Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 21 (1975)

Artikel: Die Religiosität des Platonismus im 4. und 5. Jahrhundert nach Christus
Autor: Dörrie, Heinrich
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-661003

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: 13.07.2025

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

IX

HEINRICH DÖRRIE

DIE RELIGIOSITÄT DES PLATONISMUS IM 4. UND 5. JAHRHUNDERT NACH CHRISTUS

Der Platonismus war zu allen Zeiten in sehr hohem Masse religiös gebunden. Neben und hinter dem diskursiven, philologischer Methode zugänglichen Aspekt wies er stets die halb verborgene, aber viele Lehrentscheidungen bestimmende religiöse Komponente auf. Hierzu muss auf die zentrale Bedeutung hingewiesen werden, welche der gängigen Definition der Weisheit — σοφία — als Inbegriff aller Philosophie zukam, sie sei ἐπιστήμη τῶν θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων = *scientia rerum divinarum et humanarum* [1]. Dabei kommt den *res divinae* der erste Rang zu — umsomehr, wenn ein zweiter Teil der Definition auf die Gründe — αἴτια — *causae* — gerichtet ist.

[1] Diese Formel ist ein wichtiges Stück stoischer Lehrtradition, was die Zitationen durch Sextus Empiricus, *Adv. math.* IX 13 = *SVF* II 36, und *Adv. math.* IX 123 (vgl. *ibid.*, IX 125) = *SVF* II 1017 ausweisen. Cicero erwähnt sie mehrfach: so *Off.* I 43, 153 und II 2, 5; *Tusc.* IV 26, 57 und V 3, 7; Albinos, der sie im Eingangssatz seines *Didaskalikos* zitiert, macht sie zur Grundlage.
Vgl. ferner Seneca, *Epist.* 89, 5; Quintilian, *Inst.* I 10, 5; Maximos Tyr., XXVI 1; Origenes, *Cels.* III 72; Klemens Alex., *Paed.* II 2, 25 und *Str.* I 5, 30. Dass Platon die Formel gekannt hat, ist wahrscheinlich; dass sie pythagoreisches Lehrstück war, ist möglich, wofür freilich das Zeugnis des Anonymus in den *Anecdota Parisina*, ed. J. A. CRAMER, IV p. 400, 16, nicht ausreicht.

Nachdem nun die philosophische Leistung des Proklos und seiner Vorgänger der hauptsächliche Gegenstand der diesjährigen *Entretiens de la Fondation Hardt* war, ist mit vollem Recht in mehreren Referaten und Diskussionsbeiträgen [1] darauf hingewiesen worden, wie sehr das, was wir « das Religiöse » nennen, in die philosophische Diskussion des Platonismus hineingewirkt hat. Mit Dank wird im Nachstehenden an das hierzu Gesagte angeknüpft ; nunmehr soll der Versuch unternommen werden, Zusammenfassendes zur Religiosität im Platonismus seit dem Kaiser Iulian, und im Besonderen zur Religiosität des Proklos zu sagen.

I. Über die philosophischen Erträge des Syrian und des Proklos, soweit sich diese diskursiv mitteilen liessen, liegen umfangreiche Zeugnisse in gesicherter Überlieferung vor. Diese Erträge lassen sich mit aller wünschbaren Präzision darstellen.

Denn unsere Fachsprache, zum Teil noch in den von Proklos begründeten Traditionen ausgebildet, hält ein dafür ausreichendes Instrumentarium zur Verfügung.

Ganz anders ist die Lage, wenn wir uns dem Aspekt des Religiösen zuwenden. Es ist bereits fraglich, ob das Wort Religion oder Religiosität das, was nun beschrieben oder umschrieben werden soll, auch nur einigermassen deckt. Auf jeden Fall *ist* das, was wir mangels eines besseren Terminus als Religion, als religiöse Bindung, als Religiosität zu bezeichnen pflegen, bei Proklos und bei seinen Vorgängern gänzlich frei von jeglicher römischen, und erst recht von jeder christlichen Prägung.

Ein Versuch, den Plutarch von Chaironeia rund 200 Jahre vor Iamblich, 300 Jahre vor Proklos unternommen hat, ist ohne Nachfolge und ohne dauerndes Ergebnis geblieben : Plutarch führte, offenbar als eine Art Lehnübersetzung von

[1] Vgl. oben S. 69-101 (des Places) ; 153-191 (Beierwaltes) ; 239-255 (Trouillard).

religio, den Begriff εὐλάβεια — εὐλαβεῖσθαι in seine Fachsprache ein; ihm schien dieses Wort geeignet, den Habitus frommer Scheu, und zugleich den Verzicht auf unangemessene *curiositas* auszudrücken. Diesen Versuch, einen irgendwie gefühlsbetonten, einen irgendwie nicht völlig rational begründeten Wert einzuführen, hat der Platonismus, soviel ich sehe, einmütig abgelehnt.

Statt dessen hat man unerschüttert daran festgehalten, dass es nur *einen* Weg gibt, der zur Erkenntnis der *res divinae* führt. Eine Zweigleisigkeit, wie sie in der Sonderung von *fides* und *intellectus* angelegt ist, war innerhalb des Platonismus schlechthin nicht nachvollziehbar. Als Methode, sich den *res divinae* erkennend zu nähern, kann nur λογισμὸς καὶ διάνοια zugelassen werden. Jegliche Beimischung von Regungen aus dem Bereich der Seele, des ψυχικὸν καὶ παθητικόν, musste als eine Verfälschung erscheinen, vor der übrigens oft genug gewarnt wird. Der Rat ἄφελε πάντα schliesst das mit ein. Hier liegt der Grund, warum kein Platoniker — und sei es auch nur in Anspielungen — auf religiöses Gefühl Bezug nimmt. Das, was da gefühlsmässig erwächst, könnte er nur mit δεισιδαιμονία bezeichnen — ein Wort, das seinen scharf ablehnenden Sinn nie verloren hat.

A.-J. Festugière hat in zwei sehr nützlichen Arbeiten [1] die Empfehlung ausgesprochen, zwischen *reflective piety* und *popular piety* zu unterscheiden. Diese Sonderung ist gewiss hilfreich für moderne Menschen [2], die in diesen schwer zugänglichen Bereich neuplatonischer Geisteshaltung vordringen möchten.

[1] A.-J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks* (Berkeley 1954), 2 ff., und *Proclus et la religion traditionnelle*, in *Mélanges A. Piganiol* III (Paris 1966), 1583 ff.

[2] Folgerichtig stützt A.-J. Festugière diese seine Empfehlung in erster Linie darauf, dass ihm, einem Katholiken dieses Jahrhunderts, sowohl die Sonderung der beiden Aspekte, wie auch die Annahme, dass beide Aspekte in einer andächtigen Person präsent sein können, als wahrscheinlich, ja als selbstverständlich erscheint. Auf Grund eigener Erfahrung postuliert A.-J. Festugière beides für Proklos.

Antikem Verständnis — jedenfalls dem Verständnis der Neuplatoniker — wird indes ein solcher Ansatz vermutlich nicht gerecht. Denn erstens ist « Frömmigkeit ~ piety [1] » als eine persönliche Haltung = etwa ἕξις, antiken Menschen in solcher Abstraktion nicht nachvollziehbar ; sondern sie muss sich in einer Serie von sakralen oder rituellen Akten manifestieren. Alle derartigen Handlungen entspringen einem Wissen — mithin hat der Platoniker keine Schwierigkeit, auch Handlungen volkstümlicher Devotion in sein Schema einzufügen. Derlei Handlungen entspringen zwar einer anderen, niederen Stufe der Erkenntnis als die in der Tat reflektierten Handlungen des Philosophen ; die Präsenz des Sinnhaften ist graduell verschieden. Aber trotz solcher graduellen Verschiedenheit findet eine Teilhabe — μέθεξις — statt, die auf den gleichen Gegenstand, nämlich ein νοερόν, bezogen ist. Auf diesen Sachverhalt muss das wichtige Wort des Proklos [2], auf das Herr Blumenthal mit Nachdruck hinwies [3], angewendet werden : Die Götter, soweit individuell gedacht, sind θεοὶ νοεροί, an ihre Sphäre reicht in angemessener Weise nur heran — μετέχει — wer νοερῶς mit ihnen zu verkehren vermag. Freilich sind auch die Haltungen δοξαστικῶς und φανταστικῶς bis zu einem gewissen Grade zulässig. Demjenigen, der nicht bis zur Stufe des νοερόν aufgestiegen ist, darf es nicht verübelt werden, wenn er sich Vorstellungsbehelfe schafft, also φανταστικῶς μετέχει. Damit sind die φαντασίαι der herkömmlichen Riten zugleich zugelassen und

[1] Ohne Zweifel ist « Frömmigkeit » nur eine ungefähre Übersetzung von *piety* ; und noch viel weniger deckt sich der im Mittelalter geformte Inhalt von « Frömmigkeit » mit lat. *pietas*. Vgl. dazu meinen Aufsatz : *Pietas*, in *Der Altsprachliche Unterricht* IV 2 (1959), 5-27.

[2] Proklos, *In R.*, I p. 105, 7 Kroll : οἱ μὲν νοερῶς τῶν νοερῶν μετέχουσιν, οἱ δὲ δοξαστικῶς, οἱ δὲ φανταστικῶς.

[3] Vgl. oben S. 143. In dieser Drei-Teilung der zur Erkenntnis Begabten liegt eine bemerkenswerte Parallele vor zur Einteilung Markions, der die des Heils gewissen πνευματικοί von den ψυχικοί und den σαρκικοί sonderte.

einer niederen Stufe zugewiesen. Der Vernünftige, der νοερός, bedarf ihrer nicht [1].

Derlei Erwägungen lassen es als unangemessen erscheinen, die Frage « bewusst oder unbewusst? » — « rational oder gefühlsbedingt? » auf den Komplex des Religiösen bezogen zu stellen. Auf jeden Fall muss, wenn der Begriff « Religion » oder « Religiosität » auf Platoniker angewendet werden soll, sogleich mitgehört werden, dass es sich immer und ausschliesslich um eine Realisierung des Sinnhaften, um Teilhabe am νοερόν handelt. Jede sakrale Handlung ist *communio* — μέθεξις, sie ist freilich nur dann eine vollauf wirksame *communio* = τέλεια μέθεξις, wenn sie in philosophischer Erkenntnis dieses ihres Gehaltes, also νοερῶς vollzogen wird. Darum eben dominieren in diesem Bereiche Begriffe wie τελετή und μυσταγωγία [2], die durchgängig zugleich eine philosophische und kultische Aktivität hohen Ranges bezeichnen. Denn sakrale und philosophische Unterweisung sind demselben Ziele zugeordnet, die Sphäre des παθητικόν zu überwinden, also in den Bereich der stets mit sich selbst identischen Göttlichkeit aufzusteigen. Das eben ist mit den überaus oft gebrauchten Ausdrücken ἔνθεος γενέσθαι oder ἐνθουσιάζειν gemeint; synonym dazu ist ἀναβακχεύειν. Dabei hält man aber, immer wieder gestützt durch *Phaidros* 244 b-d, daran fest, dass eine θεία μανία nur scheinbar, aber nicht wirklich einem Rauschzustand gleicht. Wohl verlässt derjenige, der durch die Lektüre Platons [3] oder durch die

[1] Damit ist eine Verständnishilfe für die *Hymnen* des Proklos gewonnen ; in ihnen liegt religiöse Dichtung vor, die planvoll auf das Element des φανταστικόν verzichtet. Vgl. unten S. 278.

[2] Seit Platon sind die Worte und Wendungen, mit denen man das mystische Erlebnis zu Eleusis umschrieb, Synonyme geworden für das, was der Philosoph in erkennender Schau erlebt. Vgl. hierzu meinen Aufsatz *Philosophie und Mysterium. Zur Legitimation des Sprechens in zwei Ebenen durch Platon*, in Festschrift für F. Ohly II (München 1975), 5-36.

[3] Olympiodor, *In Alc.* 1 und 2 Anf. (p. 1, ed. L. G. Westerink), versichert, dass eben um der ἐνθουσιασμοί willen alle Philosophen Platon zulaufen— προστρέχουσιν.

Teilnahme an einer τελετή zum ἐνθουσιάζειν geführt wird, die Beschränkungen der Alltäglichkeit, das aber nicht, weil er sich wie der Trunkene vom Logos entfernt, sondern weil er sich ihm nähert.

Kurz, dass in der religiösen Bindung, die für alle Platoniker eng war, Gefühlsbetontes, also Affektisches mitschwinge, das konnte und durfte kein Platoniker zugeben. Religiöses Erleben konnte nur als gesteigertes Erleben des Logos beschrieben werden. Darum ist im Selbstverständnis nicht nur des Proklos, sondern sicher bereits des Iamblich und der Platoniker zwischen ihnen dieser ganze Bereich eindeutig der φιλοσοφία zugeordnet. Ja, dieser Bereich gehört so eng und so eindeutig zur φιλοσοφία, dass für ihn gar keine gesonderte Bezeichnung aufgefunden werden kann. Philosophie und Sakralwesen sind identisch: αὐτὸ καὶ ταὐτό, ὡς ἐγῷμαι, οἱ λόγοι καὶ τὰ ἱερά, um es mit einem Wort des Libanios [1] auszudrücken.

II. Nun ist nicht nur der zunächst römisch, dann christlich geprägte Begriff « Religiosität » erheblich zu modifizieren, ehe er auf Proklos und seine Vorgänger angewendet werden darf. In ebenso starkem Masse ist es notwendig, den Begriff « Erkenntnis » so zu gebrauchen, dass seine von Aufklärung und Rationalismus bewirkte Prägung verlassen wird. Mit Dank knüpfe ich hier an das an, was Herr Beierwaltes (vgl. oben S. 153 ff.) vorgetragen hat; wenige Worte dürften genügen, um sein Ergebnis auf die jetzt anstehende Frage « Erkenntnis im Bereich des Religiösen » anzuwenden.

Sobald sich das erkennende Organ über den Bereich des διανοητικόν erhebt, wachsen ihm Erkenntnisse zu, welche mit irdischer Erfahrung unvereinbar sind, weil sie notwendiger Weise alles Diesseitige transzendieren. Wer derart im Aufsteigen begriffen ist, gewinnt dabei auch Einsicht, wie Götter, Dämonen und Menschen zusammenwirken. Er gewinnt ein okkultes Wissen, wobei er die feste Überzeugung bewahrt, dass dieses

[1] Libanios, *Or.* LXII 8, IV p. 350, 14 Förster.

Wissen von Metaphysisch-Okkultem in bruchlosem Zusammenhang steht mit dem, was sich im diesseitigen Bereich erfahren lässt. Ja, die eigentlichen Gründe sind allein dem Jenseitigen, nie dem Diesseits zu entnehmen.

Eben da, wo wir, angeleitet durch die Sonderung von *intellectus* und *fides*, bereit sind, Erkenntnis und Religion zu unterscheiden — wo wir bereit sind, beiden unterschiedliche Modalität, wenn auch gleiches Ziel zuzuerkennen, da legen die Platoniker einen rigorosen Monismus an den Tag. In der Tat müssen sie, was die Erfahrbarkeit von Irdischem und von Metaphysischem anlangt, unbeirrbar an diesem Monismus ihres Erkenntnisbegriffes festhalten, wenn sie nicht den Anspruch der Universalität aufgeben wollen. Der Weg der Erkenntnis führt über mehrere Stufen — Stufen, die übrigens den Hypostasen des Einen entsprechen. Aber, so stark sich Erkenntnis während des Aufsteigens modifiziert, sie bleibt unwandelbar eine ; ihre Stufung darf nicht als Bruch missverstanden werden.

Das, was der erkennende Mensch im Zuge seines Aufsteigens erkennt, das sind nicht einfach wertneutrale Fakten. Sondern alle Erkenntnis richtet sich auf das Seiende, und alles was *ist*, ist werthaft. Darum ist jeder Erkenntnisvorgang zugleich ein Vorgang des Angleichens ; die werthaften ὄντα übertragen sich und ihren Wert auf den, der sie aufnimmt. Dann aber übertragen sich die Kräfte — mag man sie ἀρεταί, δυνάμεις, ἐνεργεῖαι oder anders nennen — die den seienden Wesen anhaften, auf den, der sie erkennt und nachvollzieht. Wenn das so ist, dann vermag ein Kenner der Materie, also der Philosoph im neuplatonischen Sinne, sich vermöge seiner Gleichartigkeit — διὰ τὸ ὅμοιον — mit den Trägern dieser Kräfte, den Göttern, in Verbindung zu setzen ; ja, wenn er ihren Rang erreicht, wachsen ihm ihre Kräfte zu — *similia similibus*. Hier tut sich der Weg auf zu theurgischer Praxis, die gern ἱερατικὴ τέχνη genannt wird. Das hierfür entscheidende Zeugnis ist bei Proklos im *Kommentar zum Kratylos* erhalten, p. 21, ed. J. Fr. Boissonade = 51, pp. 18-19 Pasquali.

Damit ist der eigentliche Grund bezeichnet, wieso Magie und Theurgie bruchlos, ja fast diskussionslos, dem Platonismus des 4. und 5. Jahrh. immanent sind [1]. Wir Heutigen sprechen allzu oft, aber sicher irrig von einem « Einbruch des Irrationalen ». Aber im Verständnis etwa Iamblichs oder Proklos' handelt es sich um eine gerade Fortsetzung des Rationalen, freilich auf höherer Stufe (vgl. oben S. 261). Ἔνθεος ὁ Σύρος — πολυμαθὴς ὁ Φοῖνιξ, so lautet die berühmte Formel, in der Iamblich und Porphyrios einander gegenübergestellt werden. Das muss aber nicht als Antithese, sondern als wertende Stufung verstanden werden. Iamblich nimmt einen erheblich höheren Rang ein ὅτι τὰ ἔνθεα ἠνεσχολεῖτο — so die ausdrücklich gegebene Begründung ; dagegen sei Porphyrios auf dem Niveau einer blossen πολυμαθία stehen geblieben. Damit wird zugleich legitimiert, dass die Tradition, die Plutarch von Athen, Syrian und Proklos verkörpern, vorzugsweise auf Iamblich, nicht auf Porphyrios gegründet ist.

[1] Längst ist dieses Thema in seiner Bedeutung erkannt ; nachstehend eine Auswahl der wichtigsten Arbeiten :

— P. Boyancé, Théurgie et télestique néoplatonicienne, in *Revue de l'Histoire des Religions* 147 (1955), 189-209.

— E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*[3] (1959), Appendix II : « Theurgy », 283-311.

— S. Eitrem, La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques, in *Symbolae Osloenses* 22 (1942), 49 ff.

— H.P. Esser, *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker*, diss. Köln (Bonn 1967).

— H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire 13 (Le Caire 1956).

— K. Praechter, Zur theoretischen Begründung der Theurgie im Neuplatonismus, in *Archiv für Religionswissenschaft* 25 (1927), 209-213, = *Kleine Schriften* (Hildesheim 1973), 217-221.

— Cl. Zintzen, Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie, in *Rheinisches Museum* 108 (1965), 71-100.

Über die Eigenart einer Religiosität, die im Theurgischen gipfelt, liegen, soviel ich sehe, keine Untersuchungen vor.

In die gleiche Richtung führt eine Aussage, die nahezu gleichlautend durch Olympiodor [1] und durch die anonymen *Prolegomena* zu Platon [2] bezeugt ist. Danach hat Platon die ägyptischen Priester aufgesucht, um von ihnen τὴν ἱερατικὴν τέχνην zu erlernen [3]. Zusammen mit der μαγική, die er von Schülern Zoroasters erlernte, erreichte Platon dadurch ein Niveau des Erkennens und des Wissens, das er auf griechischem Boden — auch nicht durch Sokrates — nicht hätte erlangen können.

III. Nun will sich für diesen Sektor des Religiösen der Terminus « Offenbarung » einstellen. Wieder muss unterstrichen werden, dass es sich, wenn überhaupt, um eine Offenbarung in durchaus widerchristlichem Sinne handelt. Denn es geht einerseits um das Wiederfinden von etwas eigentlich Selbstverständlichem. Und es geht andererseits darum, dass sich ein (nunmehr verborgenes) Urwissen stets in einer Verschlüsselung mitteilt, die nur ein Eingeweihter aufzulösen vermag. Zu allen Zeiten hat sich der Logos — zu verstehen als die transzendente und als die immanente Sinnhaftigkeit — denen, die zum Verständnis fähig waren, kundgetan. Der grösste Teil der Menschheit hat durch eigenes Verschulden die Fähigkeit verloren, dieses Wissen zu ergreifen und festzuhalten. Es kann wohl einem einzelnen, der die Fähigkeit, es zu verstehen, wiedergewonnen hat, durch einen der Wissenden mitgeteilt werden. Eine solche Weitergabe — διαδοχή — ist sogar notwendig ; sie darf mit gutem Grunde μυσταγωγία genannt werden, weil nur ein dazu Legitimierter dieses Wissen aufnehmen kann.

[1] So David, *In Porph.* prooem. 4, p. 92, 4 Busse (*CAG* XVIII 2) ; die Pythia zu Delphi soll so gesprochen haben.

[2] Olympiodor, *In Alc.* 2, 135 (p. 5 Westerink) ; ähnlich Anonymi *Prolegomena in Platonis philosophiam* 4, p. 199, 28 ff. Hermann = p. 5 Westerink.

[3] Vgl. hierzu meinen Aufsatz *Platons Reisen zu fernen Völkern. Zur Geschichte eines Motivs der Platon-Legende...*, in *Romanitas et Christianitas* = Festschrift für J. H. Waszink (Amsterdam 1973), 99-118.

Um Offenbarung im Sinne einer Offen-Legung handelt es sich dabei im Grunde nicht. Im Christentum begründet die Offenbarung eine Heilserwartung für alle. Im Platonismus kann eine Offenbarung nur dem zu Teil werden, der schon vorher dazu ausersehen ist, die σωτηρία zu gewinnen. Das ist das saekulare Missverständnis, das zwischen Kelsos und Origenes obwaltete, und das mit klaren Worten zu bezeichnen keiner der beiden streitenden Parteien möglich war.

Im Platonismus ist mit Strenge darauf gesehen worden, dass das okkult Überlieferte in der Tat okkult blieb. Die Göttinnen von Eleusis erschienen dem Numenios voll Zorn im Traum, als dieser das in ihrem Kultus enthaltene theologische Geheimnis profaniert hatte [1]. Denn ein Geheimnis, das sich einem Einzelnen erschliesst, darf einer grösseren, denn das heisst einer nicht legitimierten, Öffentlichkeit nicht zugänglich gemacht werden. Wer hier den Terminus « Offenbarung » festhalten möchte, der muss dem die fast kontradiktorische Einschränkung beifügen : Hier geht es um eine Offenbarung, die jegliches κηρύττειν, d.h. jegliches Mitteilen oder gar Missionieren untersagt. Sie ist ein Vorzug, der nur den *strictissime* Legitimierten eingeräumt wird. Denn dass es eine Heils-Erwartung, vielleicht eine Heils-Gewissheit für alle geben könne, ist für Platoniker undenkbar. Nicht Gnade, sondern Gerechtigkeit ist das wesensbestimmende Merkmal der Gottheit.

IV. Ein Selbstverständnis der religiösen Bindung, etwa wie eben dargestellt, hat Jahrhunderte hindurch unbestritten, aber auch kaum diskutiert, im Platonismus geherrscht.

Dank diesem Selbstverständnis sind die *Oracula Chaldaica* sogleich rezipiert und zum Bestandteil des Lehrgutes gemacht worden. Dabei nahm man nicht zur Kenntnis [2], dass diese

[1] Macrobius, *Somn.* I 2, 19 = Numenius, fr. 55 des Places.

[2] Proklos weiss sehr wohl — so *In R.*, II p. 123, 12 Kroll — von der zeitlichen Fixierung. Aber für ihn ist nicht die Abfassung, sondern lediglich die ἔκδοσις dieser Texte der Zeit nach fixiert : ὅσα τοῖς ἐπὶ Μάρκου θεουργοῖς ἐκδέδοται.

Oracula zu historisch klar fixierter Zeit verfasst wurden ; man fasste die Aussage, die sie enthalten, nicht als neue Erkenntnis auf, sondern als ein zeitlos gültiges Wissen, das dank der Veröffentlichung — ἔκδοσις — durch die βάρβαροι θεουργοί aufs Neue bestätigt wurde.

Nun hat dieses fest in sich ruhende Selbstverständnis von der natürlichen und von der übernatürlichen Begründung des Überkommenen die erste schwere Erschütterung erfahren, als der Restitutionsversuch des Kaisers Iulian scheiterte. Denn nun war die Hoffnung dahin, es könne gelingen, das Christentum nicht nur politisch zurückzudrängen, sondern es als geistige Macht *ad absurdum* zu führen, weil es mit den bisher gültigen Axiomen nicht übereinstimmte.

Als nun unter Valens und unter Theodosius die Christianisierung der damaligen Welt voranschritt, wurde ein noch viel grösserer Mangel offenkundig : Dem universal verstandenen Platonismus, der sich als die allein legitime Philosophie und zugleich als die sinngebende Krönung aller Kulte ansah, hätten doch die so oft angerufenen Mächte — vor allem Apollon, Bakchos, Pan, Asklepios und Hekate — zu Hilfe kommen müssen, als sein Gebäude in den Grundfesten bedroht war. Als einst die *Oracula Chaldaica* bekannt wurden, mehr noch, als die von Porphyrios hoch geschätzten λόγια auftauchten, da schien es noch so, als ob damit die πρόνοια als Lenkerin der Welt den Verteidigern des ἀληθὴς λόγος, der aus den λόγια spricht, habe zu Hilfe kommen wollen. Nun aber, als die Ratgeber des Kaisers Iulian den Versuch machten, mit religionspolitischen Massnahmen das Voranschreiten des Christentums einzudämmen, blieb jeglicher Erfolg aus ; es schien sich zu erweisen, dass die christlichen Apologeten recht hatten mit ihrer oft verkündeten Behauptung, die alten Götter seien machtlos. Sie waren in der Tat darum machtlos, weil kein Kult und keine Philosophie dazu in der Lage war, eine übergreifende Organisation, einer Kirche ähnlich, zu bilden. Es nützte wenig oder nichts, hier und dort einen verfallenden Kultus zu restaurieren ; das waren

Akte ohne Widerhall. Weder im Sakralwesen noch in der Philosophie verfügte man über Formen der Organisation, die etwa dem Amt des Bischofs zu vergleichen waren.

Darum kam dem Umstand hohe Bedeutung zu, dass in den Jahrzehnten nach dem Kaiser Iulian die philosophischen Schulen ausserhalb Athens und Alexandreias verödeten. Keiner der Platoniker, die dem Kaiser Iulian nahe gestanden hatten, war nachmals in der Lage, eine Schule zu bilden, also die διαδοχή, die legitime Tradition, weiter zu führen.

Damit wurde eine Breitenwirkung, die man ja ohnehin nie angestrebt hatte, vollends unmöglich. Es blieb nur übrig, das Überkommene in einem ganz engen Kreise zu erhalten und zu pflegen. Das schreckliche Ende der Hypatia [1] enthielt die eindrucksvolle Lehre, dass man nicht nur die Person, sondern (was viel schlimmer war) die Sache aufs Spiel setzte, wenn man die enge Grenzlinie, die nun jeder Aktivität gezogen war, überschritt. In diesem Sinne muss die ängstliche Scheu des Plutarchos und des Syrian verstanden werden, als sie einen ihnen Unbekannten nicht als Zeugen zulassen wollten [2], da sie sich anschickten, dem aufgehenden Mond ihre kultische Verehrung zu bezeugen.

Das stärkste Zeugnis für das eben Ausgeführte ist die Tatsache, dass die Geschichte des Platonismus in Athen seit etwa 380 zugleich die Geschichte einer Familie, nämlich des Nestorios und seiner Nachkommen ist. Die philosophische διαδοχή ist in dieser Epoche ärgster Rezession wieder zu einem Erbstück geworden, das der *pater familias* dem tüchtigsten seiner Söhne vermachte, ohne die übrigen Angehörigen der Familie vom Niessbrauch auszuschliessen. Die übrigens nicht unbeträchtlichen materiellen und vor allem die geistigen Werte waren rechtlich wie faktisch zum Fideikommiss geworden. Hierzu

[1] Vgl. hierzu J. M. Rist, Hypatia, in *Phoenix* 19 (1965), 214-225.

[2] Vgl. Marinos, *Vita Procli* 11 (= p. 26 Fabr.).

haben L. G. Westerink und H. D. Saffrey [1] in sorgfältigen Untersuchungen zu klären vermocht, wie die Nachfolge des grossen Iamblich zwischen 370 und 380 von Syrien nach Athen hinübergeleitet wurde. Unklar freilich bleibt, wieso die Familie des Nestorios in diese Sukzession eintrat — eine Sukzession, die für drei, ja genau gerechnet, für fünf Generationen innerhalb dieser Familie verblieb: Kurze Zeit vor seinem Tode (432) regelte Plutarch von Athen die Nachfolge analog dem Beispiel, das 300 Jahre zuvor die Adoptiv-Kaiser gegeben hatten. Indem Plutarchos seine Söhne überging, setzte er Syrian, und als dessen Nachfolger Proklos ein. Von dieser Einsetzung als Nacherbe des Syrian muss der Titel διάδοχος herrühren, den ja ausser Proklos kein Platoniker geführt hat.

Das mag genügen, um den eng gewordenen Zuschnitt zu kennzeichnen. Dieser Enge entsprechen die Äusserungen religiöser Aktivität, von denen die erhaltenen Zeugnisse sprechen: Da ist alles auf Persönliches und Persönlichstes bezogen. Wohl kommen die Götter ihren einzelnen Anhängern zu Hilfe: Asklepios heilt eine Krankheit, Athena wünscht, im Hause des Proklos Wohnung zu nehmen, weil ihr Kultbild — vielleicht war es noch das einst von Phidias geschaffene — nach Konstantinopel überführt wurde. Aber nichts von dem derart Berichteten weist auf grössere Zusammenhänge.

Es sieht so aus, als ob diese Götter, ihrer Allmacht beraubt, nur mehr Schutzgottheiten der letzten Platoniker waren. Nur am Rande sei darauf hingewiesen, dass auswärtige Götter aufhören, Gegenstand der Verehrung zu sein: Sarapis, Isis, Atthis, Mithras werden nicht mehr erwähnt; die *Hymnen* des Proklos sind — von der einen Erwähnung des Ianus abgesehen — nur an griechische Götter gerichtet. Von der wichtigen Rolle, die Orpheus als Archeget griechischer Theologie (fast im Gegensatz zur βάρβαρος θεολογία) spielen sollte, wird unten

[1] H. D. Saffrey - L. G. Westerink, Proclus, *Théologie Platonicienne*, Livre I (Paris 1968), Introduction, p. XXXVIII ff.

S. 274 zu handeln sein. Auch das wird man als einen Teilaspekt der Rückkehr zu Hellenischem betrachten dürfen.

Den Grund, warum sich die religiöse Praxis der Platoniker so sorgsam im Schatten hielt, darf man einem bösen Ereignis entnehmen, das um 370 stattfand. Damals haben Nachfolger des Iamblich mit den Mitteln eben seiner ἱερατικὴ τέχνη den Namen desjenigen zu erfahren gesucht, der Nachfolger des Kaisers Valens sein würde [1]. Vielleicht hoffte man, den neuen Kaiser dazu bewegen zu können, dass er den Weg des Kaisers Iulian einschlüge. Diese Befragung eines Orakels ist wegen ihrer politischen Brisanz vom Kaiser Valens grausam verfolgt und bestraft worden. Nun verlor Maximos von Nikaia, einst Ratgeber Iulians, sein Leben. Übrigens gehört es wohl zu den Nachwirkungen dieser Strafaktion, dass die Schule Iamblichs ihren Boden in Syrien verlor, sodass der dort letzte διάδοχος, ein zweiter Iamblich, dessen Lebensweg H. D. Saffrey [2] verfolgt hat, sich in Athen niederliess. Nie wieder hat man hiernach wagen dürfen, die theurgische Kunst Iamblichs für andere als für ganz persönliche Zwecke einzusetzen. So sehr Proklos nachmals den Wert und die Wirksamkeit der von Iamblich überkommenen ἱερατικὴ τέχνη rühmt [3] — so verbot sich doch seit langem, die Macht, die man damit zu haben glaubte, auszuüben.

V. Wie tiefgreifend sich die Lage gewandelt hatte, wird an zwei Veränderungen deutlich, deren eine als eine vorsichtig veränderte Sprachregelung bezeichnet werden kann. Wie sich versteht, urteilen Syrian und Proklos mit grösster Hochachtung über die *Oracula Chaldaica*. Dabei tritt aber die zuvor übliche Bezeichnung βάρβαρος θεολογία in den Hintergrund, wiewohl man sie nicht gänzlich fallen lässt. Unüberhörbar hatten christliche Apologeten den Anspruch angemeldet, dass eben die auf

[1] Vgl. A. A. Barb, *The Survival of Magic Arts*, in *The Conflict...*, ed. A. Momigliano (Oxford 1963), 111-114.

[2] In der oben Anm. 1, S. 269, zit. Introduction, p. XLIII ff.

[3] So bes. Proklos, *In R.*, II p. 145, 5-11 K.

dem Judentum aufbauende christliche Theologie das erfülle, was die Griechen lange Zeit hindurch von der βάρβαρος σοφία [1] erwartet hätten. Und es war kein Zufall, dass die *Oracula Sibyllina* in Konkurrenz zu den *Oracula Chaldaica* traten. Aus gutem Grund lässt Proklos mehr und mehr in den Vordergrund treten [2], die *Oracula Chaldaica* seien dadurch als höchste Wahrheit und Weisheit legitimiert, dass sie von den Göttern unmittelbar an die Menschen gerichtet sind : In diesen Versen haben Götter unmittelbar zu Menschen gesprochen — ein Vorzug, welcher, der Inspiration ungeachtet, keinem christlichen Texte zugeschrieben werden konnte.

VI. Noch deutlicher tritt der Antagonismus zum Christentum hervor, wenn man auf die Bedeutung blickt, die die Gestalt des Orpheus gewann. Wohl wird Orpheus als einer der frühesten Weisen von früheren Platonikern achtungsvoll erwähnt ; Plutarch und Kelsos räumen dem Orpheus einen Platz ein in der langen Traditionskette der παλαιοὶ θεολόγοι [3]. Dagegen ist für Proklos — und wohl mehr noch für Syrian — Orpheus *der* griechische Theologe — ὁ Ἑλληνικὸς θεολόγος — schlechthin. Das heisst zunächst einmal : Die Ἑλληνικὴ θεολογία [4] ist der βάρβαρος θεολογία gleichwertig und ebenbürtig.

Der oft erörterten, immer wieder durch Verweis auf *Ti.* 22 b gestützten These [5], die Griechen seien ewig Kinder, und das

[1] Vgl. meinen Aufsatz *Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen*, in *Antike und Universalgeschichte* = Festschrift für H. E. Stier (Münster 1972), 146-175.

[2] Um das zu bezeichnen, ist das künstliche Wort θεοπαράδοτος geschaffen worden, durch das Marinos, *Vita Procli* 16, die dem Menschen nicht zugänglichen Kenntnisse vom Alltags-Wissen unterscheidet ; ähnlich Proklos, *In R.*, I p. 111, 2 K. Vor allem ist auf *In R.*, II p. 217, 15 zu verweisen, wo die *Oracula Chaldaica* gerühmt werden als οἱ τῆς θεοπαραδότου μετασχόντες μυσταγωγίας.

[3] Dieses Lehrstück kennt Proklos, so *In R.*, I p. 72, 4 Kroll.

[4] Proklos zeigt in der *Theol. Plat.* I 5, p. 25, 27 Saffrey-Westerink auf, in welcher Überlieferung der Theologie Platon stehe. Da ist von der βάρβαρος θεολογία nicht die Rede, sondern es heisst : ἅπασα γὰρ ἡ παρ' Ἕλλησι θεολογία τῆς Ὀρφικῆς ἐστὶ μυσταγωγίας ἔκγονος.

[5] Zur Nachwirkung dieses Motivs, vgl. Anm. 1.

heisst vor allem in theologischen Fragen schlechthin unmündig, wird die Berufung auf Orpheus entgegengehalten. Nicht nur die εὐδοκιμοῦντα ἔθνη, die um ihres Monotheismus willen von Numenios [1] und von Porphyrios gerühmt worden waren, sondern mit gleichem Recht auch die Griechen befanden sich dank Orpheus, ihrem theologischen Archegeten, in grosser Nähe zum Logos.

VII. Dass mit der Hinwendung zu Orpheus ein neuer Weg beschritten wurde, kann durch folgenden unscheinbaren, aber wichtigen Zug bestätigt werden : Syrian liess gegen Ende seines Lebens seinen beiden Schülern, Domninos und Proklos, die Wahl, welche Texte Gegenstand der Exegese sein sollten, durch die die Unterweisung in ihre letzte, abschliessende Phase überging [2] : Sollten die Gedichte des Orpheus, oder sollten die *Oracula Chaldaica* erklärt werden? Sollte die Unterweisung in der Ἑλληνικὴ θεολογία oder in der βάρβαρος θεολογία gipfeln? Nie hätte den Schülern eine solche Freiheit des Wählens eingeräumt werden können [3], wenn es sich um ein obligatorisches Stück des *cursus completus* gehandelt hätte. Zuvor musste alles abgehandelt worden sein, was zum Kanon der Kommentierung gehörte. Danach erst begab sich die Unterweisung Syrians auf ein Gebiet, für das es noch keine zwingend gültigen Regeln gab. Vor diese Wahl gestellt, entschied sich Domninos für die Exegese des Orpheus, Proklos für die Erklärung der *Oracula Chaldaica* [4]. Proklos hielt also mit konservativer Entschie-

[1] Numenios, fr. 1 a des Places = Eusebios, *PE* IX 7, 1.

[2] Marinos, *Vita Procli* 26 (= p. 61 Fabr.).

[3] Hier ist an den temperamentvollen Protest zu erinnern, den L. Kalbenos Tauros gegen den Anspruch auf « Lern-Freiheit » erhob, als damalige Studenten eine Auswahl nach ihrem Gusto aus dem (doch unteilbaren) Ganzen forderten ; vgl. Aulus Gellius, *Noctes Atticae* I 9, 8-11, und dazu meinen Aufsatz « L. Kalbenos Tauros. Das Persönlichkeitsbild eines platonischen Philosophen um die Mitte des 2. Jahrh. n.Chr. », in *Kairos* NF 15 (1973), 24-35.

[4] Marinos, *Vita Procli* 26 (= p. 61 Fabr.).

denheit daran fest, dass die *Oracula Chaldaica* zu den Fundamenten der schulgerechten Lehre gehörten.

Da nun Syrian starb, ohne die Exegese der *Oracula Chaldaica* vollenden zu können, trat Proklos an seine Stelle ; er schrieb also nieder, was sein Lehrer gesagt haben würde ; der umfangreiche Kommentar zu den *Oracula*, den Proklos in 70 Tetraden abfasste, vollendete mithin das Lebenswerk des Syrian, das Proklos als sein Nachfolger sorgsam verwaltete. Zugleich aber wurde die Kommentierung der *Oracula* durch Proklos als sein eigentliches, sein Leben bestimmendes Werk angesehen. Das manifestiert sich in einer Traum-Erzählung : Plutarch erschien dem Proklos und teilte ihm mit, dass die Zahl der τετράδες, die das Kommentarwerk ausmachten, die Zahl seiner Lebensjahre anzeige [1]. Das mag ein *vaticinium ex eventu* sein — es zeigt aber, welch hohe Bedeutung diesem Entschluss des Proklos und seiner Ausführung zuerkannt wurde.

Doch nun zurück zum Komplex der Orphik in dieser Phase des Platonismus :

VIII. Die soeben berichtete Geschichte erlaubt es zu vermuten, dass da ein Versuch abgeschlagen wurde, der Theologie des Orpheus auf Kosten der *Oracula Chaldaica* im Kanon der Lehre einen bevorzugten, vermutlich den krönenden Platz zuzuweisen. Dabei muss es freilich um eine Abwägung des Ranges gegangen sein — nachmals hat ja gerade Proklos der Theologie des Orpheus einen hohen, freilich nicht den ersten Rang zuerkannt.

Warum nun ist Orpheus in dieser Phase des Platonismus zu solcher Bedeutung aufgestiegen ? Schon lange vorher hatte das Christentum sehr viel Orphisches rezipiert : Christus wurde als der wahre Orpheus gerühmt, denn er habe das wahre Mysterion begründet, von welchem alle anderen Mysterien nur schwacher Abglanz seien. Ebenso sei Christus als der wahre

[1] *Vita Procli*, Ende des Kap. 26.

Orpheus in die Unterwelt hinabgestiegen, aber nicht, um einen Menschen — Eurydike — sondern um alle zu erlösen. Im Spätjudentum wie im Christentum waren die messianischen Züge des Orpheus deutlich gesehen worden. Dabei verschlägt es wenig, dass die erhaltene, meist apologetische Literatur hierzu schweigt (wenn sie nicht den falschen Orpheus als einen Lügenpropheten angreift). Die Kunst jener Zeit spricht eine deutliche Sprache : Die Sarkophage, die Mosaiken zeigen wieder und wieder Christus/Orpheus als den Friedensbringer. Von ihm besänftigt, halten sonst feindliche Tiere — Lamm und Tiger — guten Frieden mit einander. Dass es die Macht der Musik war, die das Wunder bewirkte, tritt zurück — vielmehr wird Christus/Orpheus als derjenige gesehen, der die ἀποκατάστασις heraufführt und somit das Reich des Friedens, ja das Paradies begründet.

Die werbende Wirkung, die von einer solchen Orpheus-Vorstellung ausging, war gewiss nicht klein. Und es ist vollauf verständlich, wenn man christlicher Propaganda diesen Vorteil streitig machen wollte. In dem skizzierten Zug, sich Orpheus und der orphischen Theologie zuzuwenden, darf eine der wenigen, bewusst vollzogenen Reaktionen des Platonismus auf die Erfolge des Christentums erblickt werden.

Dabei ist freilich sogleich eine für den Platonismus bezeichnende Verkürzung eingetreten : Man war ja weder willens noch in der Lage, die seelsorgerlichen Aspekte auszuwerten, die im Orpheus-Motiv angelegt waren : Orpheus hätte ja als der Tröster der Betrübten, als der Widersacher, ja als der Märtyrer des Titanisch-Bösen gerühmt werden können. Nichts davon. Nicht seine Person, nicht seine Taten konnten und durften verklärt werden : Nur das, was er gelehrt zu haben schien, ist ausgewertet worden. Nicht als Begründer einer Heilslehre, geschweige denn als ein neuplatonischer Heiland ist Orpheus in Anspruch genommen worden ; er war nicht mehr und nicht weniger als der erste Zeuge für das Urwissen unter Griechen. Die von Orpheus verkündete Lehre lag in nicht wenigen Gedichten — durch-

weg Lehrgedichten — vor, die Porphyrios und Proklos gründlich kannten ; um sie zu rekonstruieren, ist aus Proklos' reichen Zitationen unentbehrliche Hilfe zu gewinnen [1]. Daneben spielen die *Hymnen* des Orpheus [2], die vollständig erhalten sind, eine geringere Rolle ; sie sind im selben Corpus der *Hymnen* überliefert, das auch die *Hymnen* des Proklos [3] umfasst.

Nun darf den häufigen und oft eingehenden Exegesen des Proklos, die sich auf einzelne Verse und Versgruppen der *Orphica* beziehen, mit aller Präzision entnommen werden, wie diese Dokumente einer unbezweifelbaren Religiosität gelesen werden sollten : Das, was sie enthalten, soll und muss in die Ebene des Dogmatischen transponiert werden. Denn eine Exegese kann ja schwerlich anders als auf diese Ebene des νοερόν bezogen werden. Eine Unterweisung kann nur auf dieser Ebene vor sich gehen. Das aber schliesst ein :

Die sicher grosse, und von manchen sicher gewollte Chance, in der Gestalt des Orpheus, der vielen Menschen das Heil brachte, ein Gegengewicht gegen die Gestalt Christi zu gewinnen, ist nie ernstlich verwirklicht worden. Und, wie aus dem Bisherigen deutlich geworden sein dürfte, sie konnte auch garnicht verwirklicht werden. Der Platonismus hätte seinem inneren Gesetz zuwider gehandelt, wenn er Orpheus zu einer Heilands-Gestalt gesteigert hätte — und dazu wäre ein so konservativer Geist wie Proklos als letzter bereit gewesen. So blieb es — gerade weil sich Proklos in diesem Sinne einsetzte — bei der oben skizzierten Lösung : Orpheus war kein Heiland, wohl aber war er ein grosser Theologe — der erste und grösste, den Hellas hervorbrachte. Dabei war diese seine Theologie selbstverständlich völlig identisch mit der der Uroffenbarung, wo immer und durch wen immer diese sich äussern mochte.

[1] *Orphicorum fragmenta* coll. Otto KERN (Berlin 1922).

[2] *Orphei Hymni*, ed. Guil. QUANDT (Berlin [1]1941 ; [2]1955).

[3] *Procli Hymni*, ed. E. VOGT, Diss. Bonn 1956 (Wiesbaden 1957) ; rez. H. DÖRRIE, in *ByzZtschr.* 52 (1959), 85-88.

Mit dieser Formel : « Theologie : ja ! — Konkurrenz zu den religiösen Potenzen des Christentums : nein ! » sind wir wahrscheinlich zu der Grenzlinie vorgestossen, die der Religiosität des Platonismus gezogen war.

Diese musste sich in spekulativer Theologie und in der Beachtung überkommener, als sinnvoll erkannter Formen erschöpfen. Eigene Gestaltungen auf Grund eigener religiöser Erlebnisse zu versuchen, wäre den Platonikern vor und um Proklos als geradezu unfromm, also als religionsfeindlich erschienen. In Athen war man weder bereit, den Weg des Synesios, noch den des Johannes Philoponos zu gehen. Man wusste, was man dann aufgab.

IX. Nach diesen Überlegungen eröffnet sich ein Zugang — es dürfte der einzige legitime Zugang sein — zu den *Hymnen* des Proklos. Diese stellen gewiss das eindrucksvollste Zeugnis dar für das, wonach wir suchen — für die Religiosität des Proklos. Seltsamer Weise, nein, bezeichnender Weise haben sich bisher alle, die sich in diesem und im vorigen Jahrhundert [1] um das Verständnis der *Hymnen* bemüht haben, enttäuscht davon zurückgezogen. Geradezu symptomatisch ist das Urteil von U. von Wilamowitz [2], das ich hier wiederhole : « Sein Gebet ist Ausdruck einer echten Stimmung, aber konventionell durch die tote Sprache und Verskunst, die er anwendet, konventionell auch durch die Theologie, die er bekennt. »

Hier ist ein bedeutender Kenner der Materie mit der Erwartung an diese Gedichte herangetreten, aus ihnen müsse die

[1] Hierzu ist auf den bibliographischen Überblick in der Anm. 3, S. 275, zitierten Arbeit von E. Vogt, 99 ff., zu verweisen. Das unverhohlene Unbehagen an der hymnischen Dichtung des Proklos steht in auffälligem Kontrast zu der fast enthusiastischen Hochschätzung, die man den *Hymnen* im 15. und 16. Jahrh. entgegenbrachte — eine Hochschätzung, der die fast unübersehbar zahlreichen Ausgaben (Liste bei E. Vogt, *op. cit.*, 20-22) verdankt werden. Diese Proklos-Renaissance hing eng mit der Abkehr von der Kirche zusammen : Da sprach die nicht-christliche Religiosität an.

[2] U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Die Hymnen des Proklos und Synesios*, in *Sitzungsber. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss.* XIV (1907), 276.

subjektive Frömmigkeit des Proklos herauszuhören sein — so etwa, wie eben U. von Wilamowitz die Frömmigkeit des Aischylos aus seinen Chorliedern vernommen hatte. Aber gerade das darf von Proklos und seiner Schule nicht erwartet werden. Mit diesen seinen *Hymnen* stellt sich Proklos in eine zugleich religiöse und literarische Tradition. Innerhalb dieser Tradition ist Proklos sorgsam darum bemüht, die grösstmögliche Vollendung zu erreichen — und das nicht durch neue Gestaltung, sondern durch Aussieben und Ausschöpfen des Vorgegebenen.

Aus doppeltem Grunde lagen für Proklos die *Hymnen* des Orpheus als Vorbild und als Beispiel nahe. Sie sind sicher im 2. Jahrh. n. Chr. entstanden, Proklos aber musste sie — was ihre Verfasser ja wollten — für authentische Gedichte des Orpheus, eine Gruppe die neben die Lehrgedichte zu stellen war, nehmen. Mithin war der Archaismus, der diese Gedichte durchtränkt, ganz anders motiviert, als der, der die *Hymnen* des Proklos kennzeichnet. Denn der oft auffällige Archaismus der *Orphischen Hymnen* diente der Absicht der Verfasser, sie als authentische Gedichte des Orpheus gelten zu lassen. Verständlicher Weise wird der Stil der *Orphischen Hymnen* durch dichterische Formen bestimmt — Wortwahl, Epitheta, ionischer Dialekt, Versbau — die für die *Homerischen Hymnen* konstitutiv sind, und deren sich folgerichtig Kallimachos bedient hatte.

Dieses alles hat Proklos als Manifestationen eines Genos angesehen, wobei er angenommen haben muss, dass Orpheus dieses Genos begründet habe — so wie Homer das Epos. Proklos' Leistung besteht in pietätvollem Nachvollzug. Nachvollzug bedeutet auch : Auswahl des Passenden. Es ist lehrreich, die *Hymnen* des Proklos mit der negativen Fragestellung durchzugehen : Welche Assoziationen werden vermieden? Vermieden wird alles, was an die Vordergründigkeit der alten mythischen Überlieferung erinnern könnte [1]. Was den Inhalt

[1] Dabei besteht die Absicht, dass dem φανταστικόν künftiger Leser kein Raum bleiben dürfte.

anlangt, so verbleibt — nach fast völligem Verzicht auf alles Mythische — im Grunde nur die Anrede, welche die Präsenz des Gottes bewirkt, und die Bitte um segensreichen Beistand. Beides wird nun mit einer Kunst der Wortwahl ausgesagt, die nicht selten an die Kunst des Kallimachos erinnert. Aber es wäre falsch, den Blick allein auf das Preziöse und das Konventionelle zu richten — dies die Einseitigkeit, an der das soeben zitierte Urteil von U. von Wilamowitz krankt. Denn Nachvollzug im Sinne des Proklos ist *auch* : Weiterführung und Berichtigung des Vorgefundenen. Die Metonymien und die Beiworte, mit denen die segenbringende Macht und die Weisheit der Götter gepriesen werden, sind in aller Regel so gesetzt, dass eine Exegese, wie Proklos sie pflegte, auf den theologischen Sinn führen muss — und das in bemerkenswert grösserer Dichte, als das in den *Orphischen Hymnen* und in den *Oracula Chaldaica* der Fall ist. Kurz, Proklos, als Erklärer solcher Dichtungen erfahren, spielt als Dichter der *Hymnen* das umgekehrte Spiel : Er verfasst eine Art Textbuch für künftige Exegeten — nur ist eben diese Exegese nie geschrieben worden, was bis heute ein Hindernis für das angemessene Verständnis darstellt. Dieses Verständnis wird aber wesentlich erleichtert, wenn man die Überlegungen daneben stellt, die Proklos *In Cra.*, pp. 32-36 Pasquali dazu anstellt. Das ist eben die Stelle, auf welcher das Referat von M. Trouillard vornehmlich fusste. Seine Ausführungen sind — neben vielem anderen — auch auf die hymnischen Dichtungen des Proklos zu beziehen. Deren Sinn entschlüsselt sich, wenn man erkennt, wie Proklos darum bemüht ist, vorgegebene Motive planvoll und sinnvoll in die Ebene des νοερόν emporzuheben.

Daraus spricht weder Stimmung, wie U. von Wilamowitz (vgl. oben S. 276) zu verspüren glaubte, noch Konvention, noch konservative Haltung (vgl. dazu unten S. 280) ; sondern daraus spricht eine wohl durchdachte, durchaus religiös intendierte Zielsetzung.

X. Um der Religiosität des Proklos gerecht zu werden, müssen wir Hindernisse überwinden, die in uns liegen; das 19. Jahrhundert hat die Forderung nach Individualität, nach Eigenständigkeit und vor allem nach Eigenverantwortung gerade auf dem Gebiet des Religiösen erhoben. Das 20. Jahrhundert versucht uns misstrauisch zu machen gegen jegliche überkommene Form. Wir werden zur Fortschrittlichkeit aufgerufen, wobei das, was uns vorliegt, schon darum, weil es vor uns da war, negiert werden muss.

Vielleicht eröffnet sich ein Zugang zur Religiosität des Proklos für den, der sich eine Immunität bewahrt vor den beiden Spaltpilzen der Modernität, die ich eben andeutungsweise nannte:

Das Religiöse ist eben *nicht* der Verfügung durch den Einzelnen überlassen. Es darf eben *nicht* in einer zwar gefühlsmässigen, also weihevollen, dabei aber subjektiven Haltung begründet sein. Es kann *nicht* vom Individuum her ergriffen werden. Denn da liegt etwas durch uralte Überlieferung Vorgegebenes vor, das in seiner Substanz nachvollzogen und weiter überliefert werden muss.

Lediglich in den Akzidenzien hat ein Legitimierter wie Proklos das Recht, zu noch subtilerer, zu noch feinerer, der ὑπεροχή des Göttlichen noch mehr angemessenener Formulierung vorzustossen. Derartige Besserung im Einzelnen, als ein Ausfeilen zu verstehen, darf aber nun und nimmer zu einem Eingriff in die Substanz, also zu einem Neuern — νεωτερίζειν — ausarten. Für einen Proklos wäre das ein revolutionärer Missbrauch gewesen.

Wohl aber war die Umsetzung des Überlieferten in die Ebene des νοερόν aus den mehrfach genannten Gründen geboten. Damit erfolgte ja kein Neuern oder Verändern. So muss Proklos' Religiosität als eine Religiosität des Bewahrens definiert werden. Überliefertes Gut — soviel stand für Proklos fest — war freilich des Bewahrt-Werdens nur würdig unter der strikt beachteten Voraussetzung, dass es sich in die Verständnis-

Ebene des νοερόν umsetzen liess. So konservativ man auf der einen Seite war, so war man doch weit davon entfernt, etwa das konservieren zu wollen, was wir naive Frömmigkeit (also etwa : *popular piety* im Sinne von A.-J. Festugière — vgl. oben S. 259) nennen. Derlei, nur dem φανταστικόν oder gar dem παθητικόν zugehörig, hatte am Sein nicht teil, musste also notwendig verschwinden. Es wäre παρὰ λόγον καὶ παρὰ φύσιν gewesen, derlei erhalten zu wollen. Denn nur was Teilhabe am Sein hat, erhält sich von selbst, wozu es menschlichen Zutuns nicht bedarf. In dieser Erkenntnis liegt wohl der eigentliche Grund, warum man sich jeder Aktivität des Werbens, des Missionierens oder gar religionspolitischer Aktivität enthielt.

Dies war anzumerken, um dem Missverständnis entgegen zu wirken, das eine Kennzeichnung des Proklos als « konservativ » erwecken könnte. Wer die Sinnhaftigkeit der Welt und ihrer Gründe mit solcher Entschiedenheit bejaht, wie Proklos, der muss in der Tat jeden Ansatz, jede Spur des Sinnhaften verteidigen und in Schutz nehmen — aber auch nur des Sinnhaften.

Die Richtigkeit der Gesamt-Sicht, in welcher Philosophie und Theologie Synonyme sind, hat sich für Proklos wie für seine Vorgänger so vielfältig, im Kleinen wie im Grossen, im Kosmischen wie im Über-Kosmischen, bestätigt, dass es höchst unfromm, und d.h. dem Weltgesetz zuwider wäre, auch nur die kleinste Einzelheit zu ändern oder in Frage zu stellen. Religiöses wie philosophisches Bewusstsein hindert Proklos daran, auch nur das Geringste aufzugeben. Darum ist er weit davon entfernt, sich etwa auf die Ebene der Diskussion mit Christen zu begeben oder gar die Mittel der Werbung gut zu heissen, deren Gebrauch den Christen mancherlei Erfolg eingetragen hatte. Des Unterschiedes im Niveau, der ihn von « denen da » — den Christen — trennte, war sich Proklos gewiss bewusst.

Seine Selbst-Isolierung, der klar manifestierte Verzicht darauf, ein Gespräch mit dem nunmehr überlegenen Gegner zu

führen, hat Grösse. Die Entscheidung für diesen Weg ist wohl sicher mit Blick auf den Gang der Dinge in Alexandreia gefällt worden — dort erwies sich ja, dass mit Verständigung oder Entspannung, ja gar mit Kompromiss-Bereitschaft nichts zu gewinnen war.

Durch diesen Verzicht ist es aber auch dazu gekommen, dass von der saekularen Leistung des Proklos nur der eine Teil, nämlich seine Ontologie und seine Metaphysik, überlebten — und gerade das sollte ein halbes Jahrtausend später zum Eckstein christlicher Scholastik werden.

Umso schwerer ist dadurch — bis heute — der Zugang zur Religiosität des Proklos geworden. Sein diskursiv vorgetragenes Philosophieren konnte von späteren Generationen rezipiert werden, seine Religiosität aber nicht — wenn man von den Platonikern um Georgios Gemistos Plethon und Marsilio Ficino absieht. Durch seine Metaphysik wurde Proklos zum Vorläufer und zum Wegbereiter des Kommenden. Mit seiner Religiosität befand er sich im unauflösbaren Widerspruch zu allem, was nach ihm kam. Dabei ist eben die Religiosität des Proklos, so schwer sie sich mit Worten beschreiben lässt, ganz unbestreitbar die Klammer, die seine gesamte Leistung zur Einheit zusammen bindet: Religion und Philosophie fallen in ihrem Wesen zusammen. Proklos hat — vielleicht als einziger — die Kongruenz verwirklicht, die ihm und seinen Vorgängern in dem Satze vorgegeben war, Weisheit sei ἐπιστήμη τῶν θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων = *scientia rerum divinarum et humanarum.*

DISCUSSION

M. des Places : 1) L'εὐλάβεια s'oppose à la δεισιδαιμονία : vous partez du *De superstitione* de Plutarque, ce qui n'étonne pas dans un exposé sur la « religiosité » de Proclus. Trouveriez-vous une parenté entre les attitudes et les mentalités de ces deux sages ?

2) Les *Oracles chaldaïques* sont, dites-vous, « ein zeitlos gültiges Wissen » ; les *Oracles sibyllins*, du côté juif, font pendant — et concurrence — aux *Oracles chaldaïques* ; l'élément eschatologique qu'ils contiennent les rapproche du christianisme, qui y a introduit des interpolations.

M. Dörrie : Avec l'εὐλάβεια, au sens de Plutarque, quelque chose qui n'est pas réellement enté sur la logique entrerait dans le platonisme. Mais la tentative de Plutarque d'en faire un fondement de la piété platonicienne n'a pas eu de suite. Pour Proclus, seul ce qui est intellectuel en peut constituer un fondement légitime. La différence est évidente.

Il est, certes, regrettable qu'on ne puisse guère établir d'ordre chronologique. Il appert souvent qu'un passage chrétien dépend (ou contredit) un passage non-chrétien. Mais les preuves manquent.

M. Beierwaltes : 1. Für ein adäquates Verständnis der von Ihnen beschriebenen Phänomene fand ich Ihren Versuch sehr aufschlussreich, den Begriff « Religiosität » gegenüber einem sorglosen, auf die eigenen Voraussetzungen nicht reflektierenden Gebrauch dieses Begriffes zu präzisieren. Insbesondere die Ausgrenzung des « affektiven » Elementes (Stimmung, Gefühl, etc.) legitimiert, m.E., dazu, den proklischen Zugang zum « Göttlichen » als eine philosophische Religiosität (Theologie) oder als eine theologische Philosophie zu verstehen. Diese gegenseitige Durchdringung ist auch die Vorbedingung für Proklos' « Philosophie der Mythologie », die vom philosophischen

Ausgangspunkt her bisweilen einer spekulativen « Entmythologisierung » gleichkommt.

Die Einheit von Philosophie und Religiosität ist mit ähnlicher Intensität, freilich von den Voraussetzungen einer Offenbarungsreligion her, erst wieder von Johannes Scotus Eriugena vollzogen worden, vgl. *De praedest.* I 1 (in *PL* CXXII 358 A) : *veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.*

2. Was die Wirkungsgeschichte des *philosophischen* Moments in Proklos' Denken anlangt — Sie verwiesen auf die Scholastik —, so wäre für einen unmittelbaren zeitlichen Kontext an Pseudo-Dionysius Areopagita zu erinnern. Seine Theologie — und damit auch ein wesentlicher Aspekt früh- und hochmittelalterlicher Theologie — wäre ohne das philosophische Modell des Proklos nicht denkbar. Das Modell freilich blieb trotz sachlicher Differenz nicht blosse Form.

M. Dörrie : 1) Für mich stand im Vordergrund, dass ich die Notwendigkeit erkannte, unsere Begriffs-Sprache, also unser Instrumentarium, von allem freizuhalten, was durch Religion und Bildung der Moderne geprägt ist. Daher die mehrfachen Versuche, wenigstens im Negativen zu bezeichnen, was abgestreift werden muss. Dies vorausgesetzt, stimme ich der von Ihnen präzisierten Terminologie zu — wobei freilich für jeden neu Hinzutretenden aufs Neue erklärt werden müsste, welche Missverständnisse er nicht vollziehen dürfte.

2) Der Hinweis auf den Pseudo-Dionysios ist ohne Zweifel sehr förderlich : da realisiert sich eine von Proklos her inspirierte Religiosität in einer Anschaulichkeit, wie sie aus Proklos — aus den bezeichneten Gründen — nicht zu gewinnen ist.

M. Brunner : L'influence de Proclus s'est manifestée, avant la Renaissance, au XIIIe et au XIVe siècle, par le *Liber de causis* et par la traduction latine proprement dite de l'*Elementatio theologica.* Ces textes ont agi sur le mysticisme allemand, appelé souvent « spéculatif », pour exprimer l'union qu'il opère de la religion et de la philosophie.

Dans le cas de Plotin, le refus du rite est en accord avec la dépréciation de l'action. Mais je me demande si, à l'importance accordée par Proclus aux rites, correspond aussi, chez cet auteur, une théorie positive de l'action ?

M. Dörrie : Je répondrai oui. La théorie relative est contenue dans la théorie plus globale selon laquelle chaque individu cherche à gagner la μέθεξις, soit la participation la plus parfaite. Au cours de cette montée (ἄνοδος), une place est réservée aux actions. Leur valeur est regardée toujours comme relative : elle est considérable pour ceux qui n'ont pas encore atteint ce plan ; elle est négligeable pour ceux qui ont atteint un niveau supérieur.

M. Trouillard : Proclus distingue deux usages du mythe : un usage propédeutique et éducatif, et un usage mystique et initiatique. Dans le second, l'infra-rationnel évoque le supra-intelligible plus efficacement que la pensée la plus pure. L'imagination inspirée conduit plus sûrement à l'union mystique que la raison sobre.

M. Dörrie : Vous avez raison. La différence, par rapport à Porphyre, est remarquable. Ce dernier voulait écarter tout ce qui est au-dessous du plan rationnel ; Proclus admet la transition presque paradoxale qui permet au regard de scruter le sommet, à partir d'un plan inférieur.

M. Beierwaltes : In welchem Sinne kann oder darf ein Begriff wie « Personal Religion » (so : A.-J. Festugière) auf das, was jetzt zur Rede steht, angewendet werden ?

M. Dörrie : Diesen Begriff hereinzutragen ist verführerisch — könnte aber auch zum Irrtum verführen. Persönlichkeit = Individualität ist, für Platoniker, μερισμός.

Er kann und darf vollzogen, muss aber alsbald überwunden werden. Religiöse Aktivität kann und darf auf Götter als Individuen bezogen sein — das freilich nur im Bewusstsein, dass ihre Göttlich-

keit auf ein Ungeteiltes zurückweist. Ebenso der Einzelne als Adorant : die μυσταγωγία führt ihn dazu, dass er die Grenzen der Persönlichkeit überwindet : « Personal Religion » kann nur eine der Stufen sein, welche im Zuge des Aufsteigens überwunden wird. Keinesfalls aber dürfte ein Begriff wie « Personal Religion » zum Ausgangspunkt dafür werden, etwa die moderne Vorstellung von der Eigen-Verantwortlichkeit des Einzelnen in diesen Komplex hineinzutragen.

M. Rist : A.-J. Festugière in his *Personal Religion* seems to want to contrast the private beliefs of an individual with what one would call state-religion. How do you see Proclus fitting "state-religion" into his philosophical scheme? What would he have thought of the religious schemes of Julian?

M. Dörrie : Die Frage, wie sich die Religion des Einzelnen zur Religion des Staates, der Kirche oder einer Gemeinschaft stellt, kann, wie so vieles, nicht von heutigen Gegebenheiten her beantwortet werden. Vor allem gab es für einen Nicht-Christen kein Gebunden-Sein an ein Dogma. Und was die kultischen Formen anlangt, so war es einem jeden unbenommen — und für den Philosophen war es sogar geboten — den innewohnenden Sinn zu enträtseln. « Freiheit » in diesem Bereiche bestand nicht darin, (sozusagen horizontal) zur Seite zu treten, also auf Teilhabe zu verzichten, nein zu sagen. Die « Freiheit » muss als die Möglichkeit verstanden werden, sozusagen vertikal so weit aufzusteigen, dass man den ἱερά gegenüber die Haltung des νοερός gewinnt — womit jede Negation ausgeschlossen ist. Das Sinnhafte kann nicht verneint werden.

M. des Places : Nous voici arrivés au terme des vingt-et-unièmes Entretiens. Il reviendrait au Professeur Heinrich Dörrie, qui les a organisés avec tant de compétence et de persévérance, d'y avoir le dernier mot ; mais il m'a prié de conclure, et de remercier nos hôtes pour l'accueil incomparable de la Chandoleine. Voici plus de vingt ans, j'ai eu, pour la première fois, l'honneur d'y être reçu par le

Baron Kurd von Hardt. C'étaient les débuts. La bibliothèque s'élevait à peine, et les Entretiens n'avaient pas encore commencé. A la fin du cinquième, en 1957, le prof. E. R. Dodds se faisait l'interprète des plotiniens réunis à l'enseigne des *Sources de Plotin* pour exprimer leur reconnaissance au maître de céans, alors proche du terme de sa vie : il est mort peu après les sixièmes Entretiens. Comment son œuvre a été continuée, élargie, M. Olivier Reverdin le sait mieux que personne. Grâce à lui et à celles qui se sont succédé dans cette magnifique maison, Mme Mary Rochat, Mme Raymonde de Marignac et, aujourd'hui, Mme Suzanne Moor, nous venons de passer une semaine de rêve.

Le néoplatonisme, abordé dans les troisièmes Entretiens *(Recherches sur la tradition platonicienne)*, puis dans les cinquièmes *(Les sources de Plotin)* et dans les douzièmes *(Porphyre)*, aura profité cette fois-ci de nos travaux sur deux autres de ses représentants, Jamblique et Proclus. Peut-être le platonisme moyen, qui intéresse plusieurs d'entre nous, aura-t-il quelque jour sa place dans ces murs, où Platon et les diverses Académies retrouvent un peu de leur esprit.