ist in diesem Erkennen leitend: Anm. 22 und Dub. 62,3.

¹⁷ Analog zum Sein-setzenden Denken des Demiurgen: vgl. unten S. 11 f.

¹⁸ Dub. 15,29: ὡς ἀχρόνως τὰ κατὰ χρόνον οὕτω καὶ ὀρισμένως τὰ ἀόριστα γινώσκειν. 16,1: προνοεῖν ὀρισμένως τῶν ἀορίστων. 8,14 f. 19 ff. Elem. theol. 124; 110,10 ff. in Tim. I 352,5 ff.

¹⁹ 5,5. in Tim. I 373,29: ἀγαθοῦ γὰρ τὸ πᾶν ἀγαθύνειν, ᾧ κατ' οὐσίαν τὸ ἀγαθόν.

Vielheit heraus reflexiv vollzieht, sondern vielmehr als «einfache» Einheit ohne Differenz zu begreifen ist (ohne allerdings die absolute Einheit zu sein); dieser «einfachen» Einheit ist Alles in der selben Weise gegenwärtig, sie überschreitet sich deshalb selbst nicht zum Gedachten oder Zu-Denkenden hin (ἐν τῷ ἐνὶ μένον ἀμετάβατον). Wie im Zentrum eines Kreises der Kreis (= das Hervorgegangene oder Verursachte) auf die Weise des Zentrums (κεντρικῶς), d. h. in der Weise einer in ihm, dem Zentrum selbst, wirklichen Möglichkeit ist, so «umfaßt» das einheitliche (in sich einige) Erkennen der Pronoia die «Unendlichkeit des Erkennbaren, hat aber mehr an Einheit (in sich), als Einheit in diesem, dem Erkennbaren, ist»²⁰.

Dieses ontologische, d. h. die Struktur des Seienden insgesamt betreffende Resultat der pronoetischen Erkenntnis, das durch die Erörterung des demiurgischen Wirkens weiter entfaltet wird, ist wohl zu unterscheiden von den anthropologischen Implikationen der *θεία γνῶσις*: die in sich zeitfreie und bestimmte göttliche Erkenntnis des ihr «äußerlichen», zeitlich und räumlich Kontingenten, des durch menschliche Handlung in seiner Qualität allererst zu Bestimmenden oder zu Entscheidenden läßt sie als solches unbestimmt. Dies ist im Kontext der Frage zu verdeutlichen, in welchem Bezug Freiheit zu Pronoia steht.

Dadurch, daß im Akt des Hervorbringens durch Pronoia alles Seiende in «die Götter eingebunden und in ihnen verwurzelt ist»²¹, daß durch die bestimmende Wirkung des pronoetischen Einen (τὸ ἐν τῆς *προνοίας*²²) Identität und Einzel-Einheit, die zu einer Einheit des Ganzen tendiert, konstituiert wird, diese aber durch das Erkennen der Pronoia «vorgängig» erkannt ist und bleibt, ist in allen Bereichen des Verursachten Ordnung²³ als Bezug des Einzelnen auf die eigene und auf die Einheit des Ganzen, letztlich also auf das Eine selbst begründet. Das Eine selbst – wenn ich diesen Sachverhalt für einen Augenblick quasi-personal oder als intentionalen Akt formulieren darf – nimmt das Wirken der Pronoia als seine eigene Funktion an, um die verursachte Wirklichkeit insgesamt als eine nach Intensitätsgraden von Sein in sich differenzierte oder dem Ursprung je verschieden («Nähe – Ferne») zu-

²⁰ 5, 6 ff.

²¹ Elem. theol. 144; 126, 28 f.

²² Dub. 5, 26. 11, 1.

²³ Vgl. die Termini *τάξις, τάττειν, μετρεῖν, κοσμεῖν* (Elem. theol. 144; 126, 24 ff.) in Tim. I 387, 27 f. (im Zusammenhang mit der demiurgischen Pronoia): ἡ *τάξις λόγος ἐστὶ τῶν τεταγμένων*. Ebd. 134, 28 f. 136, 13 ff. (*πρόνοια-νόμος-τάξις*). *σειρά*: Dub. 13, 27.

geordnete und so geordnete Wirklichkeit zu vermitteln. In Pronoia also zeigt oder erweist sich das universale ordnende Wirken des Einen selbst als eine Form des Einens, Bestimmens, Erkennens.

Metaphorisch ist das ordnende Wirken der göttlichen Pronoia gefaßt als «Führung» (τῶν ὅλων ἡγεμονία) oder «Lenkung» des Ganzen, letztere verstanden als eine innere (nicht von außen kommende) Bewegung, wie sie der Steuermann vom Heck des Schiffes her ausübt²⁴. Dieses dem Kosmos und der Welt des Menschen immanente pronoetische Wirken der Götter – der «Führer», «Herrscher», «Wächter» oder «Vater» – intendiert das Glück der Beherrschten (τῶν ἀρχομένων εὐδαιμονία), ihr Bestes (ἄριστον)²⁵. Eine andere Metapher, die sowohl die differenzierende Gliederung und Ordnung der Wirklichkeit als einen pronoetischen Akt der Götter, als auch die damit gegebene Stufung der Rationalität und Intelligibilität des Seienden deutlich macht, ist «Licht» oder «Erleuchtung»²⁶. Das Maß des Durchdringens des Lichtes – auch in das Fernste – oder das Maß der Erleuchtung zeigt die Intensität von Sein oder von Einheit und Gutheit des jeweiligen Wirklichkeitsbereiches an. Entzug oder Verdeckung des Lichtes, der mit κακία identisch wäre, ist nicht im Wirken des «göttlichen Lichtes» selbst begründet, sondern im «Unvermögen» des Aufnehmenden oder dessen der aufgenommen hat und dies auch weiterhin sollte²⁷. Licht also verweist als Metapher auf einen Wesenszug des Göttlichen und damit von Pronoia: daß es Ursprung von Rationalität, Intelligibilität, Bestimmtheit, Unterscheidung und Gutheit ist. Mathematischer Ausdruck dieses Sachverhalts ist der für Proklos bestimmende Gedanke der Analogie als eines Struktur- und

²⁴ Theol. Plat. I 73,17. In diesen Umkreis (ἡγεμονία, τάξις) gehört die Metaphorik, die Aristoteles in Met. 1075 a 14 ff. für das Wirken des Gottes entwickelt; der στρατηγός ist dem Gott analog, durch den als den einen die Ordnung konstituiert wird: πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται (finaler Aspekt!). Fortgeführt und durch die Schiffs-, Lenker-, Chorführer- und Gesetzgeber-Metapher erweitert wird der aristotelische Gedanke in de mundo 400 b 6 ff. et passim. Bei Plot. III 3,2,6 als Erläuterung von Pronoia: πρόνοια στρατηγική. – Zur Schiffsmetapher: Theol. Plat. I 15; 72,17; dazu die Note complémentaire von Saffrey-Westerink 72,1.

²⁵ Theol. Plat. I 16; 78,13 f. 77,13; 15.

²⁶ Dub. 65,15 ff. Elem. theol. 143; 126,8 ff. Die vom Einen ausgehende, durchgängige Wirkung des Lichtes (ἐλλαμψίς): in Tim. I 385,11 ff. 387,17 ff. (im Zusammenhang mit der demiurgischen Pronoia). in Remp. I 279,26 ff. in Parm. 1064,10–12. Wesentlich ist die in der Differenzierung eine beziehungsreiche Einheit stiftende Funktion des Lichtes, vgl. z. B. Theol. Plat. III 1; 124,1 ff.; bes. Z. 27; 40 ff. (Portus).

²⁷ Elem. theol. 143; 126,12 ff. und Dodds' Kommentar 275. Zur Explikation des Problems κακόν – κακία siehe unten S. 15 ff.

Bewegungsprinzips des Seienden ebenso sehr wie eines Elements von Dialektik²⁸. Analogie ist Grund dafür, daß Welt und Wirklichkeit insgesamt eine mit sich selbst vermittelte Einheit sind. Dies aber können sie nur deshalb sein, weil eben diese Einheit als ein der Wirklichkeit immanentes, dynamisches Element auf das Eine oder Gute selbst bezogen ist, Analogie also nicht nur Struktur von Welt und Wirklichkeit insgesamt, sondern auch Grund der einheitlichen Bewegtheit von Welt und Wirklichkeit insgesamt in das Eine ist. Dieses Eine selbst kann deshalb auch als der Grund von Analogie gedacht werden: ἀναλογίας οὐσης ἄνωθεν ἄχρι τῶν τελευταίων κατὰ τὴν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς τῶν πάντων πρόοδον εὐτακτον²⁹. Wenn Pronoia einigende und ordnende Funktion hat, so ist auch Analogie als ihr Werk denkbar, da Analogie das «Letzte» oder «Äußerste» in das «Erste» zurückbindet³⁰ und so eine Einheit von Gegensätzen erwirkt. Gerade dadurch aber macht sie die in sich differente Wirklichkeit insgesamt zu einer dem Einen wenigstens analogen, harmonischen Einheit: τῷ ἐνὶ ἀνάλογον³¹, Spur oder Bild (Erscheinung) des Einen selbst.

Der Gedanke der Analogie macht einen weiteren Aspekt des Wirkens von Pronoia deutlich. Analogie von Welt und Wirklichkeit insgesamt gründet im Einen oder Guten und bleibt durch dieses auch, was es ist. Das Eine oder Gute schlechthin ist so nicht nur das «Hervorbringende» (πάντων παρακτικόν), absoluter Ursprung, dessen Wirken sich in der göttlichen Pronoia konstitutiv vermittelt, sondern ebenso sehr das universal «Erhaltende», Bewahrende, Rettende (σωστικόν): τῷ γὰρ ἐνὶ σώζεται πάντα³². Dieser Akt des Erhaltens garantiert das mit sich identische Sein jedes Seienden, bewahrt es vor der Zerstreung ins Viele (σκεδασμός) und damit vor der Selbstaufhebung; das Eine zeigt

²⁸ Vgl. W. BEIERWALTES, Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt 1965, 153 ff. 299 ff. 329 ff.

²⁹ In Tim. I 373, 18–20.

³⁰ In Remp. I 84,7.

³¹ Elem. theol. 100; 90,8. In dem Gedanken eines durch Stufung und Analogie bestimmten universalen Wirkens von Pronoia, die gerade dadurch eine Harmonie des in sich differenzierten Ganzen erzeugt, steht Proklos in der Tradition Plotins, III 3,5,3 ff. 6,22 ff. 28: συνέχει τὰ πάντα ἀναλογία. Gemeinsamer platonischer Ausgangspunkt: Tim. 31 c 2 f.: δεσμῶν δὲ κάλλιστος ἀναλογία.

³² Elem. theol. 13; 14,28. Dub. 5,15: πάντων παρακτικὸν ἐκεῖνο τὸ ἐν πάντων σωστικὸν εἶναι φαμεν. Mal. 5,2. 13,12 ff.: bonum quidem enim mensura et lumen... salvativum omnium. Elem. theol. 13; 14,26: σωστικὸν τῶν ὄντων ἀπάντων. Theol. Plat. I 12; 58,20 f.: αἴτιον ἄρα καὶ [τὸ] ὑποστατικὸν καὶ σωστικὸν τῶν ὄντων ἀπάντων τὸ ἓν.

sich als das «Zusammenführende» (συναγωγόν) und «Zusammenhaltende» (συνεκτικόν)³³ des Seienden. Gerade in dieser Einheit oder in der durch das Eine gegebenen und erhaltenen Selbstidentität jedes Seienden besteht auch dessen Gutheit: ἀγαθὸν ἄρα ταύτη ἐστὶ τὸ ἡνωῖσθαι πᾶσιν³⁴. Diesen universalen oder absoluten Akt des Erhaltens und Zusammenführens vermittelt Pronoia aufgrund des Einen in ihr in der Konstitution aller Bereiche des Seienden an eben diese: Pronoia erhält oder bewahrt die Selbstidentität jedes Seienden (sofern dieses sich nicht selbst diesem Wirken entzieht) dadurch, daß sie jedem Seienden die ihm zukommende Stelle – dessen Einordnung ins Ganze – zumißt. Die ontologisch zu begreifende σωτηρία besteht ja im Festhalten-Können an der adäquaten Stellung eines Seienden im Ganzen, d. h. an dem je verschiedenen Bezug zum ursprunghaften Einen³⁵. Auch im Akt des Erhaltens also erweist sich Pronoia als eine Funktion oder als ein Wirkaspekt des absoluten Einen und Guten.

Von dem Gedanken her, Pronoia sei ein Wesenszug göttlichen (henadischen) Wirkens, kann die Antwort auf die Frage präzisiert werden, welche Stelle der Pronoia im System zukomme. Die proklische Antwort führt zumindest in terminologische Schwierigkeiten, die aber auch die Eindeutigkeit der Sache verunsichernd tangieren. Klar ist die Zuweisung der Systemstelle in der 'Elementatio theologica' 120: Pronoia

³³ Elem. theol. 13; 14, 32. Theol. Plat. I 15; 70, 23. Diese «zusammenhaltende» oder «fügende» Wirkung des Einen zeigt sich in der demiurgischen Ordnung des Kosmos: in Tim. I 91,1 ff. 124, 26 ff. Voraussetzung für συνέχειν ist das Eingeschlossen-Sein des Verursachten im verursachenden Demiurgen: in Tim. I 160,9 ff. Κρυφία περιοχὴ, aus der die göttliche Dynamis sich ordnend und bewahrend mitteilt: Elem. theol. 152; 134,10 ff. Abhängig ist dieser Gedanke vom Begriff des absoluten Einen als des Umfassendsten, das als solches in und zugleich über Allem ist (περιληπτικώτατον), vgl. in Parm. 1098, 32. 1118, 22 f. in Alc. 38, 5 ff. – Vgl. auch Anm. 55.

³⁴ Elem. theol. 13; 14, 33 f.

³⁵ Daß die vom Einen selbst ausgehende Ordnung die Identität jedes Seienden «erhält», die ordnende Wirkung also die σωτηρία jedes einzelnen Seienden begründet, ist ein neuplatonischer Grundgedanke, vgl. außer Anmerkung 32 z. B. Plot. V 3, 15,11 f.: πᾶν γὰρ τὸ μὴ ἐν τῷ ἐν σφύζεται καὶ ἔστιν ὅπερ ἐστὶ, τούτῳ. Zur Wirkungsgeschichte: W. BEIERWALTES, Augustins Interpretation von Sapientia 11,21, in: Rev. Ét. Aug. 15, 1969, 51 ff. Die Vorgeschichte des Gedankens wird u. a. deutlich in de mundo 397 b 9. 20. 398 a 4. 400 a 4, wo der Gott als die «zusammenhaltende Ursache» Harmonie und σωτηρία des Kosmos begründet. Als solche schon ist er dessen σωτήρ, Welt bedarf daher als immer schon «heile» keiner «Inkarnation» (μὴ καλὸν μηδὲ εὐσχημον αὐτουργεῖν [τὸν θεὸν] τὰ ἐπὶ γῆς, 398 a 5 f.). – Attikos versteht Pronoia als Gottes unveränderlichen Willen, das zu erhalten und zu sichern, was er gewirkt hat (bei Eusebius, Praep. Ev. XV 6,10 ff.; II 361,11 ff. Mras: τηρησαι, διαφυλάξαι, διασφύζεσθαι).

ist, «wie das Wort zeigt», «Vor-Denken», göttliche ἐνέργεια πρὸ νοῦ³⁶, ist jedoch bestimmend auf Nus bezogen³⁷. Wenn ihr dennoch, wie schon angedeutet worden ist, Erkenntnis (γνώσις) eigen ist, so ergibt sich gerade aus dem Modus dieser Erkenntnis ihre Differenz zum Nus, vor dem sie ist. Was Pronoia also am nächsten kommt, ist der «vollendete Nus», der Alles in ihm Zu-Denkende oder (immer schon, d. h. zeitfrei) Gedachte «zugleich» und «einfach», also ohne die begründende, durch Vor und Nach bestimmte Differenz von Zu-Denkendem und Gedachtem ist, und so als eine dynamische Identität von Sein und Denken begriffen werden muß³⁸. Als solche ist er zwar bereits ein Modus von Vielheit durch Sein und Denken, jedoch so, daß beide trotz der Differenz eine Einheit vollziehen³⁹. Die Erkenntnis von Pronoia ist demgegenüber eine intensivere Form von Eins-Sein, sie «hat über dem Nus und im Einen allein ihre Existenz ... Durch eben dieses Eine, gemäß dem sie existiert, erkennt sie Alles»⁴⁰.

Wenn der Pronoia eine Erkenntnis zukommt, die Alles aus und durch sie Seiende ohne Differenz – vor-denkend – erkennt – δύναμις ἐνιαία καὶ γνώσις κρύφιος⁴¹ –, und demnach unausgefaltet Alles in wirklicher Möglichkeit und möglicher Wirklichkeit vorgängig «ist»⁴², was sie erkennt, wie ist dann verstehbar, daß auch der Demiurg, der im Modus von νοῦς und νόησις denkt, im eigentlichen Sinne Pronoia ist oder diese hat? Unter γνώσις κρύφιος im eigentlichen oder ursprünglichen Sinne kann nur jenes Maß an Einheit oder Eingefaltet-Sein verstanden werden, das im Bereich des νοῦς aufgrund von Differenz und Vielheit nicht «mehr» erreichbar ist. Außer ihrer Implikationsfunktion, ihrem pronoetischen Wirken und ihrer Unfaßbarkeit durch andere Erkenntnis kann von der Wirklichkeit dieser «verborgenen» Erkenntnis nur noch ausgesagt werden, daß sie alle anderen Formen von Erkenntnis, also auch den Nus, bedingt⁴³. Für den Demiurgen nun sind sowohl

³⁶ Elem. theol. 120; 106,6 f. 134; 118,26. Dub. 4,1 ff. 5,4. Theol. Plat. I 15; 76,28.

³⁷ Prov. 13,25.

³⁸ Dub. 3,11 ff. Vgl. W. BEIERWALTES, Proklos, Index s. v. Geist.

³⁹ Dub. 5,18 f.

⁴⁰ Ebd. 4,1 ff. 4,25 f.: ἔστιν ἄρα πρὸ τοῦ τὰ εἶδη γινώσκοντος τὸ πάντα γινώσκον ἢ ἓν.

⁴¹ Elem. theol. 121; 106,11. 28. Vgl. auch 124; 110,17 ff.

⁴² Das «ist» soll nicht Elem. theol. 121; 106,20 ff. widersprechen, sondern lediglich die über-seiende Wirklichkeit der θεῖα γνώσις anzeigen.

⁴³ Elem. theol. 121; 106,24 f.

Pronoia als auch Nus (Denken) konstitutiv: «Als Gott besitzt er [der Demiurg] Gutheit und Wille und Vorsehung, als Intelligibles Sein und Möglichkeit und Wirken, als Geist aber ist er und besitzt Leben und Erkenntnis des Ganzen, und die Einheit in ihm fügt die Dreiheit zusammen und die unsagbare [absolute] Einheit die Einheit [in ihm]»⁴⁴. Proklos spricht auch von einer *δημιουργική πρόνοια*⁴⁵, die als eine *ἡνωμένη και νοερά πρόνοια* das Zeithafte zeitfrei «in Identität einfaltet» (*ἐν ταύτῳ συνελίσσων*), als «Gesetzgeber» die Maße für alles Verursachte bestimmt, so daß Pronoia zum Grund der Entfaltung oder der Erscheinung des in ihr Eingefalteten⁴⁶ wird, aber auch die Rückbindung des Seienden in den Ursprung garantiert⁴⁷. Der Parmenides-Kommentar⁴⁸ entwickelt das Verhältnis von Pronoia und seinskonstitutivem Wirken des Gottes – sicher des Demiurgen –, welches sich als ein Akt des Denkens vollzieht⁴⁹. Die Beschreibung der göttlichen Erkenntnis oder des göttlichen Denkaktes verweist hier auf Grundzüge, die mit der *κρύφιος γνῶσις* identisch erscheinen. Die vorgängige teillose Erkenntnis des Teilhaften, die einheitliche Erkenntnis des Vielen etc. ist danach zugleich das verursachende, existenzverleihende Hervorbringen aller Wirklichkeit (*τῶν ἀπάντων παραγωγή, εἰς τὸ εἶναι πάροδος*)⁵⁰. Das Gesamt von Wirklichkeit aber «weiß» der Gott, indem er sich selbst denkt oder weiß: *αὐτῷ γὰρ τῷ ἑαυτὸν νοεῖν οἶδε τὰ πάντα ὧν αἰτιός ἐστιν ... ἑαυτὸ μόνον εἶδος [τὸ γιγνώσκον] οἶδε τὰ πάντα*⁵¹. Diese Erkenntnis, das Sich-Selbst-Denken oder Sich-Selbst-Wissen des Gottes ist wesentlich implikativ: es ist ein geeintes oder «verborgenes» Denken (*κρύφιος και ἡνωμένη νόησις*)⁵², ein Denkakts (*μία νόησις*)⁵³, einfach oder einsartig⁵⁴,

⁴⁴ In Tim. I 372,14–18.

⁴⁵ Z. B. Theol. Plat. V 19; 287, 2; 41 f. (Portus). in Remp. I 98,11. in Tim. I 13,25.

⁴⁶ Theol. Plat. V 19; 287, 37. in Parm. 952, 4 ff.: *ἐκφανεῖσαι (ιδέαι)*.

⁴⁷ Theol. Plat. V 19; 287, 32 f. 29 f. 13 f. Ebd. 20; 289, 8 ff.

⁴⁸ In Parm. 951, 26 ff. 953, 2 ff.

⁴⁹ Ebd. 957, 24 f. 961, 27 f. 963, 2 ff.

⁵⁰ 957, 25. 27 f.

⁵¹ 958, 23 f. 30. 964, 21 f. 959, 9: *θεῖος νοῦς*. 960, 37; *ἡ νόησις ἡ θεία πάντων ἐνιαίως*. 962, 39 f.: *αὐτὸς... ἑαυτὸν γινώσκει (ὁ θεός)*. In Tim. II 93, 11 f.: *... ἐκεῖνος (ὁ δημιουργός) αὐτὸς ἑαυτὸν νοεῖ και περι ἑαυτὸν ἔστραπτει και τὰ νοητὰ θεᾶται περι ταῦτα ἐνεργῶν*. – Zum proklischen Begriff des Demiurgen vgl. W. BEIERWALTES, Proklos 135 f. 143 ff. 218 f.

⁵² 962, 21 f.

⁵³ 960, 15.

⁵⁴ *μία και ἀπλή και ἀμέριστος ἡ γνῶσις*: 963, 23. Von der *πρωτίστη ἐπιστήμη και νόησις*: *οὐκ ἔστιν εἶδος τῶν παρ' ἡμῖν ... ἀλλὰ τῶν ὄλων ὅλως ὁμοῦ και ἐνοειδῶς* (965, 8 f.).

der alles durch ihn wirklich werdende als Idee «umfaßt» (μία ὄλων περιλήψις⁵⁵) oder es «genauer» und in intensiverer Einheit als es dann in sich selbst zu sein vermag, in sich durch Denken maßgebend «vorgegenommen hat»⁵⁶. Das Sich-Selbst-Denken des Gottes bleibt also nicht auf ihn selbst bezogen und eingeschränkt, sondern ist zugleich seinskonstituierender Akt dessen, was außerhalb seiner selbst wird, dies jedoch nicht so, daß er in diesem Akt sich selbst verleiße⁵⁷. Von daher wird die Formel evident, der Demiurg schaffe durch sein Denken selbst (αὐτῷ τῷ νοεῖν): «Jegliches Denken des Demiurgen ist Wirken (Schaffen), er muß wirken durch das Denken selbst»⁵⁸. Oder: «Sofern er denkt, wirkt (schafft) er, und sofern er wirkt, denkt er»⁵⁹. Durch dieses Alles umfassende und ordnende Denken kann der Wille, der zusammen mit Gutheit und Pronoia für den Demiurgen wesensbestimmend ist⁶⁰, nie isoliert wirken; die Formel «allein durch das Wollen» (τῷ βούλεσθαι μόνον⁶¹) ist daher immer als mit αὐτῷ τῷ νοεῖν untrennbar verbunden zu denken. Wille ist nämlich nicht reiner, leerer Wille, der sich selbst will, er ist vielmehr mit dem die Ideen und damit sich selbst denkenden Denken des Gottes identisch; er will daher nach der Maßgabe dieses Denkens, daß die Welt als Verursachtes ihm als dem schaffenden Ursprung, in dem die Gutheit des Einen selbst erscheint, möglichst ähnlich sei (im Sinne von Timaios 29 e 2 f). Weil aber das Sein des Demiurgen Denken und Verwirklichen-Wollen der idealen Urbilder

⁵⁵ 963, 5. 958, 33–35: ταῖς ἀβύσσοις ἑαυτοῦ νοήσεσι κατ' αἰτίαν καὶ ἐν ἀπλότητι μιᾷ περιέχει πάντων τούτων τὴν ἠνωμένην γνῶσιν. Idee als Gedanke des Gottes: 959, 6: αἱ ἑαυτοῦ ἔννοιαι. Ebd. Z. 40. 960, 2. 5. 22. Zum Verhältnis von Implikation – Explikation und zu dem eben zitierten «ἀβύσσοις» vgl. die chaldäische Wendung «ἐν τῷ ἀδύτῳ κεκρυμμένα τοῦ πατρός», in Parm. 965, 14 f.; in Tim. II 92, 8: πατρικὸς βυθός; im Zusammenhang mit Orphischem: τῶν δὲ ἰδεῶν πλήρης ὧν διὰ τούτων ἐν ἑαυτῷ τὰ ὅλα περιείληφεν.

⁵⁶ προειλήφασιν: in Parm. 961, 24 f. προείληπται: 954, 10. Dort auch der Begriff der νοερά μέτρα. Theol. Plat. I 15; 75, 5: ἐν ἑαυτοῖς τὰ μέτρα τῶν ὄλων προειληφότες (sc. οἱ θεοί).

⁵⁷ In Parm. 959, 6–11: τὰς ἑαυτοῦ θεωρῶν ἐννοίας ἅμα καὶ ποιεῖ καὶ γινώσκει τὰ ἔξω, μηδὲν τῆς ἐπ' αὐτὰ δεόμενος ἐπιστροφῆς. Οὕτω γὰρ δὴ καὶ ἔτι μειζόνως καὶ ὁ θεῖος νοῦς ἔχων τὰς αἰτίας τῶν πάντων ἅμα καὶ ὑφίστησι πάντα καὶ θεωρεῖ, μὴ ἐξιστάμενος τῆς ἑαυτοῦ περιωπῆς.

⁵⁸ In Tim. I 421, 29–422, 1. Zu αὐτῷ τῷ νοεῖν ποιεῖν ferner: in Tim. I 352, 8. 32; 362, 3. 399, 13. 18.

⁵⁹ In Parm. 844, 1 f.: ... ὡς νοεῖ, ποιεῖ, καὶ ὡς ποιεῖ, νοεῖ.

⁶⁰ Vgl. oben Anm. 2. ἄφθονος βούλησις wird Theol. Plat. V 20; 288, 33 dem Demiurgen ebenso sehr wie Theol. Plat. I 15, 74, 14 und 75, 14 dem allgemeinen prooetischen Wirken der Götter (Henaden) zugeschrieben. in Parm. 953, 39.

⁶¹ In Tim. I 362, 4. 371, 6 ff.

in ihm selbst oder vor ihm im $\alpha\upsilon\tau\omicron\zeta\omega\upsilon\omicron\nu$ ist, gilt gegenüber den genannten Formeln als gleichrangig die These: er schafft allein durch sein Sein: $\alpha\upsilon\tau\omega\tau\omega\epsilon\iota\lambda\alpha\iota\ \pi\omicron\iota\epsilon\iota$ ⁶². So ist die Einheit von Sein, Denken und Wille und deren gemeinsame Verflochtenheit mit dem Guten und Einem als der innerste Grund des demiurgischen Wirkens, aber nicht weniger auch als Grund des Erhaltens zu sehen. $\alpha\upsilon\tau\omega\tau\omega\epsilon\iota\lambda\alpha\iota\ \pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu$ verweist einmal auf die relative (d. h. letztlich durch das Eine vermittelte) Selbstursprünglichkeit, zum anderen auf die hierdurch bedingte Mühelosigkeit demiurgischen Wirkens⁶³. Mit derselben Aussagevalenz trifft der genannte Satz jedoch ebenso sehr das pronoetische Wirken der Götter, welches vor dem Nus sein soll⁶⁴.

Es ist sicher nicht inadäquat, die Verbindung von Pronoia und demiurgischem Wirken durch Denken als ein wesentliches Element proklischer Plotin-Nachfolge zu betrachten. Plotin nämlich versteht Pronoia als die durch Nus bedingte und durch Logos vermittelte Geordnetheit oder Harmonie der sinnenfälligen Welt; das Denken des zeitfreien Nus ist vor ihr, dies jedoch nicht im zeitlichen Sinne: sie gründet in ihm, ist von ihm her: $\tau\eta\nu\ \pi\rho\acute{\nu}\omicron\nu\iota\alpha\nu\ \delta\rho\theta\omega\varsigma\ \grave{\alpha}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\omega\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\iota\mu\epsilon\nu\ \tau\omega\ \pi\alpha\nu\tau\iota\ \epsilon\iota\lambda\alpha\iota\ \tau\omicron\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \nu\omicron\upsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \epsilon\iota\lambda\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \nu\omicron\upsilon\nu\ \pi\rho\delta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\lambda\alpha\iota\ \omicron\upsilon\chi\ \omega\varsigma\ \chi\rho\acute{\nu}\omega\nu\ \pi\rho\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \delta\omicron\nu\tau\alpha,\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\prime\ \delta\tau\iota\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \nu\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\ \pi\rho\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\varsigma\ \dots$ ⁶⁵.

Plotin analysiert wie Proklos den Begriff Pronoia aus einem Verständnis der Bestandteile des Wortes Pronoia, jedoch mit verschiedenen Konsequenzen. Die für Proklos charakteristische Differenzierung der Wirklichkeitsbereiche hat zu der beschriebenen Diskrepanz in Terminologie und Sache geführt⁶⁶.

⁶² Ebd. I 268,11 ff. 335,31 f. 371,25. 390,10. 393,32. 395,12. 439,15. Theol. Plat. V 16; 276,45. in Parm. 734,9. 926,30. 956,28. 962,41.

⁶³ In Parm. 956,27 ($\acute{\alpha}\pi\rho\alpha\gamma\mu\acute{\omicron}\nu\omega\varsigma$). 958,28. Theol. Plat. I 15; 75,7 ($\acute{\alpha}\psi\acute{\omicron}\phi\omega\ \kappa\epsilon\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\theta\omega$); zu diesem Zitat aus Euripides Troad. 887 f. vgl. meinen Kommentar zu Plotin III 7, Frankfurt 1967, 274 f.). 76,3 ($\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \delta\acute{\alpha}\sigma\tau\acute{\omega}\nu\eta\varsigma$).

⁶⁴ Theol. Plat. I 15; 69,18. 75,7; 25.76,3 f. Elem. theol. 122; 108,8. 10. 15. Im selben Sachzusammenhang schon Sallust, de diis et mundo 9,3. – Die proklische Aporie: Pronoia = $\pi\rho\delta\ \nu\omicron\upsilon$ und Demiurg als $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und Pronoia konnte auch in der Interpretation J. TROUILLARDS (Note sur ΠΡΟΟΥΣΙΟΣ et ΠΡΟΝΟΙΑ, in: Rev. Et. Grecqu. 73, 1960, 80–87; bes. 81) nicht aufgelöst werden.

⁶⁵ Enn. III 2,1,21–24.

⁶⁶ Als plotinische Anregung zur spezifisch proklischen Auffassung der Systemstelle von Pronoia als $\pi\rho\delta\ \nu\omicron\upsilon$ wäre V 3,10,43 zu vermuten, wo von einer pro-noetischen «Berührung» des Einem selbst die Rede ist, die noch «vor» der $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ zu denken wäre: für letztere nämlich ist $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$ (ebd. Z. 23 ff.) konstitutiv: $\pi\rho\nu\omicron\omicron\upsilon\sigma\alpha$ ($\theta\iota\zeta\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\iota\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\pi\alpha\phi\eta\ \omicron\upsilon\pi\omega\ \nu\omicron\upsilon\ \gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\omicron\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\iota\gamma\gamma\acute{\alpha}\nu\omicron\nu\tau\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\ \nu\omicron\omicron\upsilon\nu\tau\omicron\varsigma$). – Ansonsten hat die Identifikation von göttlichem Denken und Pronoia eine vielfältige

Zu klären wäre noch die Beziehung von Pronoia zu Heimarmene (Fatum, Geschick) und deren Differenz; dies kann hier nur angedeutet werden. «Geschick» ist als eine dem Menschen nicht durchsichtige ursächliche Kraft zu verstehen, die im Bereiche des körperhaft-Entstandenen bestimmte Geschehnisse – auch durch Raum und Zeit getrennte – zu einer Einheit und ‘Sympatheia’ verknüpft (εἴρεσθαι)⁶⁷. Durch das Geschick als der ‘causa connexionis’ ist die verursachende Wirkung der Pronoia nicht eingeschränkt – sie reicht ja auch in die αἰσθητά⁶⁸ – sie ist durch das Geschick sozusagen abbildhaft fortgesetzt: die Tätigkeit des Geschicks hängt von der demiurgischen Pronoia ab⁶⁹; sie ist zwar kein Gott wie Pronoia, hat aber am Göttlichen teil, wie das Bild am Urbild⁷⁰. Insofern ist das die raum-zeitlichen Geschehnisse ursächlich verknüpfende Geschick die äußerste Vermittlung des Guten durch Pronoia. Weil Geschick zu dem gehört, was außerhalb der Seele ist und mit Notwendigkeit sich vollzieht, steht es nicht in unserer Macht⁷¹. Nur

vorplotinische Tradition: Cornutus, Theol. Graecae Comp. 20 (p. 35,7 f. ed. Lang): Athene als Διὸς σύνεσις, ἡ αὐτὴ οὐσα τῇ ἐν αὐτῷ προνοίᾳ. Ps.-Plutarch de fato 9; 572 F: ἔστιν οὖν πρόνοια ἢ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρώτῃ τοῦ πρώτου θεοῦ νόησις, εἴτε καὶ βούλησις οὐσα εὐεργέτις ἀπάντων, καθ’ ἣν πρώτως ἕκαστα τῶν θείων διὰ παντὸς ἀριστὰ τε καὶ κάλλιστα κεκόσμηται. Numenius identifiziert Pronoia und Ideen im göttlichen Denken, die zum demiurgischen Organon werden, um Ordnung und Harmonie der Welt zu bestimmen. Vgl. die Numenios’ Konzeption widerspiegelnde Ineinssetzung von providentia und intelligentia bei Calcidius in Tim. (Plato Latinus IV, ed. Waszink) p. 274, 3 f. und 298,16. Zu der hierin sich zeigenden Timaiosrezeption (νοῦς – ἀνάγκη, 48 a) des Numenius siehe M. BALTES in: Vigiliae Christianae 29, 1975, 256 f. 261.

⁶⁷ Prov. 7,2–4: ... providentiam quidem causam esse bonorum hiis quibus providetur, fatum autem causam quidem esse et ipsum, sed connexionis (συμπλοκή) cuiusdam et consequentiae (ἀκολουθία) hiis que generantur. 7,14 f.: fatum autem ‘connectentem’ omnia nata (= Entstandenes). 8,15: fatum causa connexionis (αἰτία τῆς συμπλοκῆς: 10,14). 10,1 ff. über εἴρεσθαι und συμπάθεια. in Tim. III 272,24 ff. Zur reich differenzierten Tradition vgl. W. THEILER, Tacitus und die antike Schicksalslehre, in: Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin 1966, 46–103, dort S. 54, Anm. 35 Hinweise auch auf nicht-neuplatonische etymologische Deutungen von Heimarmene als εἴρμδος αἰτιῶν, Reihung der Ursachen zu einem notwendigen Zusammenhang. W. C. GREENE, Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thought, Cambridge / Mass. 1948.

⁶⁸ Prov. 14,2 f.

⁶⁹ In Remp. I 98,10 f. (ἐξέχεται). Prov. 14,10 (dependet). – Bereits in Ps.-Plutarch de fato 8 (572 F) ist das «Geschick» auch von Pronoia «umfaßt» (περιείληφε).

⁷⁰ Prov. 14,4 f.; 10 f.

⁷¹ Ebd. 61,7 f. 4,11 (necessitas). Für die klassische Zeit der griechischen Philosophie siehe hierfür: A. TRENDELENBURG, Notwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie, 1855, Neudruck Darmstadt 1967.

aufgrund unserer inneren Freiheit, d. h. durch die Möglichkeit der Selbstbestimmung unserer ethischen Handlungen in der ψυχῆ νοερά sind wir nicht total in es verflochten.

III

Wenn Pronoia universale Vermittlung des Guten und Einen selbst ist, wenn sie also in allen Bereichen der aus dem Ursprung hervorgegangenen Wirklichkeit bestimmend (begrenzend), erkennend, ordnend, Analogie stiftend, erleuchtend, erhaltend und damit in den Ursprung rückführend wirkt, warum ist dann κακόν – Böses oder Übel im zeithaften Kosmos? Warum irritiert es die menschliche Existenz? Wie ist es überhaupt philosophisch argumentativ denkbar? Schränkt die vorfindliche Tatsache des κακόν nicht die so, vielleicht extrem konzipierte Pronoia ein? Ist nicht das κακόν gar ein Argument gegen ihre Durchsetzungskraft ⁷² gegenüber der ἀνάγκη oder der Materie, also doch ein Beweis gegen ihre von Proklos verfochtene Universalität?

Eine einigermaßen befriedigende Lösung dieser Fragen hängt an der Bestimmung des Wesens und der Herkunft des κακόν. Was ich zu dieser Frage in meiner Abhandlung «Entfaltung der Einheit» ⁷³ zur Differenz des plotinischen und proklischen Denkens expliziert habe, muß ich in diesem Zusammenhang noch einmal kurz andeuten, um dann die hieraus sich ergebenden Konsequenzen für das Freiheitsproblem zu erörtern. – Aus dem radikal durchgehaltenen Grundsatz heraus, daß nichts «frei» vom Guten sei ⁷⁴, modifiziert Proklos Plotins Bestimmung, das κακόν sei «totaler Mangel oder Beraubung» an Sein und an Gutem: es ist zwar Beraubung, aber nicht totale (ἀλλ' οὐ παντελής [στέρησις]) ⁷⁵. Nicht-totale Beraubung aber kann es nur sein sozusagen auf dem Rücken des Guten; mit ihm nämlich «mischt» es sich, so wie Nicht-Sein sich dem Sein mischt, «schwächt» aber durch seine Gegenwart Sein und Wirkweise des Guten. Legitimerweise kann trotz seiner erfahrbaren Wirklichkeit nicht im eigentlichen Sinne des Begriffs gesagt werden, es sei; es «ist» vielmehr nicht als ein Eigenständiges, für und aus sich selbst Mögliches und Wirkliches, aus sich selbst auf ein bestimmtes Telos hin Strebendes, deshalb auch als ἄν – ὑπόστατον oder, was seinen abgeleiteten Status

⁷² Plot. III 2,7,36: κρατεῖν.

⁷³ In: Thêta-Pi 2, 1973, 152 ff.

⁷⁴ In Tim. I 381,9.

⁷⁵ Mal. 52,3.

noch deutlicher macht – als $\pi\alpha\rho - \upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ zu denken und zu benennen ⁷⁶. Es ist nur negativ – ausgrenzend zu fassen: gestaltlos, grenzenlos und unbestimmt, maßlos und in sich machtlos, dunkel und schwach, gerade dadurch eine partielle Negation der Geordnetheit des Ganzen. Ursprung des $\kappa\alpha\kappa\acute{o}\nu$ ist weder Materie noch ein Gott oder aber ein absolutes Gegen-Prinzip zum Einen, er liegt vielmehr in der Seele selbst ⁷⁷: in ihrer ungemäßen Einstellung zum Seienden ($\acute{\alpha}\sigma\upsilon\mu\mu\epsilon\tau\rho\acute{\iota}\alpha$ ⁷⁸), in der Vertauschung ($\pi\alpha\rho\alpha\tau\rho\omicron\pi\eta$ ⁷⁹) des gesollten Zieles mit dem Sinn- und Ziellosen. Für den Gott gibt es im Grunde kein $\kappa\alpha\kappa\acute{o}\nu$ ⁸⁰; er will es lediglich indirekt (implikativ), insofern er Sein vermittelt und eben dieses Sein auch partiell negierbar ist. Als solches will er es nicht, da er unmittelbar ausschließlich das Gute gründet. Das $\kappa\alpha\kappa\acute{o}\nu$ «hat er in den Gebrauch des Guten gehüllt» ⁸¹. Was so für den Gott, also vom Aspekt des Absoluten und Einen her, kein $\kappa\alpha\kappa\acute{o}\nu$ ist, ist es doch für alles Teilhafte ($\mu\epsilon\rho\iota\kappa\acute{\alpha}$), also auch für den Menschen – dies aufgrund der genannten ungemäßen Einstellung, der Vertauschung der Ziele, oder ganz allgemein aufgrund der Schwäche der Seele ⁸². Diese Schwäche kann nicht von einer fremden Instanz her abgeleitet werden, sondern ist als Tatsache der zeithaften Situation des Menschen auszuhalten; daß ihr als positive Kraft, als Stimulans in derselben Situation die Freiheit der Entscheidung zum Guten entspricht, wird noch deutlich zu machen sein. Versuch einer Erklärung der Schwäche der Seele ist allenfalls der allgemeine ontologische Satz, der das Sein des Teilhaften in seiner Beschränkung beschreibt: «Es gibt Seiendes, welches nicht immer das ihm eigentümliche Gut zu bewahren imstande ist» ⁸³. Es kann sich also auch der immer und universal wirkenden Pronoia selbst entziehen. Der Entzug hat demnach seinen Grund im selbstursprünglichen Akt des Aufnehmenden selbst ⁸⁴.

Wenn $\kappa\alpha\kappa\acute{o}\nu$ als Nicht-Sein im Sinne einer nicht-totalen Beraubung oder als partielle Negation der Geordnetheit des Ganzen zu bestimmen ist, dann stehen Pronoia und $\kappa\alpha\kappa\acute{o}\nu$ weder im Widerspruch zu einander,

⁷⁶ Mal. 3,16. 49,11. 50,2. in Tim. I 375,15.

⁷⁷ Mal. 33,1 ff.; 19 ff. 39,1 ff.

⁷⁸ In Tim. I 381,3; 5. Mal. 50,39.

⁷⁹ Theol. Plat. I 18; 84,22.

⁸⁰ In Tim. I 374,8. 375,22 f.

⁸¹ Ebd. 379,27 ff.

⁸² Mal. 42,9 f. 53,3. 61,9.

⁸³ In Tim. I 376,18 f.

⁸⁴ Dub. 23,10 ff. 24. 25.

noch ist κακόν eine Einschränkung der Wirkkraft von Pronoia. Gemäß dem von Proklos in diesem Sachzusammenhang aufgenommenen stoischen Sympatheia-Gedanken ist das Ganze durch partielle Negativität nicht störrisch oder gar destruiert. Die durch das Eine und Pronoia vermittelte Ordnung des Ganzen hebt die Unordnung immer wieder auf: οὕτω δὲ καὶ τὸ παρὰ φύσιν ἔχον ἑαυτῷ μὲν ἄτακτόν ἐστι, τῷ παντὶ δὲ τέτακται⁸⁵. Pronoia nimmt so das Sinnwidrige (Häßliche) in ihren Gebrauch⁸⁶, beläßt ihm nur die ihm zukommende relative Eigentümlichkeit in der Funktion des Ganzen. So ist Pronoia als Vermittlung des Einen selbst durch die ihr eigene Einheit der Grund für die Einheit der Gegensätze und Unterschiede im Seienden insgesamt – ihr Wirken vereint in sich Differentes zu einer im Ganzen harmonischen Einheit⁸⁷.

Proklos rezipiert die plotinische Konzeption einer Einheit von Gegensätzen, die durch Pronoia erwirkt ist. Diesen Gedanken entwickelt Plotin als Element seines Begriffs von Welt als eines Organismus und anhand der Dramenmetapher: die Gegensätze, nicht nur die Unterschiede haben eine wesentliche Funktion zur Erreichung einer in sich harmonischen, weil die Differenzen und Gegensätze auf das Telos des Ganzen beziehenden Einheit⁸⁸. Das Werk der einen Pronoia ist ἐν ἑκ πάντων⁸⁹.

Wenn nicht ein Gott oder ein Gegen-Prinzip für die Existenz des κακόν in der Welt und in den Handlungen des Menschen verantwortlich zu machen ist – θεὸς ἀναίτιος –, vielmehr der Mensch selbst von sich

⁸⁵ In Tim. I 377,2 f. Vgl. hierzu Plot. III 2,17,84: τὸ παρὰ φύσιν τῷ παντὶ κατὰ φύσιν. Auch Z. 44. 67. Das Böse ist also funktional einbezogen in die Harmonie des Ganzen: II 3,18,1. Augustinus, Soliloquia I 1: Deus, per quem universitas etiam cum sinistra parte (d. h. malum, contrarium) perfecta est. Eriugena, de div. nat. V 35; PL 122, 953 D.

⁸⁶ Dub. 44,16 f. Rückführung ins ἀγαθόν als Werk der Pronoia: 31,5. in Tim. I 374,9: χρῆται γὰρ [ὁ θεὸς] καὶ τούτοις [κακοῖς] εἰδ. in Remp. II 261,27 ff.

⁸⁷ Dub. 10,16 f. und cap. 11 f.

⁸⁸ III 2,16,34 f.: γενόμενον γὰρ ἑαυτῷ τοῖς μέρεσι πολέμιον οὕτως ἐν ἐστὶ καὶ φίλον (vom Logos des Kosmos gesagt). ἀρμονία ἐκ μαχομένων (40). τὸ πᾶν ὁμολογεῖ ἑαυτῷ (48). λόγος εἷς als λόγος ἐξ ἐναντίων (50). III 3,1,8 f.: ... ἐν ἐξ αὐτῶν, καὶ εἰ ἐξ ἐναντίων. ἐκ γὰρ ἑνὸς τινος ὀρμηθέντα πάντα εἷς ἐν συνέρχεται. Beide Plotin-Stellen könnten als Heraklit-Reminiszenz verstanden werden: fr. 10: ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα. fr. 8: ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίην. fr. 51: ... διαφερόμενον ἑωυτῷ συμφέρεται: παλίντονος ἀρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης. – Kosmos ist lebendige, «sympathetische» Einheit, durch ein Leben bestimmt: συμπαθῆς ὁ κόσμος πρὸς ἑαυτόν, Procl. in Remp. II 258,25 f. – Ähnliche Konzeption bei Augustinus, de ordine I 18 und Eriugena, de div. nat. V 36; PL 122, 982 D.

⁸⁹ III 3,5,14 f. 1,7 ff.

aus schuldig wird – αἰτία ἐλομένου⁹⁰, τούτων ἡμεῖς ἑαυτοῖς αἴτιοι⁹¹ –, dann muß in ihm das Vermögen zu relativer Selbstbestimmung und damit auch zur Selbstverantwortlichkeit grundgelegt sein. Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit implizieren ebensosehr, wenn nicht primär, den positiven Aspekt dieses Vermögens: die Entscheidung für das, was sein soll, das ἀγαθόν. Die verschiedenen Möglichkeiten dieses Vermögens fassen wir unter dem Begriff Freiheit. Er ist nur denkbar im Kontext des Gedankens, dem Menschen sei ein intelligibles, d. h. durch Nus bestimmtes Selbst eigen.

Freiheit ist positiv bestimmt, aber auch begrenzt durch das, was in unserer Macht steht (τὸ ἐφ' ἡμῖν). Da wir über die Notwendigkeiten des uns äußerlichen Naturablaufs (Heimarmene) nicht verfügen können, liegt Freiheit als im eigentlichen Sinne «unsere» «in unserer inneren Wahl und in unserem Streben; dieser ausschließlich sind wir Herr»⁹². Die scharfe Abgrenzung dessen, was in unserer Macht und was nicht in ihr steht⁹³, führt zu einer Intensivierung des eigenen Selbst des Menschen: τὸ ἐφ' ἡμῖν ist 'autoperigraptum', d. h. von sich selbst her bestimmt, und 'autenergitum', d. h. die Tätigkeit geht von ihm selbst aus, entspringt einer spontanen, selbstursprünglichen, freiwilligen Entscheidung⁹⁴. Aufgrund eben dieses Vermögens sind wir Herr unserer eigenen Entscheidungen zu Gut oder Böse, wenn auch letzteres immer nur als ein für den Handelnden vermeintlich Gutes intendiert wird – oder: τὸ ἐφ' ἡμῖν als Freiheit ist die Ermöglichung von ethisch bewußtem und gewolltem Handeln⁹⁵.

⁹⁰ Zur proklischen Interpretation dieses Satzes aus dem platonischen Er-Mythos (Pol. 617 e) vgl. in Remp. II 277,8 ff. Dub. 39.

⁹¹ In Tim. III 313,21.

⁹² Prov. 35,3 f.: ... ἐν ταῖς ἡμετέραις ἔνδον αἰρέσεσι καὶ ὀρμαῖς. μόνων γὰρ τούτων ἡμεῖς κύριοι.

⁹³ Ebd. 55,8 ff.

⁹⁴ 56,4 ff. Zum Terminus αὐτενέργητον: 44,15. Auch Plotin insistiert auf der Selbstursprünglichkeit, III 2,10,9 ff.: ... ὅτι αὐτοὶ ποιοῦσι, διὰ τοῦτο καὶ αὐτοὶ ἀμαρτάνουσιν· ἢ οὐδ' ἂν ὅλως ἡμαρτον μὴ αὐτοὶ οἱ ποιοῦντες ὄντες. 18: ἀρχαὶ δὲ καὶ ἄνθρωποι. κινουῦνται γοῦν πρὸς τὰ καλὰ οἰκεία φύσει καὶ ἀρχὴ αὕτη αὐτεξούσιος. III 3,3,13 f.: αὐτὸς αἴτιος ἑαυτῶ ὁ μὴ ποιήσας.

⁹⁵ 57,3–6: Ubique le in nobis ad insinuationem assumunt operationis electionalis, nos facientes dominos electionis et fuge et aut alicuius bonorum aut contrariorum. κύριοι πράξεων, καθ' ὅσον εἰσὶ προαιρετικά: 36,12 f. 61,13–15: unde et hii quidem liberi dicuntur esse et sunt propter operationem eius quod in ipsis et eius quod non in ipsis inservilem. in Remp. II 259,23 ff. 261,5 ff. Ebd. 324,3 und Prov. 4,10 f. Verbindung von αὐτεξούσιον mit τὸ ἐφ' ἡμῖν (quod in nobis). Dub. 39,1: αὐτεξούσιον und Selbstursprünglichkeit der Handlungen.

Zentral für diese Konzeption von Freiheit ist also der Begriff der freien Entscheidung (*προαίρεσις*). Diese ist jedoch nicht als reine Beliebigkeit zu verstehen, sondern als eine durch rationale Überlegung bestimmte. Est ergo ... electio potentia rationalis appetitiva bonorum verorumque et apparentium, ducens ad ambo animam, propter quam ascendit et descendit et peccat et dirigit (= καθορθοῦν, recht handeln) ... Quare erit utique electionale et <le> in nobis idem⁹⁶. Voraussetzung für das Glücken einer ethisch guten Handlung ist der adäquate, rationale Gebrauch der Kriterien (*κριτήρια*), die die Seele von Gott her empfangen hat⁹⁷. Für beide Möglichkeiten des Gebrauchs dieser Kriterien aber – zum Guten oder Bösen hin – liegt Entscheidung und Verantwortung beim Wählenden selbst: ἡμᾶς αὐτοὺς αἰτιᾶσθαι προσῆκεν⁹⁸.

Wenn *προαίρεσις* auch die Möglichkeit der Entscheidung zu Gut oder Böse offenhält, wenn *inclinatio* oder *moveri ad ambo*⁹⁹ dem Mitte-Sein des Menschen entspricht, aufgrund dessen ihm überhaupt Freiheit zukommt, so ist Freiheit dennoch nicht auf ein Tun-Können, was man – auch aus rationaler Überlegung heraus, nicht blindlings – tun will, formalistisch zu reduzieren, sondern als ein qualitativer Begriff zu fassen. Dies aber heißt: sich durch Einsicht in seinen Handlungen vom Guten bestimmen lassen, so daß Freiheit ist: tun können und auch tun wollen, was man tun soll. Damit ist das Leben gemäß Tugend das im eigentlichen Sinne freie, es allein ist ohne fremde Herrschaft (*ἀδέσποτος*)¹⁰⁰. Unfrei könnte ein solches Leben nur dann erscheinen, wenn man das Erkennen von Geordnetheit und Gesetzlichkeit und das sich diesem Erkannten Einfügen als Aufgeben des eigenen Selbst betrachten wollte.

⁹⁶ Prov. 59,1 ff. 36,8 f.: διὰ τὴν προαίρεσιν φαιμέν αὐτὸ καὶ ἀμαρτάνειν καὶ κατορθοῦν. προαίρεσις = βούλησις: in Remp. II 358,18. J. M. RIST vergleicht den proklischen Gebrauch des Begriffs *προαίρεσις* in einer Differenzierung zu Aristoteles, Stoa und Plotin, ausgehend von der Frage: εἰ δὲ προαίρεσις ἀμαρτάνει, πῶς ἀναρμάτητος ἡ ψυχὴ; (in Tim. III 334,8) und macht dabei die Verantwortlichkeit der ganzen ψυχὴ für jede Entscheidung deutlich (in: De Jamblique à Proclus, Entre-tiens sur l'Antiquité Classique, XXI, Vandœuvres-Genève 1975, 103–117).

⁹⁷ In Remp. II 277,15. 278,11–16: οὐκοῦν ἑαυτὴν αἰτιᾶσθαι προσῆκει τὴν ψυχὴν, ὡς μὴ χρησαμένην οἷς ἔχει κριτηρίοις ἀψεύστοις, ἀλλὰ τοῖς μοχθηροῖς κανόσι τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐναντίων, καίτοι θεόθεν λαβοῦσα τὰ ὄντως κριτήρια τῶν ὄντων καὶ ἐν τούτοις μὴ ἔχουσα τὸ εἶναι, τοῖς δὲ χείροσιν ὡς ὑπηρετοῦσιν ἐν οἷς δεῖ χρωμένη.

⁹⁸ Ebd. 277,11.

⁹⁹ Prov. 59,7. 60,1 f. 44,18 ff.

¹⁰⁰ Aus Plat. Pol. 617 e 3: ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτος. in Remp. II 275,27. 355,14 ff. u. ö. Daß nur Tugend frei mache, ist ein stoischer Gedanke, z. B. Zenon, SVF I 222. Auch in stoischem Kontext spielt das genannte Platon-Zitat eine bedeutende Rolle, vgl. z. B. Epict. III 133. Sallust de diis et mundo 21,2.

Für Proklos aber (und mit ihm für die gesamte neuplatonische Tradition) ist gerade dies ein Element in der Selbstverwirklichung des Menschen: das dem Menschen Eigene (τὸ ἐπ' αὐτῷ) ist das Leben gemäß Tugend: αὕτη γὰρ ἐλευθέρα μόνη καὶ ἀδέσποτος καὶ ἐλευθεροπρεπῆς καὶ δύνάμις ὡς ἀληθῶς ψυχῆς, καὶ δυνάστης ὁ ταύτην ἔχων· δυνάμεως γὰρ πάσης ἔργον τὸ ἔχον αὐτὴν συνέχειν καὶ σώζειν¹⁰¹. Um anzuzeigen, daß anerkennende Unterordnung unter die Normen eines tugendhaften Lebens Freiheit nicht nur nicht negiert, sondern im eigentlichen Sinne erst schafft, formt Proklos den Terminus für das «Versklavtsein» an das κακόν durch Schwäche der Seele (δουλεύειν) in ein freies den Göttern «Dienen» positiv um: freier Dienst ist die größte Freiheit, ἐθελοδουλεία ... μεγίστη ἐλευθερία¹⁰². Im Sinne des Proklos ist auch dies keine Einschränkung oder gar Destruktion von Freiheit: da er konsequent bei der Grund-Voraussetzung des Systems bleibt, daß Alles aus dem Einen entspringe, oder Alles von Gott her sei (πάντα θεόθεν), ist nicht nur die Möglichkeit zu freier Entscheidung, sondern auch diese selbst, zumindest mittelbar, von Gott erwirkt. Aus ihrer ontologischen Konstitution heraus ist also die Möglichkeit zu freier Entscheidung auf ihren Ursprung hin «bestimmt». Die Entscheidung zum Guten wird daher zu ihrem «eigenen Lohn», die zum Bösen zu ihrer «eigenen Strafe»¹⁰³. Einzig die «von Herrschaft freie» Tugend ist als die wahre Freiheit im Dienst am Göttlichen wesentliches Element und Ziel in der geforderten Anähnlichung des Menschen an Gott; durch eben diese Gott ähnlich machende Tugend befreit (ἀπολύειν) sich der Mensch aus den «Fesseln» des Kontingenten zum einzig freien Leben (τὸ μόνως ἐλεύθερον, ζωὴ ἐλευθέρα)¹⁰⁴. Methode dieser Befreiung oder «Reinigung» zur eigent-

¹⁰¹ Prov. 23,17–20. in Remp. II 358, 16–18: ... τὸ αὐτεξούσιον μάλιστα σώζει τῆς ψυχῆς καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν· τὸ γὰρ ποιὸν τῆς ζωῆς τῆς ἡμετέρας ἠρτῆσθαι βουλήσεως.

¹⁰² Prov. 24,9 f. Der Terminus ἐθελοδουλεία stammt aus Plat. Symp. 184 c 6. Zu Freiheit als Resultat des Sicheinordnens ins Ganze der in sich geordneten Wirklichkeit oder der Unterordnung unter Gott vgl. z. B. Seneca, de vita beata 15,7: deo parere libertas est. Aug. de corrept. et gratia: quid erit liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato? de lib. arb. II 37: Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati: et ipse est Deus noster qui nos liberat a morte, id est a conditione peccati. – Analoges Sich-Fügen in die Gesetzlichkeit der Heimarmene: Procl. in Remp. II 359, 2 ff.

¹⁰³ In Tim. I 378, 5 ff. 10: εἰ οὖν τὸ κύριον αἰρέσεως θεόθεν, καὶ ἡ αἵρεσις θεόθεν, εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ἀγαθόν. 19 f.: ὡς γὰρ ἡ ἀγαθοειδῆς αἵρεσις ἑαυτῆς γίνεται καρπός, οὕτως ἡ μοχθερὰ ἑαυτῆς ποίνη. – Vgl. Aug. Op. imp. c. Jul. VI 17; PL 45, 1539: illud quod peccatum ita est, ut non sit etiam poena peccati.

¹⁰⁴ Prov. 24,11–18. 25,4.

lichen Freiheit ist die abstrahierende Reduktion des Denkens in sich selbst (ἐπιστροφή). In diesem Rückgang in sich selbst entdeckt das Denken sein eigenes Wesen und Vermögen, sich selbst als einen κόσμος λογικός, der mit Hilfe der Wissenschaften zum Ansatz der Ideenkenntnis wird und schließlich in der Schau (ἐπιβολή) ¹⁰⁵ des Göttlichen selbst sein Telos findet. Selbstvergewissernder Rückgang des Denkens in sich selbst ist also die Vorbedingung dafür, daß sich das Denken auf den ihm immanenten, aber dennoch (als in sich seienden) ihm transzendenten Grund hin überschreitet. Rückgang in sich als abstrahierende Befreiung aus den Bedingungen der «Endlichkeit», Rückführung des Denkens also aus der Vereinzelung und Entfremdung in Räumlichkeit und Zeitlichkeit in das dem Menschen Eigene und in das Eine selbst – dies ist der Weg zur wahren Freiheit ¹⁰⁶. Nur aus der Bewußtheit seines Grundes heraus kann der Mensch sich sinnvoll selbst bestimmen. Wenn Philosophie wesentlich ἐπιστροφή ist, in dieser aber sich das Vermögen zur Freiheit bewährt und sich zugleich als die Voraussetzung eines durch Denken und Handeln besseren Seins des Menschen erweist, dann ist die von Proklos angeeignete These Syriens adäquat verstehbar: τὸ ἐφ' ἡμῶν ἀναιρεθὲν περιττὴν ἀποφαίνει τὴν φιλοσοφίαν ¹⁰⁷, Freiheit ist das bewegende Zentrum von Philosophie, ohne sie hebt Philosophie sich selbst auf.

Kurz soll noch die in der Geschichte des Problems viel diskutierte Frage umrissen werden, wie sich Freiheit zu Pronoia verhalte. Wenn Pronoia universal wirkt, schränkt sie dann das Kontingente, Mögliche, durch freie Entscheidung und Handlung erst zu Setzende ein, bestimmt sie Zukunft effektiv voraus und hebt dadurch die Möglichkeit zu freier Entscheidung auf? Die Lösung dieser Frage hängt von der Konzeption des Erkennens ab, das Wesenszug von Pronoia ist; in der

¹⁰⁵ Ebd. 17,1 ff. 18,3–7: ... καθ' ἣν (sc. τὴν ἐν ἡμῶν λογικῆς ψυχῆς κίνησιν) ἐπέστραπται πρὸς ἑαυτὴν καὶ ὄρα τὴν ἑαυτῆς οὐσίαν καὶ τὰς δυνάμεις τὰς ἐν αὐτῇ καὶ τοὺς <ἐναρμονίους> λόγους, ἐξ ὧν ὑφέστηκε, καὶ τὰς πολλὰς ζώας, ὧν ἐστὶ πλήρωμα· καὶ ἀνευρίσκει ἑαυτὴν κόσμον ὄντα λογικόν, εἰκόνα μὲν τῶν πρὸ αὐτῆς, ἀφ' ὧν ἐξέθορε, παράδειγμα δὲ τῶν μετ' αὐτὴν, οἷς ἐφέστηκεν. 43,4–7: <τοῦτο πρῶτον ἔργον ἐστὶ τῶν ἐπιστημῶν τούτων> παύειν τῆς ψυχῆς τὴν μετ' αἰσθήσεων ἐνέργειαν καὶ ἀπάγειν ἐκ τούτων ὡς δυνατόν, καὶ συνεθίζει ἐνδον βλέπειν καὶ λόγους ὄραν ἄυλους καὶ ἀποδείξεις ἀναζητεῖν μαχομένας ταῖς αἰσθήσεσιν. in Remp. II 316,21 ff. – ἐπιβολαὶ μυστικαί: Prov. 19,15.

¹⁰⁶ Zum ethischen und erkenntnistheoretischen Aspekt der ἐπιστροφή vgl. W. BEIERWALTES, Proklos 119 ff. 127 ff. 161 ff. 201 f. DERS., Das Problem der Erkenntnis bei Proklos, in: De Jamblique à Proclus, Entretiens sur l'Antiquité Classique, XXI, Vandœuvres-Genève 1975, 162 ff. 171 ff.

¹⁰⁷ Prov. 66,7 f.

Beschreibung des pronoetischen Wirkens wurde sie bereits erörtert. Pronoia erkennt das Seiende und zukünftig werdende nicht im ontologischen Status des Erkannten selbst, sondern in dem des Erkennenden¹⁰⁸. Wenn sie also eine Funktion, Erscheinungs- und Wirkweise des Einen ist, das Eine aber Prinzip des Bestimmens und des Bestimmten, dann erkennt Pronoia Bestimmtes und Unbestimmtes in bestimmter Weise¹⁰⁹. Wenn sie Ursache auch des zukünftig Möglichen ist, dann lediglich als der allgemeine Ermöglichungsgrund, der überhaupt Mögliches sein läßt, der jedoch nicht dessen qualitative Bestimmtheit mitsetzt. Die pronoetische in sich bestimmte Erkenntnis wirkt also nicht als notwendig bestimmendes auf eine noch unbestimmte Handlung; die zeitfreie Erkenntnis als zeitfreie Ursache nimmt das Zeitliche zwar «voraus», läßt dem in Zeit Handelnden jedoch den «Ausgang» (ἐκβασις) und damit die selbstursprüngliche freie Bestimmung des Unbestimmten offen¹¹⁰. «Die Götter erkennen auf göttliche und zeitfreie Weise das, was in unserer Macht steht, und wir handeln so, wie wir von Natur aus sind; wozu wir uns entscheiden, dies ist bei ihnen vorauserkannt nicht aufgrund der Bestimmung in uns, sondern aufgrund der ihren»¹¹¹. Nur so wird Verantwortlichkeit aus Freiheit für den Menschen zu einer verbindlichen Forderung und nicht durch «Praedestination» stillgestellt.

Proklos vermittelt mit seiner Antwort auf die Frage nach dem Bezug von Freiheit zu Pronoia zwischen einer peripatetischen Lehrmeinung, nach der die göttliche Erkenntnis nicht in das Kontingente reiche und daher auch unbestimmt bleibe in dem, was selbst unbestimmt ist, und einer stoischen, gemäß der Pronoia Alles effektiv bestimmt und so das Kontingente aufhebt: Alles geschieht mit Notwendigkeit¹¹².

¹⁰⁸ Dub. 7,15 ff.

¹⁰⁹ Ebd. 8,14 f.: τὸ ὅλον τοῦτο γινώσκει, γινῶσιν ὠρισμένην ἔχουσα τοῦ ἀορίστου, τῆς μὲν ἀοριστίας ἐσομένης, ἀλλ' οὐκ οὔσης· τῆς δὲ γνώσεως τὴν αἰτίαν τοῦ ἀορίστου προλαβούσης. 8,33f.: γινώσκειν ὧν ἐστὶν αἰτία, καὶ ὠρισμένων καὶ ἀορίστων ὠρισμένως.

¹¹⁰ Prov. 63,15. 64,8. 65,1 f.

¹¹¹ Ebd. 65,11–14; ὥστε καὶ γινώσκουσιν οἱ θεοὶ θείως καὶ ἀχρόνως τὰ ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡμεῖς ἐνεργοῦμεν ὡς πεφύκαμεν· ὅπερ ἂν ἐλώμεθα προέγνωσται παρ' αὐτοῖς οὐ διὰ τὸν ἐν ἡμῖν ὄρον, ἀλλὰ διὰ τὸν παρ' αὐτοῖς.

¹¹² Prov. 63,1–5. Dub. 6,4 ff. F. P. HAGER hat m. E. überzeugend die Peripatetici mit der Lehre des Alexander von Aphrodisias identifiziert, die Proklos ziemlich klar wiedergibt (Kephalaion, Studies in Greek philosophy and its continuation offered to Prof. C. J. de Vogel, Assen 1975, 171–182). Dem ist ein Hinweis auf W. THEILER, Tacitus und die antike Schicksalslehre, Forschungen 62 f., bes. Anm. 76 hinzuzufügen, wo der Zusammenhang von Proklos und Alexander in diesem Punkte bereits deutlich gemacht wurde. Für die Stoa vgl. Chrysipp, SVF II u. 963 und 964.

Mit der Antwort auf die Frage, wie die Realität des Kontingenten zu bewahren (*φυλάττειν*) sei, steht und fällt also auch die Möglichkeit von Freiheit. «Pronoia darf nicht so sein, daß wir nichts sind» – *ὥστε μηδὲν ἡμᾶς εἶναι* ¹¹³.

Proklos analog hat Boethius die Frage gelöst, ob Freiheit realisierbar sei, sofern Gott alles Künftige vorausweiß, ob also das göttliche Vorherwissen einen Zwang gegenüber den Dingen ausübe, so daß sie so werden müssen, wie sie dann werden, Kontingentes also in Notwendiges fixiert würde ¹¹⁴. Das Vorherwissen ist jedoch auch für Boethius nicht der unmittelbar konstitutive Grund für den «Ausgang» des Zukünftigen. Daß die göttliche 'praenotio' dem Zukünftigen keine Notwendigkeit auferlegt (*nullam futuris rebus adicit necessitatem* ¹¹⁵), hat seinen Grund im Wesen des göttlichen Wissens selbst: es ist nicht Meinung, die sich auf Zukünftiges bezöge, sondern ist dies wissend «immer schon», was sein wird. Der 'status' seiner Substanz ist der Zeit enthoben: «ganzer und zugleich vollkommener Besitz unbegrenzbaren Lebens» ¹¹⁶, stehendes Jetzt, als 'interminabilis vitae plenitudo' zeitlose «Gegenwart» auch des Künftigen in ihm: aeternitas. Gemäß diesem Modus absoluten, reinen Seins weiß oder denkt Gott alles Zeithafte zeitfrei in sich, ohne es in seiner zeithaften Entwicklung in jenem Bereich zwanghaft einzuschränken, den er selbst als einen ihm eigens und frei verfügbaren in der creatio gesetzt hat.

Die griechische Konzeption von Pronoia und Freiheit bestimmte nicht nur dem Worte nach oder in einem bloß formalen Sinne, sondern in essentiell-sachlichen Aspekten den christlichen Begriff von Pronoia. Allerdings konnte sie weder in ihrer stoischen noch in ihrer neuplato-

¹¹³ Plotin, III 2,9,1 f.

¹¹⁴ Phil. Cons. V 2,2. 3,3 f. (ed. Bieler).

¹¹⁵ Ebd. 4,6. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß Boethius in seiner Konzeption des göttlichen Vorherwissens auf Proklos zurückgeht, vermittelt durch den Proklos-Schüler Ammonios (*de interpretatione* 134,8 ff. 136,1 ff. ed. Busse. Vgl. hierzu auch G. VERBEKE in: Ammonius, *Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote*. Traduction de GUILLAUME DE MOERBEKE, Louvain-Paris, 1961 xxxvi ff. LIV ff.). Über die Verbindung Boethius-Ammonios siehe P. COURCELLE, *Neuplatonismus in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, hrg. von W. BEIERWALTES, Darmstadt 1969, 91 ff.

¹¹⁶ V 6,4: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Zu den plotinischen Implikationen dieser Definition vgl. W. BEIERWALTES, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt 1967, 198 ff. – Zusammen mit dieser Definition ist auch das erörterte Verhältnis von 'providentia' und 'liberum arbitrium' aufgrund der weitreichenden Wirkung des Boethius dem Mittelalter tradiert worden.

nischen Ausformung jemals als ein geschichtsphilosophischer oder geschichtstheologischer Entwurf fungieren. Gerade dies aber hatte bei der Transformation des griechischen Grundgedankens in den christlichen Begriff von Pronoia zur Folge, daß die eschatologischen Elemente der christlichen Offenbarung zurückgedrängt wurden. Durch eine besonders intensive sachliche Rückbindung christlicher Theologie an die neuplatonische Konzeption von Pronoia, wie sie etwa von Ps.-Dionysius Areopagita vollzogen worden ist, mußten Konflikte und unaufhebbare Aporien in dem Versuch entstehen, Theologie auch als Reflexion auf Heilsgeschichte zu begreifen: die geschichtliche Inkarnation Gottes wird zu einem Moment des Gedankens herabgesetzt, Pronoia und durch sie das Wirken des Einen (Göttlichen) sei zeitlich und räumlich immer schon universal gegenwärtig ¹¹⁷.

Pronoia und Freiheit im griechischen und speziell neuplatonischen Sinne verweisen, wie sich gezeigt hat, auf einen Grundzug des zwar in sich bewegten, aber als Ganzes in sich bleibenden, geschichtslosen Seins. Die Geordnetheit, die rationale Struktur des Kosmos, die auch das Sinnwidrige in sich aufhebt, ist demnach der hinreichende Grund für die mögliche Sicherheit des einzelnen Menschen ebensosehr wie der Menschheit im Ganzen.

¹¹⁷ Vgl. zu dieser Frage B. BRONS, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*. Göttingen 1976, 286 ff.