

Erster Teil: Proklos

1. Die Gründung des hierarchischen Systems in der *Elementatio theologica*

1.1. Einführung zur *Elementatio theologica* des Proklos

Die *Elementatio theologica* (Στοιχείωσις θεολογική) versteht sich als das ganze teleologische System, in dem Proklos alles, angefangen vom transzendenten Einen bis hin zu den Einzelseelen, als eine kausale Einheit umfasst und erklärt. Die Darstellung des ganzen teleologischen Systems als einer hierarchisch-kausalen Einheit offenbart sich durch die Relation der einzelnen Ebenen zueinander und zur ersten Ursache. Obwohl sich Proklos in seinem Werk nicht direkt mit der Thematik des Einen in uns beschäftigt, kann mithilfe der hierarchisch-kausalen Struktur des Werks auch das besondere Verhältnis zwischen dem Einen und der Einzelseele tiefer erläutert werden.

In der *Elementatio theologica* wird die Bedeutung der ersten Ursache besprochen und der Hervorgang von allem aus dem Einen ans Licht gebracht. Das All des Seienden kommt aus dem Einen und konstituiert sich selbst in hierarchisch unterschiedlichen Ebenen als göttliche, intelligible und seiende Stufen. Proklos verwendet für die Klärung des hierarchisch-kausalen Systems die Methode der Elemente. Worin diese Methode besteht, kann anhand eines Zitats aus Proklos' Kommentar zu Euklids *Elementen* aufgezeigt werden:

Es besteht da nun aber in jeder Wissenschaft eine Schwierigkeit in der rechten Auswahl und Ordnung der Elemente, von denen alles andere abgeleitet, und auf die es wieder zurückgeführt wird. Die sich damit befaßten, konnten teils mehr, teils weniger Stoff zusammentragen. Die einen faßten die Beweise kürzer, die anderen zogen das Verfahren endlos in die Länge; die einen gingen dem Absurditätsverfahren, die anderen dem Analogieschluß aus dem Wege; wieder andere ersannen Sicherungen gegen diejenigen, die die Prinzipien zu entkräften suchten, kurzum, es wurden von den einzelnen Autoren viele Methoden des Elementarunterrichtes entwickelt. Es muß aber ein solches Werk frei sein von allem überflüssigen Ballast: Denn das ist hinderlich beim Studium; es muß alles in Hinsicht auf den geschlossenen Zusammenhang des Gegenstandes auswählen: Denn das fördert am meisten die Erkenntnis; auf Klarheit

zugleich und Kürze muß es sorgfältig bedacht sein: Denn das Gegenteil davon verdunkelt unser Denken.⁴⁷

Proklos beschreibt mit dieser Passage die Aufgabe der *Elementatio*. Die Bedeutung der Elemente besteht darin, die Sätze auf ihren elementaren Gehalt hin zu vereinfachen, um so den Sinn des Gegenstandes besser zu erkennen.⁴⁸ Die Methode in der Form der Beschreibung dieser Elemente ist sowohl für die *Elementatio theologica* geeignet als auch für den Kommentar zu Euklids *Elementen*, da beide Werke mehr oder minder gleich strukturiert sind.⁴⁹ Proklos äußert sich darüber wie folgt: „*Elemente* nennt man jene Sätze, deren

47 G. Friedlein (Hrsg.), *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*, Hildesheim 1967 [1873] (nachfolgend zitiert als: *In Eucl.*), hier: *In Eucl.* 73, 15–74, 6: Ἔστι δὲ τοῦτο χαλεπὸν καὶ τὸ ἐκλέξασθαι καὶ τάξει κατὰ τρόπον τὰ στοιχεῖα καθ’ ἐκάστην ἐπιστήμην, ἀφ’ ὧν τὰ ἄλλα προάγεται πάντα καὶ εἰς ἃ τὰ ἄλλα ἀναλύεται. καὶ τῶν ἐπιχειρησάντων οἱ μὲν πλείω, οἱ δὲ ἐλάττω συναγαγεῖν ἡδυνήθησαν, καὶ οἱ μὲν βραχυτέrais ἀποδείξεσιν ἐχρήσαντο, οἱ δὲ εἰς μῆκος ἀπέραντον ἐξέτειναν τὴν θεωρίαν, καὶ οἱ μὴν τὸν δι’ ἀδυνάτου τρόπον ἐξέκλιναν, οἱ δὲ τὴν ἀναλογίαν, οἱ δὲ προκατασκευὰς ἐμηχανήσαντο πρὸς τοὺς ἀναροῦντας τὰς ἀρχάς, καὶ ὅλως πολλοὶ τινες εὗρηται τρόποι τῆς στοιχειώσεως ἐκάστοις. δεῖ δὲ τὴν τοιαύτην πραγματείαν πᾶν μὲν ἀπεσκευάσθαι τὸ περιττόν – ἐμπόδιον γὰρ τοῦτο πρὸς τὴν μάθησιν – ἐκλέγειν δὲ τὰ συνέχοντα πάντα καὶ συνάγοντα τὸ προκείμενον – ἀνυσιμώτατον γὰρ τοῦτο πρὸς τὴν ἐπιστήμην – σαφηνείας δ’ ἅμα καὶ συντομίας πολλὴν πεποιθῆσθαι πρόνοιαν – τὰ γὰρ ἐναντία τούτων ἐπιβολοὶ τὴν διάνοιαν ἡμῶν. Übersetzung von P. L. Schönberger, in: P. L. Schönberger/M. Steck (Hrsgg. und Übers. ins Deutsche), *Proklus Diadochos: Kommentar zum ersten Buch von Euklids ‚Elementen‘*, Halle (Saale) 1945, S. 217.

48 Siehe W. Beierwaltes, „Proklos: Ein ‚Systematischer‘ Philosoph?“, in: J. Pépin/H. D. Saffrey (Hrsgg.), *Proclus: lecteur et interprète des anciens. Actes du Colloque international du CNRS*, Paris 1987, S. 351–368, hier: S. 366–367: „Stoicheiosis meint nicht nur den handbuchartigen Charakter dieser Abhandlungen, sondern verweist primär auf ein bestimmtes logisches Verfahren: die Struktur der Entwicklung der einzelnen ‚propositiones‘ (‚Sätze‘) soll ein stringenter Beweis sein, so daß jeder Satz, der dem ersten überhaupt bewiesenen Satz folgt, als ein schon bewiesenes, begründetes und zugleich begründendes Element in den Folge-Sätzen fungieren kann. Trotz bestimmter Unterschiede zur Methode, die Euklids ‚Stoicheia‘ prägt, besteht eine Verbindung der proklischen ‚Stoicheiosis‘ zu ihr offenbar in dem Versuch, eine ‚un-hypothetische‘ Wissenschaft zu entwickeln“ (*In Eucl.* 75, 9).

49 Siehe M. Martijn, „Proclus’ Geometrical Method“, in: P. Remes/S. Slaveva-Griffin (Hrsgg.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, London/New York 2014, S. 145–163, hier: S. 151: „The title and form of the *Elements of Theology* indicate that the method of exposition Proclus chose for this work follows Euclid’s example.“ Siehe dazu R. Chlup, 2012, S. 47–48: „Such an approach is certainly justified: it can hardly be denied that the only point of a number of Proclus’ metaphysical propositions is to make it possible to think of the intelligible world as logically consistent. It is only because of this that in his *Elements of Theology* Proclus can use

Betrachtung sich auf die Erkenntnis der anderen auswirkt, und von denen aus die Lösung der bei diesen vorhandenen Schwierigkeiten gewonnen wird.“⁵⁰ Der systematische Aufbau der beiden Werke (*Elementatio theologica* und Kommentar zu Euklids *Elementen*) ist auf erste Voraussetzungen angewiesen, die das ganze System einschließen.⁵¹ Obwohl das System der Elemente eine zentrale Strukturmethode für beide Werke ist, gibt es auch Unterschiede. Die geometrische Methode, mit der Proklos seinen Kommentar zu Euklids Werk aufbaut, ist in der *Elementatio theologica* nicht durchgängig angewandt.⁵² Es gibt nur wenige Beispiele in der *Elementatio theologica*, bei denen wir von der geometrischen Methode sprechen können, wie z. B. beim Analogieprinzip, das eine Ähnlichkeit zwischen der Ursache und dem Verursachten aufzeigt.⁵³

Die Hauptpunkte der *Elementatio theologica* liegt jedoch darin, dass der Hervorgang aus dem Einen als ein Prozess dargestellt wird. Der Prozess vollzieht sich in einem zirkulären Werdegang, in dem alles aus dem Einen hervorgeht und wieder zu ihm zurückkehrt. Proklos' Aufklärung des ganzen Abstiegssystems ist insofern besonders aufschlussreich, als er versucht, das ganze hierarchische System, von der teleologischen bis zur ontologischen Ebene, mittels der Methode der Elemente aufzuzeigen, um die ganze Komplexität der unterschiedlichen Realitätsebenen auch mithilfe des diskursiven Denkens denkbar zu machen.⁵⁴

Proklos stellt, ähnlich wie die anderen Neuplatoniker, ein Denksystem vor, in dem alle hierarchisch unterschiedlichen Ebenen in einem kausalen Verhältnis von Ursache und Verursachtem stehen. Das Verursachte C steht sowohl

the Euclidean method to derive a complicated system of metaphysical theorems from a small number of initial axioms.“

50 In *Eucl.* 72, 3–6: στοιχεῖα μὲν οὖν ἐπονομάζονται, ὧν ἡ θεωρία δικνεῖται πρὸς τὴν τῶν ἄλλων ἐπιστήμην, καὶ ἀφ' ὧν παραγίνεται ἡμῖν τῶν ἐν αὐτοῖς ἀπόρων ἡ διάλυσις. Übersetzung von P. L. Schönberger, 1945, S. 216.

51 Vgl. *El. theol.* Prop. 1, Dodds 2, 1: Πᾶν πλῆθος μετέχει πῃ τοῦ ἐνός.

52 Siehe D. J. O'Meara, *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989, S. 198: „If then the *Elements of Theology* appears in certain respects to be somewhat geometrical and in other respects not, this may be because the work is not a geometrical theology or metaphysics at all, but something quite different: a treatise of theology or dialectic, whose method is proper to it, while recalling to some degree the derivative but more familiar and accessible procedures of geometry.“

53 Vgl. M. Martijn, 2014, S. 151, Anm. 44. Siehe dazu *El. theol.* Prop. 97, 108, 110.

54 Vgl. A. Lernoùl, „La dialectique comme science première chez Proclus“, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 71, No. 4, 1987, S. 509–535. Siehe dazu J. Opsomer, „Proclus' *Elements of Theology* and Platonic Dialectic“, in: D. Calma (Hrsg.), *Reading Proclus and the Book of Causes Vol. 3. On Causes and the Noetic Triad*, Leiden 2022, S. 17–36.

mit der Ursache B als auch mit der ursprünglichen Ursache A in einem kausalen Verhältnis.

Das Eine, das auch als erste Ursache benannt wird, steht jenseits von allen anderen untergeordneten Ebenen. Trotz seiner transzendenten Natur ist es die Ursache für alles. Die Annahme, dass das Eine anders als alles andere ist und jenseits von allem steht, bringt die nahe liegende Frage hervor: Wie kann all das Seiende aus der ersten Ursache stammen, wenn die erste Ursache doch transzendent und jenseits ist? Diese Frage ist insoweit bzw. dann legitim, wenn wir, im Sein stehend, nichts denken können, was nicht denkbar, benennbar und beschreibbar ist.⁵⁵ Das Eine ist nicht nur jenseits stehend und eine namenlose Einheit, sondern es ist auch die erste Ursache für die Existenz der untergeordneten Ebenen. Es ist anders als alles andere. Die Andersartigkeit des Einen liegt eben in seiner Ursächlichkeit begründet, also darin, dass es als die Spitze von allem diesem zwar übergeordnet und enthoben, zugleich aber auf allen Ebenen anwesend ist, weil es ohne seine Anwesenheit nichts Einheitliches und damit auch nichts Seiendes und Denkbare gäbe, wie auch wir selbst erst durch die Anwesenheit des Einen in uns einheitlich und seiend sind. Alles, was wir denken, hat eine einheitliche Form, und alles, was wir nicht denken können, ist entweder nicht seiend oder nicht einheitlich.

Proklos hat Hervorgang, Bewegung und Kausalität aus dem Einen in die Vielheit in 211 kurze, sachliche und argumentative Kapitel, die aus den Propositionen und deren Beweisen bestehen, aufgeteilt. Im folgenden Abschnitt wollen wir nun Proklos' System etwas näher beleuchten und der Frage nachgehen, wie die Vielheit aus dem Einen hervorgeht und sich in unterschiedliche Einheitsebenen ausdifferenziert.

1.2. Warum hat die Vielheit an der Einheit teil?

Alle Neuplatoniker stimmen darin überein, dass das All des Seienden aus dem ersten Einen hervorgeht. Diese Annahme basiert auf Platons *Parmenides*. Das hierbei entstehende Problem ist die Frage, wie das Eine beschrieben werden kann, wenn es als Ursache alles Seienden über allem steht.⁵⁶ Obwohl das Eine

55 *Theol. Plat.* III 7, 29, 10–30, 2. Proklos behandelt an dieser Stelle die Bedeutung des Einen in drei Dialogen von Platon (*Politeia*, *Parmenides* und *Philebos*) und kommt zu dem Ergebnis, dass das Eine jenseits von all den Ursachen steht (πασῶν αἰτιῶν ἐπέκεινα).

56 Siehe E. R. Dodds, „The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic „One“, in: F. W. Hall/R. Hackforth (Hrsgg.), *Classical Quarterly*, Vol. 22, No. 3/4, Cambridge 1928, S. 129–142. Dazu noch M. Martijn/L. P. Gerson, „Proclus' Sys-

nicht mit dem Denken erfasst werden kann, wählt Proklos in der *Elementatio theologica* den dialektischen Weg, um den langen Fortgang vom Einen bis zu den einzelnen Seelen zu beschreiben.⁵⁷

Proklos beginnt die *Elementatio theologica* mit einer ersten Prämisse, die er wie folgt formuliert: „Jede Vielheit hat in irgendeiner Hinsicht an der Einheit teil.“⁵⁸ Es ist auffällig, dass er nicht über das erste Eine als Transzendentes oder als absolute Andersheit spricht, sondern über die Einheit, an der die Vielheit (πλῆθος) teilhat.⁵⁹ Obwohl die Einheit nicht als eine erste transzendente Ursache erwähnt wird, ist die Hierarchie zwischen der Einheit und der Vielheit dennoch klar dargestellt. Denn Proklos sagt, dass ohne die Teilhabe an der Einheit die Vielheit ins Unendliche fortgeschritten wäre.⁶⁰

tem“, in: P. d’Hoine/M. Martijn (Hrsgg.), *All from One*, 2017, S. 45–72, hier: S. 51: „It would then state, in accordance with the Neoplatonic understanding of Plato’s *Parmenides* (142b5–c5), that the metaphysical throne is occupied by a first and absolute unity, the One, as the principle and source of everything else.“ Siehe dazu S. Breton, „Le théorème de l’Un dans les *Eléments de théologie* de Proclus“, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 58, 1974, S. 561–583.

57 Siehe M. Schmitz, „Zur Logik der henologischen Metaphysik: Zu Proklos’ *‘Elementatio Theologica’*, prop. 1“, in: M. Barbanti/G. R. Giardina/P. Manganaro (Hrsgg.), *Ἐνωσις καὶ φιλία, Unione e Amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania 2002, S. 455–467.

58 *El. theol.* Prop. 1, Dodds 2, 1: Πᾶν πλῆθος μετέχει πη τοῦ ἐνός. Für die Übersetzung siehe E. O. Onnasch/B. Schomakers (Hrsgg. und Übers. ins Deutsche), *Proklos: Theologische Grundlegung, Griechisch-Deutsch*, Übersetzung mit einer Einleitung sowie einem durchgängigen erläuternden Kommentar versehen von den Herausgebern, Hamburg 2015, S. 3. Übersetzung leicht modifiziert. Es gibt unterschiedliche Ansichten, ob in den ersten fünf Propositionen τὸ ἐν als das Eine oder die Einheit zu verstehen ist. E. R. Dodds übersetzt τὸ ἐν als „Unity“. Siehe dazu E. R. Dodds, 1963, S. 189. Ich stimme seiner Übersetzung aus einem einfachen Grund zu: Die Hierarchie und Teilhabe (μετέχει) zwischen dem Einen und der Vielheit kann mit der Hierarchie der Zahlen verglichen werden. Jede monadische, einheitliche Zahl hat an dem Einen teil. Durch die Teilhabe an dem Einen wird die Vielzahl zum Ganzen. Es ist also nicht die Rede über das Eine als transzendente Einheit, denn das transzendente Eine steht jenseits der Vielheit. Deshalb denke ich, dass es mehr im proklischen Sinne wäre, wenn wir in dem Absatz τὸ ἐν als die Einheit übersetzen.

59 Siehe J. Opsomer, „Syrianus, Proclus, and Damascius“, in: J. Warren/F. Sheffield (Hrsgg.), *Routledge Companion to Ancient Philosophy*, New York/London 2013, S. 626–643, hier: S. 627–632. Dazu noch R. Chlup, 2012, S. 50–54; L. M. de Rijk, „Causation and Participation in Proclus: The Pivotal Role of *‘Scope Distinction’* in his Metaphysics“, in: E. P. Bos/P. A. Meijer (Hrsgg.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden/Köln 1992, S. 1–34.

60 *El. theol.* Prop. 1, Dodds 2, 2–5: εἰ γὰρ μηδαμῇ μετέχῃ, οὕτε τὸ ὅλον ἐν ἔσται οὐθ’ ἕκαστον τῶν πολλῶν ἐξ ὧν τὸ πλῆθος, ἀλλ’ ἔσται καὶ ἐκείνων ἕκαστον πλῆθος, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον, καὶ τῶν ἀπείρων τούτων ἕκαστον ἔσται πάλιν πλῆθος ἄπειρον.

Wenn aber die Einheit an der Vielheit teilhätte, dann wäre die Einheit kein pures Eins.⁶¹ Deshalb steht die Einheit als Erstes und die Vielheit als ein ihr Nachfolgendes.⁶²

1.3. Das Eine ist das Gute und das Gute ist das Eine

Alles geht aus dem Einen hervor und kehrt wieder zum Einen zurück.⁶³ Dieser Satz beschreibt das Prinzip, auf dem Proklos sein universal-zirkuläres System aufbaut. Die Ursache, warum jedes Seiende einheitlich und nicht in der Unendlichkeit zerstreut ist, ist das Eine, das zugleich die erste Einheit und das Gute ist. Das Gute ist der erste Grund, warum alles zurück zur ersten transzendenten Ursache strebt.⁶⁴ Das Streben zum Guten ist zugleich das Streben zu sich selbst als zum Besten in sich, was wiederum das Gute in uns ist.⁶⁵ Über das erste Gute lesen wir Folgendes bei Proklos: „Das erste Gute ist folglich nichts als gut. Würde nämlich etwas anderes hinzugefügt, wird das Gute durch diese Hinzufügung verringert und von dem Guten zu einem bestimmten Guten werden.“⁶⁶ Das jenseits stehende Gute ist genauso transzendent wie das erste Eine; und wenn es so ist, dann sind das Eine und das Gute identisch: „Jedes Gute vereint die je an ihm Teilhabenden, und jede Vereinigung ist etwas Gutes; und das Gute ist mit dem Einen identisch.“⁶⁷

61 Vgl. *El. theol.* Prop. 5, Dodds 6, 7–9: εἰ δὲ καὶ τὸ ἐν μετέχει πλήθους, κατὰ μὲν τὴν ὑπαρξιν ὡς ἐν ὑφεστός, κατὰ δὲ τὴν μέθεξιν οὐχ ἐν, πεπληθυσμένον ἔσται τὸ ἐν, ὥσπερ τὸ πλήθος ἡνωμένον διὰ τὸ ἐν.

62 *El. theol.* Prop. 5, Dodds 4, 19: Πᾶν πλήθος δευτέρον ἐστὶ τοῦ ἐνός.

63 Vgl. *In Tim.* I 206, 23–24: πᾶν γὰρ ἐξ ἐνός ἐστὶ καὶ ἔμπαλιν εἰς ἐν πάντα***).

64 Vgl. *El. theol.* Prop. 9, Dodds 10. Siehe dazu J. Halfwassen, „Proklos über die Transzendenz des Einen bei Platon“, in: M. Perkams/R. M. Piccione (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre. Metaphysik*, Leiden/Boston 2006, S. 363–385. Dazu noch C. Steel, „The One and the Good: Some Reflections on a Neoplatonic Identification“, in: A. Vanderjagt/D. Pätzold (Hrsgg.), *The Neoplatonic Tradition. Jewish, Christian and Islamic Themes*, Köln 1991, S. 9–25.

65 Vgl. *El. theol.* Prop. 7, Dodds 8, 23–24: πάντα γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ ὀρέγεται κατὰ φύσιν· Vgl. H. Rackham, *Aristotele, The Nicomachean Ethics*, London 1975 [1926], hier: E. N. 1094a1.

66 *El. theol.* Prop. 8, Dodds 10, 9–11: τὸ ἄρα πρώτως ἀγαθὸν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ἀγαθόν. ἂν γάρ τι ἄλλο προσθῇς, ἡλάττωσας τῇ προσθέσει τὸ ἀγαθόν, τι ἀγαθὸν ποιήσας ἀντὶ τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ ἀπλῶς. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 13. Übersetzung leicht modifiziert.

67 *El. theol.* Prop. 13, Dodds 14, 24–25: Πᾶν ἀγαθὸν ἐνωτικόν ἐστὶ τῶν μετεχόντων αὐτοῦ, καὶ πᾶσα ἔνωσις ἀγαθόν, καὶ τὰγαθὸν τῷ ἐνὶ ταυτόν. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 19. Dazu noch *In Parm.* 1097, 11: καὶ γὰρ τὸ ἐν

Alles, was seiend ist, ist einheitlich, und alles, was einheitlich ist, ist gut: „Dann sind das einfach Gute und das einfach Eine dasselbe, das die Seienden nämlich sowohl vereinigt als auch gut macht.“⁶⁸ Das Eine und das Gute sind ihrerseits nicht wiederum durch etwas anderes verursacht. Sie sind die ersten Ursachen für alles und in allem.

Jedes Seiende erhält seinen einheitlichen Bestand aus dem Einen und Guten, und es wird von jedem Seienden begehrt (ἐφίεται):

Denn erhält das Gute alle Seienden – weshalb es auch von allen Seienden begehrt wird – und ist dasjenige, das das Wesen eines jeden Seienden erhält und zusammenhält, das Eine – denn alle Seiende werden vom Einen erhalten und Zerstreuung entfernt jedes Seiende von seinem Wesen –, dann macht das Gute die Seienden, denen es gegenwärtig ist, eins und hält sie hinsichtlich dieser Vereinigung zusammen.⁶⁹

Dieses Begehren ist ein Streben, das stets vom Verursachten hin auf die Ursache gerichtet ist, weil die Ursache als solche ontologisch besser und vollkommener ist als das Verursachte. So entsteht eine zirkuläre Bewegung von Hervorgang und Rückgang, da alles aus der Ursache Hervorgegangene gemäß seinem ontologischen Gefälle als Verursachtes wieder zur Ursache zurückzukehren strebt.⁷⁰

1.4. Der Hervorgang aus dem Einen

Alles, was aus dem Einen hervorgegangen ist, basiert auf einem Kausalsystem von Ursache und Verursachtem. Was bedeutet das? Damit das ganze Kausalsystem funktioniert, ist es wichtig, auf zwei Vorbedingungen hinzuweisen. Erstens: Es gibt eine erste Ursache, die grundverschieden und besser als alles

καὶ τὸ ἀγαθὸν ταῦτόν; C. Steel, „Proclus“, in: L. G. Gerson (Hrsg.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Vol. II, Cambridge 2010, S. 630–654.

68 *El. theol.* Prop. 13, Dodds 16, 2–3: τὸ ἀπλῶς ἀγαθὸν καὶ τὸ ἀπλῶς ἐν ταῦτόν, ἐνίζον τε ἅμα καὶ ἀγαθὸν τὰ ὄντα. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 19. Übersetzung leicht modifiziert.

69 *El. theol.* Prop. 13, Dodds 14, 26–31: εἰ γὰρ τὸ ἀγαθὸν ἐστὶ σωστικὸν τῶν ὄντων ἀπάντων (διὸ καὶ ἐφετὸν ὑπάρχει πᾶσι), τὸ δὲ σωστικὸν καὶ συνεκτικὸν τῆς ἐκάστων οὐσίας ἐστὶ τὸ ἐν (τῷ γὰρ ἐνὶ σώζεται πάντα, καὶ ὁ σκεδασμὸς ἕκαστον ἐξίστησι τῆς οὐσίας), τὸ ἀγαθὸν, οἷς ἂν παρῇ, ταῦτα ἐν ἀπεργάζεται καὶ συνέχει κατὰ τὴν ἔνωσιν. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 19.

70 Vgl. *El. theol.* Prop. 35, Dodds 38, 9–10: Πᾶν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτία καὶ πρόεισιν ἅπ’ αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν.

andere ist. Zweitens: Die erste Ursache ist sowohl jenseits stehend von allem anderen als auch in jedem Verursachten anwesend, damit das Kausalitätsprinzip in Gang gesetzt wird.⁷¹

Und wie funktioniert dieses System? Alles, was aus dem Einen hervorgegangen ist, schreitet in zwei Richtungen fort: einerseits in die vertikal-zirkuläre Richtung, das heißt, von dem Einen zu der Vielheit und wieder zurück zu dem Einen, und andererseits in die horizontal-zirkuläre Richtung. Der horizontal-zirkuläre Verlauf funktioniert wie folgt: Jede neue Monade (μονάς), die ein Kennzeichen für eine Einheit und eine neue Seinsebene darstellt, ist die erste unteilbare Ursache von einer ganzen Reihe (τάξις) der Vielheit.⁷² Diejenigen Mitglieder der Reihe, die entfernter von der Monade stehen, sind unähnlicher mit der ersten Ursache als Allererstem in der Reihe.⁷³ Die Ähnlichkeit und die Unähnlichkeit zwischen der Ursache und dem Verursachten bilden jene Ausgangspunkte, durch die es möglich wird, über ein hierarchisches System zu sprechen.

1.4.1. Die erste Grenze und die erste Unbegrenztheit

Die erste Grenze (πέρας) und die erste Unbegrenztheit (ἄπειρον)⁷⁴ sind die ersten Prinzipien, die den Hervorgang aus dem Einen in die Vielheit verwirklichen und begründen. Denn sie entsprechen einem medialen Zustand zwischen der Einheit und der Vielheit, wie auch zwischen dem Bleiben und dem Fortgang. Die erste Grenze ist eine Einheit, die in sich selbst bleibt, und

71 Vgl. *El. theol.* Prop. 12, Dodds 14, 7–10: δέον πανταχοῦ παρεῖναι τι τοῖς αἰτιατοῖς ἐκ τῆς αἰτίας, καὶ διαφερόντως ἐκ τῆς πρωτίστης, ἥς πάντα ἐξήρηται καὶ δι' ἣν ἔστιν ἕκαστα τῶν ὄντων.

72 *El. theol.* Prop. 21, Dodds 24, 1–3: Πᾶσα τάξις ἀπὸ μονάδος ἀρχομένη πρόεισιν εἰς πλῆθος τῇ μονάδι σύστοιχον, καὶ πάσης τάξεως τὸ πλῆθος εἰς μίαν ἀνάγεται μονάδα.

73 Vgl. *El. theol.* Prop. 108–110, Dodds 96–98.

74 Proklos' mögliche Quelle für die erste Grenze und die erste Unbegrenztheit könnte sowohl Platons *Philebos* sein – siehe *In Parm.* 1122, 7–9: τὸ γὰρ πρῶτως ἐκότερον ἐξήρηται τῶν μικτῶν πάντων, ὥς φησιν ὁ ἐν τῷ Φιλήβῳ Σωκράτης; *In Tim.* I, 176; *Theol. Plat.* III, 7–9 – als auch der Neupythagoreismus und dessen Lehre über die Monade und Dyas; siehe G. P. Goold (Hrsg.), *Aristotle, The Metaphysics*, books I–IX, London 1933, hier: *Met.* I 6; G. Staab, „Das Kennzeichen des neuen Pythagoreismus innerhalb der kaiserzeitlichen Platoninterpretation: ‚Pythagoreischer‘ Dualismus und Einprinzipienlehre im Einklang“, in: M. Bonazzi/J. Opsomer (Hrsgg.), *Collection d'études classiques*, Vol. 23, *The Origins of the Platonic system: Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Context*, Louvain 2009, S. 55–89. Siehe noch R. Chlup, 2012, S. 77.

die Unbegrenztheit wird als eine Kraft (δύναμις) verstanden, die die Existenz von jedem Seienden ermöglicht.⁷⁵ Für die Entstehung der Produktivität bedarf es jedoch eines weiteren Prinzips. Das dritte Prinzip ergibt sich nämlich aus der Mischung (μικτόν)⁷⁶ der ersten beiden Prinzipien. Hieraus ergibt sich nun eine erste Trias: Grenze – Unbegrenztheit – Mischung (πέρας – ἄπειρον – μικτόν).⁷⁷ Während die erste Grenze als das Wesen (οὐσία) von jedem Seienden zu denken ist, da es in sich bleibt und jedes Seiende in Form einer Einheit umfasst, ist die Unbegrenztheit die Kraft des Wesens. Das unterschiedliche Mischungsverhältnis der zwei Prinzipien führt zu unterschiedlichen Ergebnissen. Es gibt drei Möglichkeiten von Mischungen:

- 1) Grenze (πέρας) > Unbegrenztheit (ἄπειρον) = Sein (ὄν),
- 2) Grenze (πέρας) < Unbegrenztheit (ἄπειρον) = Leben (ζωή),
- 3) Grenze (πέρας) = Unbegrenztheit (ἄπειρον) = Intellekt (νοῦς).⁷⁸

Aus den drei Mischungsverhältnissen ergeben sich drei hierarchisch unterschiedliche Monaden: Sein, Leben und Intellekt. Sie bilden sowohl die erste intelligible Trias als auch die Grundprinzipien für alle Seinsarten. Denn ohne Sein, Leben und Erkenntnis kann kein Sein als etwas Seiendes bestehen.

Proklos spricht nicht nur über die Mischung der ersten Grenze und der ersten Unbegrenztheit, sondern auch über eine Reihe von Göttern oder Henaden, die dem Einen selbst am ähnlichsten sind. Das Problem, welches hierbei entsteht, ist die Frage, wie die Henaden in das teleologische System hierarchisch eingeordnet werden können. Um diese Frage beantworten zu können, widmen wir uns zuerst der Thematik der Henaden und danach jener der intelligiblen Trias (Sein, Leben und Intellekt).

1.4.2. Die Henaden

Betrachten wir daher, was Proklos über die Henaden (ἐνάς) als göttliche Einheiten schreibt. Aus der Proposition 135 erhalten wir folgende Information: „An jeder göttlichen Henade wird von einem Seienden unmittelbar teilgenommen, und alles, was vergöttlicht wird, streckt sich einer göttlichen

75 Vgl. *El. theol.* 89–92, Dodds 82. Siehe dazu G. Van Riel, 2017, S. 73–98.

76 Vgl. *El. theol.* Prop. 90, Dodds 82; *Theol. Plat.* III 9.

77 Siehe W. Beierwaltes, 1979, S. 50–60. Dazu noch L. Siorvanes, 1996, S. 110.

78 *El. theol.* Prop. 101, Dodds 90. Vgl. *Theol. Plat.* III 15, 52–19, 67. Dazu noch J. Opsomer, „Deriving the three intelligible triads from the *Timaeus*“, in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du colloque international de Louvain (13–16 mai 1998), en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, Paris 2000, S. 351–372. Dazu noch G. Van Riel, 2017, S. 86.

Henade empor, und es gibt genauso viele teilhabende Klassen von Seienden, wie es teilnehmbare Henaden gibt.“⁷⁹ Wie schon früher erwähnt, ergibt sich hieraus die Frage, wie die Henaden in das hierarchische System einzuordnen sind. Die Schwierigkeit liegt darin, dass in der Proposition 127 zu lesen ist: „Jedes Göttliche ist zuerst und vor allem anderen einfach und deshalb sich selbst genügend.“ Während in der Proposition 159 steht: „Jede Ordnung von Göttern besteht aus den ersten Ursprüngen, das heißt aus Grenze und Unbegrenztheit.“⁸⁰ Einerseits wird gesagt, dass die Henaden absolut einfach sind (Prop. 127), andererseits, dass sie aus der ersten Grenze und der ersten Unbegrenztheit zusammengesetzt sind (Prop. 159). Nach der ersten Aussage müssen die Henaden den Prinzipien von der ersten Grenze und der ersten Unbegrenztheit vorausgehen, nach der zweiten Aussage aber ihnen folgen. Proklos bietet keine Lösung für die widersprüchlichen Propositionen an, und wir können dieses Problem zwar nicht endgültig lösen, doch aber eine neue Perspektive anbieten.

Für die weitere Interpretation ist es nun wichtig festzuhalten, dass in einem hierarchischen System alles aus dem Einen hervorgeht und wieder zu ihm zurückkehrt. Bei dem Hervorgang aus dem Einen ist alles auf die Vielheit gerichtet, während bei der Rückkehr sich alles vereint und dem Einen ähnlich wird.⁸¹ Das heißt, alles, zurück zu dem Einen gekehrt, lässt die Vielheit hinter sich und wird etwas Ganzes und Vereintes. Aus der Perspektive des Hervorgangs allerdings gibt es die Henaden nicht, sondern es kommen unmittelbar nach dem Einen Grenze, Unbegrenztheit und Mischung vor.⁸²

79 Vgl. *El. theol.* Prop. 135, Dodds 120, 1–4: Πᾶσα θεία ἐνὰς ὕφ’ ἐνός τινος μετέχεται τῶν ὄντων ἀμέσως, καὶ πᾶν τὸ ἐκθεούμενον εἰς μίαν ἐνάδα θεῖαν ἀνατείνεται· καὶ ὅσαι αἱ μετεχόμεναι ἐνάδες, τοσαῦτα καὶ τὰ μετέχοντα γένη τῶν ὄντων. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 149.

80 *El. theol.* Prop. 127, Dodds 112, 25–26: Πᾶν τὸ θεῖον ἀπλοῦν πρῶτως ἐστὶ καὶ μάλιστα, καὶ διὰ τοῦτο αὐταρκέστατον; und Prop. 159, Dodds 138, 30–31: Πᾶσα τάξις θεῶν ἐκ τῶν πρῶτων ἐστὶν ἀρχῶν, πέρατος καὶ ἀπειρίας. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 141; S. 173. Übersetzung leicht modifiziert.

81 Vgl. *El. theol.* Prop. 62, Dodds 58, 24–27: ὅμοιον γὰρ τῷ ἐνὶ μᾶλλον τὸ ἐγγύτερον· τὸ δὲ ἐν πάντων ἦν ὑποστατικὸν ἀπληθύντως. τὸ ἄρα ὁμοιότερον αὐτῷ, πλειόνων αἴτιον ὑπάρχον, εἴπερ ἐκεῖνο πάντων, ἐνοειδέστερον ἔσται καὶ ἀμεριστότερον, εἴπερ ἐκεῖνο ἐν.

82 E. R. Dodds, 1963, S. 281, fragt, wie es möglich ist, dass die Henaden einerseits absolut einfach sind und andererseits nach der Grenze und Unbegrenztheit folgen. Er lässt die Frage offen. Zu diesem Thema gibt es weitere Forschungen. Siehe z. B.: M. Perkams unter Mitwirkung von C. Helmig und C. Steel, „Proklos“, in: C. Riedweg/C. Horn/D. Wyrwa (Hrsgg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 5/3, *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Basel 2018, S. 1909–1971, hier: S. 1943–1947. Zu den neuesten Forschungen

Basierend auf den vorangehenden Erläuterungen lässt sich nun besser erklären, warum Proklos die Henaden erst im Aufstiegsprozess erwähnt und, damit zusammenhängend, wie die Seele auf die Ebene der Henaden aufsteigt. Proklos schreibt in der *Theologia Platonica* über das Wesen der Henaden, dass jeder Gott gemäß der höchsten Vereinigung der Seienden existiert.⁸³ An dieser Stelle ist darauf zu achten, dass das Wesen der Henaden die höchste Vereinigung der Seienden ist. Was die hierarchische Reihenfolge des Seins betrifft, so bildet das Sein das erste Glied innerhalb der intelligiblen Trias von Sein, Leben und Intellekt. Diese Trias entsteht aus der Mischung der ersten Grenze mit der ersten Unbegrenztheit.⁸⁴ Wenn das Sein ein erstes Ergebnis

gehört G. Van Riel, siehe ders., „Les hénades de Proclus: sont-elles composées de limite et d’illimité?“, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 85, No. 3, 2001, S. 417–432; ders., „The One, the Henads, and the Principles“, in: P. d’Hoine/M. Martijn (Hrsgg.), *All from One*, 2017, S. 73–98, hier: S. 92: „From this angle, our conceptualization of the Henads reveals them to be principles of order: their typicality is transmitted to the entire class of beings that depends on every single Henad. We then get different series of beings, headed up by the Henad, which in itself remains unparticipated and unknowable but whose characteristic is present at all levels of the series.“ E. P. Butler führt die Gedanken von Van Riel weiter, siehe E. P. Butler, „The Gods and Being in Proclus“, in: *Dionysius* 26, 2008, S. 93–114; ders., „The Intelligible Gods in the *Platonic Theology* of Proclus“, in: *Méthexis*, Vol. 21, 2008, S. 131–143. Zu dem Thema siehe noch: R. Chlup, 2012, S. 112–127 und S. Gersh, „Proclus as theologian“, in: S. Gersh (Hrsg.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to Renaissance*, Cambridge 2014, S. 80–107, hier: S. 93: „I will mark the ambivalent status of the henads by using the graphic form *henad(s)* to express their closer association with the One and the expression *henads-beings* to express their closer association with beings.“ Proklos schreibt über die Bedeutung der Henaden nicht nur in der *El. theol.*, sondern auch in *In Parm.* 1047–1051 und *Theol. Plat.* III 6–14. Er stellt die 14 Attribute des seienden Einen dar, die er in der zweiten Hypothese des *Parmenides* bespricht (*In Parm.* 1047–1051; *El. theol.* Prop. 162–165). Siehe dazu H. D. Saffrey/L. G. Westerink (Hrsgg. und Übersetzung ins Französische), *Proclus: Théologie platonicienne*. Vol. III, Paris 1978, S. XL–LI. Für die Bedeutung der Henaden in der *Theol. Plat.* siehe H. D. Saffrey/L. G. Westerink, 1978, S. LI–LXXVII. Siehe dazu C. Guéraud, „La théorie des Hénades et la mystique de Proclus“, in: *Dionysius*, Vol. 6, 1982, S. 73–82. Dazu noch G. Bechtel, „Göttliche Henaden und Platonischer *Parmenides*. Lösung eines Mißverständnisses?“, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, Bd. 142, 1999, S. 358–391. Siehe dazu noch J. Greig, „Proclus on the Two Causal Models for the One’s Production of Being: Reconciling the Relation of the Henads and the Limit/Unlimited“, in: *International Journal of the Platonic Tradition*, Vol. 14.1, Leiden 2020, S. 23–48.

83 *Theol. Plat.* I 26, 114, 6–8: Οὐκοῦν ἐκ τῶν προειρημένων δῆλον ὅτι θεὸς μὲν πᾶς κατ’ αὐτὴν ἄκραν ὑφέστηκεν τὴν ἔνωσιν τῶν ὄντων· Siehe mehr dazu Kap. 5.2., Anm. 396.

84 Siehe mehr dazu Kap. 1.4.3.

von der Mischung der Grenze und Unbegrenztheit ist, dann entspricht das Sein sowohl einer Grenze als auch einer Unbegrenztheit. Das Sein kann somit auch als eine Kraft des Fortschreitens beschrieben werden.

Die Einheit des Seins ist eine Spitze des Seins, und diese Spitze wird auch Hyparxis genannt.⁸⁵ Hyparxis versteht sich als ein bloßes, reines Sein. Wenn die Hyparxis des Seins ein bloßes Sein ist, dann ist die Bedeutung der Henaden mit der Hyparxis des Seins gleichzusetzen.⁸⁶

Proklos schreibt in der *Theologia Platonica*, dass die Henaden, die eine Einheit alles Seienden sind, mit der „Blüte des Intellekts“ in der Seele zu erreichen sind. Die „Blüte des Intellekts“ entspricht der Hyparxis der Seele.⁸⁷ Die „Blüte des Intellekts“ ist ein chaldäischer Ausdruck, der eine Spitze des Intellekts in der Seele und deren Verbindung mit dem intelligiblen Bereich beschreibt.⁸⁸ In Proklos' Kommentar zu Platons *Timaios* ist zu lesen, dass „die Blüte des Intellekts“ mit der väterlichen Gottheit identisch ist.⁸⁹ Die väterliche Gottheit ist in den *Chaldäischen Orakeln* als erster Vater und der väterliche Intellekt beschrieben.⁹⁰ Die Bedeutung des Vaters ist in Proklos' Lehre mit dem ersten Glied der intelligiblen Trias verbunden.⁹¹ Wenn wir all dies verbinden, stellt sich heraus: Die „Blüte des Intellekts“ in der Seele ist mit dem Ausdruck „Hyparxis der Seele“ identisch. Diese Ebene der Seele ist der Bedeutung des ersten Vaters, d. h. des väterlichen Intellekts und der väterlichen Gottheit, in den *Chaldäischen Orakeln* ähnlich. Die Bedeutung des Vaters beschreibt Proklos in seinem Kommentar zu Platons *Parmenides*, und zwar auf der Ebene des intelligiblen Bereichs, und fügt hinzu, dass der Vater mit der teilnehmbaren Henade (οὗτος μὲν γὰρ ἑνὰς ἐστὶ μεθεκτὴ) identisch ist.⁹² Wir können hierfür auf die folgende Gleichsetzung hinweisen: Die Henade ist eine Einheit des Seienden, und die Einheit des Seienden ist mit der Hyparxis des Seins identisch. Diese Ebene der Einheit ist in den *Chaldäischen Orakeln* mit dem väterlichen Intellekt, d. h. mit dem ersten Vater oder der väterlichen Gottheit, zu beschreiben. Mit ihrer „Blüte des Intellekts“ kommt

85 Siehe Kap. 2.4.2., Anm. 201.

86 Siehe L. Siorvanes, 1996, S. 169–175.

87 *Theol. Plat.* I 3, 15, 1–6. Siehe mehr dazu Kap. 5.2., Anm. 396 und 2.4.2., Anm. 203.

88 Siehe mehr über die Bedeutung der „Blüte des Intellekts“ in Kap. 2.4.2.

89 *In Tim.* III 14, 11–14. Siehe dazu Kap. 2.4.2., Anm. 198.

90 Siehe Kap. 2.2.

91 Siehe Kap. 2.4.2., Anm. 200.

92 *In Parm.* 1070, 18–19. Siehe dazu N. Spanu, *Proclus and the Chaldean Oracles: A Study on Proclean Exegesis, with a Translation and Commentary of Proclus' Treatise on Chaldean Philosophy*, London/New York 2021, S. 20.

die Seele in Berührung mit den Henaden. Diese Zusammenhänge können wie folgt beschrieben werden:

Henade = Hyparxis des Seins = der väterliche Intellekt	← „Die Blüte des Intellekts“ in der Seele = Hyparxis der Seele
---	---

Die Henaden als etwas Ganzes und Vereintes sind dem Einen am ähnlichsten und zugleich als Seiende doch vom Einen unterschieden. Die Henaden stellen die Spitze des Seienden dar; sie lassen die Vielheit hinter sich und nähern sich als bloßes Seiendes dem Einen an. Das allgemeine Prinzip des Aufstiegsprozesses, welches besagt, dass alles von der Vielheit zur Einheit zurückkehrt, gilt auch für die Seele.⁹³ Die Seele lässt die Vielheit hinter sich und wird Schritt für Schritt mit sich selbst und den Ursachen in ihr identisch. Sie wird dadurch den Ursachen selbst ähnlicher. Die Henaden können als Grenze zwischen den Seienden und dem Einen dargestellt werden. Sie symbolisieren die Möglichkeit alles Seienden, auf die Spitze des eigenen Wesens aufzusteigen und von da an als eine Einheit in Berührung mit dem jenseits stehenden Einen zu kommen.

1.4.3. Sein, Leben und Intellekt

Die von der Grenze und Unbegrenztheit nach unten abgeleiteten Realitätsstufen sind drei voneinander unabhängige Monaden, die auch als eine intelligible Trias zu verstehen sind: Sein (ὄν), Leben (ζῆν) und Intellekt (νοῦς). Proklos' Lehre der intelligiblen Trias basiert auf einer Interpretation von Platons Dialog *Sophistes*.⁹⁴ Proklos spricht von der intelligiblen Trias, in der alles in allem ist, aber in je unterschiedlicher Art und Weise. Die Relation zwischen den Gliedern der intelligiblen Trias wird gemäß dem Wesen (κατ' οὐσίαν), der Ursache (κατ' αἰτίαν) und der Teilhabe (κατὰ μέθεξιν) dargelegt.⁹⁵ Im Sein sind das Leben und der Intellekt der Ursache gemäß und das Sein dem Wesen gemäß; im Leben ist das Sein der Teilhabe gemäß, der Intellekt der Ursache

93 Siehe dazu Kap. 2.4.2.

94 Vgl. F. Schleiermacher (Übers.), G. Eigler (Hrsg.), *Platon: Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch*, Darmstadt 2005, hier: Platon, *Soph.* 248e.

95 Siehe *El. theol.* Prop. 103, Dodds 92, 13–16: Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἐκάστῳ· καὶ γὰρ ἐν τῷ ὄντι καὶ ἡ ζωὴ καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῇ ζωῇ τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν, καὶ ἐν τῷ νοῖ τὸ εἶναι καὶ τὸ ζῆν, ἀλλ' ὅπου μὲν νοερῶς, ὅπου δὲ ζωτικῶς, ὅπου δὲ ὄντως ὄντα πάντα.

gemäß und das Leben dem Wesen gemäß; im Intellekt ist der Intellekt dem Wesen gemäß und sind das Sein und das Leben der Teilhabe gemäß. Die Relation innerhalb der Trias ist von diesen drei Bezugsarten abhängig. Sie sind sowohl ähnlich als auch unterschiedlich voneinander. Die unterschiedlichen Relationsarten sind grundlegend für die hierarchische Reihenfolge innerhalb der intelligiblen Trias. Die Hierarchie besteht sowohl innerhalb der Trias als auch gegenüber dem Einen. Denn jedes Glied der Trias ist unterschiedlich weit von dem Einen entfernt. Über die Hierarchie innerhalb der Trias erfahren wir Folgendes:

Allen am Intellekt Teilhabenden geht der unteilnehmbare Intellekt voran und führt sie; allen am Leben Teilhabenden das Leben; allen am Sein Teilhabenden das Sein; von diesen drei Unteilnehmbaren ist das Sein vor dem Leben und das Leben vor dem Intellekt.⁹⁶

Das Sein ist das erste Glied dieser Trias. Das Sein als solches ist rein und frei von allen Affekten. Wenn das Sein seinem Wesen nach etwas Intelligibles (νοητόν) ist, kann es in sich bleiben und steigt somit nicht nach ‚unten‘, d. h. ins Werden ab. Der Grund für den Abstieg ist das Leben. Das Leben als solches ist die Kraft des Seins,⁹⁷ das lediglich darauf hinweist, dass das Leben aus dem Sein als seiendes Leben austritt und in den Intellekt eintritt. So ist das Leben ein Medium und verbindet das Sein mit dem Intellekt.

Das letzte Glied der Trias ist der Intellekt. Der Intellekt ist das Denken selbst, und wenn das Denken denkt, dann denkt es sich selbst als etwas Seiendes und Lebendes. Deshalb denkt der Intellekt das Sein als etwas Gedachtes und das Leben sowohl als etwas Gedachtes als auch als etwas Denkendes.⁹⁸ Abgesehen davon, dass jedes Mitglied der Trias einen von den anderen unterschiedenen und in sich bestimmten Charakter und eine Funktion besitzt, stehen sich alle Mitglieder der Trias im Verhältnis von Ursache und Verursachtem gegenüber. Die drei verschiedenen Funktionen der intelligiblen Trias sind in folgende Bereiche unterteilt: Während das Sein stillsteht, ist das

96 ⁹⁶ Siehe *El. theol.* Prop. 101, Dodds 90, 17–19: Πάντων τῶν νοῦ μετεχόντων ἡγεῖται ὁ ἀμέθεκτος νοῦς, καὶ τῶν τῆς ζωῆς ἢ ζωῇ, καὶ τῶν τοῦ ὄντος τὸ ὄν· αὐτῶν δὲ τούτων τὸ μὲν ὄν πρὸ τῆς ζωῆς, ἡ δὲ ζωὴ πρὸ τοῦ νοῦ. Übersetzung von E.O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 113. Übersetzung leicht modifiziert.

97 Vgl. *Theol. Plat.* IV 1, 7, 29–28, 4: Καὶ ὥσπερ ἡ δύναμις ἀπεγεννᾷτο μὲν ἐκ τοῦ ἐνός καὶ τῆς ὑπάρξεως, συνυφίστη δὲ τῷ ἐνὶ τὴν τοῦ ὄντος φύσιν, οὕτω δὴ καὶ ἡ ζωὴ πρόεισιν μὲν ἐκ τοῦ ὄντος, ἄλλην ὑποστήσασα δύναμιν τῆς ἐν τῷ ὄντι. Vgl. auch: *Theol. Plat.* III 9, 35, 21–22: ἡ δὲ ζωὴ τὸ προῖον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν καὶ τῇ ἀπειρῷ δυνάμει συμφυρόμενον· Siehe dazu W. Beierwaltes, 1979, S. 97.

98 Vgl. W. Beierwaltes, 1979, S. 93–108.

Leben die Kraft und damit auch der Fortgang aus dem Sein. Der Intellekt als das letzte Glied der Trias hat die Funktion des Selbstdenkens, denn er ist nichts anderes als das Denken selbst, d. h., der erste unteilnehmbare Intellekt ermöglicht, durch das Selbstdenken, in dem das Denkende und das Gedachte identisch sind, das erste unteilnehmbare Intelligible in sich zu denken.⁹⁹ Die nächste Ebene, die nach dem Intellekt kommt, ist die Seele.

1.4.4. Die Seele

Proklos spricht über die Hierarchie von Seelen. Die „erste“ oder die „ganze“ Seele ist eine nicht teilnehmbare (ἀμέθεκτος) Seele.¹⁰⁰ Sie ist die einzige nicht teilnehmbare Seele. Alle anderen Seelen sind teilnehmbar. Proklos unterscheidet drei Arten von teilnehmbaren Seelen: Die ersten sind die göttlichen Seelen (Planeten). Diese richten sich nach der „ersten“ Seele. Die mittleren Seelen (Engel, Dämonen und Heroen) befinden sich zwischen den göttlichen und der dritten Art von Seelen, den Einzelseelen. Es verbleiben noch die niederen Einzelseelen (μερικὸς ψυχή), die in den Körper absteigen. Die niederen Einzelseelen können zwar denken, sie bedienen sich jedoch nicht immer ihrer Denktätigkeit. Diese Art der Seele ist anders als alle höheren Arten von Seelen, da diese Seelen vollständig in den Körper absteigen. Dadurch verbleibt kein Teil von ihnen ‚oben‘, d. h. beim Intellekt.¹⁰¹ Im Folgenden richten wir unser Interesse auf die Einzelseelen und ihr Verhältnis zum Körper.

Die erste Differenz, die zwischen der Seele und dem Körper besteht, ist die wesenhafte Körperlosigkeit bzw. Unkörperlichkeit der Seele, welche der Trennung der Seele vom Körper entspricht.¹⁰² Diese erste Prämisse führt zum nächsten Gedanken: Wenn die Seele unkörperlich ist, dann ist sie auch unvergänglich und unzerstörbar.¹⁰³ Etwas, das unkörperlich und unvergänglich ist, schafft es auch, sich zu sich selbst zurückzuwenden.¹⁰⁴ Diese Auffassung ist bedeutsam, weil die Einzelseelen, die sich für eine bestimmte Zeit im

99 Vgl. *El. theol.* Prop. 167, Dodds 144–145.

100 Vgl. *El. theol.* Prop. 21, Dodds 24; Prop. 109, Dodds 96. Siehe dazu J. F. Finamore/E. Kutash, „Proclus on the *Psyché*: World Soul and the Individual Soul“, in: P. d’Hoine/M. Martijn (Hrsgg.), *All from One*, 2017, S. 122–138, hier: S. 123.

101 Siehe Anm. 23.

102 *El. theol.* Prop. 186, Dodds 162, 13–14: Πᾶσα ψυχή ἀσώματος ἐστὶν οὐσία καὶ χωριστὴ σώματος.

103 *El. theol.* Prop. 187, Dodds 162, 24: Πᾶσα ψυχή ἀνώλεθρός ἐστι καὶ ἄφθαρτος.

104 *El. theol.* Prop. 191, Dodds 168, 3–4: τὸ γὰρ κατ’ ἐνέργειαν πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέφον καὶ κατ’ οὐσίαν ἐπιστρεπτικόν ἐστι πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἀφ’ ἑαυτοῦ προϊόν.

Körper aufhalten, nicht denselben Auflösungsprozessen unterliegen wie die vergänglichen Körper.¹⁰⁵

Um zu verstehen, wie die Seele es schafft, sich im Körper aufzuhalten und sich dennoch nicht von ihm beeinflussen zu lassen, ist es zunächst wichtig, auf die von Proklos ausgearbeitete allgemeine Voraussetzung zu verweisen: „Jedes ein anderes Hervorbringende ist besser als die Natur des Hervorgebrachten.“¹⁰⁶ Laut dieser Prämisse ist die Seele als Ursache wesentlich vollkommener und anders als der Körper. Die Andersheit der Seele liegt darin, dass sie sich durch ihre unkörperliche und unvergängliche Natur nicht von den niederen Ebenen beeinflussen lässt, sondern selbst auf den Körper einwirkt. Woran ist das zu erkennen? Der Körper kann sich ohne die Seele nicht bewegen und nicht leben. Das bedeutet, dass die Seele als selbstlebende (αὐτόζωος) und selbstbewegte (αὐτοκίνητος) nicht nur sich selbst, sondern auch den ihr zugehörigen Körper belebt und bewegt.¹⁰⁷

Die Seele bleibt nach dem Abstieg in den Körper unvergänglich, denn sie hat ein ewiges Wesen.¹⁰⁸ Sie vergisst jedoch, was sie ist, da das Denken für sie nichts Wesentliches ist und der Körper vom Denken auch ganz entleert ist.¹⁰⁹ Die aus dem Intellekt hervorgegangene Seele ist in ihrem Bestand ewig. Die Seele ist sich jedoch ihres ewigen Wesens nicht bewusst. Sie schafft es erst dann, sich an sich selbst zu erinnern, wenn sie sich auf ihren rationalen Teil konzentriert. Dies geschieht, wenn sie zu denken beginnt. Das Denken der Seele ist anders als das Denken selbst. Sie denkt nicht alles auf einmal,

105 Für die Beziehung zwischen dem Körper und der Seele siehe M. Perkams, „An Innovation by Proclus: The Theory of the Substantial Diversity of the Human Soul“, in: M. Perkams/R. M. Piccione (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden/Boston 2006, S. 167–186.

106 *El. theol.* Prop. 7, Dodds 8, 1–2: Πᾶν τὸ παρακτικὸν ἄλλου κρεῖττον ἐστὶ τῆς τοῦ παραγομένου φύσεως. Meine Übersetzung.

107 Proklos spricht ganz deutlich über die Priorität der Seele gegenüber dem Körper. Siehe dazu *El. theol.* Prop. 20, Dodds 22, 4–8: πᾶν γὰρ σῶμα κινήτων ἐστὶν ὑφ’ ἐτέρου, κινεῖν δὲ ἑαυτὸ οὐ πέφυκεν, ἀλλὰ ψυχῆς μετουσίᾳ κινεῖται ἐξ ἑαυτοῦ, καὶ ζῆ διὰ ψυχῆν· καὶ παρούσης μὲν ψυχῆς αὐτοκίνητον πὼς ἐστίν, ἀπουσίας δὲ ἐτεροκίνητον, ὥς ταύτην ἔχον καθ’ αὐτὸ τὴν φύσιν, καὶ ὡς ψυχῆς τὴν αὐτοκίνητον οὐσίαν λαχούσης.

108 *El. theol.* Prop. 191, Dodds 166, 26: Πᾶσα ψυχὴ μεθεκτὴ τὴν μὲν οὐσίαν αἰώνιον ἔχει.

109 Wenn die Seele den Göttern folgt, dann hat sie am Denken teil, und wenn sie ins Werden eintritt, dann denkt sie nicht mehr. Vgl. *El. theol.* Prop. 206, Dodds 180, 17–19: εἰ γὰρ ποτὲ μὲν ἔπεται θεοῖς, ποτὲ δὲ ἀποπίπτει τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἀνατάσεως, νοῦ τε καὶ ἀνοίας μετέχει, δῆλον δὴ ὅτι παρὰ μέρος ἔν τε τῇ γενέσει γίνεται καὶ ἐν τοῖς θεοῖς ἐστίν.

wie der Intellekt, sondern sie erinnert sich sukzessive an sich selbst.¹¹⁰ Die Erinnerung der Seele ist die Selbsterkenntnis der Seele. Die Selbsterkenntnis der Seele kann als eine reinigende Kraft (τῆς καθαρτικῆς δυνάμεως)¹¹¹ und als göttliches Vermögen der Seele verstanden werden. Die Seele reinigt sich von allem Körperlichen, indem sie sich von der Vergänglichkeit befreit. Im Zuge der Selbsterkenntnis wird die Seele sich selbst immer ähnlicher.¹¹² Mit anderen Worten: Die Seele erkennt ihre Unvergänglichkeit und, damit einhergehend, ihre wesenhafte Verschiedenheit vom Körper.

Die Seele erinnert sich durch die Selbsterkenntnis sowohl an sich selbst als auch an ihre Ursachen in ihr. Wir zitieren im Folgenden jene These von Proklos, die am besten die Spiegelung der Ursachen im Verursachten beschreibt: „Alles in allem, aber in jedem auf eigene Art und Weise.“¹¹³ Diese Prämisse „Alles in allem“ weist darauf hin, dass trotz des wesentlichen Unterschieds

110 Die Seele als Abbild des Intellekts besitzt all die intellektuellen Prinzipien abbildlich und schwächer als der Intellekt, d. h., der Denkprozess der Seele ist von jenem des Intellekts grundverschieden. Siehe dazu *El. theol.* Prop. 195, Dodds 170, 13–15: τὰ δὲ νοητὰ εἰκονικῶς, καὶ τὰ εἶδη τὰ ἐκείνων μεριστῶς μὲν τῶν ἀμεριστῶν, πεπληθυσμένως δὲ τῶν ἐνιαίων.

111 *El. theol.* Prop. 145, Dodds 128, 11–12.

112 Vgl. *El. theol.* Prop. 186, Dodds 162, 21–23: εἰ γὰρ καὶ τὰ ὑπὲρ αὐτὴν γινώσκει, καὶ ἐαυτὴν πέφυκε γινώσκειν πολλῷ μειζόνως, ἀπ’ αἰτίων τῶν πρὸ αὐτῆς γινώσκουσα ἐαυτήν.

113 Dieser Satz geht auf Anaxagoras zurück und wird von Proklos häufig benutzt. Siehe M. Marciano, *Die Vorsokratiker*, Bd. 3, 2., überarbeitete Auflage, Berlin 2013, S. 26. Siehe dazu E. R. Dodds, 1963, S. 254. Proklos schreibt darüber unter anderem in der *El. theol.* Prop. 103, Dodds 92, 13: Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ (meine Übersetzung). Dieser Satz ist in Prop. 103 bezogen auf die drei Hauptprinzipien Sein, Leben und Intellekt verwendet. Proklos’ Ansatz ist, dass jedes Seiende alle drei Prinzipien in sich beinhalten muss, um als Sein zu existieren. Daher ist alles in allem, aber auf unterschiedliche Art und Weise. Anders gesagt: Alle drei Grundprinzipien sind auf unterschiedlichen Ebenen des Seienden auf unterschiedliche Art und Weise präsent. Dieser Satz ist nicht nur bei Proklos, sondern auch bei anderen Neuplatonikern zu lesen, bspw. bei J. F. Finamore/J. M. Dillon (Hrsgg. und Übers. ins Englische), *Iamblichus’ De Anima: Text, Translation, and Commentary*, Leiden/Boston/Köln 2002, hier: § 6, S. 30; É. des Places (Hrsg.), *Numénios: Fragments*, Paris 1973, hier: Fr. 41, S. 90; E. Lamberz (Hrsg.), *Porphyrii: Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Leipzig 1975, hier: *Sententiae* 10: Πάντα μὲν ἐν πᾶσιν, ἀλλὰ οἰκείως τῇ ἑκάστου οὐσίᾳ· ἐν νῷ μὲν γὰρ νοερῶς, ἐν ψυχῇ δὲ λογικῶς, ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς σπερματικῶς, ἐν δὲ σώμασιν εἰδωλικῶς, ἐν δὲ τῷ ἐπέκεινα ἀνεγνωστῶς τε καὶ ὑπερουσίως. Siehe dazu D. Baltzly, „Mereological Modes of Being in Proclus“, in: *Ancient Philosophy*, Vol. 28, Pittsburgh 2008, S. 395–411.

zwischen der Ursache und dem Verursachten die Ursachen im Verursachten als Abbilder gespiegelt sind.¹¹⁴

Das Kausalitätsprinzip „Alles in allem, aber in jedem auf eigene Art und Weise“ ist grundlegend für den Rückwendungsprozess der Seele zu ihren Ursachen. Damit deutlich wird, was der Ausdruck „die Ursachen in der Seele“ bedeutet, ist auf das folgende Relationsprinzip zu achten: Entsprechend der hierarchischen Reihenfolge geht die Seele aus dem Intellekt hervor. Daher ist der Intellekt die Ursache der Seele, während der Seele selbst einem Verursachten entspricht. Die Kausalität zwischen der Ursache und dem Verursachten basiert auf dem Ähnlichkeitsprinzip.¹¹⁵ Es gäbe aber keinen Unterschied zwischen der Ursache und dem Verursachten, wenn das Verursachte nicht sowohl ähnlich als auch unähnlich mit der Ursache wäre.¹¹⁶ Die Ähnlichkeit des Verursachten mit der Ursache ermöglicht es diesem, zu seiner Ursache zurückzukehren,¹¹⁷ und der Unterschied zwischen der Ursache und dem Verursachten ist die Voraussetzung dafür, dass das Verursachte von der Ursache hervorgeht und sich als etwas wesentlich anderes zeigt. Mit Bezug auf die Seele gilt daher, dass sie als ein direkt von dem Intellekt Verursachtes dem Intellekt am ähnlichsten ist. Die Seele ist aber auch zugleich anders als der Intellekt. Der Intellekt ist jedoch nicht die einzige Ursache der Seele. Um dies tiefer zu verstehen, sei auf folgende zwei Prinzipien verwiesen: Erstens geht alles aus dem Guten oder dem Einen hervor, und alles ist überall unterschiedlich anwesend.¹¹⁸ Zweitens gilt: Je einheitlicher die Ursache ist, desto mehr Verursachtes geht aus dieser Ursache hervor.¹¹⁹ Die höheren Ebenen der Hierarchie sind einheitlicher als die unteren, denn sie stehen in der Nähe zum Einen.

114 Siehe *Theol. Plat.* IV 1–3, 8, 96–97. Siehe dazu M. Martijn/L. P. Gerson, „Proclus’ System“, in: P. d’Hoine/M. Martijn (Hrsgg.), *All from One*, 2017, S. 45–73; R. Chlup, 2012, S. 83–92.

115 Vgl. *El. Theol.* Prop. 29, Dodds 34. Siehe mehr über das Kausalitätsprinzip zwischen der Ursache und dem Verursachten in Kap. 1.5.

116 Vgl. *El. Theol.* Prop. 29–30, Dodds 34.

117 Vgl. *El. Theol.* Prop. 31, Dodds 34–36.

118 Siehe *El. Theol.* Prop. 11, Dodds 12, 8: Πάντα τὰ ὄντα πρόεισιν ἀπὸ μιᾶς αἰτίας, τῆς πρώτης; Prop. 12, Dodds 14, 1–2: Πάντων τῶν ὄντων ἀρχὴ καὶ αἰτία πρωτίστη τὸ ἀγαθόν ἐστιν. Siehe dazu *In Tim.* I 209, 13–20: Πάντα τὰ ὄντα θεῶν ἐστιν ἔκγονα καὶ παράγεται ὑπ’ αὐτῶν ἀμέσως πάντα καὶ ἰδρύεται ἐν αὐτοῖς· οὐ γὰρ μόνον ἢ κατὰ συνέχειαν ἐπιτελεῖται τῶν πραγμάτων πρόοδος, ἀεὶ τῶν ἐξῆς ἀπὸ τῶν προσεχῶς αἰτίων ὑφισταμένων, ἀλλὰ καὶ αὐτόθεν ἀπὸ τῶν θεῶν ἐστὶν ὅπῃ γεννᾶται τὰ πάντα, κἂν πορρωτάτω τῶν θεῶν εἶναι λέγεται, κἂν αὐτὴν εὐπὴς τὴν ὕλην· οὐδενὸς γὰρ ἀφέστηκε τὸ θεῖον, ἀλλὰ πᾶσιν ἐξ ἴσου πάρεστι.

119 Vgl. *El. Theol.* Prop. 57, Dodds 54–56.

Das Denken als das Wesen des Intellekts ist in der Seele etwas Nachgeborenes¹²⁰ und versteht sich als selbsterkennende Erkenntnis (γνώσις ἐαυτῆς γνωστική).¹²¹ Durch ihren eigenen Denkprozess kann die Seele sich selbst erkennen¹²² und dadurch zu ihren eigenen Ursachen vordringen.¹²³ Das bedeutet, dass die Ursachen in der Seele sowohl mit den tatsächlichen Ursachen als auch mit der Seele selbst ähnlich sind. Wenn die Seele die Ursachen in ihr anschaut, sieht sie in diesen Ursachen sowohl sich selbst als auch die Abbilder der tatsächlichen Ursachen. Das Prinzip „Alles in allem, aber in jedem auf eigene Art und Weise“ ist grundlegend dafür, dass sich die Seele im Verlaufe des Rückkehrprozesses mit sich selbst vereint und auf der Spitze ihres Aufstiegs sich selbst als eine augenblickliche Einheit mit dem Einen erlebt.

Fassen wir die Gründe zusammen, warum die Einzelseele (μερικός ψυχή) weder vergänglich noch werdend wie der Körper ist: 1) Die Einzelseele steigt ganz in den Körper ab, bleibt aber unveränderlich. Der Grund für die Unveränderlichkeit der abgestiegenen Einzelseele ist ihr Wesen. Das Wesen (οὐσία) der Seele bleibt trotz ihres Abstiegs in den Körper ewig.¹²⁴ 2) Obwohl das Wesen der Seele ewig ist, steigt sie in die Zeitlichkeit ab. Über den medialen Zustand der teilnehmbaren Seele ist in Proposition 191 Folgendes zu lesen: „Jede teilnehmbare Seele hat zwar ein ewiges Wesen, aber eine Tätigkeit in der Zeit.“¹²⁵ Proklos stellt drei Möglichkeiten vor, die sich auf diese Voraussetzung beziehen: a) Beide, das Wesen und die Tätigkeit der Seele, sind ewig; b) Beide, das Wesen und die Tätigkeit der Seele, sind zeitlich; c) Das Wesen der Seele ist ewig und ihre Tätigkeit zeitlich. Wenn beide, das Wesen und die Tätigkeit der Seele, ewig wären, gäbe es keinen Unterschied zwischen dem Intellekt und der Seele. Wenn beide in der Zeit vorkämen, wäre die

120 Siehe mehr dazu in Kap. 4.4.

121 *El. theol.* Prop. 83, Dodds 76, 29–30: Πᾶν τὸ ἐαυτοῦ γνωστικὸν πρὸς ἐαυτὸ πάντα ἐπιστρεπτικόν ἐστιν.

122 Siehe P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Vol. 2, Paris 1968, S. 305, 323; dazu noch S. Gersh, *KINHΣΙΣ AKINHTOΣ: A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden 1973, S. 132–133; M. Martijn/L. P. Gerson, „Proclus’ System“, in: P. d’Hoine/M. Martijn (Hrsgg.), *All from One*, 2017, S. 45–73, hier: S. 62.

123 Siehe L. P. Gerson, „*Epistrophê pros heauton*: History and Meaning“, in: *Documenti e studi Sulla Tradizione. Filosofica Medievale*, 8, 1997, S. 1–32, hier: S. 22–26.

124 *El. theol.* Prop. 191, Dodds 168, 9: πᾶσα ἄρα ψυχή μεθεκτὴ τὴν μὲν οὐσίαν αἰώνιον ἔλαχε.

125 *El. theol.* Prop. 191, Dodds 166, 26–27: Πᾶσα ψυχή μεθεκτὴ τὴν μὲν οὐσίαν αἰώνιον ἔχει, τὴν δὲ ἐνέργειαν κατὰ χρόνον. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 207. Siehe dazu *El. theol.* Prop. 211, Dodds 184.

Seele ebenso wie der Körper geworden und vergänglich. Deshalb muss das Wesen der Seele in der Ewigkeit (αἰών) und ihre Tätigkeit in der Zeit (χρόνος) stehen. Hieraus ergibt sich folgende Konsequenz: Die Seele ist ihrem Wesen nach ewig und damit unvergänglich. Wenn sie ewig und unvergänglich ist, hat sich ihr Wesen vom Körper getrennt. Die Seele ist somit in der Lage, zu sich selbst zurückzukehren. Die Seele steigt in den Körper ab, weil sie nicht anders kann. Sie ist ihrem Wesen nach ewig, ihre Tätigkeiten sind jedoch nach ‚unten‘, d. h. zur sinnlich-wahrnehmbaren Ebene gerichtet. Die Ebene der Seele ist weder mit der Ursache noch mit dem Verursachten identisch. Die Seele vermittelt zwischen der intellektuellen und der sinnlichen Ebene.¹²⁶

Es wäre der Seele nicht bewusst, dass sie unendlich oft vom Sein zum Werden absteigt und vom Werden wieder aufsteigt,¹²⁷ wenn sie sich nicht selbst und die Ursachen in ihr erkannte. Es wird nicht viel über die Selbsterkenntnis der Seele in der *Elementatio theologica* gesagt, denn Proklos verfolgt in diesem Werk nicht das Ziel, die einzelnen Erkenntnismethoden darzulegen. Sein Interesse liegt vielmehr in der Aufklärung des teleologischen Systems in seiner Ganzheit, und er konzentriert sich ganz besonders auf die kausale Beziehung der unterschiedlichen Ebenen innerhalb dieses Systems. Die Ausarbeitung der Kausalität im Sinne des Hervorgehens aus der Ursache und der Rückkehr zu ihr ist jedoch grundlegend für ein besseres Verständnis des hierarchischen Systems und dessen einzelnen seienden und überseienden Stufen.

1.5. Die Kausalität zwischen der Ursache und dem Verursachten

Die Methode des *Elementen*-Systems macht das Kausalitätsverhältnis zwischen den hierarchisch unterschiedlichen Ebenen mittels des diskursiven Denkens erklärbar und nachvollziehbar. Wie wir bereits oben gezeigt haben,

126 Vgl. C. Steel, 1978, S. 71: „The soul is an eternal substance whose activities are accomplished in time. From this it follows that the soul, as regards its substance, is of the order of ‚the true beings that perpetually are‘ while it belongs to the world of becoming as regards its activities (Prop. 192). If the substance of the soul is eternal, then it is also totally unchangeable (ἀμετάβλητος) (Prop. 193). Change would thus only occur in its activities.“ Siehe dazu C. Steel, 1997, S. 297.

127 *El. theol.* Prop. 206, Dodds 180, 15–16: Πᾶσα ψυχὴ μερικὴ κατιέναι τε εἰς γένεσιν ἐπ’ ἄπειρον καὶ ἀνιέναι δύνανται ἀπὸ γενέσεως εἰς τὸ ὄν. Siehe dazu L. Westra, „Proclus’ Ascent of the Soul towards the One in the *Elements of Theology*: Is it Plotinian?“, in: G. Boss/G. Seel (Hrsgg.), *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Zürich 1987, S. 129–143.

handelt es sich hierbei um das Verhältnis zwischen den Ursachen (αἰτίαι) und dem Verursachten (αἰτιατόν).

Es wäre nicht möglich, dass alles aus einer Ursache hervorgeht und wieder zu ihr zurückkehrt, wenn es keine Relation zwischen den Ursachen und dem Verursachten gäbe. Proklos diskutiert drei Möglichkeiten der Relation zwischen der Ursache und dem Verursachten: 1) Das Verursachte tritt nicht aus der Ursache heraus, sondern bleibt in ihr; 2) Das Verursachte tritt aus der Ursache heraus, kehrt aber nicht zurück zur Ursache; 3) Das Verursachte tritt aus der Ursache heraus und geht wieder zurück zur Ursache. Proklos bevorzugt die dritte Möglichkeit. Sein Argument lautet wie folgt:

Schließlich ist es notwendig, daß das Verursachte entweder nur bleibt oder sich nur hinwendet oder nur hervortritt oder daß es das erste und das letzte miteinander oder das mittlere mit einem dieser beiden oder alle zusammen verbindet. Es bleibt folglich nur übrig, daß alles in seiner Ursache bleibt, aus dieser hervortritt und sich auf dieselbe hinwendet.¹²⁸

Die Relation von Ursache und Verursachtem wäre auf unterschiedlichen Ebenen nicht möglich, wenn es nicht eine einheitliche Ursache gäbe, nämlich das Eine. Alle Ursachen und alles Verursachte erhalten ihre einheitliche Existenz vom ersten transzendenten Einen. Das Eine ist die Ursache von allem, bleibt aber immer für sich selbst, jenseits von allen Arten des Denkens (ἐπέκεινα ἄρα τὸ ἐν τοῦ νοῦ)¹²⁹, und kann durch das Kausalitätsprinzip der Ähnlichkeit und Differenz nicht erfasst werden.

Alles hat seine Existenz durch die erste Ursache.¹³⁰ Alles, was es außerhalb des Einen gibt, entspricht bei Proklos den Ursachen und Verursachten. Denn sowohl das Überseiende wie auch das Seiende ist dann und nur dann eine Ursache, wenn es zeugungsfähig ist und das weitere Verursachte verursacht. Jedes Verursachte ist sowohl ein Verursachtes gegenüber der eigenen Ursache als auch die Ursache für das weiter von ihm Verursachte: „Jede anderes hervorbringende Ursache bringt das Nächstfolgende und alles Darauffolgende

128 *El. theol.* Prop. 35, Dodds 38, 25–29: ἀνάγκη δὲ ἢ μένειν μόνον ἢ ἐπιστρέφειν μόνον ἢ προΐεναι μόνον ἢ συνδεῖν τὰ ἄκρα μετ’ ἀλλήλων ἢ τὸ μεταξὺ μεθ’ ἑκατέρου τῶν ἄκρων ἢ τὰ σύμπαντα. λείπεται ἄρα καὶ μένειν πᾶν ἐν τῷ αἰτίῳ καὶ προΐεναι ἀπ’ αὐτοῦ καὶ ἐπιστρέφειν πρὸς αὐτό. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 49.

129 *El. theol.* Prop. 20, Dodds 22, 29.

130 *El. theol.* Prop. 11, Dodds 12, 8: Πάντα τὰ ὄντα πρόεισιν ἀπὸ μιᾶς αἰτίας, τῆς πρώτης.

hervor, während sie selbst für sich bleibt.“¹³¹ Zum einen bleibt die Ursache in sich, zum anderen geht das Verursachte aus ihr hervor. Das Prinzip des Heraus tretens aus der Ursache ist immer ein und dasselbe: Die Ursache bringt das weitere Verursachte ohne Bewegung und ohne Selbstveränderung (ἀκινήτως καὶ ἀνελαττώτως) hervor. Das Prinzip ist im horizontal-zirkulären Werdegang (jede neue Monade entspricht der nicht teilnehmbaren ersten Ursache für die Reihe [τάξις oder σειρά] der Vielzahl des ihr ähnlich Seienden) wie auch im vertikal-zirkulären Fortschreiten (bei der Abstufung von höheren zu niederen Ebenen) gleich. Diese Art des Fortgangs wird Bleiben – Fortschreiten – Rückkehr genannt.

1.6. Bleiben – Fortgang – Rückkehr

Die Relation zwischen Bleiben, Fortgang und Rückkehr (μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή) lässt sich wie folgt erläutern: Während die Ursache in sich selbst verbleibt, tritt das Verursachte aus der Ursache hervor.¹³² Die Ursache bleibt in sich bestehen, das Verursachte schreitet wegen des Unterschieds zur Ursache weiter fort und kehrt durch die Ähnlichkeit wieder zur Ursache zurück: „Alles von irgendeinem aus Hervortretende wendet sich seinem Wesen nach auf das hin, aus dem es hervortritt.“¹³³ Die Rückkehr zur Ursache bildet eine Kreisbewegung, denn das Verursachte wendet sich dem eigenen Wesen zu und von diesem zurück zur Ursache, um sich letztlich wieder zu sich selbst zurückzukehren. Gemäß der Entfernung zum Einen bilden sich kleine und große Kreise.¹³⁴ Mit anderen Worten: Wenn sich die Seele dem Intellekt

131 *El. theol.* Prop. 26, Dodds 30, 10–11: Πᾶν τὸ παρακτικὸν αἷτιον ἄλλων μένον αὐτὸ ἐφ’ ἑαυτοῦ παράγει τὰ μετ’ αὐτὸ καὶ τὰ ἐφεξῆς. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 37.

132 Siehe dazu C. Schäfer, „μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή in der Philosophie des Proklos und des Areopagiten Dionysius“, in: M. Perkams/R. M. Piccione (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden/Boston 2006, S. 340–363. Dazu noch A. C. Lloyd „Procession and Division in Proclus“, in: A. C. Lloyd/H. J. Blumenthal (Hrsgg.), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism: Syrianus, Proclus and Simplicius. Papers and Discussions of a Colloquium Held at Liverpool, 15–16 April 1982*, Liverpool 1982, S. 18–45.

133 *El. theol.* Prop. 31, Dodds 34, 28–29: Πᾶν τὸ προῖον ἀπὸ τινος κατ’ οὐσίαν ἐπιστρέφεται πρὸς ἐκεῖνο ἀφ’ οὗ πρόεισιν. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 42.

134 Vgl. *El. theol.* Prop. 33, Dodds 36, 16–19: μείζους δὲ κύκλοι καὶ ἐλάττους, τῶν μὲν ἐπιστροφῶν πρὸς τὰ ὑπερκείμενα προσεχῶς γινομένων, τῶν δὲ πρὸς τὰ ἀνωτέρω καὶ μέχρι τῆς πάντων ἀρχῆς· ἀπὸ γὰρ ἐκείνης πάντα καὶ πρὸς ἐκείνην. Siehe dazu

zuwendet, ist der Kreis kleiner, als wenn sie sich zum Einen zurückwendet. Je entfernter das Verursachte von der Ursache ist, desto größer ist der Kreis. Proklos spricht über die drei Rückwendungsoptionen bei jedem Seienden: Jedes Seiende wendet sich zurück gemäß 1) der Ursache, 2) dem Leben oder 3) der Erkenntnis.¹³⁵ Die unterschiedlichen Relationsmodalitäten zwischen der Ursache und dem Verursachten sind bis zum Einen ausführbar. Denn das Eine als unteilnehmbare, transzendente Einheit kann nicht mit dem Seienden der Ursache, dem Leben oder der Erkenntnis gemäß in einem Verhältnis stehen. Das Eine als jenseits von allen Ursachen und allem Verursachten stehend kann nicht mit dem Kausalitätsprinzip erfasst werden. Obwohl das Eine jenseits von allem steht, ist es ein Einheitsprinzip auf allen Ebenen der Vielheit. Alles kommt aus dem Einen hervor und kehrt durch eine Kreisbewegung zum Einen zurück. Das Prinzip der triadischen Kreisbewegung ist grundlegend für das teleologische System bei Proklos. Dieses Prinzip ermöglicht es, die Relation aller Dinge zueinander zu erklären. Basierend auf diesem teleologischen System soll nun in folgenden Kapiteln gezeigt werden, wie die Seele es schafft, vom Nicht-Denken zum Denken und vom Denken bis zum Vorhof (πρόθυρον)¹³⁶ des Einen aufzusteigen.

In Tim. I 210, 5–10; dazu noch Porphyrios, *Sententiae* 30, 9–12: τέλειον γὰρ ὃν ἀνήκται πρὸς τὴν ψυχὴν νοερὰν οὐσαν, κύκλῳ διὰ τοῦτο κινούμενον, ἡ δὲ ψυχὴ αὐτοῦ πρὸς τὸν νοῦν, νοῦς δὲ πρὸς τὸ πρῶτον.

135 Vgl. *El. theol.* Prop. 39, Dodds 40, 27–28: Πᾶν τὸ ὄν ἢ οὐσιωδῶς ἐπιστρέφει μόνον, ἢ ζῳτικῶς, ἢ καὶ γνωστικῶς.

136 Vgl. Platon, *Phil.* 64c1. Siehe dazu *In Parm.* 520, 33.

2. Die *Chaldäischen Orakel* und andere Quellen für das Denken des ‚Einen in uns‘ in Proklos’ Philosophie

2.1. *Die Spur der Chaldäischen Orakel*

Proklos’ teleologisches System ist nicht nur von Platons Philosophie beeinflusst. Pythagoreismus, Orphismus, die *Chaldäischen Orakel* und die Dichtung Homers sind ebenso einflussreiche Quellen für Proklos’ Denkstruktur.¹³⁷ Wir setzen uns mit den *Chaldäischen Orakeln* auseinander, denn Proklos verwendet die chaldäische Dichtung in seinen Werken, um das seelische Streben nach dem Einen aufzuweisen. Außerdem möchten wir schauen, ob es für Proklos tatsächlich möglich war, die religiösen Riten und Praktiken für sein strikt strukturiertes Denksystem zu verwenden. Werfen wir als Erstes einen Blick auf die historischen Fakten zu den *Chaldäischen Orakeln*.

Die Schriften, die im späten zweiten Jahrhundert n. Chr. verfasst worden sein sollen und als *Chaldäische Orakel*¹³⁸ berühmt wurden, sind selbst nicht erhalten geblieben. Was ist über die Autoren der chaldäischen Schriften bekannt? Laut Sudas gelten als Verfasser der *Chaldäischen Orakel* Julian „der Chaldäer“ und sein Sohn Julian „der Theurg“.¹³⁹ Julian sei ein Chaldäer

137 Vom Proklos-Schüler und -Biographen Marinos erfahren wir, dass Proklos sowohl einen Kommentar den *Chaldäischen Orakeln* widmete als auch Theurgie praktizierte. Siehe *Vita Procli*, § 26, 19–29: τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων συγγράμματα, αὐτοῖς τε τοῖς θεοῖς Λογίοις ἐντρεφόμενος, ἐπὶ τὰς ἀκροτάτας τῶν ἀρετῶν, ὡς πρὸς ἀνθρωπίνην ψυχὴν, ἀνέδραμεν, ἃς ὁ ἔνθους Ἰάμβλιχος ὑπερφυῶς θεουργικὰς ἀπεκάλεσε. Καὶ τὰς τῶν πρὸ αὐτοῦ φιλοσόφων ἐξηγήσεις συνελὼν μετὰ τῆς προσηκούσης ἐπικρίσεως ἐξεπόνησεν, τὰς τε ἄλλας Χαλδαϊκὰς ὑποθέσεις καὶ τὰ μέγιστα τῶν ὑπομνημάτων εἰς τὰ θεοπαράδοτα λόγια κατεβάλετο, ἐν πέντε ὅλοις ἔτεσιν αὐτὰ συμπληρώσας, ἐφ’ οἷς καὶ τὸ θεῖον ἐκεῖνο ἐνύπνιον ἐθεάσατο.

138 Diese Arbeit basiert auf den Ausgaben von: É. des Places (Hrsg. und Übers. ins Französische), *Oracles chaldaïques*, Paris 1971 (nachfolgend zitiert als: des Places, *Or. Chald.*); R. Majercik (Hrsg. und Übers. ins Englische), *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*, Leiden/New York 1989; H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire 1956, neu hrsg. von M. Tardieu, Paris 1978, 2011.

139 Vgl. H. Lewy, 1978, S. 1–3. Ferner: H. D. Saffrey, „Les Néoplatoniciens et les Oracles chaldaïques“, in: *Revue des études augustiniennes et patristiques*, Vol. XXVII, 1981, S. 209–225. Die beiden Julians sind als Autoren der chaldäischen Schriften in Sudas’ Lexikon genannt. Siehe A. Adler (Hrsg.), [Suda] *Suidae Lexicon*, Vol. I, A–Θ Index, Pars II, Stuttgart 1967. Dazu noch P. Hadot, „Bilan et perspectives

(Χαλδαῖος) (nicht aus Chaldäa, sondern ein chaldäischer Theurg) und Philosoph (φιλόσοφος) gewesen.¹⁴⁰ Als Autor der chaldäischen Schriften gilt aber der Sohn, Julian „der Theurg“, der auch der Autor zweier anderer Schriften, Θεουργικά und Τελεστικά, sei.¹⁴¹

Die Fragmente der *Orakel* finden wir in den Schriften der Neuplatoniker Iamblichos, Proklos, Damaskios, Simplicios¹⁴² und später bei Michael Psellos.¹⁴³ Alle genannten Philosophen haben zahlreiche Kommentare über die *Chaldäischen Orakel* geschrieben. Die meisten Fragmente stammen von Pro-

sur les *Oracles Chaldaïques*“, in: H. Lewy, 1978, S. 703–720, hier: S. 703–704; S. Johnston, „Hekate Soteira. A Study of Hekate’s Roles in the *Chaldean Oracles* and Related Literature“, in: *American Classical Studies*, Vol. 21, Atlanta 1990, S. 2–3; H. Seng, „ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΖΩΝΟΙ, ΖΩΝΑΙΟΙ. Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben“, in: *Bibliotheca Chaldaica*, Bd. 2, Heidelberg 2009, S. 142–147; L. Brisson, „Les principes dans les *Oracles Chaldaïques*“, in: C. Noiroi/N. Ordine (Hrsgg.), *Omnia in uno. Hommage à Alain-Philippe Segonds*, Paris 2012, S. 61–72, hier: S. 61. Es gibt unterschiedliche Meinungen über die Herkunft der chaldäischen Schriften. Siehe dazu F. Ferrari, „Chaldäische Orakel“, in: C. Riedweg/C. Horn/D. Wyrwa (Hrsgg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 5/2, *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Basel 2018, S. 1202–1217, hier: S. 1202–1205.

140 Suda, 1967, no. 433. In Sudas’ Lexikon ist zu lesen, dass der als Philosoph bezeichnete Julian nicht ein Philosoph aus Chaldäa war, sondern ein Chaldäer (Χαλδαῖος) im praktischen und im theoretischen Sinne. Siehe dazu R. Majercik, 1989, S. 1; H. D. Saffrey, 1981, S. 216.

141 Vgl. Suda, 1967, no. 434. Hier ist über Julian den „Theurgen“ zu lesen: Ἰουλιανός, ὁ τοῦ προλεχθέντος υἱός, γεγονώς ἐπὶ Μάρκου Ἀντωνίνου τοῦ βασιλέως. ἔγραψε καὶ αὐτὸς Θεουργικά, Τελεστικά, Λόγια δι’ ἐπῶν.

142 Vgl. O. Geudtner, *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel* (= Beiträge zur klassischen Philologie, 35), Meisenheim am Glan 1969, S. 4–5.

143 Im 11. Jahrhundert war der Proklos-Kommentar zu den *Chaldäischen Orakeln* vermutlich noch nicht verloren gegangen, und Psellos konnte seinen Kommentar zu den *Chaldäischen Orakeln* auf Basis von Proklos’ Kommentar schreiben. Zu diesem Schluss kommt auch D. J. O’Meara, „Psellos’ Commentary on the Chaldaean Oracles and Proclus’ lost Commentary“, in: H. Seng (Hrsg.), *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance*, Heidelberg 2013, S. 45–59, hier: S. 55. Nach der Analyse der Psellos-Fragmente über die *Chaldäischen Orakel* schreibt D. J. O’Meara: „As regards the possible relation between the more extensive version of the Exc. Vat. used by Psellos and Proclus’ original Chaldean compendium, it seems unlikely that they were identical, i.e. that Psellos worked directly from Proclus’ original text. [...] Of course we know nothing of the source of the condensed version of Proclus’ compendium which Psellos used. This version would probably have included, not only oracles and exegeses, but also text on the ‚hieratic art‘ and on sacrifices, materials which Psellos also excerpted and used.“

klos. Sie sind teils in seinen erhaltenen Werken, teils in Zitaten aus seinem verlorenen Werk überliefert.

Die *Chaldäischen Orakel* sind auch als Theurgie (θεουργία) bekannt.¹⁴⁴ Theurgie war mit der Erfahrung des Göttlichen und dem Ritual verbunden.¹⁴⁵ Die Theurgen waren diejenigen, die von Orakeln die göttlichen Handlungen lernten.¹⁴⁶ In der chaldäischen Lehre ist die Rede davon, dass die menschliche Seele aus der göttlichen, intelligiblen Welt stammt und bis zur Materie absteigt. Die meisten Seelen vergessen ihren Herkunftsort und sterben in den Körpern, die theurgischen Rituale (ἔργα) sollen aber den abgestiegenen Seelen helfen, den Rückweg zu den intelligiblen Ursachen wiederzufinden.¹⁴⁷ Proklos betrachtet die Theurgie sowohl als eine „göttliche Handlung“¹⁴⁸ (θεῖα ἔργα) als auch als eine ergänzende Lehre der Seelenreinigung von der Körper-

144 Siehe H. Lewy, 1978, S. 167–176; R. Majercik, 1989, S. 21–22; F. W. Cremer, *Die chaldäischen Orakel und Iamblich „De mysteriis“* (= Beiträge zur klassischen Philologie, 26), Meisenheim am Glan 1969, S. 20–21.

145 Vgl. L. Bergemann, „Inkubation, Photagogie und Seelengefährte bei Iamblich. Zum Zusammenhang von Mystik, Ritual und Metaphysik in Iamblichs *De mysteriis* und in den *Chaldaeischen Orakeln*“, in: H. Seng/M. Tardieu (Hrsgg.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*, Heidelberg 2010, S. 79–93, hier: S. 83.

146 Proklos stellt zwischen den Orakeln und den Theurgen eine Hierarchie auf, denn er sagt, dass die Orakel alles direkt von den Göttern lernen und die Theurgen von den Orakeln. Siehe G. Pasquali (Hrsg.), *Proclus Diadochus in Platonis Cratylum commentaria*, Leipzig 1908 (nachfolgend zitiert als: *In Crat.*), hier: *In Crat.* 20, 26–27: τανέστερον δὲ οἱ θεουργοὶ διδάσκουσιν, καὶ αἱ παρὰ τῶν θεῶν αὐτῶν φῆμαι. Siehe dazu A. J. Festugière, „Proclus et la religion traditionnelle“, in: R. Chevallier (Hrsg.), *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, Paris 1966, Bd. III, S. 1581–1590, nachgedruckt in: A. J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, S. 575–584; ders., „Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus“, in: *Studi di storia religiosa della tarda antichità*, Messina 1968, S. 7–18 = ders., *Études de philosophie grecque*, S. 585–596; F. W. Cremer, 1969, S. 25–36; P. Hadot, 1978, S. 719; C. van Lieffring, *La Théurgie: des Oracles chaldaïques à Proclus*, Liège 1999, S. 11–21; I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition* (= Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte, Bd. 1), Göttingen 2013, S. 21–44; H. D. Saffrey, „La théurgie comme phénomène culturel chez les Néoplatoniciens (IV–V siècles)“, in: *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990, S. 51–61.

147 Siehe R. M. van den Berg (Hrsg. und Übers. ins Englisch), *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*, Leiden/Boston 2001, S. 70. Siehe dazu S. Breton, „Téléologie et ontogénie. Variations sur les *Oracles chaldaïques*“, in: *Recherches de science religieuse*, Vol. 66, 1978, S. 5–26, hier: S. 15–18.

148 Vgl. R. Majercik, 1989, S. 22: „Theurgy, then, can best be characterized as ‚divine actions‘, since theurgy properly involves not only ‚divine actions‘ on the part of men, but the ‚action of the Divine‘ on behalf of men.“

lichkeit. Die theurgischen Praktiken sind kein Hindernis für die platonische Lehre und den damit verbundenen dialektischen Weg der Seelerkenntnis, denn beide Lehren, sowohl die platonische als auch die chaldäische, spielen eine Rolle in Proklos' Philosophie, wenn es um die Frage geht, wie die Seele zu sich selbst zurückkehrt.

Proklos versucht in seinen exegetischen Werken, die unterschiedlichen Methoden – und darunter auch die dialektische Erkenntnismethode und die chaldäischen Ausdrücke für die Befreiung und die Reinigung der Seele – miteinander zu harmonisieren.¹⁴⁹ Ein Beispiel dafür, wie Proklos die chaldäischen Sprüche mit Platons Lehre in Einklang bringt, kann man in einem Abschnitt aus seinem *Parmenides*-Kommentar finden: „Was aber heißt Licht anderes als das Eine in der Seele? Deshalb nämlich hat er [Sokrates] gesagt, das Gute sei wie die Sonne und das Licht wie ein vom Guten in die Seele gepflanzter Same.“¹⁵⁰ An dieser Stelle ist einerseits von Platon, *Politeia* VII 540a, die Rede, andererseits verwendet Proklos den chaldäischen Begriff Same (σπέρμα).¹⁵¹ Same bezeichnet die Kraft der Seele für den Aufstieg und die Verbindung mit Gott.

2.2. Die Bedeutung der Chaldäischen Orakel in Proklos' Philosophie

Das neuplatonische System und die *Chaldäischen Orakel* haben ein zentrales Prinzip gemeinsam: Es gibt eine erste Ursache, die eine erste Quelle für alles ist. In den *Chaldäischen Orakeln* ist von drei Göttern die Rede,¹⁵² und der

149 Siehe *Theol. Plat.* I 5, 25, 24–26, 22. Dazu noch L. Brisson, „Proclus' Theology“, in: P. d'Hoine/M. Martijn (Hrsgg.), *All from One*, 2017, S. 207–222, hier: S. 210. Die anderen Lehren, darunter auch die *Chaldäischen Orakel*, nutzt Proklos, um durch die bestmögliche Harmonisierung dieser Lehren zum Einen aufzusteigen. Ein eindeutiges Beispiel für die Harmonisierung ist in der *Theol. Plat.* I 4, 17, zu lesen, wo Proklos die vier unterschiedlichen Lehren des Platonismus, Orphismus, Pythagoreismus und der *Chaldäischen Orakel* miteinander zu verbinden versucht.

150 *In Parm.* 512, 4–6 (C. Steel): Quoniam enim soli le bonum proportionale dixit, quod ex bono animabus impositum sperma uocauit ipsam. Übersetzung von R. Bartholomai, in: *Kommentar zu Platons ‚Parmenides‘ 141E–142A*: Eingeleitet, übersetzt und erläutert von: ders., Sankt Augustin 2001 [1990], hier: S. 58. Übersetzung leicht modifiziert.

151 Siehe R. Majercik, 1989, S. 186: „It (σπέρμα) is this element (= the ἄνθος/φλόξ νοῦ; ὅμματα ψυχῆς) which has the power to elevate the soul as well as ultimately unite or ‚bind‘ it to God.“

152 Das System der drei Götter in den *Chaldäischen Orakeln* kann mit Numenios' Darlegung über die drei Götter verglichen werden. Den ersten, obersten Gott, den

erste Gott wird *ex negativo* beschrieben, z. B. als „außerhalb des Daseins“ (ἔξω ὑπάρχει).¹⁵³ Aber in anderen Fragmenten wird der erste Gott mit positiven Attributen bezeichnet, bspw. als „Vater“ (πατήρ),¹⁵⁴ „Erster“ (πρῶτον), „väterlicher Intellekt“ (πατρικὸς νόος),¹⁵⁵ „Monade“ (μονάς)¹⁵⁶ und „Quelle“ (ἀρχή).¹⁵⁷ Proklos spricht im *Parmenides*-Kommentar über den Unterschied zwischen dem väterlichen Intellekt und dem ersten Gott und sagt, dass, während der väterliche Intellekt die Spitze der intelligiblen Welt darstellt, der erste Gott in der ersten Hypothese von Platons *Parmenides* über den väterli-

er mit dem Guten an sich gleichsetzt, stellt sich Numenios als nur seiend und nicht handelnd vor, fern der Materie, einfach und unbewegt. Ihm untergeordnet ist der zweite, der Schöpfungsgott (Demiurg), der durch die Betrachtung des ersten Gottes die Idee des Kosmos hervorbringt. Durch die Teilhabe am Guten ist er gut. Im Gegensatz zum ersten Gott ist er bewegt. Indem der Demiurg über die Idee hinaus auch eine sinnlich wahrnehmbare Welt erzeugt und sich mit der Materie abgibt, erscheint er als ein dritter Gott. Die Materie betrachtet Numenios als ein eigenständiges Prinzip, das ebenso ursprünglich ist wie die ersten zwei Götter. Vgl. H. Lewy, 1978, S. 320–321. Zur Trias in den *Chaldäischen Orakeln* siehe P. Athanassiadi, „The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy“, in: P. Athanassiadi/M. Frede (Hrsgg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, S. 149–183, hier: S. 170; M. Zambon, *Porphyre et Le Moyen-Platonisme*, Paris 2002, S. 254.

- 153 *Theol. Plat.* IV, 21, 64, 11–12: Πάντας γὰρ συνέχων τῇ αὐτοῦ μὴ τῆς ὑπάρξεως ἀκρότητι, κατὰ τὸ λόγιον, αὐτὸς πᾶς ἔξω ὑπάρχει. Siehe dazu H. Lewy, 1978, S. 129, Anm. 240. Dazu noch L. Brisson, „Plato's *Timaeus* and the *Chaldaean Oracles*“, in: G. J. Reydam-Schils (Hrsg.), *Plato's 'Timaeus' as Cultural Icon*, Notre Dame 2003, S. 112–132, hier: S. 114–116.
- 154 Vgl. des Places, *Or. Chald.*, Fr. 7 = Psellos, *P. G.*, 122, 1140c10–11: Πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατήρ καὶ νῦν παρέδωκε δευτέρῳ.
- 155 Vgl. des Places, *Or. Chald.*, Fr. 109, 1 = Psellos, *P. G.*, 22, 1148a12–14: Ἀλλ' οὐκ εἰσδέχεται κείνης τὸ θέλειν πατρικὸς νοῦς. *In Tim.* II, 54, 10; III, 14, 6; *In Crat.* 21, 1. Die Bedeutung des väterlichen Intellekts (πατρικὸς νόος) kann unterschiedlich verstanden werden: entweder als Vater oder als der erste Intellekt. Der Vater ist die Kraft und Ursache von zwei Intellekten. Ersterer Intellekt schaut nach ‚oben‘ zum Vater und der zweite nach ‚unten‘. Siehe des Places, *Or. Chal.*, Fr. 8 = Proclus, *In Crat.* 51, 26–30: ...δυσὰ παρὰ τῷδε κάθηται· ἀμφοτέρων γὰρ ἔχει, νῦν μὲν κατέχειν τὰ νοητά, αἰσθησὶν δ' ἐπάγειν κόσμους. Siehe dazu R. Majercik, 1989, S. 156; dazu noch J. F. Finamore/S. I. Johnston, „The Chaldaean Oracles“, in: L. P. Gerson (Hrsg.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Bd. 1, Cambridge 2010, S. 161–173.
- 156 Vgl. des Places, *Or. Chald.*, Fr. 11 = Proclus, *In Alc.* 23 [51 Cr.], 10 W: Τὰγαθὸν αὐτὸ νοοῦσα ὅπου πατρικὴ μονάς ἐστι; Fr. 26 = Lydus, *De mens.* II 6; 23, 12 W.: Μουνάδα γὰρ σε τριούχον ἰδὼν ἐσεβάσασατο κόσμος; Fr. 27 = Damascius, I 87, 1–4; II 87, 14: Παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ, λάμπει τριάς, ἥς μονὰς ἄρχει.
- 157 Vgl. des Places, *Or. Chald.*, Fr. 13 = Psellos, *P. G.*, 122, 1145d7: Οὐ γὰρ ἀπαὶ πατρικῆς ἀρχῆς ἀτελέξτι τροχάζει; Fr. 37 = Proclus, *In Parm.* 800,18–801,5.

chen Gottheiten steht und transzendent ist.¹⁵⁸ Nach Proklos' Ansicht steht der erste Gott aus den *Chaldäischen Orakeln* unter dem Einen und ist mit dem väterlichen Intellekt oder dem ersten Vater als Spitze der intelligiblen Trias identisch.¹⁵⁹

Es ist jedoch zu bezweifeln, ob alle Prädikationen über den ersten Gott tatsächlich aus den *Chaldäischen Orakeln* stammen oder durch die Neuplatoniker so wiedergegeben wurden, dass sie in das eigene System passen.¹⁶⁰ Angesichts der bruchstückhaften Überlieferung haben wir keine Möglichkeit, uns über diese Vorstellungen ein sachlich begründetes Urteil zu bilden.

Nach dem ersten Gott kommt der zweite Gott (bzw. der Demiurg). Seine Aufgabe ist es, eine intelligible Welt zu gestalten:

Der Intellekt des Vaters, mit seinem kraftvollen Willen denkend, rauschte vielgestaltige Ideen hervor. Diese sprangen alle aus einer Quelle hervor; denn vom Vater kam Wille und Vollendung. Diese (Ideen) teilten sich, nachdem sie durch das geistige Feuer geschieden worden waren, in andere geistige (Ideen). Denn der Herrscher setzte dem vielgestaltigen Kosmos eine geistige unvergängliche Form voraus, auf deren unweltlicher Spur eilend der Kosmos sichtbar wurde, nachdem er mit mannigfachen Ideen begnadet worden war.¹⁶¹

158 Vgl. *In Parm.* 1070, 18–1071, 2: ὁ δὲ πρῶτος θεὸς ὁ διὰ τῆς πρώτης ὑποθέσεως ὑμνούμενος οὕτε πατήρ, ἀλλὰ κρείττων καὶ πάσης τῆς πατρικῆς θεότητος ἐκείνος μὲν γὰρ ἀντιδιήρηται πρὸς τὴν δύναμιν καὶ τὸν νοῦν ὧν λέγεται πατήρ, καὶ συμπληροῖ τριάδα μίαν μετ' ἐκείνων· οὗτος δὲ ὁ πρῶτος ὄντως θεὸς ἐξήρηται πάσης πρὸς πάντα καὶ ἀντιδιαίρέσεως καὶ συντάξεως οὕτε πολλῶ πλεον νοητὸς πατήρ· οὐδενὸς γάρ ἐστι τῶν δευτέρων, οὐδὲ μεθεκτὸς ὧλος ἐστὶν οὔτε {ὧν} ὑπὸ νοεράς οὔτε ὑπὸ νοητῆς οὐσίας, ἀλλ' ὑπερίνωται μὲν πασῶν τῶν μετεχομένων ἐνάδων, ὑπερίηπασται δὲ πασῶν τῶν τοῦ ὄντος προόδων. Siehe dazu noch P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Vol. 2, Paris 1968, hier: Vol. 1, S. 258–259.

159 Proklos spricht in unterschiedlichen Werken über den ersten Vater. Siehe *In Parm.* 1047, 23; 1070, 20–22; *In Tim.* III 14, 3–10; II 54, 5–16; *In Crat.* 20, 31–21, 2; „Extraits du commentaire de Proclus sur la Philosophie chaldaïque“, in: É. des Places (Hrsg. und Übers. ins Französische), *Oracles chaldaïques: avec un choix de commentaires anciens*, Paris 1971 (nachfolgend zitiert als: des Places, *Exc. Chald.*) hier: IV, S. 209–210. Dazu noch R. Majercik, 1989, S. 5–6; H. Lewy, 1978, S. 329–332.

160 Siehe O. Geudtner, 1971, S. 2–3; P. Hadot, 1978, S. 715–716; C. van Liefferinge 1999, S. 131.

161 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 37, 1–8 = *In Parm.* 800, 18–22: Νοὺς πατὴρ ἐρροΐζησε νοήσας ἀκμάδι βουλῇ παμμόρφους ιδέας, πηγῆς δὲ μιᾶς ἀπο πάσαι ἐξέθορον· πατρόθεν γὰρ ἔην βουλή τε τέλος τε. Ἀλλ' ἐμερίσθησαν νοεῶν πυρὶ μοιρηθεῖσαι εἰς ἄλλας νοεράς· κόσμῳ γὰρ ἀναξ πολυμόρφῳ προὔθηκεν νοερὸν τύπον ἄφθιτον, οὗ κατ' ἄκοσμον ἵχνος ἐπειγόμενος μορφῆς μετὰ κόσμος ἐφάνθη παντοίαις ιδέαις

Der zweite Gott ist sowohl nach ‚oben‘ zum ersten Gott gerichtet als auch nach ‚unten‘ zum sinnlich Wahrnehmbaren; zudem ist er ein Schöpfer.¹⁶²

2.3. Die Göttin Hekate, eine Seelenretterin

Zwischen dem ersten und dem zweiten Gott steht die Göttin Hekate.¹⁶³ Über die Mittlerstellung der Hekate ist im Fragment 50 der *Chaldäischen Orakel* zu lesen: „[...] mitten zwischen den Vätern bewege sich die Mitte der Hekate.“¹⁶⁴ Sie ist die Göttin der Lebenskraft. Als diese Kraft ist sie verbindend und nimmt deshalb eine mittlere Position ein. Sie vermittelt die zwei radikal unterschiedlichen Ebenen. Sie ist die Kraft des Vaters, und dadurch bleibt sie das All des Seienden.¹⁶⁵

κεχαπαγμένος. Übersetzung von H. Lewy, 1978, S. 541–542. Übersetzung leicht modifiziert.

162 Siehe J. F. Finamore/S. I. Johnston, 2010, S. 167.

163 Vgl. *In Tim.* I 5, 15; II 19–20, 151, 7–10. Proklos erwähnt den Namen Hekate nicht, aber er spricht über die Göttin, die das *Leben erzeugt* (τῇ ζωογόνῳ θεᾷ). Siehe dazu S. I. Johnston, 1990; J. D. Turner, „The Figure of Hekate and Dynamic Emanationism in the *Chaldean Oracles*, Sethian Gnosticism and Neoplatonism“, in: *The Second Century*, Vol. 7, 1991, S. 221–232; ders., „The *Chaldaean Oracles* and the metaphysics of the Sethian Platonizing treatises“, in: J. D. Turner/K. Corrigan (Hrsgg.), *Plato's ‚Parmenides‘ and its Heritage. I: History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*, Atlanta 2010, S. 213–232, hier: S. 218–221.

164 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 50 = Damascius, II 164, 18–19: μέσσον τῶν πατέρων Ἐκάτης κέντρον πεφορησθαι. Übersetzung von H. Dörrie/M. Baltes/C. Pietsch, in: *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung*, begründet von H. Dörrie, fortgeführt von M. Baltes/C. Pietsch, Bd. 7.1, *Die philosophische Lehre des Platonismus, Theologia Platonica*, Baustein 182–205, Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart/Bad Cannstatt 2008, S. 151.

165 In der Forschung gibt es die Diskussion, ob Hekate wegen ihrer Kraft mit der Weltseele verglichen werden kann. Siehe H. Lewy, 1978, S. 88–90; dazu noch R. Majercik, 1989, S. 7. Majercik stimmt Lewy darin zu, dass Hekate die Weltseele ist. Den Grund dafür formuliert sie folgendermaßen: „But this process entails the existence of a Third God, a feminine, generative entity, described either as ‚Power‘ (δύναμις) and situated as a median figure between the First and Second Gods (e.g., Fr. 4), or conflated with Hecate as the World Soul (e.g., Fr. 6, 51–53, 56) and thus located (in traditional Platonic fashion) on the borders between the intelligible and sensible realms.“ L. Brisson teilt die Meinung von Lewy und Majercik über die Bedeutung der Hekate als Weltseele. Dazu L. Brisson, „La place des *Oracles chaldaïques* dans la *Théol. Plat.*“, in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000, S. 109–162, hier: S. 145, 151. Diese Deutung der Hekate wurde von H. Seng, „Un livre sacré de l'Antiquité tardive: les *Oracles*

Dem mittleren und überwesentlichen Stand der Göttin Hekate zwischen dem ersten Gott/Vater und dem zweiten Gott entspricht auch die Beschreibung der Hekate als die Quelle der Geburt: „An der linken Weiche der Hekate entspringt der Quell der Tugend, der gänzlich im Inneren bleibt und seine jungfräuliche Reinheit nicht preisgibt.“¹⁶⁶ Trotz ihrer belebenden und gebärenden Kraft bleibt sie jedoch überkosmisch und überwesentlich.

Proklos zeigt nicht nur in seinen Werken ein großes Interesse für Hekate, sondern von Marinos, Proklos’ Schüler und Biograph, ist zu erfahren, dass Hekate eine große Rolle in seinem Leben spielte. Diesbezüglich ist Folgendes über ihn zu erfahren:

Vor diesen [theurgischen Praktiken] aber nahm der Philosoph ordnungsgemäß die Reinigungen der Chaldäer vor und verkehrte dann mit selbstgesehenen lichtartigen Erscheinungen der Hekate, wie er ja auch selbst irgendwo in einer bestimmten Schrift erwähnt.¹⁶⁷

Proklos widmet Hekate und dem römischen Gott, Janus¹⁶⁸ eine *Hymne*. Diese *Hymne* ist in vielerlei Hinsicht interessant. Zunächst ist zu bemerken, dass die *Hymne* in der Form eines Gebets¹⁶⁹ geschrieben ist, das heißt, Proklos betet zu Hekate und Janus um der Rettung seiner Seele willen. Proklos beschreibt Hekate als eine großartige kraftbesitzende Göttin,¹⁷⁰ die seine Seele zu retten vermag. Es ist darauf zu achten, dass er über die menschliche Seele (an dieser Stelle über seine eigene Seele) als leidende Seele spricht, die rund um die Erde läuft und um die Rettung bittet.¹⁷¹ Proklos sucht die Erlösung der Seele durch einen den Intellekt erweckenden Ritus.¹⁷² Er führt nicht näher aus, was genau er unter einem solchen Ritus versteht, betet aber zu Hekate

chaldaïques“, in: *Bibliothèque de l’Ecole des Hautes études, Sciences Religieuses*, Turnhout 2016, S. 52–56, Anm. 170, infrage gestellt.

166 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 52 = Psellos, *P. G.*, 122, 1136a11–12: Λαιῆς ἐν λαγόσιν Ἑκάτης ἀρετῆς πέλε πηγὴ, ἔνδον ὅλη μίμνουσα τὸ παρθένον οὐ προΐεῖσα. Übersetzung von H. Lewy, 1978, S. 543.

167 Marinos, *Vita Procli*, § 28, 16–19: πρὸ δὲ τούτων ἐν τάξει ὁ φιλόσοφος τοῖς Χαλδαίοις καθαρμοῖς καθαιρόμενος, φάσμασι μὲν Ἑκατικοῖς φωτοειδέσιν αὐτοπτουμένοις ὁμίλησεν, ὥς καὶ αὐτός που μέμνηται ἐν ἰδίῳ συγγράμματι. Übersetzung von I. Männlein-Robert, 2019, S. 97.

168 R. M. van den Berg, 2001, S. 262–264.

169 Zur Bedeutung des Gebets siehe L. Brisson, „Prayer in Neoplatonism and the Chaldaean Oracles. Porphyry, Iamblichus, Proclus“, in: J. Dillon/A. Timotin (Hrsgg.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden/Boston 2016, S. 108–134.

170 R. M. van den Berg, 2001, S. 259, 2: χαῖρ’, Ἑκάτη προθύραιε, μεγασθενές.

171 R. M. van den Berg, 2001, S. 259, 6: ψυχὴν δὲ περὶ χθονὶ μαργαίνουσας.

172 R. M. van den Berg, 2001, S. 259, 7: ἔλκετ’ ἐγερσινόοισι καθαυράμην τελετῇσι.

und Janus mit folgenden Worten: „Ich bitte Dich, gib mir Deine Hand und zeige mir als einem Bedürftigen die von den Göttern offenbarten Wege. Ich möchte das wertvolle Licht erhalten, durch das es möglich ist, dem Elend der dunklen Geburt zu entfliehen.“¹⁷³ Dieser Abschnitt der *Hymne* ist den Worten ähnlich, die Proklos in der Einleitung des *Parmenides*-Kommentars und am Anfang der *Theologia Platonica*¹⁷⁴ verwendet. Die Gemeinsamkeit aller drei Stellen betrifft die folgenden Elemente: Alle drei Abschnitte sind in der Form eines Gebets geschrieben; das Licht (φῶς) hat eine rettende Funktion vor der Vergänglichkeit; zuletzt steigt die gerettete Seele in den intelligiblen Bereich auf, wo sie nicht mehr zwischen dem Wissen und dem Nicht-Wissen umherwandelt, sondern im Denken selbst ist. Obwohl alle drei Fragmente die gleiche Thematik haben, nämlich die Seelenrettung, werden auch andere Metaphern in Proklos' *Hymne* erwähnt.¹⁷⁵

Die Reise der Seele um die Erde, die in der *Hymne* beschrieben wird, weist Ähnlichkeiten mit Odysseus' Reise auf, obwohl Proklos in der *Hymne* Homers *Odyssee* nicht erwähnt. Es ist aber möglich, die Analogien zwischen Odysseus und der Seelenreise anhand der Terminologien aufzuzeigen. Die abgestiegene Seele, die in der *Hymne* beschrieben wird, läuft wie ein Wahnsinniger rund um die Welt und versucht, aus der sinnlich wahrnehmbaren Welt zu fliehen. Ähnlich wie die Seele, die rund um die Erde läuft (ψυχὴν δὲ περὶ χθονὶ μαργαίνουσας), kehrt auch Odysseus nach einer langen Reise in die Heimat zurück. Der symbolische Vergleich dient dazu, ein und dasselbe Schicksal anhand der abgestiegenen Seele und Odysseus zu zeigen. Ähnlich wie Odysseus, der sich an den Heimweg nicht mehr erinnert und verwirrt auf

173 R. M. van den Berg, 2001, S. 259, 8–10: ναί, λίτομαι, δότε χεῖρα, θεοφραδέας τε κελεύθους δείξατέ μοι χατέοντι. φῶς δ' ἐρίτιμον ἀθρήσω, κυανέης ὅθεν ἔστι φυγεῖν κακότητα γενέθλης. Meine Übersetzung.

174 Vgl. *In Parm.* 617, 1–5: Εὐχομαι τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις ποδηγήσαι μου τὸν νοῦν εἰς τὴν προκειμένην θεωρίαν, καὶ φῶς ἐν ἐμοὶ στύλινον τῆς ἀληθείας ἀνάψαντας ἀναπλῶσαι τὴν ἐμὴν διάνοιαν ἐπ' αὐτὴν τὴν τῶν ὄντων ἐπιστήμην, ἀνοίξαι τε τὰς τῆς ψυχῆς τῆς ἐμῆς πύλας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἐνθέου τοῦ Πλάτωνος ὑφηγήσεως. *Theol. Plat.* I 1, 7, 17–21: τάχ' ἂν εἰκότως αὐτοὺς τοὺς θεοὺς παρακαλοῖμεν τὸ τῆς ἀληθείας φῶς ἀνάπτειν ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς, καὶ τοὺς τῶν κρειττόνων ὁπαδοὺς καὶ θεραπευντὰς κατιθύνειν τὸν ἡμέτερον νοῦν, καὶ ποδηγετεῖν εἰς τὸ παντελὲς καὶ θεῖον καὶ ὑψηλὸν τέλος τῆς Πλατωνικῆς θεωρίας.

175 Siehe R. M. van den Berg, 2001, S. 270–273. Zum möglichen beachtlichen Vergleich von Proklos' Philosophie und Homer-Dichtung siehe D. Muhsal, „Die spätantike Homer-Deutung im Kontext der neuplatonischen *Timaos*-Interpretation bei Proklos“, in: C. O. Tommasi/L. G. S. Santoprete/H. Seng (Hrsgg.), *Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, Heidelberg 2018, S. 259–275.

dem Meer umhersegelt, ist auch die Seele auf der Suche nach sich selbst. Proklos betet zu Hekate und Janus, ihm die Hand zu reichen und ihn mit dem Wind in den sicheren Hafen zu bringen.¹⁷⁶ Die Hand (χείρ) hat bei Proklos die Bedeutung der demiurgischen Kraft, durch welche die ganze sinnlich wahrnehmbare Welt geschaffen ist.¹⁷⁷ Im *Timaios*-Kommentar ist die Hand mit Hekate identisch und Hekate durch die Kraft des Demiurgen symbolisiert.¹⁷⁸

Die symbolische Bedeutung des Hafens (ῥμος) ist sowohl in der *Hymne* als auch in Homers *Odyssee*¹⁷⁹ von entscheidender Bedeutung. Im Hafen eingetroffen, ist die Seele gerettet, denn sie erleidet nicht mehr die körperlichen Leidenschaften (πάθη), sondern ist an einem sicheren Ort angekommen, wo sie sich selbst wiedererkennt und die Ursachen schaut. Dieser sichere Ort wird auch „väterlicher Hafen“ (ὁ πατρικὸς ῥμος) genannt. Während unter dem Hafen in Odysseus' Reise ein konkreter geographischer Ort verstanden wird, ist bei Proklos das Vereinigen (ἔνωσις) mit dem Intellekt gemeint oder, wie Proklos darüber in seinem *Timaios*-Kommentar schreibt, „der Intellekt in uns“ (ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς) als eine innerliche Verbindung mit dem demiurgischen Denken.¹⁸⁰

176 R. M. van den Berg, 2001, S. 259, 11–12: ναί, λίτομαι, δότε χεῖρα, καὶ ὑμετέροισιν ἀήταις ῥμον ἐς εὐσεβίης με πελάσσετε κεκμηῶτα.

177 R. Majercik, *Or. Chald.*, Fr. 210c = *In Crat.* 101, 26–28: συνδιακοσμεῖ δὲ πᾶν τὸ αἰσθητὸν ταῖς δημιουργικαῖς αὐτοῦ δυνάμεσιν, ἃς δὴ θεουργῶν παῖδες χεῖρας ἀποκαλοῦσιν.

178 Vgl. *In Tim.* II 260, 25–27: ἄλλο μὲν τὸ ἀπὸ τῶν δεξιῶν τικτόμενον, ἄλλο δὲ τὸ ἀπὸ τῶν ἀριστερῶν, εἴτε κροτάφων λέγοις εἴτε χειρῶν εἴτε λαγόνων. Siehe die englische Übersetzung von D. Baltzly, *Proclus: Commentary on Plato's Timaeus*, 4 vol, Book 3, Part II: *Proclus on the World Soul*, S. 249, Anm. 537. Dazu noch R. Majercik, 1989, S. 216; Lewy, 1978, S. 92, Anm. 107.

179 M. L. West (Hrsg.), *Homerus Odyssea*, Berlin/Boston 2017, hier: 9. Gesang, Vers 136–139: ἐν δὲ λιμῇν εὖορμος, ἴν' οὐ χρεῶ πείσματός ἐστιν, οὐτ' εὐνὰς βαλέειν οὔτε πρυμνήσι' ἀνάψαι, ἀλλ' ἐπικέλσαντας μείναι χρόνον εἰς ὃ κεν ναυτῶν θυμὸς ἐποτρύνῃ καὶ ἐπιπνεύσωσιν ἄηται.

180 *In Tim.* I 302, 17–25: μετὰ γὰρ τὴν πλάνην τῆς γενέσεως καὶ τὴν κάθαρσιν καὶ μετὰ τὸ τῆς ἐπιστήμης φῶς ἀναλάμπει τὸ νοερὸν ἐνέργημα καὶ ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, ὁρμίζων τὴν ψυχὴν ἐν τῷ πατρὶ καὶ ἐνιδρύων αὐτὴν ἀχράντως ἐν ταῖς δημιουργικαῖς νοήσεσι καὶ φῶς φωτὶ συνάπτων, οὐχ οἷον τὸ τῆς ἐπιστήμης, ἀλλὰ καὶ τοῦδε κάλλιον καὶ νοερώτερον καὶ ἐνοειδέστερον· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ πατρικὸς ῥμος, ἡ εὐρεσις τοῦ πατρός, ἡ πρὸς αὐτὸν ἀχραντος ἔνωσις.

2.4. Die chaldäischen Ausdrücke für den Aufstieg der Seele

Proklos hat sich mit den chaldäischen Schriften offenbar intensiv beschäftigt, denn die Fragmente der *Chaldäischen Orakel* sind in fast allen seinen exegetischen Werken vorhanden. Die chaldäischen Ausdrücke sind symbolisch (σύμβολον)¹⁸¹ und mit Platons Lehre über den Seelenaufstieg kompatibel. Im Folgenden werden die wichtigsten chaldäischen Ausdrücke, die zugleich in Proklos' unterschiedlichen Werken für den Aufstieg der Seele verwendet werden, besprochen.

2.4.1. Die Nacktheit der Seele

Proklos verwendet die chaldäischen Ausdrücke oder Sprüche, um die Spuren der Ursachen in der Seele zu betonen. Die Rückwendung der Seele hin auf die Ursachen in ihr selbst ist mit der Reinigung der Seele verbunden, denn die Seele kann nicht unter dem Einfluss der körperlichen Leidenschaften dem göttlichen Licht in ihr folgen. Die Seele wacht im Körper auf, öffnet ihr im Leib vergrabenes Auge (ὄμμα τῆς ψυχῆς)¹⁸² und beginnt, sich an sich selbst zu erinnern. Die Entscheidung der Seele, auf die Sinnhaftigkeit zu verzichten und sich ihrer selbst zu erinnern, drückt Proklos mit dem chaldäischen Ausdruck „nackt“ (γυμνῆς) aus. Proklos schreibt über die Nacktheit der Seele Folgendes: „Denn nicht erreichbar ist das Göttliche den Sterblichen, die Körperliches denken, sondern nur denen, die nackt aufwärtseilen zur Höhe.“¹⁸³ Die körperlichen Leidenschaften sind das, was die Seele hindert, sie selbst zu

181 Vgl. J. Trouillard, „Le symbolisme chez Proclus“, in: *Dialogues d'histoire ancienne*, Vol. 7, 1981, S. 297–308; G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neo-Platonism of Iamblichus*, Pennsylvania 1995, S. 48–50; C. van Liefferinge, 1999, S. 244–247; R. Chlup, 2012, S. 185–200.

182 Vgl. Platon, *Resp.* 533d1; dazu noch des Places, *Or. Chald.*, Fr. 1,8 = Damascius, I, 154, 16–26; Fr. 213, 2 = Didymus, *De trinitate*, III, 21; P. G., 39, 904b. Für eine ausführliche Erläuterung des Ausdrucks „Auge der Seele“ siehe Kap. 4.2.

183 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 116 = Proclus, *In Crat.* 88, 4: οὐ γὰρ ἐφικτὰ τὰ θεῖα βροτοῖς τοῖς σῶμα νοοῦσιν, ἀλλ' ὅσοι γυμνῆτες ἄνω σπεύδουσι πρὸς ὕψος. Übersetzung von H. Lewy, 1978, S. 547.

sein.¹⁸⁴ Obwohl die im Körper abgestiegene Seele ihrem Wesen nach nicht vergänglich und zeitlich ist, vergisst sie, dass sie anderes als der Körper ist.¹⁸⁵

Die Nacktheit ist ein metaphorischer Ausdruck für die im Körper erwachte Seele. Die erwachte Seele wirft ihre Kleidungsstücke (χιτῶνας) ab, das heißt, sie entkleidet sich ihrer körperlichen Leidenschaften und wird somit rein (καθαρός) und nackt.¹⁸⁶ Die nackt gewordene Seele gelangt durch den Erkenntnisprozess auf das Denken selbst, und bevor sie in den intelligiblen Bereich eintritt, ruht sie im göttlichen Licht:

Sie (die Seelen der Mysten, die die Werke des Vaters gedacht haben) entfliehen dem vom Schicksal beherrschten schamlosen Flügel der Moira. Sie ruhen in Gott,¹⁸⁷ indem sie die kraftvollen Feuerlohen einziehen, die (aus dem Bezirk) vom Vater herabkommen, von denen während ihrer Herabkunft die Seele die seelennährende Spitze der feurigen Früchte pflückt.¹⁸⁸

184 Siehe *In Tim.* III 297, 17–20: μόνην ἄρα τὴν καθαρτικὴν ἀρετὴν σώτειραν προσρητέον τῶν ψυχῶν, ἀποκόπτουσιν μὲν καὶ ἀφανίζουσιν ἄρδην τὰς ἐνύλους φύσεις καὶ τὰ ἐκ τῆς γενέσεως ἡμῖν προσφύοντα πάθη, χωρίζουσιν δὲ τὴν ψυχὴν καὶ ἐπὶ τὸν νοῦν περιάγουσιν καὶ τοὺς χιτῶνας, οὓς ἐνεδύσατο, καταλείπουσιν.

185 Vgl. *In Tim.* III 330, 9–331, 1.

186 *In Alc.* 138, 20–139, 3: ἀνιοῦσιν οὖν ἡμῖν καὶ ἀποδομένοις τὰ πάθη καὶ τοὺς χιτῶνας οὓς κατιόντες προσειλήφαμεν, ἔσχατος χιτῶν ἐστὶν ἀποδυτέος ὁ τῆς φιλοτιμίας, ἵνα γυμνήτες, ὥς φησι τὸ λόγιον, γεγονότες ἑαυτοὺς τῷ θεῷ προσιδρύσωμεν, λόγος καθαρὸς καὶ εἰλικρινὴς γενόμενοι καὶ πάντα καταλιπόντες τὰ πάθη περὶ γῆν, ὅπου περ ἐτάχθη, καὶ ταῖς θεαῖς ζῳαῖς ἑαυτοὺς ἐξομοιώσαντες. Siehe dazu noch H. Boese (Hrsg.), *Procli Diadochi tria opuscula (De providentia, libertate, malo) Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et Graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta*, Berlin 1960 (nachfolgend zitiert als: *De mal.*), hier: *De mal.* 24, 29–31: Exuendum igitur nobis et tunicas quas descendentes induti sumus, et nudi hinc progrediendum illuc; Für die englische Übersetzung siehe J. Opsomer/C. Steel, (Übers.), *Proclus: On the Existence of Evils*, Ithaca/New York 2003; C. Steel (Übers.), *Proclus: On Providence*, Ithaca/New York 2007; J. Opsomer/C. Steel (Übers.), *Proclus: Ten Problems Concerning Providence*, London 2012. Dazu noch Platon, *Gorg.* 524d–525a; Plotin, *Enn.* I 6, 7; H. Lewy, 1978, S. 170–171, Anm. 395.

187 Mit dem Ausdruck „in Gott ruhen“ (ἐν θεῷ κεῖνται) ist die seelische Ruhe im göttlichen Licht, Aion, gemeint. Siehe dazu R. Majercik, 1989, S. 191, Anm. 4.

188 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 130 = Proclus, *In Tim.* III 266, 19 et 21–23: Μοίρης εἰμαρτῆς τὸ πτερόν φεύγουσιν ἀναιδέες, ἐν δὲ θεῷ κεῖνται πυρσούς ἔλκουσαι ἀκμαίους ἐκ πατρόθεν κατιόντας, ἀφ’ ὧν ψυχὴ κατιόντων ἐμπυρίων δρέπεται καρπῶν πυροτρόφον ἄνθος. Übersetzung von H. Lewy, 1978, S. 547.

Die Seele, der es gelingt, der Schicksalsgöttin (Moirai)¹⁸⁹ zu entfliehen, kommt zur Ruhe. Proklos versteht die zur Ruhe gekommene Seele als eine zwischen Denken und Nicht-Denken zerrissene Seele, die nach einer langen Reise in den sicheren Hafen¹⁹⁰ gelangt. Die im sicheren Hafen oder, wie Proklos im *Timaios*-Kommentar schreibt, im väterlichen Hafen eingetroffene Seele vollendet ihren Erkenntnisprozess, entdeckt den Vater (Demiurg) und vereint sich mit ihm.¹⁹¹ Von da an strebt sie, den intelligiblen Bereich und die höchste Spitze ihres Wesens, das Eine in ihr zu schauen.

2.4.2. Die Blüten der Seelen

Zu den chaldäischen Ausdrücken, die besonders wichtig sind für die Beschreibung des Strebens der Seele nach der Rückkehr zu sich selbst und zum Einen zählt weiter die Metapher der Blüte (oder Blume) (ἄνθος). Die Blüte stellt stets etwas Besseres und Höheres des bestimmten Seienden dar,¹⁹² und sie kommt in unterschiedlichen Wortverbindungen vor, die auf den überintelligiblen Teil der Seele hinweisen: „die Blüte des Intellekts“ (ἄνθος νοῦ)¹⁹³ und „die Blüte der ganzen Seele“ (ἄνθος πάσης τῆς ψυχῆς).¹⁹⁴

Wenden wir uns zuerst dem Ausdruck „die Blüte des Intellekts“ zu. In dem Fragment 49 der *Chaldäischen Orakel* aus Proklos’ *Timaios*-Kommentar lesen wir:

[...] Vatergeborenes Licht. Denn er (der Aion) allein hat die reiche Blüte des Intellekts von der Stärke des Vaters gepflückt und vermag daher den väterlichen Intellekt zu denken <und Licht> einzugeben allen Quellen und

189 Siehe R. Majercik, 1989, S. 190; H. Boese (Hrsg.), *Procli Diadochi tria opuscula (De providentia, libertate, malo). Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et Graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta*, Berlin 1960 (nachfolgend zitiert als: *De prov.*), hier: *De prov.* 21, 15–16: quicumque, aiunt, patris opera intelligentes reverendi fient, sortis fatalem alam effugiunt.

190 Vgl. R. M. van den Berg, 2001, S. 272.

191 Siehe Anm. 180.

192 J. Opsomer, „Proclus“, in: A. Marmodoro/S. Cartwright (Hrsgg.), *A History of Mind and Body in Late Antiquity*, Cambridge 2018, S. 129–150.

193 Vgl. des Places, *Or. Chald.*, Fr. 49 = Proclus, *In Tim.* III 14, 3–10; *Exc. Chald.* IV, S. 209, 17; *In Parm.* 1047, 23; *In Cart.* 47, 15; *In Alc.* 114, 3; *De prov.* 172, 15.

194 Des Places, *Exc. Chald.* IV, S. 210, 29.

Anfängen und (sie) zu drehen und stets in unaufhörlicher Kreisbewegung zu erhalten.¹⁹⁵

Die gleiche Bedeutung der Blüte des Intellekts als etwas Überintellektuelles beinhaltet auch das erste Fragment der *Chaldäischen Orakel* aus Damaskios’ *De principiis*, wo wir lesen:

Es gibt ein gewisses Intelligibles, das du mit der Blüte des Intellekts denken musst. Denn wenn du deinen Intellekt hinneigst und jenes (das Intelligible) denkst, wie wenn du etwas Bestimmtes dächtest, so wirst du es nicht denken. Denn es (das Intelligible) ist die Gewalt der ringsum leuchtenden Stärke, die in geistigen Teilungen erblitzt. Man darf überhaupt jenes Intelligible nicht mit Ungestüm denken, sondern mit dem feinen Intellekt feiner Flamme, die alles außer jenem Intelligiblen misst. Dieses sollst du nicht geradezu denken, sondern das reine Auge deiner Seele abgewandt haltend den leeren Intellekt zum Intelligiblen ausstrecken um es zu erfahren; denn es befindet sich außerhalb des Intellektes.¹⁹⁶

Der Ausdruck „die Blüte des Intellekts“ in der Seele hat bei Proklos und Damaskios dieselbe Bedeutung. Er weist darauf hin, dass die Seele sich vermittelt der Blüte des Intellekts mit dem ersten Vater oder dem väterlichen Intellekt, der auf der Spitze der intelligiblen Trias steht, verbindet.¹⁹⁷ Dies steht im Zusammenhang mit dem, was Proklos über die Blüte des Intellekts im *Timaos*-Kommentar sagt. Er nennt die Blüte des Intellekts die väterliche

195 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 49 = Proclus, *In Tim.* III 14, 3–10: πατρογενὲς φάος. πολὺ γὰρ μόνος ἐκ πατρὸς ἀλκῆς δρεψάμενος νόου ἄνθος ἔχει τὸ νοεῖν πατρικὸν νοῦν <καὶ νόον> ἐνδιδόναί πάσαις πηγαῖς τε καὶ ἀρχαῖς καὶ δινεῖν αἰεὶ τε μένειν ἀόκνῳ στροφάλιγγι. Übersetzung von H. Lewy, 1978, S. 543.

196 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 1 = Damascius, I 154, 14–26: Ἔστιν γάρ τι νοητόν, ὃ χρή σε νοεῖν νόου ἄνθει· ἦν γὰρ ἐπεγκλίνης σὸν νοῦν κἀκεῖνο νοήσης ὥς τι νοῶν, οὐ κεῖνο νοήσεις· ἔστι γὰρ ἀλκῆς ἀμφιφαοῦς δύναμις νοεραῖς στράπτουσα τομαῖσιν. Οὐ δὲ χρή σφοδρότητι νοεῖν τὸ νοητὸν ἐκεῖνο ἀλλὰ νόου ταναοῦ ταναῇ φλογὶ πάντα μετρούση πλὴν τὸ νοητὸν ἐκεῖνο· χρεὼ δὲ τοῦτο νοῆσαι οὐκ ἀτενῶς, ἀλλ’ ἀγνὸν ἀπόστροφον ὁμμα φέροντα σῆς ψυχῆς τεῖναι κενεὸν νόον εἰς τὸ νοητόν, ὅρα μάθης τὸ νοητόν, ἐπεὶ νόου ἔξω ὑπάρχει. Übersetzung von H. Lewy, 1978, S. 539. Übersetzung leicht modifiziert.

197 Vgl. des Places, *Exc. Chald.* IV, S. 210, 12–13: ἀλλ’ εἰ ἐν τῷ ἄνθει τοῦ ἐν ἡμῖν νοῦ τὸ νοητὸν τοῦτο νοοῦμεν, ἐπ’ ἄκρῳ τῆς πρώτης νοητῆς τριάδος ἰδρυθέν. Siehe dazu noch *In Parm.* 1070, 20–22: ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἀντιδιηρηται πρὸς τὴν δύναμιν καὶ τὸν νοῦν ὧν λέγεται πατήρ, καὶ συμπληροῖ τριάδα μίαν μετ’ ἐκείνων.

Gottheit. Die väterliche Gottheit ist als eine Kraft zu verstehen, die sich um das erste Prinzip von allem ringsum dreht.¹⁹⁸

Laut Damaskios' (Fr. 1, 10) und Proklos' (Fr. 84)¹⁹⁹ chaldäischen Fragmenten steht der erste Vater²⁰⁰ außerhalb des Intellekts, und sein Wesen ist mit der Hyparxis identisch.²⁰¹ ‚Hyparxis‘ bedeutet reine Existenz oder bloßes Sein, und sie bildet die Spitze des ersten Gliedes der intelligiblen Trias.²⁰² Diese Ebene erreicht die Seele mit ihrer „Blüte des Intellekts“, die ein Synonym für die Hyparxis der Seele ist.²⁰³

198 *In Tim.* III 14, 11–14: πατρικῆς γὰρ θεότητος διακορῆς ὧν, ἣν καλεῖ νόου ἄνθος, νοῦν ἐπλάμπει τοῖς πᾶσι καὶ τὸ αἰεὶ ὡσαύτως νοεῖν καὶ ἐρωτικῶς περὶ τὴν πάντων ἀρχὴν στρέφεσθαι καὶ ἐνεργεῖν.

199 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 1, 10 = Damascius, I 154, 26: ὄφρα μάθῃς τὸ νοητόν, ἐπεὶ νόου ἔξω ὑπάρχει; des Places, *Or. Chald.*, Fr. 84 = Proclus, *Theol. Plat.* IV, 21, 64, 11–12: Πάντας γὰρ συνέχων αὐτὸς πᾶς ἔξω ὑπάρχει. Siehe dazu noch R. Majercik, 1989, S. 174, 3; H. Lewy, 1978, S. 129, Anm. 240; P. Hadot, 1968, Vol. 1, S. 306, Anm. 4.

200 Für die Einordnung des Vaters in den intelligiblen Bereich siehe *Theol. Plat.* VI 8, 42, 7–11: Τὸ μὲν <γὰρ> πατρικὸν ἀρχηγικὸν ἐστὶ πανταχοῦ, τοῦ δὲ μέσου ἡ δύναμις, ὁ δὲ νοῦς τὸ τέλος συμπεραίνει τῆς τριάδος· Ἡ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνῳ, νοῦς δ' ἀπ' ἐκείνου; des Places, *Or. Chald.*, Fr. 4 = Proclus, *In Alc.* 37 [84 Cr.], 14 W.; *Theol. Plat.* III 21, 73, 19–21: Πάσης δὲ αὖ νοητῆς τριάδος τὸ μὲν πέρας ἐν ἐκάστη πατὴρ ἐπονομάζεται, τὸ δὲ ἅπειρον δύναμις, τὸ δὲ μικτὸν νοῦς; R. Majercik, 1989, S. 142; E. R. Dodds, 1963, S. 253; H. Lewy, 1978, S. 79, Anm. 47; W. Beierwaltes, 1979, S. 104: „Die Bewegung der Trias Sein-Leben-Geist nämlich entspringt dem Sein als der in sich seienden Wesenheit und Anwesenheit (οὐσία, ὑπαρξις) und vermittelt sich dem Geist durch das Leben (διὰ μέσης τῆς ζωῆς). Sie kann auch als vom ‚Vater‘ ausgehend gedacht werden und sich durch die Mächtigkeit des Seins, die das Denken ist, dem denkenden Geist vermitteln (ἀπὸ τοῦ πατρὸς διὰ τῆς δυνάμεως).“ Siehe dazu N. Spanu, 2021, S. 5; 162.

201 Für die Bedeutung der Hyparxis siehe C. Steel, „ΥΠΑΡΞΙΣ chez Proclus“, in: F. Romano/D. P. Taormina (Hrsgg.), *Hyparxis e hypostasis nel neoplatonismo, Atti del I Colloquio internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Università degli Studi di Catania, 1–3 ottobre 1992*, Firenze 1994, S. 79–100.

202 Proklos spricht über die intelligible Trias: ὄν – ζωὴ – νοῦς und über die darauffolgende Trias: ὑπαρξις – δύναμις – νοῦς. ὑπαρξις ist mit dem πατὴρ gleichgesetzt. Siehe *El. theol.* Prop. 101–102, Dodds S. 90–92; *In Tim.* I 17, 24–30: οἰκεῖος γὰρ ὁ νοῦς τῇ τριάδι, τρίτος ὧν ἀπὸ τοῦ ὄντος διὰ μέσης τῆς ζωῆς, ἡ ἀπὸ τοῦ πατρὸς διὰ τῆς δυνάμεως, ἡ ἀπὸ τοῦ νοητοῦ διὰ τῆς νοήσεως· ἀνάλογον γὰρ ὡς μονὰς πρὸς διάδα, οὕτως τὸ ὄν πρὸς τὴν ζώην, καὶ ὁ πατὴρ πρὸς τὴν δύναμιν, καὶ τὸ νοητὸν πρὸς τὴν νόησιν· ὡς δὲ δυὰς τριάδα, ἡ τε ζωὴ πρὸς τὸν νοῦν καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ νόησις.

203 Vgl. *In Alc.* 248, 3–4: ὡς ἂν εἰς τὸ ἄνθος τοῦ νοῦ καὶ τὴν ὑπαρξιν ἡμῶν ἀνιόντες καταντήσωμεν. Siehe dazu noch *Theol. Plat.* I 3, 15, 4–6: τὸ ἄνθος καὶ τὴν ὑπαρξιν συνάπτεσθαι πρὸς τὰς ἐνάδας τῶν ὄντων καὶ διὰ τούτων πρὸς αὐτὴν τὴν πασῶν τῶν θεῶν ἐνάδων ἀπόκρυφον ἔνωσιν; *In Crat.* 66, 12–14: τῷ γὰρ ἄνθει τοῦ νοῦ

Die Seele, auf die Spitze der intelligiblen Trias aufgestiegen, ist nicht mehr in der Vielheit zerstreut, sondern sie lässt die Vielheit hinter sich, vereint sich mit dem väterlichen Intellekt und schaut den göttlichen Bereich. Sie hat aber das tatsächliche Ziel, das sie erstrebt, noch nicht erreicht: die Schau des Einen.²⁰⁴ Denn das in ihr anwesende Eine ist die höchste Spitze ihres Wesens. Mit den chaldäischen Ausdrücken werden der Sehnsuchtswille und der Aufstiegsprozess der Seele zurück zu diesem Einen in ihr dargelegt.

Proklos unterscheidet zwei Arten des Einen: das intelligible Eine und das transzendente Eine. Das intelligible Eine ist mit dem väterlichen Intellekt identisch. Die Seele erreicht mit der Blüte der allerersten Kräfte (hier ist an die zwei synonymen Ausdrücke zu denken: ἄνθος νοῦ und ὑπαρξίς τῆς ψυχῆς) das väterliche Eine und vereint sich mit ihm.²⁰⁵ Sie hat zwar das intelligible Eine erreicht, aber noch nicht die Spitze ihres Wesens: das Eine in der Seele. Die Seele gelangt erst dann auf die Spitze ihres Wesens, wenn all die unterschiedlichen Kräfte in ihr vereint sind.

Proklos beschreibt die auf die Spitze ihres Wesens aufgestiegene Seele mit zwei chaldäischen Ausdrücken: „das Zentrum des ganzen Wesens“ (τῆς ὅλης οὐσίας κέντρον)²⁰⁶ und „die Blüte der ganzen Seele“ (ἄνθος πάσης τῆς ψυχῆς).²⁰⁷ Beide Ausdrücke beziehen sich auf die Einung der Seele mit dem Einen in ihr. Das bedeutet, die Seele als Einheit und Ganzes ähnelt dem Einen, und durch das Eine in ihr wird sie zum Einen selbst geführt.²⁰⁸

καὶ τῇ ὑπάρξει τῆς οὐσίας ἡμῶν αὐτοῖς συνάπτεσθαι πεφύκαμεν; J. M. Rist, „Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism“, in: *Hermes*, Bd. 92, H. 2, 1964, S. 213–225, hier: S. 218.

204 Vgl. *In Parm.* 1015, 32–33: πᾶσα τοίνυν ἡμῶν ἡ ζωὴ γυμνάσιόν ἐστι πρὸς ἐκείνην τὴν θέαν.

205 Des Places, *Exc. Chald.* IV, S. 211, 4–9: Διττοῦ τε τοῦ ἐνὸς πεφηνότος, καὶ τοῦ μὲν τῆς πρωτίστης ἡμῶν τῶν δυνάμεων ἄνθους ὄντος, <τοῦ> δὲ τῆς ὅλης οὐσίας κέντρον καὶ τῶν περὶ αὐτὴν ἀπασῶν παντοίων δυνάμεων, ἐκεῖνο μόνον ἡμᾶς συνάπτει τῷ πατρὶ τῶν νοητῶν· νοερὸν γάρ ἐστιν ἓν, νοεῖται δὲ καὶ ἐκεῖνο ὑπὸ τοῦ πατρικοῦ νοῦ κατὰ τὸ ἓν τὸ ἐν αὐτῷ.

206 Siehe oben Anm. 205.

207 Proklos spricht über unterschiedliche Kräfte in der Seele. Siehe des Places, *Exc. Chald.* IV, S. 210, 28–211, 4: Μήποτε οὖν οὐκ ἐστι ταῦτὸν νοῦ ἄνθος καὶ πάσης ἡμῶν τῆς ψυχῆς ἄνθος· ἀλλὰ τὸ μὲν ἐστι τῆς νοερᾶς ἡμῶν ζωῆς τὸ ἐνοειδέστατον, τὸ δὲ ἀπασῶν τῶν ψυχικῶν δυνάμεων ἓν, πολυειδῶν οὐσῶν· οὐ γάρ ἐσμεν νοῦς μόνον, ἀλλὰ καὶ διάνοια καὶ δόξα καὶ προσοχὴ καὶ προαίρεσις, καὶ πρὸ τῶν δυνάμεων τούτων οὐσία μία τε καὶ πολλὴ καὶ μεριστὴ τε καὶ ἀμερὴς.

208 Siehe des Places, *Exc. Chald.* IV, S. 211, 9–15: τὸ δὲ ἓν εἰς ὃ πᾶσαι αἱ ψυχικαὶ δυνάμεις συννεύουσιν αὐτῆς [ὃ] μόνον ἐφύκε προσάγειν ἡμᾶς τῷ πάντων ἐπέκεινα τῶν ὄντων, καὶ αὐτὸ πάντων ὄν τῶν ἐν ἡμῖν ἐνοποιῶν· καθό

Die gleiche Bedeutung wie die Ausdrücke „das Zentrum des ganzen Wesens“ und „die Blüte der ganzen Seele“ hat der im *Parmenides*-Kommentar erwähnte Ausdruck „die Blüte der Seele“.²⁰⁹ Der mit jenen chaldäischen Ausdrücken beschriebene seelische Zustand kann als die augenblickliche Aufhebung der Andersheit zwischen der vereinten Seele und dem Einen in ihr verstanden werden. In diesem Augenblick hat die Seele ihr Ziel erreicht. Sie erlebt eine mystische Einung (ἔνωσις) – und stürzt wieder ganz ab.²¹⁰ Sie kann nicht etwas werden, was sie nicht ist. Die Besonderheit der seelischen Rückstrebung liegt jedoch darin, dass es der Seele trotz wesentlicher Unterschiede zwischen ihr und ihren Ursachen möglich ist, mit dem Einen in ihr über sich selbst hinauszusteigen und das zu erleben, was mit Worten nicht zu beschreiben ist.

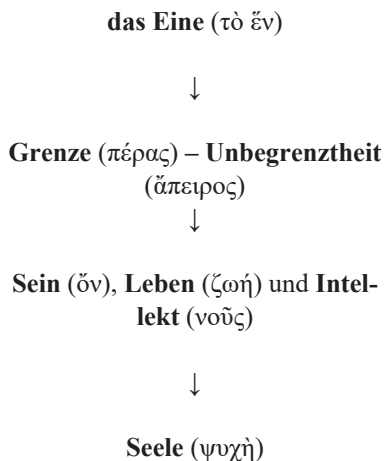
Im Hinblick auf die Leitfrage, wie die Seele zum Einen in ihr aufsteigt, können wir mit den unterschiedlichen chaldäischen Ausdrücken einen Aufstieg der Seele skizzieren. Auf die Spitze ihres Wesens gelangt, hat die Seele unterschiedliche Kräfte in ihr vereint und schaut sich selbst als eine Einheit. Sie ist nicht nur mit sich selbst identisch, sondern mit dem Einen in ihr einig. Mit dem Einen in ihr geeint, erlebt die Seele die Nähe zum absoluten Einen als einen augenblicklichen transzendenten Zustand.

καὶ ἐρριζώθημεν κατ' οὐσίαν ἐν ἐκείνῳ, καὶ τῷ ἐρριζῶσθαι κἂν προΐωμεν, οὐκ ἀποστησόμεθα τῆς ἑαυτῶν αἰτίας.

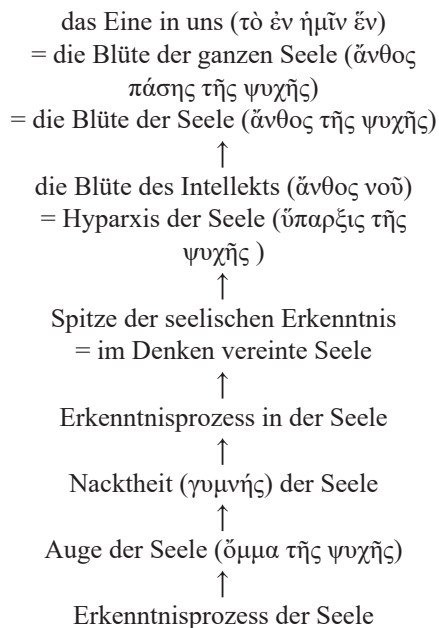
209 *In Parm.* 1071, 22–24: πῶς δ' ἂν τὸ ἐν αὐτὸ τοῦτο καὶ τὸ ἄνθος τῆς ψυχῆς ἀναλάμψαι ποιήσαιμεν, εἰ μὴ κατὰ νοῦν πρότερον ἐνεργήσαιμεν.

210 Wenn die Seele abstürzt, dann bleibt kein Teil von ihr ‚oben‘, sondern sie steigt dann gänzlich ab. Siehe *El. theol.* Prop. 211, Dodds, 184, 10–11: Πᾶσα μερικὴ ψυχὴ κατιοῦσα εἰς γένεσιν ὅλη κάτεισι, καὶ οὐ τὸ μὲν αὐτῆς ἄνω μένει, τὸ δὲ κάτεισιν.

Der Hervorgang des Alls aus dem Einen gemäß Proklos’ teleologischem System:



Die chaldäischen Ausdrücke für den Aufstieg der Seele zum Einen in uns:



Die Einung der Seele mit dem Einen in ihr ist der letzte Akt des seelischen Strebens, der Weg dorthin ist jedoch lang. Proklos behandelt in seinen Werken den Aufstieg der Seele zum Einen als eine Aufgabe der Philosophie. Um den seelischen Weg zum Einen zu erläutern, ist es wichtig zu wissen, wie die Seele in den Körper eintritt und warum sie sich für die Selbsterkenntnis entscheidet und damit für die Rückkehr zu den Ursachen in ihr. Diese Frage behandeln wir in Rahmen von Proklos’ Kommentar zu Platons *Timaios*.

3. Philosophieren als Gebet für den Aufstieg der Seele im *Timaios*-Kommentar

3.1. Die Einleitung zu Proklos' In Platonis *Timaieum* commentaria

Proklos ist nicht der erste Philosoph, der sich mit Platons *Timaios* beschäftigt.²¹¹ Doch er ist einer der wichtigsten und ausführlichsten Kommentatoren, der in seinem exegetischen Werk eine umfangreiche Kenntnis sowohl von Platons Werken als auch vom gesamten antiken und spätantiken Denken aufweist. Proklos versteht den Text des *Timaios* aus unterschiedlichen Blickwinkeln: Einerseits sieht er in ihm eine Hymne²¹² auf den Demiurgen, andererseits fasst er ihn als eine philosophisch-naturwissenschaftliche Beschreibung des Weltalls auf.²¹³ Er beschreibt den *Timaios* in der Abhandlung *Theologia Platonica* als einen feierlichen Lobgesang auf die Göttlichkeit des Demiurgen:

Die Vorsehung des Demiurgen äußert sich von oben bis zur Erschaffung dieser [sichtbaren Welt], und dieser Text wurde von Platon als eine Art Hymne [οἶον ὕμνος τις] an den Demiurgen und den Vater gerichtet, um seine Kräfte, seine Schaffungen und Wohltaten für die Welt zu feiern.²¹⁴

211 Siehe M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen ‚Timaios‘ nach den antiken Interpreten*, Teil I, Leiden 1976; siehe dazu C. Steel, „Proclus' Defence of the Timaeus against Aristotle: A Reconstruction of a Lost Polemical Treatise“, in: R. Sorabji (Hrsg.), *Aristotle Re-Interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, London 2016, S. 327–352.

212 Siehe R. M. van den Berg, 2001, S. 23–28.

213 Vgl. M. Martijn, *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and its Methods in Proclus' Commentary on Plato's ‚Timaeus‘*, Leiden/Boston 2010, S. 67: „In his introduction to the *Commentary on the Timaeus*, Proclus emphatically states that the skopos of the entire dialogue is ‚all of φυσιολογία‘ [In *Tim.* I 1, 4–5]. Consequently, its subject is φύσις. In the passage we turn to now, however, Proclus' most emphatic and extensive elaboration of the notion of philosophy of nature and its methods we find a different statement as to the subject matter of *Timaeus'* exposition.“

214 *Theol. Plat.* V 20, 75, 10–14: Ἄνωθεν δὴ ἄχρι τῆς τούτων ποιήσεως ἡ τοῦ δημιουργοῦ πρόνοια καταφαίνεται, καὶ οἷον ὕμνος τις οὗτος ἀποδέδοται τῷ δημιουργῷ καὶ πατρὶ τοῦδε τοῦ παντὸς ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος τὰς τε δυνάμεις αὐτοῦ καὶ τὰς ποιήσεις καὶ τὰς εἰς τὸν κόσμον εὐεργεσίας ἀνευφημῶν. Meine Übersetzung.

Unser Ziel ist es, den Aufstieg der Seele unter zwei Gesichtspunkten zu betrachten. Einerseits wollen wir uns mit der Bedeutung des Gebets als eines „göttlichen Tropfens“ in der Seele befassen: Es wird sich zeigen, dass sich die betende Seele den Göttern angleicht und selbst als eine Einheit erfasst. Andererseits versuchen wir, den oben dargestellten Aufstiegsprozess der Seele Schritt für Schritt zu veranschaulichen.

3.2. Die hierarchische Einordnung des Demiurgen in Proklos' Denksystem

Proklos behandelt im *Timaos*-Kommentar innerhalb des neuplatonischen Denksystems die Frage, ob das Weltall geschaffen wurde oder nicht.²¹⁵ Er betrachtet das Weltall als eine demiurgische Schöpfung. Der Demiurg selbst geht jedoch wie alles andere aus dem Einen hervor.²¹⁶ Der Demiurg und das von ihm geschaffene Weltall sind Teile des hierarchischen Systems. Dieser Ansatz ist wichtig, denn Proklos verdeutlicht seine Ansicht in seinem Kommentar zum *Timaos* nicht nur mithilfe von physikalischen Methoden, sondern er erklärt sie auch vor dem Hintergrund einer theologischen Lehre.²¹⁷ Wenn wir den ersten Demiurgen in das hierarchisch-teleologische System von Proklos einordnen, in dem alles aus dem transzendenten Einen hervorgeht, wird der Demiurg, wie alles andere auch, als von dem transzendenten Einen verursacht verstanden. Als solcher gestaltet er das schönste Weltall (*Tim.* 29a6).²¹⁸ Der erste Demiurg ist der beste im Vergleich zu allen anderen

215 Siehe V. Roth, „Der Anfang des Immerwährenden. Zur Entstehung des Kosmos in der Philosophie des Proklos“, in: M. Perkams/R. M. Piccone (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden/Boston 2006, S. 303–323.

216 Vgl. *In Tim.* I 206, 23: πᾶν γὰρ ἐξ ενός ἐστι. An dieser Stelle ist die Rede davon, dass alles aus dem Einen hervorgeht. Proklos erwähnt nicht den Demiurgen, aber es ist zu verstehen, dass auch er (der Demiurg) wie alles andere aus dem Einen hervorgeht.

217 Vgl. *In Tim.* I 8, 3–5: μίγνυσι δὲ τῷ ἀποφαντικῷ τὸ ἀποδεικτικόν, καὶ τὰ φυσικὰ οὐ φυσικῶς μόνον, ἀλλὰ καὶ θεολογικῶς νοεῖν ἡμᾶς παρασκευάζει.

218 Vgl. *In Tim.* I 330, 21–334, 27. Nach Proklos' Meinung übernimmt Platon die Beschreibung des ersten Demiurgen von Homer. Homer nennt den ersten Demiurgen „Vater“ und „Höchster der Herren“, Platon nennt ihn „die beste aller Ursachen“. Siehe hier *In Tim.* I 333, 20–25: κἀνταῦθα τοῦ Πλάτωνος ἀντικρυς τὸν Ὅμηρον ζηλοῦντος, ὃς δὴ πατέρα τῶν ὅλων αὐτὸν ἀποκαλεῖ καὶ ὑπατον κρείοντων, καὶ ταῦτα τῶν πρὸ αὐτοῦ μεμνημένος θεῶν μέχρι καὶ αὐτῆς τῆς Νυκτός. ἀλλ' οὖν διότι τῶν δημιουργικῶν πρεσβύτατος, ἐκείνῳ μὲν ὕπατος κρείοντων, τούτῳ δὲ τῶν αἰτίων ἄριστος ὕμνηται.

Formen von Demiurgen,²¹⁹ die es neben ihm gibt.²²⁰ Der erste Demiurg als Schöpfer und Vater²²¹ des Weltalls fungiert in Platons Dialog als Intellekt (*Tim.* 39a7),²²² und in Proklos' Kommentar ähnelt er dem intellektuellen Intellekt (νοῦς νοερός).²²³ Im Weiteren wird sich zeigen, was unter dem intellektuellen Intellekt verstanden wird. Proklos zufolge ist der Demiurg zwar ein Intellekt, aber als Schöpfer des Weltalls ein göttlicher Intellekt (νοῦς θεῖος),²²⁴ der auf der Ebene des intellektuellen Intellekts steht.²²⁵

-
- 219 Vgl. *In Tim.* I 310, 8–311, 1. Proklos folgt seinem Lehrer Syrianos und schreibt, dass es einen intellektuellen Demiurgen gibt, der das ganze Weltall erschafft. Es sind jedoch die jungen Götter, die über das Weltall wachen und für die Zeitlichkeit im Weltall verantwortlich sind. Der Demiurg selbst etabliert sich auf der Spitze des Olympos. Für eine Darstellung der detaillierten Funktionen aller Demiurgen siehe A. Lernoūd, *Physique et théologie. Lecture du Timée de Platon par Proclus*, Villeneuve d'Ascq (Nord) 2001. Dazu noch M. Baltes, *Die Weltentstehung des Platonischen 'Timaios' nach den antiken Interpreten*, Teil II, Leiden 1978; J. Opsomer, „The Natural World“, in: P. d'Hoine/M. Martijn (Hrsgg.), *All from One*, 2017, S. 137–166.
- 220 Vgl. *Theol. Plat.* V 14, 42, 6–44, 17; siehe dazu L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure Ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris 1994, S. 64–84.
- 221 Siehe J. Opsomer, „To Find the Maker and Father: Proclus' Exegesis of Plato, *Tim.* 28c3–5“, in: *Études Platoniciennes*, Vol. 2, 2006, S. 261–283.
- 222 Platon, *Tim.* 39e7–9: ἡπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἐστιν ζῶον, οἷαι τε ἐνεῖσαι καὶ ὄσαι, καθορᾶ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενεόθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν.
- 223 Vgl. *In Tim.* I 311, 1–10; III 100, 1–101, 9; *Theol. Plat.* III 15, 52–18, 64. Siehe dazu J. Opsomer, „Deriving the three intelligible triads from the *Timaeus*“, in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000, S. 351–372; J. Dillon, „The Role of the Demiurge in the *Platonic Theology*“, in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000, S. 339–351. Dazu noch J. Opsomer, „Proclus on Demiurgy and Procession: a Neoplatonic reading of the *Timaeus*“, in: M. R. Wright (Hrsg.), *Reason and Necessity: Essays on Plato's Timaeus*, 2000, S. 113–143; P. d'Hoine, „The Intelligent Design of the Demiurge: On an Argument from Design in Proclus“, in: *Études Platoniciennes*, 5, 2008, S. 63–90.
- 224 Vgl. *In Tim.* I 311, 18–25: νῦν δὲ οὗτος ψυχὴν μὲν γεννῶν ἐνεργεῖ μετὰ τοῦ κρατήρος, νοῦν δὲ καθ' ἐαυτόν· οὐκ ἄλλος ἄρα ἐστὶν ἢ ὁ τρίτος τῶν νοερῶν πατέρων· τὸ γὰρ ἐξαίρετον ἔργον αὐτοῦ τὸ νοοποιόν ἐστιν, ἀλλ' οὐ τὸ σωματουργόν· τὸ γὰρ σῶμα οὐ μόνος, ἀλλὰ μετὰ τῆς ἀνάγκης ποιεῖ, δι' αὐτῆς ποιῶν· οὐδὲ τὸ ψυχοποιόν· τὴν γὰρ ψυχὴν μετὰ τοῦ κρατήρος γεννᾷ· μόνος δὲ τὸν νοῦν καὶ ὑφίστησι καὶ ἐφίστησι τῷ παντί. νοοποιὸς οὖν ὑπάρχων εἰκότως καὶ νοερὰν ἔχει τάξιν.
- 225 Vgl. *In Tim.* III 101, 16–19: πρὸς δὲ τοῦτον τὸν τοσοῦτον θεὸν ὁ δημιουργὸς ἀνήρηται τοῦ παντός νοῦς μὲν καὶ αὐτὸς ὢν, ὥσπερ εἶπομεν πρότερον, ἀλλὰ νοερός νοῦς ὡς νοῦ διαφερόντως αἴτιος.

Den Demiurgen als Schöpfer und Vater (ὁ πατήρ καὶ ὁ ποιητής) beschreibt Proklos mit folgenden Worten:

Da er der Schöpfer des Intellekts ist, ist es einleuchtend, dass er auf der Ebene eines intellektuellen Gottes steht. Aufgrund dessen nennt ihn Platon ‚Schöpfer und Vater‘ (28c3), und nicht nur ‚Vater‘ oder nur ‚Schöpfer‘, und auch nicht ‚Vater und Schöpfer‘. ‚Vater‘ und ‚Schöpfer‘ sind Extreme. Als Oberster hält er [der Vater] die Spitzenposition im Intelligiblen und steht vorerst in der königlichen Reihe, der Letztere besetzt die Grenze in dieser Reihe.²²⁶

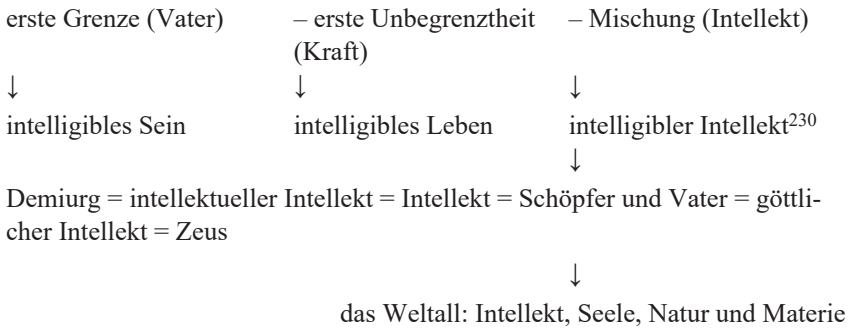
Der erste Demiurg als Schöpfer und Vater auf der Ebene des Intellektuellen versteht sich als unteilnehmbarer Intellekt, der mit dem intelligiblen Bereich vereint ist.²²⁷ Der intellektuelle Intellekt geht aus dem intelligiblen Intellekt (νοῦς νοητόν) hervor, der an sich ein Glied der ersten intelligiblen Trias und ein Paradigma des Demiurgen ist. Proklos spricht in anderen Werken über die intelligible Trias und ordnet sie in die Reihenfolge: die erste Grenze als Vater (πατήρ), die erste Unbegrenztheit als Kraft (δύναμις) und deren Mischung als Intellekt (νοῦς).²²⁸ Der Demiurg wird von Proklos nicht nur als Vater und Schöpfer, göttlicher Intellekt und intellektueller Intellekt beschrieben, sondern er wird von ihm als Zeus bei Orpheus und Platon gefeiert.²²⁹

226 *In Tim.* I 311, 24–30: νοοποιὸς οὖν ὑπάρχων εικότως καὶ νοερὰν ἔχει τάξιν. διὸ δὴ καὶ ποιητὴς λέγεται παρὰ Πλάτωνι καὶ πατήρ, καὶ οὔτε πατήρ μόνον οὔτε ποιητὴς μόνον, οὔτε αὖ πατήρ καὶ ποιητὴς· ἔστι γὰρ ἄκρα μὲν ὁ πατήρ καὶ ὁ ποιητής, ὁ μὲν τὴν ἀκρότητα τῶν νοητῶν κατέχων καὶ πρὸ τῆς βασιλικῆς σειρᾶς, ὁ δὲ τὸ πέρας ταύτης ἔχων τῆς τάξεως. Meine Übersetzung.

227 Vgl. *In Tim.* III 101, 24–29: νοῦς δὲ ὁ δημιουργὸς ὧν οὐκ ἔστι τῶν μετεχομένων, ἵνα τῶν ὅλων ἡ δημιουργὸς καὶ ἵνα δύνηται πρὸς τὸ αὐτοζῶον ὁρᾶν· ἀμέθεκτος δὲ ὧν ὄντως νοερός ἐστι νοῦς, καὶ διὰ μὲν τῆς ἀπλῆς νοήσεως συνήνωται πρὸς τὸ νοητόν, διὰ δὲ τῆς ποικίλης εἰς ἀπογέννησιν σπεύδει τῶν δευτέρων.

228 Vgl. *In Parm.* 1070, 15–1071, 3. Dazu noch R. Majercik, „Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations“ in: *Classical Quarterly*, Vol. 51, Oxford 2001, S. 265–297, hier: S. 270.

229 Vgl. *In Tim.* I 317, 17–20: τίς μὲν οὖν ὁ δημιουργὸς ἐστι καὶ ὅτι νοῦς θεῖος τῆς ὅλης ποιήσεως αἴτιος, εἰρήσθω διὰ τούτων, καὶ ὅπως ὑπὸ τε Ὀρφέως καὶ Πλάτωνος ὁ αὐτὸς ἀνυμνεῖται δημιουργὸς Ζεὺς, ἀπὸ τούτων ὑπεμνήσθω.



Proklos zufolge bewirkt der Demiurg als Gott durch alle seine Schöpfungen – sei es von ihm direkt geschaffen oder mittelbar –,²³¹ dass alles sowohl in der Ursache bleibt als auch aus der Ursache hervorgeht und wieder zur Ursache zurückkehrt.²³² Diese Kreisbewegung betrifft auch die leblosen (ἄψυχος) Dinge, die hierarchisch nach bzw. unter der Seele stehen und selbst nichts erzeugen können. Denn die Göttlichkeit ist überall und damit auch in den leblosen Dingen anwesend.²³³

Die Seele strebt nach dem Einen in ihr. Bevor sie sich aber für die Rückkehr zum Einen entscheidet, steigt sie in den Körper ab. Um zu verstehen, warum die Seele sich nun für den Aufstiegsweg entscheidet, ist es wichtig, einen Schritt zurückzutreten und mehr über die Entstehung der Seele zu erfahren. Dies wird uns auch helfen zu verstehen, warum die Seele sich im Körper fremd fühlt und sich daher um die Befreiung von der Körperlichkeit bemüht.

230 Vgl. *Theol. Plat.* III 15–18.

231 Vgl. *In Tim.* I 311, 14–25.

232 Vgl. *In Tim.* I 210, 27–30: ταῦτ' οὖν πολλῶ πρότερον καὶ ὁ δημιουργὸς περὶ τὰς ψυχὰς ἐνήργησε τοῦ τε μένειν αὐταῖς καὶ τοῦ ἐπιστρέφειν συνθήματα δοῦς καὶ κατὰ μὲν τὸ ἐν ἰδρύσας αὐτάς, κατὰ δὲ τὸν νοῦν τὴν ἐπιστροφήν αὐταῖς καταχαρισάμενος. Über den Demiurgen als intellektuellen Intellekt und Gott schreibt Proklos in *In Tim.* I 372, 13–18: ἐπειδὴ τοίνυν καὶ ὁ δημιουργὸς θεὸς ἐστὶ καὶ ἀμέθεκτος νοῦς, ὥς μὲν θεὸς ἀγαθότητα ἔχει καὶ βούλησιν καὶ πρόνοιαν, ὥς δὲ νοητὸν οὐσίαν καὶ δυνάμεις καὶ ἐνεργείας, ὥς δὲ νοῦς ἐστὶ τε καὶ ζωὴν ἔχει καὶ γινῶσιν τῶν ὅλων, καὶ ἡ μὲν ἐν αὐτῷ μονὰς τῆς τριάδος ἐστὶ συνεκτική, ἡ δὲ ἄρρητος ἐνὰς τῆς μονάδος.

233 Vgl. *In Tim.* I 210, 11–16: πάντ' οὖν καὶ μένει καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τοὺς θεούς, ταύτην λαβόντα παρ' αὐτῶν τὴν δύναμιν καὶ διττὰ συνθήματα κατ' οὐσίαν ὑποδεξάμενα, τὰ μὲν ὅπως ἂν ἐκεῖ μένη, τὰ δὲ ὅπως ἂν ἐπιστρέφῃ προελθόντα. καὶ ταῦτα οὐκ ἐν ψυχαῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἐπομένοις ἀψύχοις πάρεστι θεωρεῖν.

3.3. Über die Entstehung der Seelen

In Platons *Timaios* mischt der erste Demiurg als Mischer (κιρνάω) im Mischkrug (κρατήρ) unterschiedliche Ingredienzen (κιρνάμενα) für die Erschaffung der Seele.²³⁴ Er verwendet die gleichen Ingredienzen mit unterschiedlicher Gewichtung, und als Resultat ergeben sich unterschiedliche Seelenarten. Die unterschiedlichen Seelen stehen zwischen den überkosmischen (ὑπερκόσμιος) und den innerkosmischen (ἐγκόσμιος) Ebenen und sind je nach Fähigkeiten unterschiedlich im Weltall aufgeteilt.²³⁵

Proklos' Ansicht über den Status der Seelen ist wie folgt zu verstehen: Die Seele als eine Mischung der unterschiedlichen Ingredienzen hat eine die intelligible und sinnlich wahrnehmbare Ebene vermittelnde Funktion.²³⁶ Die Mittelstellung der Seele sorgt für ihre Doppeldeutigkeit: Einerseits ist sie ein Vorbild der sinnlich wahrnehmbaren Ebene und zugleich ein Abbild des Intellekts. Andererseits steht die Seele sowohl in der Ewigkeit als auch in der Zeit²³⁷ und weist darüber hinaus in sich die triadisch abwärtslaufende Struktur auf: Wesen (οὐσία), Fähigkeit (δύναμις) und Tätigkeit (ἐνέργεια). Das Wesen der Seele beinhaltet wiederum eine triadische Struktur aus: Hyparxis

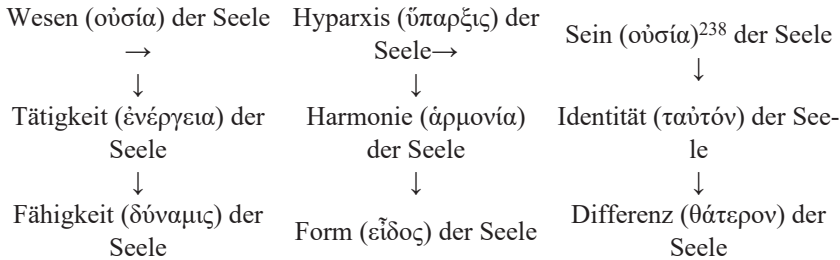
234 Vgl. *In Tim.* III 249, 27–30: συλλήβδην οὖν ἡμεῖς ἀπὸ τούτων ὀρμηθέντες εἵπωμεν, ὅτι ἄρα ὡς μὲν ὁ κρατήρ ἕτερος τοῦ δημιουργοῦ, δῆλον (καὶ γὰρ πανταχοῦ διέσθηκεν ὁ κιρνᾶς ὁ κρατήρ τὰ κιρνάμενα ἀλλήλων).

235 Proklos spricht von unterschiedlichen Seelen zwischen der Weltseele und den Einzelseelen. Es sind die dämonischen Seelen, die eine Trias bilden: Dämonenseelen (δαίμονιος), Engelseelen (ἄγγελικός) und Heldenseelen (ἥρωικός). Vgl. ebd., III 164, 30–165, 22. Siehe dazu J. Opsomer, „La démiurgie des jeunes dieux selon Proclus“, in: *Les études classiques*, Vol. 71, 2003, S. 5–49. Siehe hierzu außerdem J. Opsomer, 2000, S. 113–143 und A. Lernoùd, „L'interprétation proclienne de la création des âmes humaines dans le *Timée* de Platon“, in: J. Verheyden/G. Roskam/G. Van Riel (Hrsgg.), *From Protology to Eschatology: Competing Views on the Origin and the End of the Cosmos in Platonism and Christian Thought*, Tübingen 2021, S. 23–45.

236 Vgl. *In Tim.* III 249, 30–250, 2: ἐπεὶ δὲ ἕτερος, ὅτι μὲν ψυχογονικός ἐστι, καὶ τοῦτο φανερόν (οὔτε γὰρ τὸν νοῦν παράγων οὔτε σωματουργῶν παραλαμβάνει τὸν κρατήρα, μόνας δὲ ὑφιστάς τὰς ψυχάς, ἐπεὶ καὶ μέσαις οὐσαις αὐταῖς οἰκεία ἢ κρᾶσις). Siehe dazu J. Finamore/E. Kutash, 2017, S. 122–138; M. Abbate, „Die Verbindung zwischen Seele und Kosmos bei Plotin und Proklos“, in: J. Halfwassen/T. Dangel/C. O'Brien (Hrsgg.), *Seele und Materie im Neuplatonismus. Soul and Matter in Neoplatonism*, Heidelberg 2016, S. 161–177.

237 Vgl. C. Steel, „L'âme: modèle et image“, in: H. J. Blumenthal/E. G. Clark (Hrsgg.), *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, London 1993, S. 14–29; siehe dazu Kap. 1.4.4., Anm. 125/126.

(ὑπαρξις), Harmonie (ἁρμονία) sowie Form (εἶδος) – und der Hyparxis sind Sein (οὐσία), Identität (ταυτόν), Differenz (θάτερον) inhärent:



Daraus folgt, dass das Wesen der Seele drei mögliche Existenzformen aufweist: (1) das Wesen der Seele als eine Einheit, (2) das Wesen der Seele als Trias (Hyparxis, Harmonie und Form) und zuletzt (3) beides zugleich: das Wesen der Seele im Sinne einer Einheit wie auch einer Vielheit.²³⁹ Als Vermittlung zwischen dem intelligiblen und dem sinnlich wahrnehmbaren Bereich kann die Seele nicht nur einheitlich sein, denn sie ist sowohl nach ‚oben‘ zur Ursache gerichtet als auch nach ‚unten‘ zum Verursachten.

Proklos achtet darauf, dass alles, was die Seele beinhaltet, durch eine hierarchische Reihenfolge von Gattungen dargestellt wird.²⁴⁰ So steht die

238 Vgl. *In Tim.* II 157, 27–158, 4: ἔστι τοίνυν ἡ τριάς αὐτῇ προσήκουσα τῇ οὐσίᾳ τῆς ψυχῆς· δέδεικται γὰρ καὶ πρότερον [p. 125 ss], ὅτι τριαδικὴ ἔστι· καὶ γὰρ τὴν ὅλην ψυχὴν διαίρουμεν εἰς οὐσίαν, δύναμιν, ἐνέργειαν, καὶ τὴν οὐσίαν εἰς ὑπαρξιν καὶ ἁρμονίαν καὶ εἶδος, καὶ τὴν ὑπαρξιν εἰς τὴν ἰδίως καλουμένην οὐσίαν, ταυτόν, θάτερον καὶ οὐ δεῖ θανατᾶσαι, εἰ μόριον τῆς οὐσίας ποιοῦμεν οὐσίαν· λέγεται γὰρ οὐσία καὶ τὸ ἐν γένος τοῦ ὄντος καὶ τὸ ἐκ πάντων ὥσανεὶ στοιχεῖον συγκεκραμένων γεγονός.

239 Vgl. *In Tim.* II 163, 28–33: ἐπεὶ γὰρ καὶ ἓν ἐστὶν ἡ ψυχὴ καὶ πλῆθος καὶ ὅλον καὶ μέρη καὶ μονοειδὴς οὐσία καὶ πολυειδὴς, ἀνάγκη δήπου μετὰ τὴν ἡνωμένην ὑπαρξιν τὴν πεπληθυσμένην αὐτῆς ἀπὸ τῶν αἰτίων πρόοδον θεωρεῖν. πᾶν δὲ πλῆθος τοῦ ἐνὸς ἐξιστάμενον δεῖται τῆς ἁρμονίας, εἰ μέλλοι μὴ ἀσύντακτον εἶναι πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἀόριστον.

240 Vgl. *In Tim.* II 125, 12–22: ἔστι τοίνυν ἐν ἐκάστη φύσει τὸ μὲν οὐσία, τὸ δὲ δύναμις, τὸ δὲ ἐνέργεια· καὶ γὰρ τοῦ πυρὸς ἄλλη μὲν ἡ οὐσία, καθ’ ἣν τῷ πυρὶ τὸ εἶναι πυρὶ πρόσεστιν, ἄλλη δὲ ἡ δύναμις, ἄλλη δὲ ἡ ἐνέργεια· καὶ γὰρ τὰ μὲν ξηραίνει, τὰ δὲ θερμαίνει, τὰ δὲ ἄλλως πῶς μεταβάλλει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως. δεῖ δὲ οὐκ αὖ καὶ τῆς ψυχῆς ἄλλην μὲν εἶναι τὴν οὐσίαν, ἄλλην δὲ τὴν δύναμιν, ἄλλην δὲ τὴν ἐνέργειαν, καὶ τὸν πᾶσαν αὐτὴν ἐλεῖν καὶ θεωρῆσαι βουλόμενον χρὴ περὶ πάντων εἰπεῖν. ἔσται ἄρα καὶ τῆς ψυχογονίας τρία πρῶτα κεφάλαια, τὸ μὲν περὶ οὐσίας αὐτῆς, τὸ δὲ περὶ δυνάμεως, τὸ δὲ περὶ ἐνεργείας.

Fähigkeit der Seele an letzter Stelle in jener Reihe, nach dem Wesen und der Tätigkeit der Seele.

Proklos wiederholt mehrfach, dass die Seele aus dem unvergänglichen Wesen und aus der Tätigkeit, die in der Zeit aktiv ist, besteht.²⁴¹ Wenn wir diese Prämisse im Kontext von Proklos' Kommentar zu Platons *Timaios* verstehen möchten, dann ist darauf zu achten, dass alles, was unvergänglich und ewig ist, aus dem ersten Demiurgen hervorgeht.²⁴² All das, was veränderlich ist, wurde hingegen von jungen Göttern geschaffen.²⁴³ Die Einzelseelen als Vermittler zwischen dem intelligiblen und dem sinnlich wahrnehmbaren Bereich können nicht allein aus dem ersten Demiurgen entstanden sein oder ausschließlich aus den jungen Göttern. Denn sie bestehen sowohl aus rationalen als auch aus irrationalen Teilen. Deshalb sind die Einzelseelen mit ihren rationalen Teilen dem Demiurgen und mit ihren irrationalen Teilen den jungen Göttern ähnlich.²⁴⁴

3.4. Die jungen Götter und die Wahl der Seele

In diesem Zusammenhang liegt die Frage nahe: Wer sind eigentlich die jungen Götter, und welche Funktionen haben sie? Der primäre Unterschied zwischen dem ersten Demiurgen und den jungen Göttern besteht darin, dass der Demiurg ewig ist und seine Erschaffung dementsprechend auch ewigen Bestand hat, während die jungen Götter zeitlich sind und ebenso alles, was sie schaffen, vergänglich ist.²⁴⁵ Über die Bedeutung der jungen Götter lesen wir bei Proklos:

241 Vgl. *El. theol.* Prop. 106–107. Siehe dazu *De prov.* 9, 20–26: Hos itaque tres entium ordines tibi ostensos dicimus intellectualem, animealem, corporalem. Dico autem intellectualem quidem omnem eternitate et entem et intelligentem; corporalem autem semper fientem aut infinito tempore aut in parte temporis; animale autem eternalem quidem secundum substantiam, operationibus autem utentem temporalibus.

242 Über die Unsterblichkeit der Einzelseelen siehe A. Lernould, 2001, S. 48.

243 Vgl. *In Tim.* III 224, 1–5: τὰ γὰρ αὐτὰ καὶ θνητὰ ἐστί καὶ ἀγέννητα· ὥς μὲν ἀπὸ τῆς δημιουργικῆς γιγνώμενα μονάδος καὶ τῆς ἀκινήτου καὶ αἰωνίου ποιήσεως ἀγέννητα, ὥς δὲ ὑπὸ τῶν νέων θεῶν θνητά.

244 Für die Bedeutung der irrationalen Seelen siehe J. Opsomer, „Was sind irrationale Seelen?“, in: M. Perkams/R. M. Piccione (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden/Boston 2006, S. 261–283.

245 Vgl. *In Tim.* III 217, 24–25: ἐρεῖ [41 CD] τὸν δημιουργὸν τῶν ἀθανάτων αἵτιον, τῶν δὲ θνητῶν τοὺς θεοὺς. Siehe dazu *In Tim.* III 316, 21–317, 24.

„Jung“ sind sie also, nicht weil sie einmal zu sein begonnen haben, sondern weil sie immer geworden sind und weil sie, wie früher bemerkt, im momentanen Sein existieren. Denn alles Entstehende hat das, was es an Sein erhält, momentan und nicht alles zugleich; es hat auch nicht die Unendlichkeit als ganze gegenwärtig, sondern (nur) in der Form immerwährender Zuteilung. Insofern also werden die Götter „jung“ genannt, als sie eine Existenz erlangt haben, die sich zusammen mit der Zeit erstreckt, und als sie immer werdend sind und eine „erneuerungsbedürftige Unsterblichkeit“ besitzen.²⁴⁶

Die Tätigkeiten der jungen Götter können mit den Tätigkeiten der *Iynges* (ἰυγμξ) aus den *Chaldäischen Orakeln* verglichen werden. Die *Iynges* werden im mittleren Platonismus als „Kräfte der Übertragung“ des Göttlichen auf die Menschen verstanden.²⁴⁷ Sie bekommen ihre Aufgabe als Überbringer vom Vater, welcher der erste Intellekt genannt wird. Dies erinnert an die jungen Götter in Platons *Timaios*, die ihre Aufgabe vom Demiurgen erhalten und stets mit ihm verbunden bleiben.²⁴⁸ Dort sind die jungen Götter geschaffen worden, um die Sterblichkeit, also das dem Werden und Vergehen unterworfenen Seiende zu erzeugen. Denn erst durch die Erschaffung der jungen Götter und damit auch des sterblichen Teils der Welt wird das Weltall vollständig.²⁴⁹ Die Frage ist natürlich, ob dadurch der erste Demiurg immer noch die Ursache

246 In *Tim.* III 311, 9–16: νέοι οὖν εἰσιν οὐχ ὥς ἀρξάμενοι ποτε εἶναι, ἀλλ’ ὥς αἰτιγένητοι καί, ὥς εἴρηται πρότερον, ἐν τῷ ποτὲ εἶναι ὑφ’ ἐστῶτες. πᾶν γὰρ τὸ γινόμενον ὅσον ἴσχει τοῦ εἶναι, ποτὲ ἴσχει καὶ οὐχ ὁμοῦ πᾶν, οὐδὲ τὴν ἀπειρίαν ὅλην παροῦσαν, ἀλλ’ αἰεὶ χορηγομένην. οὕτως οὖν νέοι λέγονται, ὥς τῷ χρόνῳ συμπαρατεινομένην λαχόντες τὴν ὑπόστασιν καὶ αἰεὶ γινόμενοι καὶ ἐπισκευαστὴν ἀθανασίαν ἔχοντες. Übersetzung von M. Baltes, 1978, S. 123–124.

247 Siehe L. Brisson, 2017, S. 207–222, hier: S. 218: „In the *Oracles*, „Iyngé“ (ἰυγξ) is the name for divine beings endowed with various powers. The *Iynges* are presented as the thoughts or works of the Father (Fr. 77). From a Middle Platonic perspective therefore, they are the Forms which, as is well known, serve to „design“ the universe for the Chaldaeans.“ Siehe dazu R. Majercik, 1989, S. 9–10; H. Seng, „Ἰυγγες, συνοχεῖς, τελετάρχαι in den *Chaldäischen Orakeln*“, in: H. Seng/L. G. S. Santoprete/C. O. Tommasi (Hrsgg.), *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, Heidelberg 2016, S. 293–316.

248 Vgl. In *Tim.* III 225, 32–226, 1: καὶ οὐ διὰ τοῦτο οἰητέον τὴν νέαν ἀτιμάζεσθαι δημιουργίαν, ὅτι τὸν δι’ οὗ λόγον ἔχει πρὸς τὴν ὑπερκόσμιον αἰτίαν.

249 Vgl. Platon, *Tim.* 41b6: νῦν οὖν ὃ λέγω πρὸς ὑμᾶς ἐνδεικνύμενος, μάθετε. θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα· τοῦτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελής ἔσται. Siehe dazu In *Tim.* III 223, 12–18: διὸ καὶ ὁ Πλάτων παρακελεύεσθαι φησι [41 D] τὸν ἕνα δημιουργὸν τοῖς πολλοῖς „προσφαίνειν τὰ θνητὰ τοῖς ἀθανάτοις“, ἀναμνήσκων πως ἡμᾶς, ὅτι τῆς τοῦ παντὸς ὑφαντικῆς ζωῆς τελειώσις ἐστὶν ἡ προσθήκη τῶν θνητῶν, καὶ τῆς Ὀρφικῆς θεομουθίας καὶ τῶν ἀτελῶν ἰσθῶν

von allem im Weltall ist. Der erste Demiurg ist durchaus der Schöpfer des ganzen Weltalls, aber er steigt nicht vom intelligiblen Bereich in den sinnlich wahrnehmbaren ab. Die jungen Götter sind diejenigen, die als Vermittler des Demiurgen im sinnlich wahrnehmbaren Bereich stehen und für die Vergänglichkeit verantwortlich sind.²⁵⁰ Das heißt, das Weltall als Ganzes wird vom Demiurgen geschaffen und ist ihm ähnlich – also ewig; doch sind im Weltall sowohl ewige als auch vergängliche Dinge vorhanden.

Die Einzelseelen gehören zu dem Bereich der Hierarchie, in dem Vergänglichkeit und Ewigkeit aufeinandertreffen. Es sind die Seelen, die aus rationalen und irrationalen Teilen bestehen. Die Bedingung dafür, dass die Einzelseelen die unterschiedlichen Teile beinhalten, liegt darin, dass die göttlichen Seelen nach der Entstehung der Seelen nicht aus dem Mischkrug austreten, während die Einzelseelen den Mischkrug verlassen.²⁵¹ Der Ausstieg aus dem Mischkrug ist so zu verstehen, dass die Einzelseelen zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit zerrissen sind, sie also in sich zwei radikal unterschiedliche Teile beinhalten, einen ewigen, rationalen und einen irrationalen, vergänglichen.

Proklos spricht über die Wahl (προαίρεσις), die die Einzelseelen treffen.²⁵² Sie können zwischen den rationalen und den irrationalen Teilen entscheiden.²⁵³ Was passiert aber, wenn die unabhängige Wahl falsch ist? Wie ist die Seele vor diesem Fehler geschützt?²⁵⁴ Proklos antwortet auf diese Fragen mit einer anderen Frage: Was ist das, was unser ganzes Leben glücklich macht?²⁵⁵ Die Seele wird durch das Beste in ihr glücklich (εὐδαιμών). Das Beste (ἄριστος) in der Seele ist die Spitze der Seele, und dies ist ihr intellektueller Teil. Obwohl die Spitze der Seele nur einer ihrer Teile unter anderen ist,

ἐξηγητικὰς ἐννοίας παρεχόμενος. ὁ μὲν οὖν θεὸς ἀριθμὸς ὅρον οἰκεῖον ἔσχε καὶ πέρας καὶ ἔστι τέλειος.

250 Siehe J. Opsomer, 2000, S. 123–129.

251 Vgl. *In Tim.* III 245, 9–14: ἔτι τοίνυν ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ μὲν κρατῆρος, μετὰ ὑφέσεως δὲ ὅμως· αἱ μὲν γὰρ θεῖαι ψυχαὶ μένουσιν ἐν τῷ κρατῆρι καὶ προϊοῦσαι, καὶ ἀνεκφοίτητοί εἰσιν ἐκεῖθεν, αἱ δὲ ἡμέτεραι πάντα διωρίσθησαν ἀπ’ αὐτοῦ καὶ ὁ χωρισμὸς αὐτῶν καταφανής. πρὸς τούτοις καὶ τὰ γένη ταῦτά ἐστι καὶ ἕτερα. Proklos spricht über den Vorrang des rationalen Teils der Seele. Siehe *In Remp.* I 171, 30–172, 6: ὁθεν δὴ κατὰ τὴν ψυχὴν αὐτὸν ὑφεστάναι τὴν τῶν σωματικῶν ὀργάνων ἐξηρημένην ἐπιδείκνυσιν, καὶ ταύτην οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν νοεράν, ἣν καὶ οὕτως πῶς αὐτὸ τὸ αὐτὸ προσείρηκεν ἐν ἐκείνοις. αὐτὸ μὲν γὰρ καὶ ἡ ψυχὴ πᾶσα πρὸς τὸ ὁσπερῶδες ὄργανον, τὸ δὲ ὄντως αὐτὸ τοῦτο ἄρα ἦν ἐκεῖνο τὸ νοερὸν εἶδος τῆς ψυχῆς.

252 Siehe *In Tim.* III 334, 5–28.

253 Der rationale Teil versteht sich, im Unterschied ‚zum‘ irrationalen Teil der Seele, als der erkennende Teil der Seele. Siehe dazu J. Opsomer, 2018, S. 129–150.

254 Vgl. *In Tim.* III 334, 7–8: εἰ δὲ προαίρεσις ἀμαρτάνει, πῶς ἀναμάρτητος ἡ ψυχὴ.

255 Vgl. *In Tim.* III 334, 8–9: τί δὲ τὸ ποιοῦν εὐδαιμόνα τὴν ὅλην ἡμῶν ζωὴν.

macht dieser Teil die ganze Seele glücklich. Das heißt, wenn die Seele dem Besten in ihr folgt, also denkt, dann ist sie glücklich. Wenn sie glücklich ist, dann hat sie die richtige Wahl getroffen.

Die Seele kann mithilfe des rationalen Teils sich ihres ewigen Wesens bewusst werden. Sie hätte aber keine Wahl zwischen den rationalen und den irrationalen Teilen, wenn sie vor dem Einfluss der Körperlichkeit nicht geschützt wäre. Diesen Schutz gewährt ihr das *Ochêma* (ὄχημα, Fahrzeug) der Seele.

3.5. ὄχημα – Bedeutung

Proklos spricht über die Bedeutung des *Ochêma* nicht nur im *Timaios*-Kommentar, sondern auch in der *Elementatio theologica*. In beiden Werken versteht sich das *Ochêma* als Mittelglied zwischen der Seele und dem Körper. Es ist sowohl der Seele als auch dem Körper ähnlich, aber weder mit der Seele noch mit dem Körper identisch.²⁵⁶

Proklos geht auf zwei Arten von *Ochêmata* ein, nämlich einerseits auf das ätherische *Ochêma* (ὄχημα-αἰθήρ)²⁵⁷ und andererseits auf das pneumatische *Ochêma* (ὄχημα-πνεῦμα).²⁵⁸ Das ätherische *Ochêma* wird vom Demiurgen geschaffen und es ist unvergänglich. Darüber schreibt Proklos in der *Elementatio theologica* Prop. 207: „Das *Ochêma* von jeder Teilseele ist von einer unbewegten Ursache geschaffen.“²⁵⁹ Die unbewegte Ursache kann im *Timaios*-Kommentar als der erste Demiurg interpretiert werden.²⁶⁰ Das pneu-

256 Vgl. J. F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, California 1985, S. 1: „The vehicle is intended to join together two diametrically opposed entities: the incorporeal soul and the corporeal body. It is, therefore, neither material nor immaterial, but a mean between these two extremes.“

257 J. F. Finamore/E. Kutash, 2017, S. 122–138.

258 Siehe L. Siorvanes, 1996, S. 131: „These bodies are its ‚vehicles‘, each proper to each level of being that it acquires in its descent. So, according to Proclus, first comes the ‚luminous‘ (augoeides), ‚aethereal‘ (aitherion, aitherôides), ‚solar-like‘ (hêlioëides) and astral (astrôides) vehicle. Then comes the ‚spirituous‘, ‚pneumatic‘ vehicle. Finally, the soul is incarnated in the fleshy body, the ‚material‘ vehicle (hyliaion ochêma), its physical oyster-shell (ostreôdon sôma) and prison.“

259 *El. theol.* Prop. 207, Dodds 180, 30–31: Πάσης μερικτῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα ἀπὸ αἰτίας ἀκινήτου δεδημιούργηται. Meine Übersetzung. Siehe dazu Platon, *Tim.* 41d–e; *In Tim.* III 238, 2: καὶ ὅτι μὲν ὄχημά τι δίδωσι τῇ ψυχῇ καὶ αὐτὸς ἐνταῦθα δῆλον.

260 Vgl. J. Opsomer, 2000, S. 114; dazu noch S. Gersh, 1973.

matische *Ochêma* ist jedoch von den jungen Göttern geschaffen und es ist vergänglich.²⁶¹

Je mehr die Seele sich von ihrer Ursache entfernt und in den Körper absteigt, desto aufwendiger wird es für sie, sich an sich selbst zu erinnern. Die Funktion des ätherischen *Ochêma* soll hauptsächlich die sein, dass sich die Seele von den körperlichen Leidenschaften nicht beeinflussen lässt und sich nach dem Absturz in den Körper wieder aufwärts zur Ursache richtet. Da die individuellen Seelen aus zwei Teilen bestehen, sind ihre *Ochêmata* unterschiedlich. Während der rationale Teil der Seele und ihr ätherisches *Ochêma* beide unsterblich und unvergänglich sind, sind der irrationale Teil der Seele und das pneumatische *Ochêma* sterblich und vergänglich. Das heißt, der Demiurg schafft das ätherische *Ochêma* und setzt den rationalen Teil der Seele ein. Was das pneumatische *Ochêma* betrifft, schreibt Proklos, dass die Spitzen des irrationalen Lebens das Pneuma einschließen und ebenfalls vom Demiurgen geschaffen sind.²⁶² Die Tatsache aber, dass der irrationale Teil der Seele und das pneumatische *Ochêma* von den jungen Göttern geschaffen wurden und sterblich sind macht sowohl den irrationalen Teil der Seele als auch das pneumatische *Ochêma* sterblich. Der irrationale Teil der Seele und das pneumatische *Ochêma* überleben jedoch den körperlichen Tod, da der irrationale Teil der Seele besser als der Körper ist.²⁶³ Sobald aber die Seele beginnt, sich von den körperlichen Leidenschaften zu reinigen und sich zurück zu ihren Ursachen zu wenden, löst sich das pneumatische *Ochêma* aus dem irdischen Bereich auf.²⁶⁴

261 Siehe Platon, *Tim.* 41c2–d3; *In Tim.* III 238, 16–24; *El. theol.* Prop. 209, Dodds 182.

262 Vgl. *In Tim.* III 236, 32–237, 1.

263 Vgl. *In Tim.* III 238, 5–6: δεῖ δὲ κατανοεῖν, ὥς καὶ τὴν ἄλογον προϋφίστησι τοῦδε τοῦ σώματος.

264 Vgl. *In Tim.* III 236, 31–237, 8: μήποτε οὖν κάλλιον οὕτω λέγειν, ὥσπερ ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος, τὰς μὲν ἀκρότητας τῆς ἀλόγου ζωῆς τὸ πνεῦμα περιέχειν καὶ εἶναι ταύτας μετὰ τοῦ ὀχήματος αἰδίου ὡς ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ παρηγμένας, ταύτας δὲ ἐκτεινομένας καὶ μεριζομένας ποιεῖν τὴν ζωὴν ταύτην, ἣν προσφαίνουσιν οἱ νέοι θεοί; *In Tim.* III 238, 18–23: δειχθέντος δέ, ὡς εἶπομεν, ὅτι οἱ νέοι θεοὶ παράγουσι πρὸ τοῦδε τοῦ σώματος τὴν ἄλογον καὶ ὄχημα ἄλλο πνευματικόν, οἷον καὶ Ἀριστοτέλης ὑπέλαβε, συνεξίον τῷ ἀθανάτῳ τῷ ἐν ἡμῖν καὶ συνεισίδόν, θνητὸν δὲ ὅμως ὄν, λέλνται πάντα ἡμῖν τὰ ποιοῦντα τὰς ἀπορίας. Siehe dazu J. Halfwassen, „Seelenwagen“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Darmstadt 1995, S. 111–117, hier: S. 113: „Proklos unterscheidet im Anschluß an Syrian zwei Seelenwagen: der mit der Seele ‚zusammengewachsene‘ (συμφυέξ), ‚lichtartige‘ (αὐγοειδέξ) oder ‚sternartige‘ (ἀστροειδέξ) höhere Seelenwagen ist immateriell, affektionsfrei und unvergänglich; er ist Träger der unzerstörbaren Prinzipien (ἀκρότητες) des irrationalen Seelenlebens und vom De-

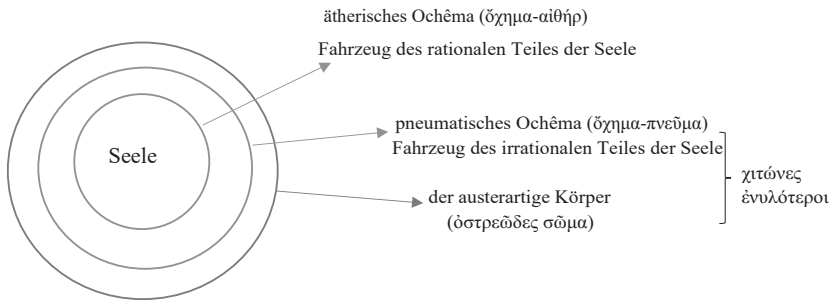
Es gibt noch eine dritte Art von *Ochêma*, welches als letzter Körper zu verstehen ist. Proklos nennt es austerartiger Körper (ὁστρεῶδες σῶμα).²⁶⁵ Die Seele nutzt den austerartigen Körper, solange sie sich auf der Erde aufhält. Sobald die Seele aus dem Körper steigt, verlässt sie auch den austerartigen Körper.²⁶⁶ Der letzte Körper bzw. die letzte Körperhülle gehört zu den *Chitones* (χιτώνες), die in der *Elementatio theologica* Prop. 209 erwähnt werden.²⁶⁷ Sie sind wie Kleidungsstücke, die die Seele umhüllen, solange sie sich im Körper aufhält.

miurgens erschaffen; jede partizipierte Seele (ψυχή μεθεκτὴ) ist permanent mit ihm verknüpft. Beim Abstieg durch die Gestirnsphären bildet sich um ihn der niedere pneumatische Seelenwagen (πνευματικὸν ὄχημα) als Träger der konkreten irrationalen Seelenfunktionen; er ist aus den vier stofflichen Elementen zusammengesetzt und überdauert zwar den körperlichen Tod, ist aber nicht unsterblich, sondern löst sich beim Aufstieg der Seele aus dem sublunaren Bereich auf.“ Siehe P. Lautner, „Some Clarifications on Proclus’ Fourfold Division of Sense-Perception in the *Timaeus* Commentary“, in: M. Perkams/R. M. Piccione (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden/Boston 2006, S. 117–136; J. F. Finamore/E. Kutash, 2017, S. 122–139, hier: S. 134; J. Opsomer, 2018, S. 141–145; dazu noch S. K. Wear, *The Teaching of Syrianus on Plato’s ‘Timaeus’ and ‘Parmenides’*, Leiden/Boston 2011, S. 199.

- 265 Vgl. *In Tim.* III 237, 24–31: ἡ δ’ οὖν ἐν ἐκείνῳ μία αἴσθησις καὶ ἀπαθὴς ἐν τῷ πνευματικῷ ὀχήματι μίαν αἴσθησιν ἀπογεννᾷ παθητικὴν, αὕτη δὲ τὰς ἐν τῷ ὁστρεῶδει σῶματι πολλὰς καὶ παθητικάς, καὶ ἡ ἐν ἐκείνῳ μία δύναμις ὀρεκτικὴ τὰς ἐν τῷ πνεύματι παρήγαγε πλείους ὀρεκτικὰς δυνάμεις, ἐχούσας τι χωριστὸν ἀπὸ τοῦ ὁστρεῶδους σώματος καὶ παιδεύεσθαι δυνάμενας, αὗται δὲ τὰς ἐν τῷδε τῷ σῶματι τελευταίας καὶ ἐνύλους. Siehe dazu noch *In Tim.* III 298, 10–299, 26. Eine mögliche Inspirationsquelle könnte Platon, *Resp.* X 611d–612a sein.
- 266 Vgl. *In Tim.* III 298, 12–21: καὶ ὥς ἀπὸ τοῦ ἀσωμάτου εἰς σῶμα ἡ πῶσις καὶ τὴν μετὰ σώματος ζωὴν, καθ’ ἣν συζῇ τῷ οὐρανίῳ ὀχήματι, οὕτως ἀπὸ τούτου εἰς σῶμα γενεσιουργόν, καθ’ ὃ ἐν γενέσει ἐστί, καὶ ἀπὸ τούτου εἰς τὸ χθόνιον, καθ’ ὃ ζῇ μετὰ τοῦ ὁστρεῶδους σώματος. πρὶν ἄρα τοῦτο περιβάλλεται τὸ σῶμα, τὸ πρὸς πᾶσαν αὐτὴν τὴν γένεσιν συνάπτον περιβάλλεται διὸ καὶ τότε ἐκεῖνο ἀφίησιν, ὅταν καὶ τὴν γένεσιν ἀπολιμπάνῃ. εἰ δὲ τότε ἀφίησιν αὐτό, ὅτε καὶ τὴν γένεσιν, ἀνάγκη καὶ τότε λαμβάνειν, ὅταν εἰς γένεσιν ἔλθῃ.
- 267 Vgl. *El. theol.* 209, Dodds 182, 16–17: Πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα κάτεισι μὲν προσθέσει χιτώνων ἐνυλοτέρων. Hier werden durch die χιτώνες die beiden anderen *Ochêmata* gemeint: das pneumatische und das austerartige. Im Gegensatz zum ὄχημα ἅλόν in der Prop. 208 spricht Proklos in der Prop. 209 von dem χιτώνες ἐνυλοτέροι, d. h. „mehr materiell“, die das immaterielle ὄχημα um sich legt, bekleidet. Dies ist zuerst das pneumatische, dann das austerartige σῶμα=ὄχημα. Siehe dazu E. R. Dodds, 1963, S. 306–308. Proklos erwähnt χιτών noch einmal in *In Tim.* III 298, 1: ἐκ παντοδαπῶν δὲ χιτώνων συγκείμενον.

3. Philosophieren als Gebet für den Aufstieg der Seele im *Timaios*-Kommentar

Die unterschiedlichen Arten von *Ochēmata* der Einzelseelen sind sich in folgender Anordnung vorzustellen:



3.6. Philosophieren (*φιλοσοφεῖν*) als ein Gebet für die Rettung der Seele

Das erste (immaterielle) *Ochēma* schützt die Seele vor der Leiblichkeit. Es ist aber noch etwas anderes nötig, damit der Seele bewusst wird, dass sie anders als der Körper ist. Dieses Etwas ist die Erkenntnisfähigkeit der Seele und das darauf bezogene Gebet als Erwärmung der Seele für die Rückwendung zu sich selbst. Über das Gebet lesen wir im *Timaios*-Kommentar: „Es ist notwendig, dass wir vor allem klares Wissen über das Gebet erlangen, was sein Wesen und seine Vollkommenheit ist und woher es in die Seelen eingeträufelt wird.“²⁶⁸ Das Gebet (εὐχομαι) spielt in Proklos’ Philosophie eine zentrale Rolle. Proklos spricht über die Bedeutung des Gebets sowohl in seinen exegetischen Werken (*In Parm.*, *Theol. Plat.*, *In Tim.*) als auch in Fragmenten der *Chaldäischen Orakel* und in den *Hymnen*.²⁶⁹ Er bittet die Götter darum, seine Seele von den körperlichen Leidenschaften zu reinigen, um, von ihnen befreit, auf die göttliche Ebene zu gelangen. Im *Timaios*-Kommentar I 206, 26–214, 21 setzt sich Proklos mit der Funktion und Aufgabe des Gebets in der Seele auseinander.²⁷⁰

268 *In Tim.* I 207, 21–23: Δεῖ δὴ οὖν πρὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων ἡμᾶς περὶ εὐχῆς τι γνῶναι σαφές, τίς τε ἡ οὐσία αὐτῆς καὶ τίς ἡ τελειότης, καὶ πόθεν ἐνδίδοται ταῖς ψυχαῖς. Meine Übersetzung.

269 Siehe *In Parm.* 617, 1–5; *Theol. Plat.* I 1, 7, 17–21; *In Tim.* I 206, 26–214, 21; dazu noch R. M. van den Berg, 2001, S. 13–15; 87–91.

270 Siehe T. Krulak, „Powers and Poieseis: Statue Animation and Divine Manifestation in Proclus Diadochus’ *Commentary on the Timaeus*“, in: A. Marmodoro/I. F. Viltantioti (Hrsgg.), *Divine Powers in Late Antiquity*, Oxford 2017, S. 88–108.

Das Gebet versteht er als einen „göttlichen Tropfen“ in der Seele, denn durch das Gebet kommt die Seele zur Einung (ἔνωσις) mit den Göttern.²⁷¹ Es kann allerdings nur dann die Rede von der Einung sein, wenn eine Rückwendung der Seele zu sich selbst und zu den Ursachen stattfindet. Die Rückwendung kann stattfinden, weil alles aus dem Einen hervorgeht und sich wieder auf es zurückwendet, denn das Eine ist die erste Ursache für alles andere: „Alles hat sein Wesen vom Einen und alles kehrt wieder zurück zum Einen, wobei jedes nach einem unterschiedlichen Schicksal voranschreitet, im Besitz partieller und unterschiedlicher Kräfte, die über das Weltall herrschen.“²⁷² Ein paar Zeilen weiter sagt Proklos, dass das Eine auf allen Ebenen des Seienden anwesend ist, weil jedes Seiende seine Existenz von den Göttern erhält.²⁷³ Dies ist folgendermaßen zu verstehen: Obwohl alles aus dem Einen hervorgeht, sind die Götter die Erzeuger des Seienden. Deshalb ist das Seiende sowohl den Göttern als auch der ersten Ursache – dem Einen – ähnlich.

Proklos spricht über die fünf unterschiedlichen Stufen des Gebets, welches die Seele zur Einung mit sich selbst und mit den Göttern führen soll. Diese Stufen sind wie folgt aufgeteilt:

Die erste Stufe ist das Erlernen all der göttlichen Ebenen.²⁷⁴ Proklos bezieht sich auf die *Chaldäischen Orakel* und nennt die erste Ebene das „feuer-hitze Denken“.²⁷⁵ Dieser Ausdruck ist ein Synonym für den „Funk der Seele“ oder für die „Blüte des Intellekts“ in der Seele,²⁷⁶ das heißt: die Spitze der intellektuellen Tätigkeit der Seele.

271 Vgl. für die Bedeutung der Einung oder Henosis in der Seele *In Remp.* I 177, 14–18: τριττὰς ἐν ψυχῇ εἶναι φαμεν ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ζῶας τὴν μὲν ἀρίστην καὶ τελεωτάτην, καθ’ ἣν συνάπτεται τοῖς θεοῖς καὶ ζῇ τὴν ἐκείνοις συγγενεστάτην καὶ δι’ ὁμοιότητος ἄκρας ἡνωμένην ζῶην, οὐχ ἑαυτῆς οὖσαν, ἀλλ’ ἐκείνων, ὑπερδραμοῦσα μὲν τὸν ἑαυτῆς νοῦν, ἀνεγείρασα δὲ τὸ ἄρρητον σύνθημα τῆς τῶν θεῶν ἐνιαίας ὑποστάσεως καὶ συνάψασα τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τῷ ἐκεῖ φωτὶ τὸ ἑαυτῆς φῶς, τῷ ὑπὲρ οὐσίαν πᾶσαν καὶ ζῶην ἐνὶ τὸ ἐνοειδέστατον [τὴν] τῆς οἰκειάς οὐσίας τε καὶ ζῶης.

272 *In Tim.* I 206, 23–26: πᾶν γὰρ ἐξ ἐνός ἐστι καὶ ἔμπαλιν εἰς ἐν <πάντα ***> ἰόντα μετὰ τοῦ μερικωτέρας ἔχειν <ἄλλας> κατ’ ἄλλας μοίρας ἐπιστατούσας δυνάμεις τὸ πᾶν. Meine Übersetzung.

273 Vgl. *In Tim.* I 209, 20–26: διό, κἂν τὰ ἔσχατα λάβῃς, καὶ τούτοις παρὸν τὸ θεῖον εὐρήσεις· ἐστὶ γὰρ πανταχοῦ τὸ ἐν, καθὸ τῶν ὄντων ἕκαστον ἐκ θεῶν ὑφέστηκε, προελθόντα δὲ πάντα ἐκ θεῶν οὐκ ἐξεληλύθεν ἀπ’ αὐτῶν, ἀλλ’ ἐνεργίζονται ἐν αὐτοῖς.

274 Vgl. *In Tim.* I 211, 9–10: ἡ γνῶσις τῶν θείων τάξεων πασῶν.

275 Vgl. des Places, *Or. Chald.*, Fr. 139 = *In Tim.* I 211, 11–13: διὸ καὶ τὸ λόγιον, ... τὴν πυριθαλπὴν ἔννοιαν... πρωτίστην ἔχειν τάξιν ἐν τῇ ἱερᾷ θρησκείᾳ παρεκελεύσατο.

276 Siehe R. Majercik, 1989, S. 194, Fr. 139.

Die zweite Stufe ist das Ähnlich-Werden (ὁμοίωσις) mit den Göttern durch Reinigung (κάθαρσις), Keuschheit (ἀγνεία), Erziehung (παιδεία) und Anordnung (τάξις).²⁷⁷ Die Seele wird den Göttern durch die Selbsterkenntnis ähnlich. Das bedeutet, die Seele kommt zu sich selbst, nachdem sie von den körperlichen Leidenschaften gereinigt ist. Die Selbsterkenntnis motiviert sie, die Ursachen in ihr zu denken, die vollkommener sind als sie selbst.

Auf der dritten Stufe kommt die Seele mit dem besten Teil in ihr in Berührung (συναφή) – mit der göttlichen Ebene.²⁷⁸

Die vierte Stufe des Gebets beinhaltet die Annäherung (ἐμπέλασις) der Seele an die Götter. Proklos erklärt diese Ebene des Gebets mit dem chaldäischen Spruch: „Wenn der Sterbliche sich dem Feuer genähert hat, wird er von Gott her Licht erhalten.“²⁷⁹ Diesen Spruch versteht er als Gemeinschaft der Seele mit den Göttern und Teilnahme am göttlichen Licht.²⁸⁰

Die fünfte und damit letzte Stufe des Gebets ist die Einung (ἔνωσις) der Seele mit den Göttern. Je ähnlicher die Seele den Göttern wird, desto unähnlicher wird sie gegenüber sich selbst.²⁸¹ An dieser Stelle ist gemeint, dass die Seele sich von der Körperlichkeit und der Vielheit entfernt und sich selbst als eine Einheit erfasst. Mit den Göttern vereint, bleibt die Seele im göttlichen Licht und umkreist die Götter.²⁸²

Nach Proklos' Darstellung wird die Seele erst dann mit den Göttern vereint, wenn sie die überintelligible Trias erreicht. Die überintelligible Trias besteht aus den drei Gliedern: Glaube (πίστις), Wahrheit (ἀλήθεια) und Liebe (ἔρως).²⁸³ Das Ankommen der Seele auf dieser Ebene bedeutet, sich von der

277 *In Tim.* I 211, 13–15: δευτέρα δὲ μετὰ ταύτην ἡ οἰκείωσις κατὰ τὴν πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσιν ἡμῶν τῆς συμπάσης καθαρότητος, ἀγνείας, παιδείας, τάξεως.

278 *In Tim.* I 211, 18–19: τρίτη δὲ ἡ συναφή, καθ' ἣν ἐφαπτόμεθα τῆς θείας οὐσίας τῷ ἀκροτάτῳ τῆς ψυχῆς καὶ συννεύομεν πρὸς αὐτήν.

279 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 121 = *In Tim.* I 211, 21: τῷ πυρὶ γὰρ βροτὸς ἐμπελάσας θεόθεν φάος ἔξει. Übersetzung von H. Lewy, 1978, S. 547.

280 *In Tim.* I 211, 23–24: μείζω τὴν κοινωνίαν ἡμῖν παρεχομένη καὶ τρανεστέραν τὴν μετουσίαν τοῦ τῶν θεῶν φωτός.

281 *In Tim.* I 211, 26–27: καθ' ἣν οὐδὲ ἑαυτῶν ἐσμεν, ἀλλὰ τῶν θεῶν.

282 *In Tim.* I 211, 27–28: ἐν τῷ θείῳ φωτὶ μένοντες καὶ ὑπ' αὐτοῦ κύκλω περιεχόμενοι.

283 Siehe *In Tim.* I 212, 19–29: Proklos spricht über das göttliche Licht und über die überintelligible Trias nicht nur in *In Tim.*, sondern auch in seinen anderen Werken: *Theol. Plat.* I 25, 110–111, *In Alc.* 51, 15–53, 2. Die Quelle für die überintelligible Trias sollen die *Chaldäischen Orakel* sein. Siehe dazu R. Majercik, 1989, S. 161, Fr. 46 = *In Tim.* 212, 19–22: (δεῖ)... ἀρετάς τε ἀπὸ τῆς γενέσεως καθαρτικὰς καὶ ἀναγωγοὺς προβεβληθῆσθαι καὶ „... πιστὶν καὶ ἀλήθειαν καὶ ἔρωτα,“ ταύτην ἐκείνην τὴν τριάδα; P. Hoffmann, „La triade chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις: de Proclus à Simplicius“, in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven/Paris 2000, S. 459–89.

Vielheit zu entfernen und durch das göttliche Licht sich mit den Göttern zu vereinen.²⁸⁴

Die von Proklos besprochenen Stufen des Gebetes sind der Methode des Aufstiegs der Seele in den *Chaldäischen Orakeln* (des Places, *Chald. Or.* 209–211) ähnlich. Proklos versteht das Gebet, sei es in den *Chaldäischen Orakeln* oder in den Kommentaren zu Platons Werken, als innere Kraft, sich auf das Beste in sich zu konzentrieren. Obwohl das Ziel des Gebets sowohl in der Philosophie als auch in den *Chaldäischen Orakeln* die Rettung der Seele ist, spricht Proklos über die methodischen Unterschiede.²⁸⁵ Während die *Chaldäischen Orakel* auf der Theurgie und damit auf praktischen Übungen basieren, versteht Proklos die Philosophie als Streben nach dem undenk바aren Einen mithilfe des dialektischen Denkens.²⁸⁶

3.7. Die Einung der Seele mit der Göttlichkeit

Es gibt drei Stellen im Kommentar zum *Timaios*, wo Proklos über die Einung der Seele mit der Göttlichkeit spricht. Im Folgenden werden diese Stellen näher betrachtet.

Die erste Stelle, an der die Rede von der Einheit in uns ist, findet sich im *Timaios*-Kommentar I 211, 25. Proklos spricht dort über die fünfte und letzte Stufe des Gebets. Die letzte Stufe versteht sich als die Einung der Seele mit der Göttlichkeit in sich:²⁸⁷

Schließlich gibt es eine Einung [ἑνωσις], die die Einheit der Seele [τὸ ἐν τῆς ψυχῆς] in der Einheit der Götter etabliert, was dazu führt, dass es eine einzige Tätigkeit von uns und ihnen [den Göttern] gibt. In Übereinstimmung mit denen [den Göttern] gehören wir nicht mehr uns selbst, sondern den Göttern und bleiben in dem göttlichen Licht und sind von ihm im Kreise umfassen. Dies ist die höchste Grenze des wahren Gebets, die es ihm ermöglicht, die Umkehrung mit der Ruhe zu verbinden, in der Einheit

284 Vgl. *In Tim.* I 212, 22–25: καὶ ἐλπίδα τῶν ἀγαθῶν ἄρρεπτον τε ὑποδοχὴν τοῦ θείου φωτὸς καὶ ἔκστασιν ἀπὸ πάντων τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων, ἵνα μόνος τις τῷ θεῷ μόνῳ συνῇ καὶ μὴ μετὰ πλήθους τῷ ἐνὶ συνάπτειν ἑαυτὸν ἐγχειρῇ.

285 Vgl. *In Tim.* I 214, 2–3: τοὺς δὲ κατὰ τὰς τῶν εὐχομένων διαφορότητας· ἔστι γὰρ καὶ φιλόσοφος εὐχή καὶ θεουργική.

286 Vgl. S. I. Johnston, „Animating Status: A Case Study in Ritual“, in: *Arethusa*, Vol. 41.3, 2008, S. 445–478, hier: S. 452–458.

287 Proklos bezieht sich in unterschiedlichen Werken auf den Prozess der Reinigung und den Aufstieg der Seele. Siehe *In Alc.* 247, 4–248, 4; *De prov.* 31; siehe dazu auch des Places, *Chald. Or.* IV, S. 209–211.

der Götter alles wiederherzustellen, was daraus hervorging, und das Licht in uns [τὸ ἡμῖν φῶς] mit dem Licht der Götter einzuschließen.²⁸⁸

Die zitierte Stelle weist nicht die Vereinigung des „Einen der Seele“ mit dem Einen selbst auf. Sie bezieht sich auf die Einung der Seele mit den Göttern. Das heißt, die Seele vereint sich mit sich selbst und mit den göttlichen Ursachen ihrer selbst. Die vereinte Seele bleibt in der Nähe des Einen, denn, wie Proklos sagt, sie tanzt (χορεία)²⁸⁹ und umkreist das Eine. Dieser metaphorische Ausdruck ist ein Zeichen dafür, dass die Seele durch die Ähnlichkeit mit sich selbst und mit den Ursachen ihrer selbst nicht nur den Göttern ähnlich geworden ist, sondern sich auch in der Nähe des Einen aufhält.

An einer anderen Stelle (*In Tim.* II 47, 31) ist die Rede von der Einheit der Seelenteile:

Die Seele ist ein Eins, aber sie enthält sowohl das Göttliche als auch das Irrationale in sich, und im Göttlichen umschließt sie die irrationalen [ἁλόγους] Kräfte auf rationale Weise [λογικῶς], und durch diese Kräfte lenkt und ordnet sie die Irrationalität, wie es sein soll. Und weder die Einheit der Seele [τὸ ἐν τῆς ψυχῆς] ist durch den Besitz der verschiedenen Wesen zerstört, noch die Vielheit <durch die Einheit>. Denn diese Teile befinden sich in einer Weise im oberen Teil und auf andere Weise im unteren Teil.²⁹⁰

Proklos' Anliegen an dieser Stelle ist, zu betonen, dass die Seele aus göttlichen und irrationalen Teilen besteht, obwohl sie ein einheitliches Wesen hat.

288 *In Tim.* I 211, 24–212, 1: τελευταία δὲ ἡ ἔνωσις, αὐτῷ τῷ ἐνὶ τῶν θεῶν τὸ ἐν τῆς ψυχῆς ἐνιδρύουσα καὶ μίαν ἐνέργειαν ἡμῶν τε ποιούσα καὶ τῶν θεῶν, καθ' ἣν οὐδὲ ἑαυτῶν ἔσμεν, ἀλλὰ τῶν θεῶν, ἐν τῷ θείῳ φωτὶ μένοντες καὶ ὑπ' αὐτοῦ κύκλῳ περιεχόμενοι. καὶ τοῦτο πέρας ἐστὶ τὸ ἄριστον τῆς ἀληθινῆς εὐχῆς, ἵνα ἐπισυνάψῃ τὴν ἐπιστροφὴν τῇ μονῇ καὶ πᾶν τὸ προελθὸν ἀπὸ τοῦ τῶν θεῶν ἐνὸς αὐθις ἐνιδρύσῃ τῷ ἐνὶ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν φῶς τῷ τῶν θεῶν φωτὶ περιλάβῃ. Meine Übersetzung.

289 Die Schönheit des Weltalls basiert auf der harmonischen Mischung der Elemente. Ein Beispiel für die Harmonie ist die Seele und ihr Tanz, der wiederum zum Streben zu den Ursachen und zur Schönheit als beste Ursache in ihr führt. *In Tim.* I 332, 26–29: ἐστὶ γὰρ ψυχῶν ἐν αὐτῷ ἐναρμόνιος χορεία, νοῦ μετουσία, ζωῆς θείας χορηγία, θεότης ἄρρητος, ἐνάδων ἀριθμός, ἐξ ὧν ὅλος γίνεται τοῦ κάλλους διακορῆς.

290 *In Tim.* II 47, 28–33: ἔτι δὲ ἡ ψυχὴ μία τέ ἐστι καὶ ἔχει τὸ μὲν θεῖον ἐν ἑαυτῇ, τὸ δὲ ἄλογον, καὶ ἐν τῷ θείῳ περιέχει τὰς ἀλόγους δυνάμεις λογικῶς, αἷς κατευθύνει τὴν ἀλογίαν καὶ τάττει δεόντως, καὶ οὕτε τὸ ἐν τῆς ψυχῆς ἀπόλωλε διὰ τὰς διαφορὰς οὐσίας οὕτε τὸ πλῆθος*** ἄλλως γάρ ἐστιν ἐν τῷ κρείττονι ταῦτα καὶ ἄλλως ἐν τῷ χείρονι. Meine Übersetzung.

Sie ist sowohl eine Vielheit als auch eine Einheit. Die unterschiedlichen Teile beeinflussen einander aber nicht, denn die irrationalen Teile und die Vielheit liegen im unteren Bereich der Seele, hingegen liegen die göttlichen Teile, welche die irrationalen Teile auf rationale Weise umschließen, im oberen Bereich der Seele.²⁹¹ Das heißt, in der Seele ist alles nach dem teleologisch-hierarchischen System abgebildet. Die göttlichen Teile stehen auf einer hierarchisch höheren Ebene, die irrationalen Kräfte (ἄλογοι δυνάμεις) auf einer niederen. Die Seele, die dem oberen Teil in ihr folgt – also denkt –, reinigt sich von der Vergänglichkeit.

Proklos' Auffassung liegt darin begründet, dass, wenn die menschliche Seele dem göttlichen Teil in ihr folgt, sie sich dann zurück zu den Ursachen wendet und durch den göttlichen Teil in ihr das Eine in ihr erweckt. Davon ist in der nächsten Stelle die Rede:

Die menschliche Seele, wenn sie bei Gelegenheit auf göttliche Weise tätig ist, zieht sich mit ihrer Tätigkeit hinauf, nachdem sie zunächst in der Weise der richtigen Meinung aktiv war und danach zur wissenschaftlichen Aktivität übergegangen ist, dann zur göttlichen, und zuletzt erweckt sie ihr eigenes Eine [ἐγείρασα τὸ ἑαυτῆς ἓν], das in ihr dem Intellekt übergeordnet ist.²⁹²

Die Wendung vom „Erwecken des eigenen Einen“ (ἐγείρασα τὸ ἑαυτῆς ἓν) kommt nicht nur im *Timaios*-Kommentar vor, sondern ebenso im *Parmenides*-Kommentar, wo an zwei verschiedenen Stellen zu lesen ist: „Das Eine in uns erwecken (τὸ ἐν ἡμῖν ἓν ἀνεγείραντες), durch dies die Seele erwärmen und so uns mit dem Einen selbst verbinden.“²⁹³ „Denn zunächst müssen wir das Eine in uns aufwecken, auf dass wir in die Lage kommen, nach Maßen unserer eigenen Stellung im Sein Ähnliches mithilfe von Ähnlichem – wenn das denn hier zu sagen erlaubt ist – zu erkennen.“²⁹⁴ Das Erwecken des eigenen Einen in uns ist die Spitze der innerlichen Vervollkommenung der Seele.

291 Vgl. *El. theol.* Prop. 194–195. In der Seele ist alles nacheinander und in unterschiedlicher Weise vorhanden.

292 *In Tim.* II 287, 28–32: ἡ μὲν οὖν ἀνθρωπίνη ψυχὴ καὶ εἰ θεῖως ἐνεργεῖ ποτε, ἀλλ' εἰς ταύτην τελευτᾷ τὴν ἐνέργειαν, ἀγαπῶσα τὴν ἀρχὴν ὀρθοδοξαστικῶς ἐνεργῆσαι καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιστημόνως, εἶτα ἐνθέως, ἐγείρασα τὸ ἑαυτῆς ἓν, ὃ ἐστὶ καὶ τοῦ ἐν αὐτῇ νοῦ κρεῖττον. Meine Übersetzung.

293 *In Parm.* 1072, 6–7: ἀλλὰ τὸ ἐν ἡμῖν ἓν ἀνεγείραντες καὶ ἀναθάλψαντες διὰ τούτου τὴν ψυχὴν συνάψωμεν πρὸς αὐτὸ τὸ ἓν. Meine Übersetzung.

294 *In Parm.* 1081, 4–6: δέοντος ἀνεγείρειν τὸ ἐν ἡμῖν ἓν, ἵνα τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, εἰ θέμις εἰπεῖν, γινῶναι πῶς κατὰ τὴν ἡμετέραν τάξιν δυνατοὶ γενώμεθα. Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 521.

Die augenblickliche Einung der Seele mit dem Einen beschreibt Proklos nicht, denn dies ist nicht mit Worten zu beschreiben, darüber kann nur geschwiegen werden.²⁹⁵

Proklos beschreibt den Aufstieg der Seele als eine Reise. Es ist eine Reise, in der die Seelen unterschiedlichen Kräften in sich folgen,²⁹⁶ um sich zurück zu den göttlichen Ursachen zu wenden. Manche Seelen eilen als Erste, und manche folgen den Ersten nach. Die Seelen, die das göttliche Licht erhalten, reinigen sich von den körperlichen Leidenschaften und gelangen zur Spitze des intelligiblen Bereichs. Im überintelligiblen Bereich dann sind die Seelen mit sich selbst vereint und den Göttern ähnlich. Von da an eilen sie, nur noch auf das Eine zu blicken.

295 Vgl. *In Parm.* 521, 25–26: *Silentio autem conclusit eam que de ipso theoriam.*

296 Vgl. *In Tim.* III 262, 14–26: *εἰσὶ γὰρ δὴ περὶ ἕκαστον θεὸν καὶ θεοὶ μερικώτεροι καὶ ἀγγελικαὶ τάξεις, ἐκφαίνουσαι τὸ θεῖον φῶς, καὶ δαίμονες προπομπεύοντες ἢ δορυφοροῦντες ἢ ὅπαδοι τοῦ θεοῦ, καὶ ἡρώων στρατὸς ὑψηλὸς καὶ μεγαλοπρεπής, προκαταστέλλων πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς ὕλης ἀταξίαν καὶ συνεκτικὸς τῶν θείων ὀχημάτων καὶ τῶν ὑπ’ ἐκεῖνα περιπορευομένων μερικῶν, ἐκκαθαίρων [καὶ] ταῦτα καὶ ἐκείνοις ἐξομοιῶν, καὶ ψυχῶν ἀχράντων χορὸς καθαρότητι διαλάμπων ἄλλων τε ψυχῶν πλῆθος ποτὲ μὲν αἰρουσῶν τὴν τοῦ ἡνιόχου κεφαλὴν εἰς τὸ νοητόν, ποτὲ δὲ ταῖς περικοσμίαις δυνάμεσι τῶν θεῶν συνταττομένων, καὶ τούτων αἱ μὲν κατ’ ἄλλην, αἱ δὲ κατ’ ἄλλην συνέπονται τοῦ θεοῦ δύναμιν.*

4. Die denkende Seele auf dem Weg zum Einen im *Parmenides*-Kommentar

4.1. Die Bedeutung von Platons *Parmenides* in Proklos' Philosophie

Der rationale Teil der Seele entscheidet sich dazu, sich von der Körperlichkeit zu trennen, um sich selbst zu erkennen. Proklos erläutert die Selbsterkenntnis der Seele als einen Prozess der Rückkehr, in dem die Seele sich auf das Eine in ihr wie auf sich selbst zurückrichtet. Um zu erfahren, wie die Seele zum Denken selbst aufsteigt und welche Methoden Proklos dafür anwendet, ist es wichtig, sich seinem Kommentar zu Platons *Parmenides* zuzuwenden.

Seit jeher gibt es verschiedene Meinungen von unterschiedlichen Denkern über die Aufgabe von Platons *Parmenides*.²⁹⁷ Im Hinblick auf die Komplexität und Verschiedenheit der Interpretationen²⁹⁸ ist in Proklos' *Theologia*

297 Wir beziehen uns auf die Ausgaben von: C. Steel (Hrsg.), *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, 3 vols, Oxford 2007–2009; G. R. Morrow/J. M. Dillon (Hrsgg. und Übers. ins Englische), *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton 1987; C. Luna/A.-Ph. Segonds (Hrsgg. und Übers. ins Französische), *Proclus: Commentaire sur le Parménide de Platon*, 6 vols, Paris 2007–2014; R. Bartholomai (Hrsg. und Übers. ins Deutsche), *Proklos: Kommentar zu Platons Parmenides, 141E–142A*, St. Augustin 1990; H. G. Zekl (Hrsg. und Übers. ins Deutsche), *Proklos Diadochos, Kommentar zum platonischen Parmenides*, Würzburg 2010.

Für die Geschichte der Interpretation des Dialogs *Parmenides* siehe H. D. Saffrey/L. G. Westerink (Hrsgg. und Übers. ins Französische), *Proclus: Théologie platonicienne*, Vol. I, Paris 1968, S. LXXV–LXXXIX; L. Brisson, „The Reception of the *Parmenides* before Proclus“, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum*, Bd. 12.1, 2008, S. 99–113; L. P. Gerson, „The ‚Neoplatonic‘ Interpretation of Plato's *Parmenides*“, in: *International Journal of the Platonic Tradition*, 2016, S. 65–94. Dazu noch F. Fauquier, *Le Parménide au miroir des platonismes. Logique, ontologie, théologie*, préface de L. Brisson (= Collection d'études anciennes, Série grecque 157), Paris 2018.

298 Vgl. In *Parm.* 630, 11–645, 6. C. Steel, „A Rhetorical Reading of Plato's *Parmenides*“, in: I. Männlein-Robert/W. Rother/S. Schorn/C. Tornau (Hrsgg.), *Philosophus orator. Rhetorische Strategien und Strukturen in philosophischer Literatur. Michael Erler zum 60. Geburtstag*, Basel 2016, S. 279–296; C. Steel, „Proclus et l'interprétation ‚logique‘ du *Parménide*“, in: L. G. Benakis (Hrsg.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou 6–8 octobre 1995, organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, Turnhout 1997, S. 69–92; J. Trouillard, „Le *Parménide* de Platon et

Platonica zu lesen: „Diejenigen, die den *Parmenides* als eine logische Übung betrachten, werden erneut von denjenigen angegriffen, die die göttliche Interpretationsweise begrüßen.“²⁹⁹ Proklos' Interpretation des *Parmenides* zielt auf Harmonisierung ab. Er versteht das Ziel des Dialogs nicht als eine Übung in der Logik,³⁰⁰ sondern als eine Abhandlung der göttlichen Ebenen und des Einen mithilfe der dort verhandelten Denküben. Proklos vertritt die Auffassung, dass Platons Dialog nicht nur das Eine selbst oder das seiende Eine behandelt, sondern überhaupt alles, was aus dem Einen hervorgeht.³⁰¹ Proklos teilt diese Auffassung mit seinem Lehrer Syrianos. Denn auch in Syrianos' Interpretation handelt der Dialog nicht von allem Seienden oder wahrhaft Seienden, sondern von allem Seienden, soweit dies aus ein und derselben Ursache hervorgeht und von dieser universellen Ursache abhängig ist.³⁰² Proklos' Ansicht zufolge (womit er sich Syrianos anschließt) werden

son interprétation néoplatonicienne“, in: *Revue de théologie et de philosophie*, 23, Lausanne 1973, S. 83–100; C. Steel, „Une histoire de l'interprétation du *Parménide* dans l'Antiquité“, in: M. Barbanti/F. Romano (Hrsgg.), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo. Università degli Studi di Catania, 31 maggio – 2 giugno 2001* (= Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale 24), Catania 2002, S. 11–40.

299 *Theol. Plat.* I 8, 33, 15–18: ἀλλ' οἱ μὲν γυμνάσιον λογικὸν τὸν Παρμενίδην ποιῶντες καὶ πάλα δεδώκασιν εὐθύνας τοῖς τὸν ἔνθεον τρόπον τῆς ἐξηγήσεως ἀπαζομένοις Meine Übersetzung.

300 Vgl. *In Parm.* 638, 2–4: νυνὶ δὲ τοσοῦτον ὑπεμνήσθω διὰ τῶν εἰρημένων, ὅτι μὴ δεῖ τὴν γυμνασίαν προτιθεσθαι λέγειν αὐτοῖς ὡς σκοπόν. Siehe C. Steel, 1997; D. D. Butorac, „Proclus' Interpretation of the *Parmenides*, Dialectic and the Wandering of the Soul“, in: *Dionysias*, Vol. XXVII, 2009, S. 33–54.

301 Bereits in Proklos' Kommentar zu Platons *Timaios* ist von der Bedeutung von Platons *Parmenides* die Rede. Proklos stimmt Iamblichos' Auffassung zu, wonach Platons ganze Forschung in den zwei Dialogen *Timaios* und *Parmenides* zusammengefasst ist. Siehe *In Tim.* I 13, 14–17: ὁρθῶς ἄρα φησὶν ὁ θεὸς Ἰάμβλῖχος τὴν ὅλην τοῦ Πλάτωνος θεωρίαν ἐν τοῖς δύο τούτοις περιέχεσθαι διαλόγοις, Τιμαίῳ καὶ Παρμενίδῃ. Während Proklos' Interpretation zufolge im *Timaios* der erste Demiurg als Schöpfer des ganzen Weltalls genannt wird, ist im *Parmenides* die Rede vom Einen als erste transzendente Ursache, aus der all die Einheiten hervorgehen. Siehe dazu *In Tim.* I 13, 4–7: ὁ μὲν Παρμενίδης τὴν περὶ τῶν νοητῶν πραγματείαν περιεῖληφεν, ὁ δὲ Τιμαίος τὴν τῶν ἐγκοσμίων· ὁ μὲν γὰρ ἀπάσας τὰς θείας τάξεις παραδίδωσιν, ὁ δὲ ἀπάσας τῶν ἐγκοσμίων τὰς προόδους· L. Van Campe, „Syrianus and Proclus on the Attributes of the One in Plato's *Parmenides*“, in: A. Longo (Hrsg.), *Syrianus et la métaphysique de l'Antiquité tardive. Actes du Colloque international, Université de Genève (29. septembre–1^{er} octobre 2006)*, Napoli 2009, S. 247–280.

302 Vgl. *In Parm.* 641, 1–4: Τοιοῦτον δ' οὖν οἰόμενος εἶναι τὸν σκοπόν, οὔτε περὶ τοῦ ὄντος οὔτε περὶ τῶν ὄντων αὐτὸν εἶναι μόνον διετείνετο· συγχωρῶν δὲ εἶναι

all die Dinge, die aus dem Einen hervorgehen und an der Einheit teilhaben, vereint. Proklos' Ziel ist es, die Kausalität zwischen den Ursachen und dem Verursachten aufzuzeigen. Das ist nicht zuletzt daran zu erkennen, dass er sich über den Vergleich zwischen den Dialogen *Timaios* und *Parmenides* wie folgt äußert: Wie der *Timaios* sich nicht einfach in der üblichen Weise des Naturwissenschaftlers nach der Natur erkundige, sondern hinsichtlich der Frage, wie alles Seiende seine kosmische Ordnung von dem ersten Demiurgen erhalte, so könne gesagt werden, dass, wenn der *Parmenides* das Seiende untersucht, er dies in Bezug auf das Eine tue, weil das Seiende aus dem Einen hervorgehe.³⁰³

Unser Vorhaben ist es, im Weiteren diejenigen Stellen aus Proklos' Werk zu behandeln, die umgekehrt den seelischen Aufstieg zurück zum Einen und hierfür die Bedeutung des Einen in der Seele veranschaulichen.

4.2. Das Gebet zu den Göttern und der Ausdruck „das Auge der Seele“

Die Relevanz des Dialogs *Parmenides* für die Auffassung des Einen als erste transzendente Ursache ist gleich zu Beginn von Proklos' Kommentar auffallend. Proklos' erste Worte sind an die Götter gerichtet, denn er beginnt seinen Kommentar mit einem Gebet. Den Kommentar zu einem Dialog Platons mit einem Gebet zu beginnen, ist ein Zeichen dafür, dass die Behandlung der im Dialog besprochenen Themen die volle Konzentration der Seele auf das Beste verlangt:

Ich bete zu all den Göttern und Göttinnen,³⁰⁴ sie möchten mir den Intellekt anleiten, zur Schau, die ich mir vorgenommen; – sie möchten mir das glänzende Licht der Wahrheit entzünden, erfüllen meinen Intellekt aufs

περὶ τῶν πάντων, ἡξίου προστιθέναι καθ' ὅσον ἐνὸς πάντα ἐστὶν ἔκγονα καὶ εἰς ἓν ἀνήρτηται πάντων αἰτιον.

303 Vgl. *In Parm.* 641, 10–14: ὥσπερ οὖν ὁ Τίμαιος οὐχ ἀπλῶς φυσιολογεῖ κατὰ τοὺς πολλοὺς φυσιολόγους, ἀλλὰ καθ' ὅσον πάντα ἀπὸ τοῦ ἐνὸς δημιουργοῦ κεκόσμηται διδάσκει, τοῦτον καὶ τὸν Παρμενίδην τὸν τρόπον, κἂν περὶ τῶν ὄντων πραγματεύηται, καθ' ὅσον πάντα ἐκ τοῦ ἐνός ἐστιν αὐτὸν πραγματεύεσθαι.

304 Für die Bedeutung des Gebets siehe C. Luna/A.-Ph. Segonds, 2007, S. 165–166, Anm. 3. Siehe ferner J. Dillon, „The Platonic Philosopher at Prayer“, in: J. Dillon/A. Timotin (Hrsgg.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden/Boston 2016, S. 7–26; L. Brisson, „Prayer in Neoplatonism and the Chaldean Oracles. Porphyry, Iamblichus, Proclus“, in: J. Dillon/A. Timotin (Hrsgg.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden/Boston 2016, S. 108–134.

Wissen dessen hin, das ist, und öffnen mir die Tore meiner Seele,³⁰⁵ zur Aufnahme der göttlichen Ausführungen Platons.³⁰⁶

Proklos ruft die Götter an, um das Licht der Wahrheit in seiner Seele zu entzünden (*In Parm.* 617, 3: φῶς; τῆς ἀληθείας ἀνάψαντας)³⁰⁷ und seinen Intellekt auf das Göttliche zu lenken (*In Parm.* 617, 1–2: ποδηγῆσαί μου τὸν νοῦν), um das, was er vorhat, zu vollenden, nämlich: mittels der platonischen Lehre in den göttlichen Bereich zu gelangen (*In Parm.* 617, 2 und 6: θεωρίαν Πλάτωνος).

Bereits Platon schrieb über die Selbstverständlichkeit des Gebets im *Ti-maios* (27c): „Ja, Sokrates, das tun doch alle, wenn auch nur ein wenig Besonnenheit ihnen zuteil ward: Sie rufen wohl stets beim Beginn eines jeden Unternehmens, ob es groß oder klein sei, Gott an.“³⁰⁸ Dies kommentiert Proklos folgendermaßen: „In der Tat, wenn sie Menschen mit gesundem Menschenverstand sind, ist es unwahrscheinlich, dass sie nicht ihr Ziel auf das Sein und auf die Wahrheit über die Götter richten.“³⁰⁹ Proklos versteht das Gebet sowohl als Lobgesang auf die Götter wie auch als Erwärmung der

305 C. Luna/A.-Ph. Segonds, 2007, S. 166, Anm. 5.

306 *In Parm.* 617, 1–5: Εὐχομαι τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις ποδηγῆσαί μου τὸν νοῦν εἰς τὴν προκειμένην θεωρίαν, καὶ φῶς ἐν ἐμοὶ στιλπνὸν τῆς ἀληθείας ἀνάψαντας ἀναπλῶσαι τὴν ἐμὴν διάνοιαν ἐπ’ αὐτὴν τὴν τῶν ὄντων ἐπιστήμην, ἀνοῖξάι τε τὰς τῆς ψυχῆς τῆς ἐμῆς πύλας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἐνθέου τοῦ Πλάτωνος ὑφηγήσεως. Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 65; Übersetzung leicht modifiziert. Dieses Gebet ähnelt stark dem Gebet in der *Theologia Platonica*, siehe *Theol. Plat.* I 1, 7, 17–21: τάχ’ ἂν εἰκότως αὐτοὺς τοὺς θεοὺς παρακαλοῖμεν τὸ τῆς ἀληθείας φῶς ἀνάπτειν ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς, καὶ τοὺς τῶν κρείττονων ὁπαδοὺς καὶ θεραπευτὰς καθιθύνειν τὸν ἡμέτερον νοῦν, καὶ ποδηγετεῖν εἰς τὸ παντελὲς καὶ θεῖον καὶ ὑψηλὸν τέλος τῆς Πλατωνικῆς θεωρίας.

307 Für die Bedeutung von ‚das göttliche Licht entzünden‘ siehe *In Tim.* III 82, 14–19: διὸ καὶ ὁ Πλάτων οὐκ ἐντεῦθεν ποθεν συνέστησε τὸ φῶς, ἀλλ’ ἀνάψαι φησὶν αὐτὸ τὸν δημιουργόν, ὡς ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας ὑποστήσαντα τὴν σφαῖραν ταύτην καὶ ἀπὸ τῆς ἡλιακῆς πηγῆς προβαλόντα ζωὴν διαστᾶσαν καὶ νενοωμένην, ὃ δὴ καὶ περὶ τῶν ὑπερκοσμίων στερεωμάτων οἱ θεολόγοι φασί. Proklos nutzt die Bedeutung des Lichts (φῶς) im chaldäischen Kontext. Siehe dazu des Places, *Or. Chald.*, Fr. 51, 59, 71, 111, 121, 122, 145, 146. Außerdem D. J. Watson, „Images of Unlikeness: Proclus on Homeric σύμβολον and the Perfection of Rational Soul“, in: *Dionysius*, Vol. XXXI, 2013, S. 57–78, hier: S. 74–75.

308 Platon, *Tim.* 27c1–3: ὃ Σώκρατες, τοῦτό γε δὴ πάντες ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέχουσιν, ἐπὶ παντὸς ὀρμῇ καὶ μικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν αἰεὶ που καλοῦσιν· Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, Bd. 7, S. 31–33. Siehe dazu G. Dorival, „Modes of Prayer in the Hellenic Tradition“, in: J. Dillon/A. Timotin (Hrsgg.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden/Boston 2016, S. 26–46.

309 *In Tim.* I 215, 1–3: οὐ γάρ που σωφρονοῦντας εἰκὸς μὴ τοῦ ὄντος στοχάζεσθαι καὶ τῆς περὶ τῶν θεῶν αὐτῶν ἀληθείας. Meine Übersetzung.

Seele, um zur göttlichen Ebene hinaufzusteigen.³¹⁰ Er verwendet in seinem Gebet den Ausdruck „das Auge der Seele“ (ὄμμα τῆς ψυχῆς).³¹¹ Das Auge der Seele ist ein erster Impuls, der die Seele aus dem tiefen Schlaf erweckt und aufwärts zu den Ursachen richtet:

Und öffnen mir die Tore meiner Seele zur Aufnahme der göttlichen Ausführungen Platons; antreiben mein Begreifen in das Lichteste des Seins und enden lassen viele Scheinweisheit in mir, so wie das Irren all im Reiche dessen, was nicht ist, im Wege strengsten Dankumgangs mit dem, was ist, wodurch allein der Seelen Auge wird genährt, getränkt, so wie es Sokrates im *Phaidros* sagt (246e–251b).³¹²

310 Siehe H. P. Esser, *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker*, Köln 1967, S. 89. Der Autor spricht über fünf unterschiedliche Gebetsstufen auf der Basis von Proklos' Kommentar zum *Timaos*: „Ähnlich wie Jamblich unterscheidet Proklos mehrere Stufen des Gebetes, die einzelnen Phasen des Aufstieges der Seele zu ihrem göttlichen Ursprung entsprechen: Erkenntnis, Aneignung, Berührung, Annäherung und Einigung.“ Siehe auch A. Méhat, „Sur deux définitions de la prière“, in: G. Dorival/A. Le Boulluec (Hrsgg.), *Origeniana sexta, Origène et la Bible*, Louvain 1995, S. 115–120. Über die Bedeutung des Gebets schreibt Proklos nicht nur in seinen exegetischen Werken. Seine *Hymnen* sind gute Beispiele dafür, welche Rolle das Gebet und damit das Lob der Götter in Proklos' Philosophie spielt. Siehe dazu R. M. van den Berg, *Proclus' Hymns*, 2001, S. 13–15, 23–26. Der Zweck der *Hymnen* ist es, ein Lob auf die Götter zu singen. Hymnen hatten die Form von Gedichten und wurden an Festtagen den Göttern zu Ehren gesungen. Es ist interessant, dass Proklos nicht nur Hymnen als Dank und als Gebet an die Götter schrieb, sondern auch die erste Hypothese in *In Parm.* als theologische Hymne verfasste; siehe dazu in *Theol. plat.* III 23, 22. Proklos folgte dabei der Tradition Platons. Anscheinend hatte Platon die Gewohnheit, seine Dialoge an Festtagen zu präsentieren, z. B. veröffentlichte er den *Timaos* am Festtag *Bendidia*, an dem ein Fest zu Ehren der Artemis im Piräus veranstaltet wurde. Seinen Dialog *Parmenides* veröffentlichte er am Fest der *Panathenäen*. Siehe dazu L. G. Westerink (Hrsg. und Übers. ins Englische), *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam 1962, hier: V 16, 35–41: 'Εν χρόνῳ δὲ τοὺς διαλόγους ἐξέδωκεν οὐ τῷ τυχόντι, ἀλλ' ἐν ᾧ πανηγύρεις ἦσαν καὶ ἑορταὶ τῶν θεῶν, ἵνα τότε καθάπερ ὕμνοι ἀνυμνῶνται καὶ κηρύττωνται τὰ συγγράμματα αὐτοῦ, ἐν γὰρ ταῖς ἑορταῖς εἰώθαμεν τοὺς ὕμνους λέγειν. ἀμέλει γούν Τιμαίον μὲν ἐν τοῖς Βενδιδίοις (ἐορτῇ δ' αὐτῇ τίς ἐστιν τῆς Ἀρτέμιδος ἐν τῷ Πειραιεῖ), Παρμενίδην δ' ἐν τοῖς Παναθηναίοις ἐξέδωκεν, καὶ ἄλλον ἐν ἄλλῃ ἑορτῇ. τοσαῦτα καὶ περὶ τοῦ χρόνου.

311 Siehe H. Dörrie/M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung*, Bd. 6.2, *Die philosophische Lehre des Platonismus: Von der „Seele“ als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*, Stuttgart/Bad Cannstatt 2002, S. 337–338.

312 *In Parm.* 617, 4–9: ἀνοῖξαί τε τὰς τῆς ψυχῆς τῆς ἐμῆς πύλας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἐνθέου τοῦ Πλάτωνος ὕφηγῆσεως, καὶ ὁρμίσαντάς μου τὴν γνῶσιν εἰς τὸ φανότατον τοῦ ὄντος παῦσαι με τῆς πολλῆς δοξοσοφίας καὶ τῆς περὶ τὰ μὴ ὄντα πλάνης τῇ περὶ τὰ ὄντα νοερωτάτῃ διατριβῇ, παρ' ᾧ μόνων τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα

Proklos selbst verweist für das Auge der Seele ausdrücklich auf den platonischen Dialog *Phaidros*, doch Platon verwendet den Ausdruck auch in anderen Dialogen.³¹³ Daraus ergibt sich die Frage, ob Proklos den Begriff im Sinne Platons verwendet, und, falls dem so ist, welche Bedeutung „das Auge der Seele“ bei Platon hat. Wenn aber Proklos' Verständnis des Auges der Seele nicht mit dem Platons übereinstimmt, welche Bedeutung kommt dann dem Ausdruck bei Proklos zu? Eine weitere Frage ist, ob ihm Platons Dialoge die einzigen Quellen für den Ausdruck sind oder ob Proklos auch auf andere Quellen hinweist. Um diese Fragen zu beantworten, ist es wichtig, sich den platonischen Textquellen zuzuwenden. Es ist sinnvoll, mit dem *Phaidros* zu beginnen, da Proklos diesen explizit als Quelle erwähnt. Dort lesen wir:

Die Kraft des Gefieders besteht darin, das Schwere emporhebend hinaufzuführen, wo das Geschlecht der Götter wohnt. Auch teilt es vorzüglich der Seele mit von dem, was des göttlichen Leibes ist. Das Göttliche nämlich ist das Schöne, Weise, Gute und was dem ähnlich ist. Hiervon also nährt sich und wächst vornehmlich das Gefieder der Seele, durch das Mißgestaltete aber, das Böse und was sonst jenem entgegengesetzt ist, nimmt es ab und vergehet.³¹⁴

In der *Phaidros*-Stelle, auf die Proklos rekurriert, ist nicht die Rede vom „Auge“ der Seele, denn statt ὄμμα verwendet Platon dort den Terminus πτέρωμα, was mit „Gefieder“ übersetzt werden kann. Natürlich ist es verwunderlich, wieso Proklos auf den *Phaidros* verweist. Luna und Segonds bemerken, dass

πρέφεται τε καὶ ἄρδεται, καθάπερ φησὶν ὁ ἐν τῷ Φαίδρῳ Σωκράτης. Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 65. Siehe dazu C. Luna/A.-Ph. Segonds, 2007, S. 166–167, Anm. 6–9.

313 Siehe Platon, *Resp.* VII 518c: φασὶ δὲ πού οὐκ ἐνούσης ἐν τῇ ψυχῇ ἐπιστήμης σφεῖς ἐντιθέναι, οἷον τυφλοῖς ὀφθαλμοῖς ὄψιν ἐντιθέντες. [...] Ὁ δὲ γε νῦν λόγος, ἣν δ' ἐγώ, σημαίνει αὐτήν τὴν ἐνούσαν ἐκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατόν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· τοῦτο δ' εἶναι φαμεν τὰγαθόν; ebd., 533d1–3: καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἡρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω. Siehe dazu *Soph.* 254a10; *Phaidr.* 246e2. Dazu noch I. Tanaseanu-Döbler, 2013.

314 Platon, *Phaidr.* 246d6–e4: Πέρυκεν ἡ περὶ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα, ἣ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ· κεκοινώνηκε δὲ πῃ μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου [ψυχῇ], τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὃ τι τοιοῦτον· τοῦτοι δὲ τρέφεται τε καὶ αὔξεται μάλιστα γὰρ τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχροῦ δὲ καὶ κακῷ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται. Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, Bd. 5, S. 73–74.

Proklos nicht über eine konkrete Stelle aus dem *Phaidros* spricht, sondern dass es sich um eine Kombination von drei Textstellen aus zwei unterschiedlichen Dialogen Platons handelt: *Phaidros* 246e1–2 (τούτοις δὴ τρέφεται τε καὶ αὖξεται μάλιστα γὰρ τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα.); 251b1–3 (δεξάμενος γὰρ τοῦ κάλλους τὴν ἀπορροὴν διὰ τῶν ὀμμάτων ἐθερμάνθη, ἣ ἢ τοῦ περοῦ φύσις ἄρδεται) und die Textstelle aus *Politeia* 533d2 (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα).³¹⁵ Die Synthese der platonischen Dialoge im *Parmenides*-Kommentar weist darauf hin, dass Proklos nicht nur die Bedeutung des Auges der Seele aufzeigt, sondern dass das Auge der Seele etwas Genährtes (αὖξεται) und Erfrischendes (ἄρδεται) für die Seele ist; so wie bereits in *De malorum subsistentia* zu lesen ist, dass „das Auge der Seele genährt und erquickt wird“.³¹⁶ Sollte Proklos aber ganz konkret auf die Bedeutung des „Auges“ der Seele hindeuten wollen, dann hätte er *Sophistes* 254a10 („Denn die Geistesaugen der meisten sind in das Göttliche ausdauernd hineinzuschauen unvermögend.“³¹⁷) oder *Politeia* 518c6–10 zitieren können:

Wie das Auge nicht anders als mit dem gesamten Leibe zugleich sich aus dem Finstern ans Helle wenden konnte, so auch dieses nur mit der gesamten Seele zugleich von dem Werdenden abgeführt werden muß, bis es das Anschauen des Seienden und des glänzendsten unter dem Seienden aushalten lernt.³¹⁸

Die Bedeutung des Auges der Seele ist in Proklos' Philosophie insoweit wichtig, als es den Anfang des Aufstiegsprozesses der Seele darstellt. Proklos' Verständnis des Auges der Seele ähnelt einem Zitat aus Platons *Politeia*, wo es heißt: „[...] das in Wahrheit in barbarischem Schlamm vergrabene Auge der Seele zieht sie [die Dialektik] gelinde hervor und führt es [das Auge]

315 Vgl. C. Luna/A.-Ph. Segonds, 2007, S. 167, Anm. 9. Siehe dazu H. Dörrie/M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Grundlagen – System – Entwicklung*, Bd. 5, *Platonische Physik (im antiken Verständnis) II*, Stuttgart 1998, S. 219, Anm. 29.

316 *De mal.* 48, 16: οἷς τρέφεται τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα καὶ ἄρδεται [Pl., *Phaidr.* 246e2]. Übersetzung von M. Erler, in: ders. (Hrsg. und Übers. ins Deutsche), *Proklos Diadochos: Über die Existenz des Bösen* (= Beiträge zur klassischen Philologie, 102), Meisenheim am Glan 1978, S. 170.

317 Platon, *Soph.* 254a10: τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα. Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, Bd. 6, S. 351.

318 Platon, *Resp.* VII 518c6–10: οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατόν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένῃ. Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, Bd. 4, S. 566.

aufwärts.“³¹⁹ Mit diesem Ausdruck ist also gemeint, dass die Seele, obwohl sie sich im Körper befindet, in der Lage ist, nach ihren Ursachen zu blicken. Das Auge der Seele symbolisiert das Wesen der Seele und weist damit darauf hin, dass trotz des Abstiegs der Seele in den Körper ihr Wesen vom Körper getrennt ist.³²⁰ Das heißt, die Seele kann sich ihrer selbst und der Ursachen in ihr wieder erinnern.

Proklos ist dieser Ausdruck „das Auge der Seele“ indes nicht nur aus Platons Werken bekannt, sondern auch aus den *Chaldäischen Orakeln*.³²¹ In Fragment 1 (aus Damaskios) lesen wir z. B.: „Das reine Auge deiner Seele abgewandt haltend den leeren Verstand zum Intelligiblen ausstrecken.“³²² In Fragment 112 (aus Psellos) wird gesagt: „Die göttliche Tiefe der Seele soll sich öffnen, spanne alle Augen ganz und gar nach oben aus.“³²³

Proklos' Quelle für die Bedeutung des Ausdrucks „das Auge der Seele“ können daher sowohl Platons Dialoge als auch die *Chaldäischen Orakel* sein. Es ist für Proklos' Denkart durchaus üblich, unterschiedliche Lehren für den Aufstieg der Seele miteinander in Einklang zu bringen, um das Streben der Seele zum Einen in ihr zu beleuchten.³²⁴ Für das Verständnis der Bedeutung des Auges der Seele bei Proklos ist wichtig festzuhalten, dass die Seele trotz des Abstiegs in den Körper selbst nicht vergänglich wird. Sie erblickt ihre Ursachen und beginnt durch die Wiedererinnerung, sich von der Körperlichkeit zu trennen und sich zu den Ursachen zurückzuwenden.

319 Platon, *Resp.* VII 533d1–3: ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἡρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω. Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, Bd. 4, S. 612. Siehe dazu *In Eucl.* 20, 18–21, 4: ὄμμα γὰρ τῆς ψυχῆς ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων ἀποτυφλούμενον καὶ κατορυττόμενον ὑπὸ τῶν μαθημάτων μόνων ἀναζωπυρεῖσθαι τε καὶ ἀνεγείρεσθαι πάλιν εἰς τὴν θέαν τοῦ ὄντος καὶ ἀπὸ τῶν εἰδώλων ἐπὶ τὰ ἀληθῆ καὶ ἀπὸ τοῦ σκοτώδους εἰς τὸ νοερὸν μεθίστασθαι φῶς, καὶ ὅλως ἀπὸ τοῦ σπηλαίου καὶ τῶν ἐν τούτῳ γενεσιουργῶν δεσμῶν καὶ τῶν ἀγκιτήρων τῆς ὕλης ἐπὶ τὴν ἀσώματον ἀνατείνασθαι καὶ ἀμέριστον οὐσίαν. τό τε γὰρ κάλλος καὶ ἡ τάξις τῶν ἐν μαθηματικῇ λόγων καὶ τὸ μόνιμον καὶ ἐστὼς τῆς θεωρίας αὐτοῖς ἡμᾶς συνάπτει τοῖς νοητοῖς καὶ ἐνιδρύει τελέως, αἰεὶ μὲν ἐστῶσιν, αἰεὶ δὲ τῷ θεῷ κάλλει διαπρέπουσιν, αἰεὶ δὲ τὴν πρὸς ἄλληλα τάξιν διασώζουσιν.

320 Vgl. *De prov.* 15, 8–9: ἀνάγκη ἄρα πᾶσαν τὴν χωριστῶς σώματος ἐνεργοῦσαν καὶ εἶναι σώματος αὐτὴν χωριστήν.

321 Vgl. des Places, *Or. Chald.*, Fr. 1, 8; 112, 1; 213, 2.

322 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 1, 8–9 = Damaskios, I, 154, 16–26: ὄμμα φέροντα σῆς ψυχῆς τεῖναι κενεὸν νόον εἰς τὸ νοητόν. Übersetzung von H. Lewy, 1978, S. 539.

323 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 112 = Psellos, *P. G.*, 122, 1137b11–12: οἰγνύσθω ψυχῆς βάθος ἄμβροτον· ὄμματα πάντα ἄρδην ἐκπέτασον ἄνω. Übersetzung von H. Lewy, 1978, S. 546.

324 Siehe *Theol. Plat.* I 4, 17, 9–24. Siehe mehr dazu im folgenden Kapitel.

4.3. Die unterschiedlichen Denkart in der Seele

Es ist also das Auge der Seele, das eine Umwendung in der Ausrichtung der Seele von der Körperlichkeit weg hin bzw. zurück zu den Ursachen darstellt. Die Seele beginnt durch die Selbsterkenntnis, sich selbst sowie den Ursachen nahezukommen. Die Art, wie die Seele sich erkennt, heißt diskursives Denken, das mit dem Begriff *Dianoia* (διάνοια) ausgedrückt wird.³²⁵ Diskursives Denken beinhaltet die Übung im Denken,³²⁶ das wiederum die Erlösung (σωτηρία)³²⁷ der Seele von der Vergessenheit und damit von den körperlichen Leidenschaften ist.³²⁸ Proklos spricht über drei Arten der seelischen Erkennt-

325 Siehe W. Beierwaltes, „Das Problem der Erkenntnis bei Proklos“, in: H. Dörrie (Hrsg.), *De Jamblique à Proclus*, Vandœuvres/Genève 1975 (= *Entretiens sur l'Antiquité classique*, Tome XXI), S. 153–183 (Diskussion S. 184–191); J. Dillon, „Proclus and the *Parmenidean* Dialectic“, in: J. Pépin/H. D. Saffrey (Hrsgg.), *Proclus. Lecteur et interprète des anciens*, Paris 1987, S. 165–177; J. Opsomer, 2006, S. 137–167, hier: S. 140–147; M. Perkams, 2006, S. 167–185. Siehe dazu A. Lernould, „La διάνοια chez Proclus: pensée et discursivité“, in: *Chôra* 14, 2016, S. 139–154; D. Buzzetti, „On Proclus' Comparison of Aristotelian and *Parmenidean* Logic“, in: J. J. Cleary (Hrsg.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven 1997, S. 331–346.

326 Vgl. *In Parm.* 991, 5–994, 12. Proklos zufolge dachten manche Gruppen von Kommentatoren, dass die ‚Übung‘, von der im *Parmenides* die Rede ist, nicht die Dialektik meint. Ihr erstes Argument war, dass der *Parmenides* von der *ἀδολεσχίας* – von der „idealen Rede“ – handle. Ein anderes Argument lautete, dass die Übung in Dialektik ausschließlich für junge Leute geeignet sei. Siehe für die Bedeutung des diskursiven Denkens in *In Crat.* 2, 5–12: Ὅτι νοῦς ἐστὶν ὁ τῆς διαλεκτικῆς προβολεύς, ἀφ' ἑαυτοῦ ὅλου ὄλην αὐτὴν ἀπογεννῶν· καὶ κατὰ μὲν τὴν ἀφ' ἑνὸς πάντων πρόοδον τὴν διαιρετικὴν ὑφίστησι, κατὰ δὲ τὴν συναγωγὴν ἐκάστου πρὸς μίαν ιδιότητος περίληψιν τὴν ὀριστικὴν ὑφίστησι· κατὰ δὲ τὴν ἐπ' ἁλλήλα παρουσίαν τῶν εἰδῶν, δι' ἣν καὶ ἔστιν ὁ ἐστὶν ἕκαστον καὶ μετέχει τῶν λοιπῶν εἰδῶν, τὴν ἀποδεικτικὴν· κατὰ δὲ τὴν ἐπιστροφὴν πάντων εἰς τὸ ἓν καὶ τὰς οἰκείας ἀρχὰς τὴν ἀναλυτικὴν γεννᾷ.

327 Vgl. *In Parm.* 993, 19–28: παρακαλεῖ μὲν οὖν πρὸς τὴν μέθοδον ταύτην ὁ Παρμενίδης τὸν Σωκράτη καὶ τὴν κατ' αὐτὴν γυμνασίαν· τοῦ δὲ ἐρομένου τίς ὁ τῆς γυμνασίας τρόπος, ἀποβλέπει αὐτῷ παρακελεύεται πρὸς τοὺς Ζήνωνος λόγους, δηλῶν διὰ τούτων ἅμα μὲν ὅτι ἐξάιρετος ἦν οὗτος ὁ τρόπος τῆς γυμνασίας παρὰ τῷ Ἑλεατικῷ διδασκαλεῖω – οὐ γὰρ ἔσχεν ἄλλον εἰπεῖν τῇ μεθόδῳ ταύτῃ χρησάμενον ἢ Ζήνωναν τὸν ἑαυτοῦ μαθητὴν· ἅμα δὲ ὅτι τοῖς ἐσχάτοις ἀρχῇ σωτηρίας ἐστὶν ἡ πρὸς τὰ μέσα σύνταξις· διὰ τούτων γὰρ ἀπολαύουσι καὶ τῶν πρώτων ἀγαθῶν. Außerdem *In Alc.* 100, 1: ἀρχὴ τῆς σωτηρίας τῶν ψυχῶν.

328 Siehe *In Alc.* 169, 12–171, 10. Proklos nennt vier Argumente, die die Theorie des dialektischen Denkens stützen, und spricht sich gegen die Theorie der oratorischen Rede und damit auch gegen die Sophisten aus. Die oratorische Rede hält er für eine beliebte und überzeugende Form des Denkens, während die Dialektik kritisch sei

nis. Die erste Art ist für die jungen Leute geeignet, die noch keine Erfahrung in der Philosophie haben; Proklos beschreibt diese Art folgendermaßen:

Die erste ist jungen Leuten angemessen; sie taugt dazu, den in ihnen gewissermaßen schlummernden Intellekt aufzuwecken und zur Untersuchung seiner selbst anzuregen. Das ist in der Tat so etwas wie die Übung des Auges der Seele im Hinblick auf die Schau der Dinge und das Sich-Heranmachen an die Begriffe, die sie ihrem Seinsinhalt nach hat.³²⁹

Die Übung im Denken soll die Seele dazu führen, aus dem tiefen Schlaf zu erwachen und den in ihnen ruhenden intellektuellen Teil zu entdecken.

Die zweite und höchste Form der seelischen Erkenntnis liegt vor, wenn sich die Seele auf die Ebene des reinen Denkens (νόησις) erhebt. Dort fühlt sich die Seele am heimischsten, und von da an erblickt sie die Wahrheit.³³⁰ Laut Proklos erreichen diese Ebene nur ältere Philosophen, wie etwa Zenon und Parmenides, die schon lange Erfahrung in diskursiven Übungen haben und diese Art des Denkens nicht mehr benötigen, sondern den intellektuellen Teil ihrer Seele mit reinem Denken nähren.³³¹

Eine andere, niedere Art des dialektischen Denkens nennt Proklos das prüfende Denken (πειραστική).³³² Er sagt, dass es von „doppelter Unwissenheit“

und den Zuhörern die höchste Aufmerksamkeit abverlange sowie der Erkenntnis des Selbst diene. Siehe dazu Anonymous, *Prolegomena to Platonic Philosophy*, IV 15, 31–35. In den *Prolegomena* geht es um die Bedeutung der Dialektik bei Platon: οὕτως καὶ ὁ διάλογος ἐκ προσώπων ἐρωτωμένων καὶ ἀποκρινομένων ἵνα οὖν δικτὴν τῆς διαλεκτικῆς ἀναγκαζούσης τὴν ψυχὴν τὰς ὁδῖνας ἃς ἐν αὐτῇ ἔχει τῶν πραγμάτων ἐκφάναι – οὐ γὰρ ἀγράφῳ γραμματεῖ ἔοικεν ἡ ψυχὴ κατ’ αὐτόν – συγκατατίθεσθαι τοῖς λεγομένοις. Siehe dazu *In Alc.* 170, 21–171, 5: τὸ γὰρ διορᾶν ἐν ἑαυτῷ τὸ ἀληθές καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν λέγοντα καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφειν καὶ ἐν ἑαυτῷ τὸ γνωστὸν θεωρεῖν ὄντως τὰς μαθήσεις ἀναμνήσεις ἀποφαίνει. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ῥητορικῶν λόγων ἔξωθεν ἡμῖν ἡ γνώσις ἐντίθεται καὶ ἔστιν ἄλλοτρία καὶ ἐπεισοδιώδης, ἐν δὲ ταῖς διαλεκτικαῖς συνουσίαις αὐτοὶ προβάλλομεν τὸ ἀληθές. ‘ἂν γάρ τις’, φησί, ‘καλῶς ἐρωτᾷ, πάντα παρ’ ἑαυτῶν οἱ ἐρωτῶμενοι λέγουσιν’.

329 *In Parm.* 653, 6–12: μία μὲν, προσήκουσα νέοις καὶ χρήσιμος εἰς τὸ διεγείρει τὸν ἐν αὐτοῖς νοῦν ὥσπερ καθεύδοντα καὶ ἐρεθίσαι πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ζήτησιν, γυμνασία τις ὄντως οὕσα τοῦ τῆς ψυχῆς ὁμματος πρὸς τὴν τῶν πραγμάτων θεωρίαν καὶ τὴν προβολὴν ὣν ἔχει κατ’ οὐσίαν λόγων διὰ τῶν ἀντικειμένων ἄγουσα θέσεων. Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 91. Übersetzung leicht modifiziert.

330 Vgl. *In Parm.* 653, 14–16: ἐτέρα δέ, ἀναπαύουσα ἤδη τὸν νοῦν οἰκειοτάτῃ θεωρίᾳ τῶν ὄντων καὶ αὐτὴν ὁρῶσα καθ’ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀγνῷ βάθρῳ βεβῶσαν.

331 Vgl. *In Parm.* 653, 25–654, 1: διὸ καὶ τῷ καθαρῶς ἀποδίδεται φιλοσοφοῦντι, μηκέτι δεομένῳ γυμνασίας, ἀλλ’ ἐν νοήσεσι καθαραῖς τρέφονται τὸν νοῦν τῆς ψυχῆς.

332 Siehe *In Parm.* 654, 1.

reinige. Diese Art des Denkens komme dann vor, wenn jemand absichtlich die falsche Meinung äußert. Proklos erwähnt Platons *Sophistes*³³³ und weist darauf hin, dass der Sophist ähnlich wie der Philosoph über diese Art der Dialektik spricht. Der Sophist tut so, als ob er ein Philosoph wäre. In Wahrheit sei dies jedoch so, wie wenn sich ein Wolf als Hund ausgibt.³³⁴ Nach Proklos' Übersetzung unterscheidet sich ein Philosoph von einem Sophisten nämlich darin, dass der Philosoph sich um die Widerlegung der falschen Meinung bemühe. Er schreibt dazu: „Wer einen anderen wirklich widerlegt und nicht nur den Anschein erweckt, dies zu tun, da er ein wahrer Reiniger von falscher Meinung ist, ist ein Philosoph.“³³⁵ Hingegen sei der Sophist selbst unrein – und, um mit Proklos zu sprechen: „Wie sollte ja auch einer andere reinigen können, der selber an seiner Seele nicht sauber ist?“³³⁶

Proklos setzt sich mit der Erkenntnismethode in fast allen seiner Werke auseinander. Er stellt durch die unterschiedlichen Erkenntnisebenen (δόξα, διάνοια, νοῦς) und die ihnen jeweils korrespondierenden Arten zu denken einen Denkprozess dar, der der Seelenreinigung und der Rückkehr sowohl zu sich selbst als auch zu den Ursachen dient.³³⁷

4.4. Das Denken als nachgeborenes Prinzip in der Seele

Die Seele ist ewig, aber ohne die Selbsterkenntnis ist sie sich ihrer Ewigkeit nicht bewusst. Die Selbsterkenntnis der Seele, die unterschiedliche Ebenen des Denkprozesses beinhaltet, ist für die Seele nicht etwas Wesentliches, sondern nachgeboren (ὕστερογενής). Das heißt, die Seele denkt nicht immer, sondern bloß ab und zu. Denn etwas Nachgeborenes³³⁸ ist das Gegenteil von

333 Siehe Platon, *Soph.* 231a.

334 Vgl. *In Parm.* 654, 3–7: εἴρηται δὲ ἐν Σοφιστῇ καὶ περὶ ταύτης, ὥς ἄρα τὸν ἔλεγχον, καθάρσεως ὄντα τρόπον, ἀναγκάζεται προσάγειν ὁ φιλόσοφος τοῖς ὑπὸ δοξασοφίας κατεχομένοις, καθὼ καὶ ὁ σοφιστὴς ἐλεγκτικὸς ὢν ἐδόκει τὸν φιλόσοφον ὑποδέεσθαι, καθάπερ καὶ κύνα λύκος, φησὶν ἐν ἐκείνοις.

335 *In Parm.* 654, 7–8: ὁ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἐλέγχων, ἀλλ' οὐ φαινόμενος, καὶ καθαίρων ὄντως φιλόσοφος ἐστὶ. Meine Übersetzung.

336 *In Parm.* 654, 9–10: καὶ πῶς γὰρ ἂν ἄλλους καθαίρειν δύναιτό τις, ἀκάθαρτον αὐτὸς ἔχων ψυχὴν. Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 92.

337 Siehe H. Blumenthal, „Plotinus and Proclus on the Criterion of Truth“, in: P. Huby/G. Neal (Hrsgg.), *The Criterion of Truth: Essays Written in Honour of George Kerferd*, Liverpool 1989, S. 257–281.

338 Der Terminus „Nachgeborenes“ (ὕστερογενής) ist zuerst bei Aristoteles in *De anima*, I 1, 402b7–8 belegt: τὸ δὲ ζῷον τὸ καθόλου ἦτοι οὐθὲν ἐστὶν ἢ ὕστερον. Siehe dazu C. Luna/A.-Ph. Segonds, 2017, Vol. VI, S. 365–366, Anm. 12.

οὐσιώδεις λόγοι, worunter Proklos etwas versteht, was wesentlich für die göttlichen Seelen ist.³³⁹ Wenn sie sich jedoch für das Denken entscheidet, dann ist dieses Denken mit der Selbsterkenntnis identisch, und die Selbsterkenntnis ist auf sich selbst und zuletzt auf die Ursachen gerichtet. Die Seele denkt und erinnert sich Schritt für Schritt an sich selbst, und dadurch nähert sie sich dem Besten, dem Einen in ihr. Sie befindet sich so lange in diesem Erkenntnisprozess, bis sie auf der Ebene des Intellekts eintrifft. Zwar ist all dasjenige, was hierarchisch über dem Intellekt steht, selbst nichts Denkendes, doch ohne den Erkenntnisprozess kann die Seele nicht zu jener intelligiblen und überintelligiblen Ebene des Einen in ihr aufsteigen.³⁴⁰

Proklos spricht im *Parmenides*-Kommentar über die zwei Erkenntnisrichtungen in der Seele. Bei der ersten Richtung handelt es sich um diejenige seelische Erkenntnis, die auf die wesentlichen Gründe (οὐσιώδεις λόγοι)³⁴¹

339 Siehe *In Parm.* 894, 26–28: εἰ δὲ ταῦτα ἄτοπα, δεῖ πρὸ τῶν ὑστερογενῶν ὑφεστάναι τοὺς οὐσιώδεις λόγους, αἰ μὲν προβεβλημένους καὶ δραστηρίους ἐν ταῖς θείαις ψυχαῖς καὶ ταῖς τῶν κρείττονων ἡμῶν γενῶν. Dazu auch C. Steel, „Breathing Thought: Proclus on the Innate Knowledge of the Soul“, in: J. J. Cleary (Hrsg.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven 1997, S. 293–307, hier: S. 300.

340 Siehe zum seelischen Erkenntnisprozess *In Alc.* 246, 3–247, 4: φευκτέον ἀπὸ τῶν δοξῶν· ποικίλα γὰρ αὐταὶ καὶ ἄπειροι καὶ εἰς τὸ ἐκτὸς φερόμεναι καὶ τῇ φαντασίᾳ καὶ τῇ αἰσθήσει συμμιγείς καὶ οὐδὲ αὐταὶ καθαρεύουσι τῆς ἐναντιώσεως. μάχονται γάρ που καὶ δόξαι ἀλλήλαις ἐν ἡμῖν, ὥσπερ φαντασίαι φαντασίαις καὶ αἰσθήσεις αἰσθήσεσι. ταῦτα δὴ πάντα τὰ μεριστὰ καὶ ποικίλα τῆς ζωῆς εἶδη φεύγοντες ἐπ’ αὐτὴν ἀναδράμωμεν τὴν ἐπιστήμην, κάκει τὸ πλῆθος τῶν θεωρημάτων εἰς ἔνωσιν συναγάγωμεν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ἐπιστημῶν ἐνὶ συνδέσμῳ περιλάβωμεν. οὔτε γὰρ στάσις οὔτε ἐναντιώσις ἐστὶν ἐπιστημῶν πρὸς ἐπιστήμης, ἀλλ’ αἰ ταῖς πρὸ αὐτῶν ὑπουργοῦσιν αἱ δευτέραι καὶ ἔχουσι τὰς οἰκείας ἀρχὰς ἀπ’ ἐκείνων. δεῖ δὲ ὁμως ἐνταῦθα πρὸς τὴν μίαν ἐπιστήμην ἀπὸ τῶν πολλῶν ἐαυτὸν περιάγειν, τὴν ἀνυπόθετον καὶ πρώτην, καὶ τὰς ἄλλας ἀπάσας εἰς ἐκείνην ἀνατείνειν. μετὰ δὲ τὴν ἐπιστήμην καὶ τὴν ἐν αὐτῇ γυμνασίαν τὰς μὲν συνθέσεις καὶ τὰς διαιρέσεις καὶ τὰς πολυειδεῖς μεταβάσεις ἀποθετέον, ἐπὶ δὲ τὴν νοερὰν ζωὴν καὶ τὰς ἀπλὰς ἐπιβολὰς μεταστατέον τὴν ψυχὴν. οὐ γὰρ ἐστὶν ἐπιστήμη τῶν γνώσεων [καὶ] ἀκρότης, ἀλλὰ καὶ πρὸ ταύτης ὁ νοῦς· οὐ λέγω τὸν ἐξηρημένον τῆς ψυχῆς νοῦν, ἀλλ’ αὐτὴν τὴν ἐκεῖθεν ἔλλαμπιν τὴν ἐφήκουσαν τῇ ψυχῇ, περὶ οὗ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης φησὶν ὅτι νοῦς ἐστὶν ὃ τὸς ὁρους γινώσκουμεν, καὶ ὁ Τίμαιος ὅτι ἐν οὐδενὶ ἄλλῳ ἐγγίνεται ἢ ἐν ψυχῇ.

341 J. Trouillard befasst sich mit der Bedeutung von οὐσιώδεις λόγοι in der Seele, und zwar unter Hervorhebung des Unterschieds zwischen der aristotelischen und der proklischen Sicht auf die Seelerkenntnis. Siehe J. Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, Paris 1982, S. 210: „Telle est la perspective de Proclus quand il entre en discussion avec Aristote. Il lui reproche d’abord de raisonner sur des notions ‚hystérogènes‘ (ὑστερογενεῖς), c’est-à-dire sur des résidus ou images des ‚raisons substantielles‘ (οὐσιώδεις λόγοι) que l’âme tire directement d’elle-même comme des étincelles d’un foyer toujours ardent. Ces notions hystérogènes ne sont pas

gerichtet ist. Die zweite Art richtet sich auf die Vielheit der Dinge, also auf die sinnlich wahrnehmbare Ebene.³⁴² Wenn sich die Seele für die erste Richtung der Erkenntnis entscheidet, dann richtet sie sich nach den Ursachen in ihr und durchläuft einen langen und mühevollen Erkenntnisweg bis zum Denken selbst.

In Platons Dialog sind es Parmenides und Zenon, die diesen langen und schmerzhaften Weg der Seele bereits erkannt haben. Das ist der Grund, weshalb Parmenides sich weigert, das Gespräch über das Eine zu führen: „So fühle auch ich, wenn ich dessen gedenke, nicht wenig Furcht, wie ich wohl in solchem Alter eine so große und schwierige Reihe von Untersuchungen durchschwimmen soll.“³⁴³

Proklos ist an dieser Stelle noch poetischer als Platon, indem er den langen und furchterregenden Weg der Seele mit der Reise des Odysseus vergleicht:³⁴⁴

issues des sensations, mais procèdent au second degré de la substance psychique pour assumer et unifier le divers sensible.“

342 Vgl. *In Parm.* 895, 24–896, 2: ἐπὶ πᾶσι δέ, ἐν ταῖς μερικαῖς ψυχαῖς διττὰ τὰ νοήματα· τὰ μὲν γάρ ἐστι τῶν οὐσιωδῶν λόγων, τὰ δὲ τῶν ἐκ πολλῶν ἰόντων αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρουμένων ἀλλ’ οὐν διὰ ταῦτά φησιν ὁ Σωκράτης ἐγγίγνεσθαι τῇ ψυχῇ· τὸ γὰρ ἐγγιγνόμενον δῆλον ὡς οὐκ ἔνεστι κατ’ οὐσίαν· τοῦτο δὲ ἔσχατόν ἐστιν ἀπήχμα τῆς πρωτίστης νοήσεως, καθ’ ὅσον αὐτὸ ἐστι καὶ καθόλου καὶ ἐν τῇ νοούσῃ ψυχῇ τὴν ὑπόστασιν ἔχον; sowie C. Steel, 1997, S. 300–307.

343 Platon, *Parm.* 137a3–5: κἀγὼ μοι δοκῶ μεμνημένος μάλα φοβεῖσθαι πῶς χρὴ τηλικόνδε ὄντα διανεῦσαι τοιοῦτον τε καὶ τοσοῦτον πέλαγος λόγων· Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, Bd. 5. S. 231.

344 Siehe R. Lamberton, 1986, S. 222. Über die Bedeutung der allegorischen Interpretation von Odysseus’ Reise spricht Proklos in *In Remp.* I 131, 5–10: Πρὸς δὲ αὐτὴν κατὰ τῶν Ὀδυσσεὺς λόγων ἐπιτήμησιν λεγέσθω μὲν καί, ὅτι τὰ τοιαῦτα συμβολικώτερον ἀφερμηνεύειν δέδοκται τοῖς τὴν καλουμένην πλάνην ἐπ’ ἄλλας ὑπονοίας μεθιστάσι καὶ τοὺς Φαίακας καὶ τὴν παρ’ αὐτοῖς εὐδαιμονίαν ἀνωτέρω τῆς θνητῆς φύσεως τάττειν ἀξιούσιν. Siehe R. Lamberton, *Proclus the Successor on Poetics and the Homeric Poems: Essays 5 and 6 of his Commentary on the Republic of Plato*, Atlanta 2012. Dazu auch O. Kuisma, *Proclus’ Defense of Homer*, Helsinki 1996, S. 80–83.

Proklos’ Interesse liegt nicht darin, Homers Schriften als literarische Werke zu analysieren, sondern sein Interesse gilt den homerischen Mythen, die er in seiner Philosophie auf eine allegorische Art nutzt. Siehe dazu noch R. Lamberton, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley 1986; ders., „The Neoplatonists and the spiritualization of Homer“, in: R. Lamberton/J. J. Keaney (Hrsgg.), *Homer’s Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic’s Earliest Exegetes*, Princeton 1992, S. 115–134. Für den Begriff ‚Heimat‘ siehe Homer, *Il.* 2, 140; 9, 27: „So laß uns“ denn „fliehen in die geliebte Heimat“.

Der Irrfahrten und Umschwünge der Seele sind also viele. Es gibt eine Form davon im Bereiche der Vorstellungen, eine andere vor diesen im Reiche der Meinungen, noch einmal eine andere im Reich des diskursiven Denkens; allein das Leben nach dem intuitiven Intellekt besitzt die Freiheit, umherzuwandern. Und das ist der geheimnisvolle Ankerplatz der Seele. Zu einem solchen führt auch die Dichtung den Odysseus nach der langen Irrfahrt seines Lebens hin, und wir werden, wenn wir gerettet werden wollen, uns mit mehr Nachdruck an den Aufstieg machen.³⁴⁵

Der Mythos des Odysseus ist ein poetisches und allegorisches Mittel, um die Wanderung (πλάνη) der Seele zu beschreiben. Wie die Seele, so verlässt auch Odysseus die Heimat und tritt eine lange, abenteuerliche Reise an, weit entfernt von seiner Heimat; und es ist ungewiss, ob er jemals zurückkehren wird:³⁴⁶

Doch nachdem du die Freier in deinen Hallen getötet,
Sei es durch List oder offenen Kampf mit der Schärfe des Erzes,
Wandere dann über Land, ein handliches Ruder ergreifend,
Bis du zu solchen Leuten gelangst, die vom Meere nichts wissen
Und die keine mit Salz gewürzte Speise verzehren;
Denen auch nicht bekannt die purpurwangigen Schiffe
Noch die handlichen Ruder, die Flügel sind für die Schiffe.
Nun aber sage ich dir noch ein unverkennbares Zeichen;
Wenn dir des Wegs ein anderer Wanderer begegnet und sagt dir,
Daß eine Worflerschaufel du trägst auf schimmernder Schulter,
Dann stoß fest hinein in die Erde das handliche Ruder,
Und bring heilige Opfer dar dem Herrscher Poseidon,
Einen Widder und Stier und sauberspringenden Eber.
Kehre sodann nach Haus und bring den unsterblichen Göttern,
Die den Himmel bewohnen, heilige Festthekatomben,

345 *In Parm.* 1025, 22–28: *πολλαὶ οὖν αἱ πλάναι καὶ αἱ δινεύσεις τῆς ψυχῆς· ἄλλη γὰρ ἢ ἐν ταῖς φαντασίαις, ἄλλη πρὸ τούτων ἢ ἐν δόξαις, ἄλλη ἢ ἐν αὐτῇ τῇ διανοίᾳ· μόνη δὲ ἢ κατὰ νοῦν ζωὴ τὸ ἀπλανὲς ἔχει, καὶ οὗτος ὁ μυστικὸς ὅρμος τῆς ψυχῆς, εἰς ὃν καὶ ἡ ποίησις ἄγει τὸν Ὀδυσσεῖα μετὰ τὴν πολλὴν πλάνην τῆς ζωῆς, καὶ ἡμεῖς, ἐὰν ἄρα σφύζεσθαι μέλλωμεν, ἐαυτοὺς ἄξομεν.* Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 470.

346 Siehe S. Fortier, „The Far-wanderer: Proclus on the Transmigration of the Soul“, in: *Classical Quarterly*, Vol. 68, Cambridge 2018, S. 305–325, hier: S. 325: „Wandering is therefore more than simply a moment in our existence. It is the human condition.“

Allen der Reihe nach, und es wird dir ferne dem Meere
Dann recht sanft sich nahen der Tod; du wirst ihm erliegen,
Schon von stattlichem Alter gebeugt. Die Völker um dich her
Werden glücklich sein. Das künde ich dir untrüglich.

αὐτὰρ ἐπὶ μνηστῆρας ἐνὶ μεγάροισι τεοῖσι
κτείνης ἢ δόλῳ ἢ ἀμφοδὸν ὀξείῃ χαλκῷ,
ἔρχεσθαι δὴ ἔπειτα, λαβὼν εὐήρες ἑρετμόν,
εἰς ὃ κε τοὺς ἀφίκηται, οἳ οὐκ ἴσασι θάλασσαν
ἄνδρες οὐδέ θ' ἄλσσει μεμιγμένον εἶδαρ ἔδουσιν·
οὐδ' ἄρα τοῖ ἴσασι νέας φοινικοπαρήους,
οὐδ' εὐήρε' ἑρετμά, τά τε περὰ νηυσὶ πέλονται.
σῆμα δέ τοι ἑρέω μάλ' ἀριφραδές, οὐδέ σε λήσει·
ὀπότε κεν δὴ τοι ξυμβλήμενος ἄλλος ὁδίτης
φήῃ ἀθηρηλοιγὸν ἔχειν ἀνὰ φαιδίμῳ ὦμφ,
καὶ τότε δὴ γαίῃ πήξας εὐήρες ἑρετμόν,
ἔρξας ἱερὰ καλὰ Ποσειδάωνι ἄνακτι,
ἀρνειὸν ταῦρόν τε συὼν τ' ἐπιβήτορα κάπρον,
οἴκαδ' ἀποστείχειν ἔρδειν θ' ἱερὰς ἐκατόμβας
ἀθανάτοισι θεοῖσι, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσι,
πᾶσι μάλ' ἐξείης. θάνατος δέ τοι ἐξ ἁλὸς αὐτῷ
ἀβληχρὸς μάλα τοῖος ἐλεύσεται, ὅς κέ σε πέφνη
γῆρα ὑπο λιπαρῷ ἀρημένον· ἀμφὶ δὲ λαοὶ
ὄλβιοι ἔσσονται. τὰ δέ τοι νημερτέα εἶρω'.³⁴⁷

Diese Passage aus der *Odyssee* beschreibt allegorisch eine Seelenwandlung (παλιγγενεσία), die mit dem Aufstieg der Seele in Proklos' Philosophie kompatibel ist. Die Seele verlässt ihre Heimat, den Intellekt, und steigt in einen fremden Bereich ab, in den Körper. Es besteht die Gefahr, dass die abgestiegene Seele sich an den Körper angleicht. Man könnte sagen, dass sich die in den Körper abgestiegene Seele in zwei unterschiedliche Teile teilt. Ein Teil ist der rationale Teil der Seele, der einen langen und schmerzhaften Weg bei der Rückkehr zu sich selbst und zu den Ursachen durchlebt. Der andere Teil der Seele ist der irrationale Teil, der ein „Schatten der Seele“ oder Abbild der Seele³⁴⁸ geworden ist, da er sich von den Ursachen entfernt hat und dem

347 R. Hampe (Hrsg./Übers.), *Homer Odyssee. Griechisch/Deutsch*, 11, 119-137, Stuttgart 2010, S. 332-335.

348 Vgl. *In Remp.* I 235, 11–15: τούτων οὖν εἰκόνες εἰσὶν αἱ ἄλλοι δυνάμεις, αἱ μὲν ὀρεκτικαὶ τῶν ὀρέξεων, αἱ δὲ γνωστικαὶ τῶν γνώσεων ἢ μὲν φανταστικῇ τῆς νοητικῆς, ἢ δὲ αἰσθητικῇ τῆς δοξαστικῆς, καὶ ἡ μὲν θυμοειδὴς τῆς ἀναγωγῆς

Körper ähnlich geworden ist. Proklos sieht den Ausweg im rationalen Teil der Seele verankert; denn durch die Schönheit des Denkens ist es möglich, zunächst dem Intellekt auf dem Wege der Selbsterkenntnis ähnlich zu werden und auf der Ebene der Götter sich selbst als eine Einheit zu erblicken und somit schließlich dem Einen ähnlich zu werden.³⁴⁹ Die Schönheit des Denkens liegt darin, dass es als Rettung der Seele aus dem „barbarischen Schlamm“³⁵⁰ zu verstehen ist.

4.5. Der Aufstieg der Seele vom denkenden zum jenseits des Denkens befindlichen Bereich

Nachdem Proklos in seinem Kommentar zur ersten Hypothese des *Parmenides* das Eine als eine absolute Einheit darstellt, fragt er sich, wie es möglich ist, vom seienden Einen zum absoluten Einen aufzusteigen. Um dies zu präzisieren, stellt er drei Fragen: 1) Welche Art von Diskussion kann zu einem Thema wie diesem überhaupt stattfinden?³⁵¹ 2) Wie können wir anhand der Exegese das Thema greifbar machen?³⁵² 3) Wie können wir einerseits logisch, intellektuell und zugleich mit göttlicher Inspiration, andererseits mithilfe von Platons Figur Parmenides etwas erkennen, was über allem Seienden steht und das unaussprechbare sowie ungreifbare Wissen des Einen ist?³⁵³

Proklos spricht in einem Abschnitt seines Kommentars zum *Parmenides* (1071, 6–1072, 11) über „das Eine in uns“ und den Aufstieg zum Einen.³⁵⁴

ὁρέξεως, ἡ δ' ἐπιθυμητικὴ τῆς γενεσιουργοῦ. Siehe dazu J. Opsomer, 2018, S. 129–150.

349 Vgl. *In Parm.* 988, 20–25: ἀποδέχεται οὖν τὴν ὁρμὴν ὡς θεῖαν διὰ ταῦτα καὶ ὡς καλὴν εἰκότως, ὡς ἐπὶ νοῦν ἀνάγουσαν καὶ ἐπὶ τὸ ἓν – ὡς μὲν γὰρ θεία τοῦ ἐνὸς ἀντέχεται, ὡς δὲ καλὴ τοῦ νοῦ, παρ' ᾧ τὸ πρῶτως καλόν –, καὶ ὡς ἐκκαθαίρουσαν τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς καὶ τὸ θειότατον αὐτῆς ἐπεγείρουσαν.

350 Vgl. *Platon, Resp.* VII 533d1–3: καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορυγμένον ἡρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω.

351 *In Parm.* 1071, 7–9: ἐπὶ τούτῳ κατὶδωμεν ποῖος τρόπος ἀρμόσει τῶν λόγων πρὸς τὴν τοιαύτην θεωρίαν.

352 *In Parm.* 1071, 9–10: πῶς ἂν πρεπόντως ἀντιλαβοίμεθα τῆς τῶν προκειμένων ἐξηγήσεως.

353 *In Parm.* 1071, 10–15: εἰ λογικῶς, φαίην ἂν ἐγώ, καὶ νοερῶς ὁμοῦ καὶ θεῶς ἐνεργῆσαι δυνηθεῖμεν, ἵνα καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν τοῦ Παρμενίδου δύναμιν ἐλεῖν δυνηθῶμεν καὶ ταῖς ἐπιβολαῖς αὐτοῦ ταῖς τῶν ὄντως ὄντων ἐχομέναις παρακολυθησώμεν καὶ πρὸς τὴν ἄρρητον καὶ ἀπεριληπτον τοῦ ἐνὸς συναίσθησιν ἐνθεαστικῶν ἀναδράμωμεν.

354 Siehe J. J. Cleary, „The Role of Mathematics in Proclus' Theology“, in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000, S. 65–88,

Er erwähnt „das Eine in uns“ und beschreibt diesen Zustand der Seele als Blüte der Seele (ἄνθος τῆς ψυχῆς).³⁵⁵ Wie wir bereits in Kapitel 2 zu den *Chaldäischen Orakeln* gesehen haben, zielt der Gebrauch der chaldäischen Ausdrücke darauf ab, den überintellektuellen Zustand der Seele und „des Einen in uns“ als Spitze des seelischen Wesens außerhalb einer dianoetischen und noetischen Ebene darzustellen und „das Eine in uns“ als höchstes Prinzip des seelischen Strebens zu beschreiben: „Wie könnten wir es dahin bringen, dass das Eine selbst, diese ‚Blüte der Seele‘ aufleuchtet, wenn wir nicht zuvor im Gebiet des Intellekts tätig gewesen wären?“³⁵⁶ Das heißt, die Seele soll zuerst im Bereich des Intellekts tätig sein, damit sie bis zur Spitze ihres Daseins aufsteigt. Die Spitze der Seele ist von deren intellektueller Aktivität zu unterscheiden. Denn die Spitze der Seele, „das Eine in uns“, steht jenseits von allen Arten intellektueller und überintellektueller Aktivitäten.

Proklos’ Anliegen besteht darin, darzulegen, dass es durch die strukturierte Reihenfolge der Erkenntnisebenen in der Seele möglich wird, die Spitze der Seele zu erreichen, die außerhalb des Denkens steht: „Intelligible Tätigkeit führt die Seele zu ruhiger Befindlichkeit und Wirkungsweise.“³⁵⁷ Sobald die Seele einmal auf der intelligiblen Ebene eintrifft, kommt sie dem Einen nahe. Diese Nähe beschreibt Proklos mit folgenden Worten:

Wir benötigen einen inspirierten Impuls in unserem Bewusstsein dessen, was über alles, was da ist, transzendiert, damit es uns nicht unversehens

hier: S. 87. Siehe dazu J. Trouillard, 1972, S. 131: „L’argumentation du *Parménide* selon Proclus fait donc jouer trois plans: le rationnel (λογικός), le noétique (νοερός), le divinement inspiré (ἐνθεαστικός). Ce sont trois niveaux de l’âme correspondant aux trois premières hypothèses. C’est impliquer que d’un certain point de vue les trois *un* du *Parménide* sont immanents à l’âme du *Timée*.“

355 Siehe H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris 1956. Dazu R. Majercik, 1989; W. Beierwaltes, „Der Begriff des ‚unum in nobis‘ bei Proklos“, in: P. Wilpert (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 2, *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin 1963, S. 255–266; J. M. Rist, 1964, S. 213–225, hier S. 261: „Proklos nennt es auch die Blüte der Seele oder des Geistes.“ Dieselben zwei Begriffe versteht Rist als zwei unterschiedliche Termini (ebd., S. 217): „In the passage from the Commentary on the *Chaldaean Oracles* about the flower of νοῦς discussed above, we are amazed to observe Proclus thinking not only of a flower of νοῦς, but of a flower of the whole soul, which is distinct and superior.“

356 In *Parm.* 1071, 22–24: πῶς δ’ ἂν τὸ ἐν αὐτὸ τοῦτο καὶ τὸ ἄνθος τῆς ψυχῆς ἀναλάμβαι ποιήσαιμεν, εἰ μὴ κατὰ νοῦν πρότερον ἐνεργήσαιμεν. Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 514. Übersetzung leicht modifiziert.

357 In *Parm.* 1071, 24–25: ἡ γὰρ κατὰ νοῦν ἐνέργεια πρὸς τὴν ἡρεμον κατὰ τὸ ἐν ἐνέργειαν ἄγει τὴν ψυχὴν. Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 514. Übersetzung leicht modifiziert.

geschieht, dass wir von diesen ganzen Verneinungen aus infolge der Vorstellung von Unbestimmtheit auf sein (scil. des Einen) Nichtsein und Verschwinden abgedrängt werden; sondern (es gilt), das Eine in uns aufzuwecken, wieder zu erwärmen und auf diesem Wege die Seele mit dem Einen selbst zu verknüpfen, und dass wir gewissermaßen in den Hafen einlaufen, nachdem wir oberhalb aller Denkfähigkeit in uns selbst festen Stand gewonnen und unsere gesamte sonstige Tätigkeit von uns abgelegt haben, um nur noch mit ihm zusammen zu sein und um es herum den Reigen zu tanzen, indem wir die Denkvorgänge der Seele, die sich um zweitrangige Dinge drehen, hinter uns lassen.³⁵⁸

Proklos ist nicht der erste Platoniker, der die Metapher des Tanzes um das Eine herum in Bezug auf das Eine und die Seele verwendet.³⁵⁹ Hier könnte Plotin eine der Quellen seiner Interpretation sein.³⁶⁰ Beide Philosophen, sowohl Plotin als auch Proklos, beschreiben mit dem Tanz die Nähe der Seele zum Einen. In Plotins Interpretation ist der Tanz der Seele um das Eine herum erst dann möglich, wenn die Andersheit zwischen der Seele und dem Einen aufgehoben wird.³⁶¹ Dies kann dahingehend verstanden werden, dass das Eine immer bei uns ist, da es keine Andersheit kennt, wir aber nur dann bei ihm sind, wenn wir unsererseits keine Andersheit in uns haben. Über die Bedeutung des Tanzes der Seele schreibt Proklos im *Kratylos*-Kommentar Folgendes:

Es ist angebracht, zu sagen, dass die Seelen, die im Werden leben, „vorübersegeln“ [*Phaidr.* 259a7], genauso wie der homerische Odysseus, wenn das Meer in der Tat ein Abbild des Werdens ist, damit sie nicht von einem Werden zum nächsten in die Irre gelockt werden. Es ist aber auch möglich, dass sie, wenn sie dazu gekommen sind, durch ihr intellek-

358 *In Parm.* 1072, 3–11: ἐνθεαστικῆς δὲ ὁρμῆς ἐν τῇ συναισθήσει τοῦ πάντων ἐξηρημένου τῶν ὄντων, ἵνα μὴ λάθωμεν ἐκ τῶν ἀποφάσεων εἰς τὸ μὴ ὄν καὶ τὴν ἀχάνειαν αὐτοῦ διὰ τῆς ἀορίστου φαντασίας ἀπωσθέντες, ἀλλὰ τὸ ἐν ἡμῖν ἐν ἀνεγείραντες καὶ ἀναθάψαντες διὰ τούτου τὴν ψυχὴν συνάψωμεν πρὸς αὐτὸ τὸ ἐν καὶ οἷον ὁρμίσωμεν, ὑπὲρ πᾶν τὸ ἐν ἑαυτοῖς νοητὸν στάντες καὶ πᾶσαν ἄλλην ἡμῶν ἐνέργειαν ἀφελόντες, ἵνα ἐκεῖνῳ μόνῳ συγγενώμεθα καὶ ἐκεῖνο περιχορεύσωμεν, ἀπολιπόντες τὰς περὶ τὰ δεῦτερα στρεφομένας τῆς ψυχῆς νοήσεις. Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 514. Übersetzung leicht modifiziert.

359 Siehe dazu E. F. Kutash, „Proclus on the Figure of Circular Movement and the Dance of the Soul Around the One“, in: *Journal of Neoplatonic Studies*, New York, 1994, S. 105–121.

360 Plotin, *Enn.* VI 8, 18 und VI 9, 8.

361 Plotin, *Enn.* VI 9, 8, 33–36: ἐκεῖνο μὲν οὖν μὴ ἔχον ἐτερότητα ἀεὶ πάρεστιν, ἡμεῖς δ' ὅταν μὴ ἔχωμεν· καὶ ἐκεῖνο μὲν ἡμῶν οὐκ ἐφίεται.

tuelles Denken an diesen Gott gebunden sind. Infolgedessen kennt Platon die Reihe von Göttern, Dämonen und Seelen im Königreich des Hades, Seelen, die um den Gott tanzen und von den Sirenen bezaubert werden.³⁶²

Proklos erwähnt den Mythos des Odysseus abermals in Zusammenhang mit der Thematik der wandernden Seelen. So wie Odysseus vom Meer gelockt wird, aber den Weg zurück nach Hause findet, so steigen die Seelen in den göttlichen Bereich und genießen die Anwesenheit des Einen. Die Anwesenheit der Seelen im göttlichen Bereich und ihre Nähe zum Einen in ihr und zum Einen selbst wird mit der Wendung vom „Tanz der Seele“ ausgedrückt, der auch ein Zeichen ist für die Glückseligkeit (εὐδαιμονία) und Freude der Seele darüber, endlich in der Nähe des Einen zu sein.

4.6. Die Negation der Negation

Sobald wir sagen, dass das Eine jenseits alles Seienden steht, ist damit auch gemeint, dass wir durch die Erkenntnis nichts über es erfahren können.³⁶³ Das Eine ist nichts Denkendes und Denkbare und doch der Ursprung des Denkens. Es ist überhaupt nichts, was wir denken oder auch nicht denken könnten. Alles, was wir versuchen, dem Einen zuzusprechen, gehört ihm nicht zu.³⁶⁴ Es ist ‚nur‘ das Eine und gehört nicht zum Seienden; es ist für sich. Da das Eine jenseits alles Seienden steht und wir nichts über es aussagen können, folgt daraus, dass das Eine nichts *ist*. Dies ist aber keine Negation des Einen. Das Eine ist deswegen *nichts*, weil es jenseits von allen möglichen seienden

362 *In Crat.* 88, 20–26: ἐν δὲ τῇ γενέσει ζώσας παραπλέειν αὐτὰς προσήκει κατὰ τὸν Ὀμηρικὸν Ὀδυσσεά, εἴπερ καὶ ἡ θάλασσα γενέσεως εἰκὼν, ἵνα μὴ θέλγωνται ὑπὸ τῆς γενέσεως· ἐν δὲ τῷ Ἄϊδι γενομένας συνάπτεσθαι διὰ τῶν νοήσεων πρὸς τὸν θεὸν τοῦτον ὥστε οἶδεν ὁ Πλάτων ἐν τῇ τοῦ Ἄϊδου βασιλείᾳ γένη θεῶν καὶ δαιμόνων καὶ ψυχῶν, αἱ περιχορεύουσι τὸν θεὸν ὑπὸ τῶν ἐκεῖ Σειρήνων θελγόμεναι. Meine Übersetzung.

363 Siehe W. Beierwaltes, 1975, S. 179–180: „Weil das Eine also alles nicht ist, was das Seiende ist und damit analog zum ἕτερον-Sein als das Nichts von Allem benannt werden kann, entzieht es sich der Sprache, sofern Sprache, wie Erkennen, immer auf ein seiendes (bestimmtes, umgrenztes) Etwas sich bezieht. Damit erfahren das Erkennen und Sprache in der das Eine aus allem Seienden ausgrenzenden Tätigkeit selbst ihre absolute Grenze: dem Denken wird durch die Erfahrung, was das Eine ‚ist‘ oder vielmehr nicht ist, einsichtig, was es selbst ist und vermag.“

364 Proklos spricht über die Negation der Negation und über das Eine als Dinge, die unbeschreiblicher als das Schweigen und unerkennbarer als alle Wesen sind; siehe *Theol. Plat.* II 10; 11.

Bestimmungen ist.³⁶⁵ Weder durch Negation noch durch Affirmation kann das Eine als etwas bestimmt werden,³⁶⁶ denn das Eine befindet sich auf der Ebene der Negation der Negation.³⁶⁷ Während die Affirmation eine Bejahung von etwas (Seiendem) ist und die Negation die Verneinung dieses Etwas, ist die Negation der Negation eine Aufhebung beider Prinzipien, wobei die doppelte Negation außerhalb und über allem Seienden steht:

Wenn nun auch die göttlichen Seelen und der viel gefeierte Intellekt selbst auf dem Wege verneinender Aussage vom Einen Kenntnis gewinnen, wieso soll man dann die Unfähigkeit unserer Seele aburteilen, wenn sie sich müht, seine Unbegreifbarkeit [sc. des Einen] durch Negation auszudrücken? Denn, wie er [Platon] selbst sagt, hat das erste Prinzip nichts Derartiges (Briefe 313a2), wovon wir normalerweise Kenntnis haben. So ist dies, wie er [Platon] selbst in den Briefen (313e) sagt, die Ursache aller Übel für die Seele, nämlich die Eigentümlichkeit des Ersten (Einen) dadurch zu suchen, dass man seine Erkenntnis dem bloß schlussfolgernden Denken anvertraut, während es notwendig wäre, das Eine in uns aufzuwecken, auf dass wir in die Lage kommen, in gewissem Maße in Übereinstimmung mit unserer Ebene, Ähnliches durch Ähnliches zu erkennen.³⁶⁸

365 Siehe W. Beierwaltes, 1979, S. 349: „Seine ὑπαρξις (Dasein) wird nicht negiert, es wird vielmehr durch die Negation von all dem befreit, was sie selbst nicht ist und so stellt sie sich als sie selbst heraus.“

366 Siehe C. Steel, „Negatio negationis“. Proclus in the Final Lemma of the First Hypothesis of the *Parmenides*“, in: J. J. Cleary (Hrsg.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot-Brookfield 1999, S. 351–369; ders., „Beyond the Principle of Contradiction? Proclus’ ‚Parmenides‘ and the Origin of Negative Theology“, in: M. Pickavé (Hrsg.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag* (= *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 30), Berlin/New York 2003, S. 581–600.

367 Vgl. W. Beierwaltes, 1979, S. 339–367. Siehe dazu J. Trouillard, 1972, S. 133–154.

368 *In Parm.* 1080, 24–1081, 5: ὅτε τοίνυν καὶ αἱ θεαῖα ψυχὰ καὶ αὐτὸς ὁ πολυτίμητος νοῦς δι’ ἀποφάσεως γινώσκει τὸ ἓν, τί χρὴ καταγινώσκειν ἀδυναμίαν τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἀποφατικῶς αὐτοῦ τὸ ἀπερίληπτον ἐνδείκνυσθαι σπουδαζούσης; τοῦ γὰρ πρώτου, φησί, οὐδὲν ἐστὶ τοιοῦτον οἷον γινώσκειν εἰδῶθαι. τί μὲν, ὡς αὐτὸς ἐν Ἐπιστολαῖς εἶρηκε, τοῦτό ἐστι τὸ πάντων αἰτίον τῇ ψυχῇ κακῶν, τὸ τὴν ιδιότητα τοῦ πρώτου ζητεῖν καὶ λογισμῷ τὴν ἐκείνου γνῶσιν ἐπιτρέπειν, δέοντος ἀνεγείρειν τὸ ἐν ἡμῖν ἓν, ἵνα τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοιον. Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 521. Übersetzung leicht modifiziert.

Wir ‚wissen‘ (bloß ex negativo), dass das Eine selbst unerkennbar, unsagbar und unnennbar ist.³⁶⁹ Solange wir im Sein stehen, können wir keine Kenntnis vom überseienden Einen haben. Doch obwohl wir nichts über das Eine selbst erfahren können, denken wir trotzdem darüber nach, was es ist oder nicht ist. Wie aber ist das möglich? Der Grund dafür ist „das Eine in uns“. Das heißt, wir haben kein Wissen über das Nicht-Seiende und können es nicht haben, solange wir dem Sein verbunden bleiben. Aber das Denkvermögen in uns führt uns zur Spitze unseres intellektuellen Teils, und von da an blicken wir in den intelligiblen und überintelligiblen Bereich. Das Eine selbst ist jenseits des Denkens, aber ohne das Denken wiederum nicht zu erreichen. Freilich, es ist nicht möglich, mit dem Denken über das Undenkbare etwas Bestimmtes zu erfahren. Es gibt nur einen Weg, das Nicht-Seiende zu entdecken:

Wir wollen es (scil. das ‚Eins‘ der Ersten Ansetzung) also als ‚nicht seiend‘ nach dem in uns liegenden ähnlichen Begriff davon aussagen und denken – auch in uns findet sich eine Samenform zu jenem „nicht sein“ vor –, und wir wollen es uns nur als so weit aus dem, was da ist, herausgenommen aussagen, dass es uns nicht unversehens geschieht, wir werden ins Unbestimmte hinausgetragen und sehen das Nicht-Seiende nur noch in Einbildungsform, nicht im (Zustande der) Begeisterung vor uns. Das würde uns ja nicht nur vom Einen, sondern von wirklicher Erkenntnis überhaupt abbringen.³⁷⁰

Um das Eine als absolutes Nicht-Sein zu entdecken, gibt es nur eine Möglichkeit: Das in uns verschüttete Eine aufzuwecken, mit ihm selbst uns zu vereinen (ἔνωσις) und als eine Einheit dem Einen selbst ähnlich zu werden. Denn das Ähnliche erkennt das Ähnliche.³⁷¹ Es gibt aber zwei unterschiedliche Bedeutungen des Nicht-Seins: einerseits das Eine-selbst und andererseits das, was überhaupt nicht ist. Im ersten Fall gilt *das Eine* als Nicht-Sein, weil es jenseits alles Seienden steht, und im zweiten Fall gilt als Nicht-Sein *das*

369 In *Parm.* 504, 21–25 (C. Steel): Ab omni ergo cognitione partibili et intelligentia le unum exaltatum est et ab omni contactu. Für den letzten Teil des Kommentars, der die lateinische Übersetzung von Wilhelm von Moerbekes beinhaltet, verwende ich zwei Ausgaben: C. Steel (Hrsg.), *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, Tomus III, Oxford 2009. Für die deutsche Übersetzung siehe R. Bartholomai, 1990.

370 In *Parm.* 1082, 6–12: ἐν γὰρ ὄν, ἀδύνατον αὐτὸ λέγειν οὐδέν. μὴ ὄν οὖν αὐτὸ φῶμεν καὶ νοῶμεν τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ· καὶ γὰρ ἐν ἡμῖν ἐνι τι σπέρμα ἐκείνου τοῦ μὴ ὄντος· καὶ οὕτως ἐξηρημένον αὐτὸ τῶν ὄντων λέγομεν μόνον, ἵνα μὴ πρὸς τὸ ἀόριστον ὑπενεχθέντες λάθωμεν καὶ φανταστικῶς τὸ μὴ ὄν, ἀλλ’ οὐκ ἐνθεαστικῶς προβάλλωμεν· Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 522.

371 Vgl. Aristoteles, *De anima*, I 2, 405b15; I 5, 409b26–27; III 3, 427b5; *Met.* B 4, 1000b5–6.

Nichts, weil es das absolute Leere ist. Proklos verstärkt sein Argument zu den zwei Arten von Nicht-Sein mit Bezug auf Platons Dialog *Politeia*, wenn er schreibt:

Aber unerkennbare Nichtseiende sind nur das Eine-selbst und das, was überhaupt nicht ist. Das erste, weil es die Möglichkeit des Wissens alles Seienden überragt. – Das zweite, weil es abgeschnitten von allem ist, was überhaupt erkennbar sein kann. Deshalb hat Sokrates in der *Politeia*³⁷² ‚das Nichtseiende‘ das genannt, was überhaupt nicht ist, und von ihm gesagt, es sei unerkennbar. (Von diesem unterschied er das Nichtsein des Gewordenen), welches der Meinung unterliegt und das unterhalb des vollkommen Seienden, das dem Wissen zugänglich ist, von ihm eingeordnet wird. Andererseits nennt er auch das Gute ein Nichtseiendes, weil es über dem Seienden steht: über dem Sein, sagt er, und besser als alles Denkbare, ist es das Licht der Wahrheit, das das Denkbare in das Denken erst hineinbringt.³⁷³

Einerseits ist das Eine in uns die Spitze unseres Daseins, andererseits erscheint es der Seele als das absolute Nichts, durch das sie gequält wird: „Sie leidet unter der Schwierigkeit, es zu erfassen, und ist glücklich, nichts von ihm zu wissen, denn sie hat Furcht vor dem Hinaustreten in das Grenzlose und Unmeßbare.“³⁷⁴

Die Rettung und Zuflucht der Seele liegen im Aufstieg zum Einen in ihr. Einerseits ist der Aufstieg der Seele die Vollendung ihres Daseins, andererseits bleibt natürlich die Frage bestehen, wie von der Vollendung des seelischen Daseins die Rede sein kann, wenn das Eine jenseits von allem Seienden steht. Proklos’ Antwort lautet, dass die Seele die unsagbare Erfahrung

372 Siehe Platon, *Resp.* V 477a.

373 *In Parm.* 503, 27–504, 6 (C. Steel): Sed incognita non entium le unum ipsum et nullatenus ens; hoc quidem ut melius omni entium cognition, hoc autem ut decidens ab eo quod qualitercumque esse cognoscibile. Sic autem et in *Politia* Socrates et le nullatenus ens dicebat non ens uelut opinabile, et quod post perfect ens, uelut quod scibile, et incognitum ipsum ponebat, et iterum le bonum non ens, tamquam supra ens, dicens ipsum ultra del esse, et ipsa essential et intelligentialibus melius quidem, et ueritatis lumen conducens intelligibilia ad intellectum. Übersetzung von R. Bartholomai, 1990, K 44, S. 45.

374 *In Parm.* 504, 9–11 (C. Steel): Et difficultatem patiens ad perceptionem ipsius, sui ipsius ignorantiam diligit timore egressionis ad indeterminatum et immensum. Übersetzung von R. Bartholomai, 1990, K 44, S. 45; dazu auch Plotin, *Enn.* VI 9, 3, 4–7: ὅσῳ δ’ ἂν εἰς ἀνείδῃον ἡ ψυχὴ ἦ, ἐξ ἀδυνατοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὴ ὀρίζεσθαι καὶ οἷον τυποῦσθαι ὑπὸ ποικίλου τοῦ τυποῦντος ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν εἶη.

liebt, die ihr nach ihrem Aufstieg durch die Teilhabe am Einen zuteilwird.³⁷⁵ Die Liebe zum Unsagbaren bedeutet aber nicht, dass wir irgendeine Art von Wissen über es besitzen.³⁷⁶ Wir erfahren nicht, was es ist, aber wir wissen, was das Aussagbare ist: „Das Aussagbare ist also entweder als Name oder als Beschreibung aussagbar, wobei der Name das erste ist, dem die Beschreibung ihrer Natur gemäß nachfolgt.“³⁷⁷ Und alles, was erkennbar ist, ist entweder Gegenstand der Vorstellung oder des Wissens.³⁷⁸ Deshalb besitzen wir auch drei Weisen des Erkennens: Sinneswahrnehmung (αἴσθησις), Vorstellungsvermögen (φαντασία) und wissenschaftliches Wissen (ἐπιστήμη). Hieraus folgt, dass das Undenkbare weder wissbar noch vorstellbar oder wahrnehmbar ist. Soweit ist klar, dass wir keine positive Erkenntnis des Einen erlangen können.³⁷⁹ Es lässt sich anhand von Proklos' Konzeption also feststellen, dass wir entweder immer abseits des Einen bleiben oder durch das Eine in uns dem Einen selbst gewissermaßen ähnlich werden. Da es nicht möglich ist, das Eine mittels des dialektischen Denkens zu denken, spricht Proklos über das göttliche Licht in uns als einer Spur des Absoluten:

Wenn wir uns ganz auf das Eine hinspannen, wird ein göttliches Licht in uns entzündet, durch welches wir – soweit es uns möglich ist – eine Erfahrung der Teilnahme an ihm, gemäß dem Göttlichsten in uns, machen. Das Göttlichste in uns ist aber das Eine, das Sokrates die Erleuchtung der Seele genannt hat, wie er ja auch die Wahrheit selbst Licht nannte. Dieses

375 Siehe *In Parm.* 504, 16–20 (C. Steel): *Impotens autem aliquantulum comprehendere ipsius incomprehensibile aut cognoscere le incognitum, diligit secundum sui ipsius processum illius participationis indicibilem perceptionem.*

376 Siehe C. Steel, „Au-delà de tout nom“. *Parménide* 142a3–4 dans l'interprétation de Proclus et de Denys“, in: B. Janssens/B. Roosen/P. Van Deun (Hrsgg.), *Philomathestatos: Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday*, Leuven 2004, S. 603–624.

377 *In Parm.* 505, 8–10 (C. Steel): *Preterquam enim le dicibile aut sermone aut nomine dicibile est. Sed nomen quidem senius, sermo autem nature nominis secundus.* Übersetzung von R. Bartholomai, 1990, K 46, S. 47.

378 Vgl. *In Parm.* 505, 19–21 (C. Steel): *Iterum cognoscibile aut opinabile aut scibile. Omnis enim cognitio aut irrationalis est aut secundum rationem; et hec dupliciter: aut secundum causam aut sine causa.*

379 Siehe W. Beierwaltes, 1975, S. 182: „Weil Wissen oder Erkennen ein ‚Sehen‘ ist, wird dieser Zustand des Nicht-Erkennens als μῦεν bezeichnet oder als die gegenüber ihrem mythologischen Ursprung längst domestizierte, mit Ruhe (Aufhebung jeder Intentionalität) identische μανία, oder als die die gewohnte und vorherrschende Existenz und Denk-Form augenblickhaft überwindende ἐκστασις.“

ist uns zu eigen, so daß man, soweit sich das schickt, sagen kann, dass Ähnliches durch Ähnliches erkannt wird.³⁸⁰

Es ist wichtig zu beachten, dass das Eine immer in uns anwesend ist. Es wird aber auf allen Ebenen der Erkenntnis unterschiedlich wahrgenommen, weil wir uns im Prozess des Erkennens befinden und das, was in sinnlich wahrnehmbarer Erkenntnis vermittle des Hin-und-her-Denkens erkannt wird, auf der Ebene des Wissens (ἐπιστήμη) unserer Wahrnehmung einheitlicher wird. Das heißt, die Seele wird durch Übung einheitlicher und somit den Ursachen in ihr ähnlicher. Dieser Prozess des seelischen Strebens dauert bis zum erfolgten Aufstieg zum Einen.

4.7. Die heimgekehrte Seele

Das Eine ist unbenennbar und unbestimmbar, nichtseiend und nicht nichtseiend; folglich sind auch keine Negationen für das Eine gültig. Das heißt, die Operatoren Negation und Affirmation haben keine Gültigkeit bei der wahrhaftigen Erkenntnis des Einen, da das Eine über allen Erkenntnisformen steht. Deshalb sagt Proklos: „Die Negationen oder die ganze Dialektik führen uns nur bis zum Vorhof des Einen.“³⁸¹ Das soll heißen, dass alles, was für das Streben nach dem Einen noch wichtig schien, auf der Ebene der Negation der Negation nichtig und aufgehoben ist. Die mit sich selbst vereinte Seele denkt weder dialektisch noch in anderer Form. Sie ist einheitlich und den Ursachen ähnlich. Sie schwankt nicht mehr zwischen Wissen und Nichtwissen. Sie vergisst alles, was sie zuvor erlernt hat, da sie nach Erlangung der Einheit zu denken nicht mehr nötig hat.

380 *In Parm.* 505, 30–506, 8 (C. Steel): Ex multa attentione circa ipsum lumine in nobis accenso diuion, per quod possibili nobis modo illius fit perceptio secundum diuinissimum nobis ipso participantibus. Diuinissimum autem eorum que in nobis le unum, quod et Socrates uocabat ipsam illustrationem anime, sicut ipsum ueritatem lumen – particulare enim et ipsa lumen –, ut et hic simili simile sit cognoscibile, si fas est dicere; ut sensu sensibile, ut opinione opinabile, ut scientia scibile, sic uno unum et claritate luminis causam omnibus entibus, per quod omnia participant uno. Übersetzung von R. Bartholomai, 1990, K 48, S. 49.

381 *In Parm.* 520, 29–521, 1 (C. Steel): Ad ea quidem enim que uelut preianualia unius deducet utique nos que per abnegationes hec tota dialectica methodus. Übersetzung von R. Bartholomai, 1990, K 74, S. 75.

Der Verlauf des Seelenaufstiegs kann mit dem Schauen in einen Spiegel³⁸² verglichen werden. Die Seele sieht im Spiegel ihr Abbild (εἰκόν) und denkt, dass sie selbst es ist. Der rationale Teil der Seele, also der denkende Teil, entscheidet sich für die seelische Selbsterkenntnis, die nichts anderes als die Erinnerung (ἀνάμνησις) an sich selbst ist. Der Denkprozess in der Seele bedeutet die Wiedervereinigung mit sich selbst und die Ankunft auf der göttlichen Ebene.³⁸³ Die Spiegelung der Seele kann in der folgenden Reihenfolge dargestellt werden: Auf der abbildhaften Seite des Spiegels befindet sich die sinnlich wahrnehmbare Ebene, auf die die Seele nach dem Absturz in den Körper gelangt; auf der anderen Seite steht die intelligible Ebene, und das Medium dazwischen ist der denkende, intellektuelle Bereich. Unter diesem Prozess ist Folgendes zu verstehen:

382 Ähnlich wie Platon spricht Proklos über die Bedeutung der Spiegelbilder als Abbildungen der intellektuellen Ideen in der sinnlich wahrnehmbaren Ebene. Platon spricht darüber in *Timaios* 46a–c, und bei Proklos ist darüber *In Parm.* 839, 46–848, 17 zu lesen. Siehe auch *In Parm.* 839, 16–17: Λεγέσθω μὲν οὖν καὶ ὅτι ταῖς εἰς τὸ κάτωπτρον ἐμάρσεσιν εἰκόασιν αἱ τῶν νοερῶν εἰδῶν μεθέξεις. Der Spiegel ist nicht nur ein Symbol für die Abbildung der intellektuellen Ebene innerhalb der sinnlichen. Er ist auch ein Symbol für die Abbildung der gesamten intellektuellen (νοερός) und intelligiblen (νοητός) Ebenen in der Seele. Siehe *In Remp* 289, 21–290, 27. Dazu auch C. Steel, „Proclus on the Mirror as a Metaphor of Participation“, in: D. De Smet/M. Sebt/G. De Callatay (Hrsgg.), *Miroir et savoir: La transmission d'un thème platonicien des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane*, Leuven 2008, S. 79–96, hier: S. 94–96.

383 Vgl. *In Eucl.* 141, 13–142, 2: καὶ γὰρ ψυχὴ τοῦτον τὸν τρόπον ἔξω ἐαυτῆς εἰς φαντασίαν βλέπουσα καὶ ἐσκιαγραφημένα σχήματα θεωμένη καὶ τὸ κάλλος αὐτῶν ἐκπλαγεῖσα καὶ τὴν τάξιν ἀγαταὶ τοὺς ἐαυτῆς λόγους, ἀφ' ὧν καὶ ταῦτα, καὶ ἀγαθεῖσα τὸ μὲν τούτων κάλλος ὡς ἐν εἰδώλοις φερόμενον ἀφήσι, ζητεῖ δὲ τὸ ἐαυτῆς, καὶ εἰς τὸ εἶσω παρελθεῖν ἐθέλει, καὶ τὸν κύκλον ἐκεῖ καὶ τὸ τρίγωνον ἰδεῖν, καὶ πάντα ἀμερῶς καὶ ἐν ἀλλήλοις πάντα, καὶ ἐν (?) γενέσθαι πρὸς τὰ ὁρώμενα, καὶ συμπτύξαι τὸ πλῆθος, καὶ τὰ ἐν τοῖς ἀγγείοις τῶν θεῶν καὶ ἀδούτοις κρύφια καὶ ἄρρητα σχήματα θεάσασθαι καὶ ἐκφῆναι τὴν ἀκαλλώπιστον τῶν θεῶν εὐμορφίαν καὶ κύκλον ἰδεῖν κέντρου παντὸς ἀμερέστερον καὶ τρίγωνον ἀδιάστατον καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον εἰς ἑνωσιν γνωστὸν ἀνήκον.

4. Die denkende Seele auf dem Weg zum Einen im Parmenides-Kommentar

Die Seele hat sich mit sich selbst vereint.

Der rationale Teil der Seele ist entscheidend für ihre Selbsterkenntnis.

Die Seele erwacht im Körper und weiß nicht, wer sie ist.



Sie hat zu denken nicht mehr nötig, denn sie befindet sich im noetischen (νοητόν), im jenseits des Denkens befindlichen Bereich.

Der Prozess der Selbsterkenntnis ist ein langer Weg: von διάνοια bis νόησις.

Auf dieser Ebene entspricht ihre Erkenntnis der Sinneswahrnehmung: αἴσθησις.

Die Seele vollendet ihren Denkprozess, ruht sich aus und schaut nach ‚oben‘ in den intelligiblen Bereich. Der seelische Aufstieg vom intellektuellen zum intelligiblen Bereich ist als mystischer Zustand der Seele zu verstehen. Der Grund dafür ist, dass sie sich nicht mehr in einem Denkprozess befindet, sondern auf der Spitze ihres intellektuellen Teils steht. Sie schaut von da an den göttlichen Bereich und ähnelt sich im Schauen den Göttern an, wird also gleich den Göttern eine Einheit. Sie befindet sich auf der Vorstufe ihrer Einung mit dem Einen in ihr.

5. Die im göttlichen Bereich eingetretene Seele gemäß der *Theologia Platonica*

5.1. Die Einführung zur *Theologia Platonica* des Proklos

Proklos setzt sich in der *Theologia Platonica* mit der göttlichen Ebene als Teil des teleologischen Systems auseinander. Er veranschaulicht diesen Bereich mit Platons gesamten Werken in Verbindung mit anderen Lehrmethoden³⁸⁴ und spricht über die Dreiteilung seiner Abhandlung: Zuerst versucht er, sämtliche allgemeinen Konzepte in Bezug auf die Götter aus Platons Werken zu sammeln und zu untersuchen. Daraufhin stellt er alle göttlichen Stufen hierarchisch dar, indem er die Götter gemäß ihren Eigenschaften einstuft. Im letzten Teil geht er auf die einzelnen Götter ein – seien sie überkosmisch oder innerkosmisch –, die an verschiedenen Stellen in Platons Schriften erwähnt sind.³⁸⁵

384 Siehe die Aufsätze von A. Motte, „Discours théologique et prière d’invocation. Proclus héritier et interprète de Platon“, S. 91–109; C. Steel, „Le Parménide est-il le fondement de la *Théologie platonicienne*?“, S. 373–398; G. Van Riel, „Ontologie et théologie. Le *Philèbe* dans le troisième livre de la *Théologie Platonicienne* de Proclus“, S. 399–413; A. Sheppard, „Plato’s *Phaedrus* in the *Theologia Platonica*“, S. 415–425, in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000. Siehe weiter H. D. Saffrey, „Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du Néoplatonisme Athénien“, in: E. P. Bos/P. A. Meijer (Hrsgg.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden 1992, S. 35–51; ders., „La Théologie platonicienne de Proclus, fruit de l’exégèse du Parménide“, in: *Revue de Théologie et de Philosophie*, Bd. 116, 1984, S. 1–12; ders., „Fonction Divine de la δυνάμις dans la Théologie Proclienne“, in: F. Romano/R. L. Cardullo (Hrsgg.), *Dunamis nel Neoplatonismo. Atti del II Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, Florenz 1996, S. 107–120. Siehe dazu noch E. P. Butler, 2008, S. 131–143. Siehe J. Dillon, „Philosophy and Theology in Proclus. Some remarks on the ‚Philosophical‘ and ‚Theological‘ modes of exegesis in Proclus’ Platonic Commentaries“, in: F. X. Martin/J. A. Richmond (Hrsgg.), *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O’Meara*, Washington 1991, S. 66–76; ders., „Philosophy and Theology in Proclus“, in: K. Corrigan/J. D. Turner/P. Wakefield (Hrsgg.), *Religion and Philosophy in the Platonic and Neoplatonic Traditions. From Antiquity to the Early Medieval Period*, St. Augustin 2012, S. 99–106.

385 Vgl. *Theol. Plat.* I 2, 9, 8–19: Ὁ μὲν οὖν λόγος ἔσται μοι τριχῇ τὴν πρώτην διηρημένος· ἐν ἀρχῇ μὲν τὰ κοινὰ πάντα νοήματα περὶ θεῶν, ὅσα παραδίδωσιν

Im Hinblick auf unser Hauptanliegen, den Aufstieg der Seele zum ‚Einen in uns‘ zu durchleuchten, möchten wir diejenigen Textstellen aus der *Theologia Platonica* näher betrachten, die auf die göttlichen Spuren in der Seele deuten und auf diese Weise die Annäherung der Seele zum Einen in ihr erkunden.

Proklos’ Vorgehensweise in der *Theologia Platonica* basiert auf vier unterschiedlichen Methoden (τρόποι): symbolische Art (συμβολικῶς), bildhafte Art (εἰκόνων), gottbegeisterte Art (ἐνθεαστικῶς) und dialektische Art (διαλεκτικῶς).³⁸⁶ Proklos behandelt alle vier Methoden innerhalb und außerhalb von Platons Dialogen.³⁸⁷ Neben den Dialogen Platons verwendet er drei weitere Quellen: die *Chaldäischen Orakel* als gottbegeisterte Methode;³⁸⁸

ὁ Πλάτων, συγκεφαλαιούμενος καὶ τὰς τε δυνάμεις ἀπανταχοῦ καὶ τὰς ἀξίας τῶν ἀξιομάτων ἐπισκοπῶν· ἐν δὲ μέσοις τὰς ὅλας τάξεις τῶν θεῶν διαριθμούμενος [δέ], καὶ τὰς ιδιότητας αὐτῶν καὶ τὰς προόδους κατὰ τὸν Πλατωνικὸν τρόπον ἀφοριζόμενος, καὶ πάντα ἐπανάγων εἰς τὰς θεολόγων ὑποθέσεις· ἐν δὲ τῇ τελευταίῃ περὶ τῶν σποράδην ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς συγγράμμασιν ὑμνημένων θεῶν εἴτε ὑπερκοσμίων εἴτε ἐγκοσμίων διαλεγόμενος, καὶ ἀναφέρων εἰς τὰ ὅλα γένη τῶν θείων διακόσμων τὴν περὶ αὐτῶν θεωρίαν.

386 *Theol. Plat.* I 4, 17, 15–24: μετὰ δὲ ταύτην τὴν παντελῆ τῆς πρωτίστης θεωρίας περίληψιν καὶ τοὺς τρόπους διαστησώμεθα καθ’ οὓς ὁ Πλάτων τὰ μυστικὰ περὶ τῶν θείων ἡμᾶς ἀναδιδάσκει νοήματα. Φαίνεται γὰρ οὐ τὸν αὐτὸν πανταχοῦ τρόπον μετιὼν τὴν περὶ τῶν θείων διδασκαλίαν, ἀλλ’ ὅτε μὲν ἐνθεαστικῶς ὅτε δὲ διαλεκτικῶς ἀνελίττων τὴν περὶ αὐτῶν ἀλήθειαν, καὶ ποτὲ μὲν συμβολικῶς ἐξαγγέλλων τὰς ἀρρήτους αὐτῶν ιδιότητας, ποτὲ δὲ ἀπὸ τῶν εἰκόνων ἐπ’ αὐτοὺς ἀνατρέχων καὶ τὰς πρωτοουργοὺς ἐν αὐτοῖς αἰτίας τῶν ὄλων ἀνεύρισκων. Dazu H. D. Saffrey/L. G. Westerink, *Theol. Plat.* I 4, Anm. 2, S. 136. Siehe die Aufsätze von S. Gersh, „Proclus’ Theological Methods. The Programme of *Theol. Plat.* I 4“, S. 15–27; J. Pépin, „Les modes de l’enseignement théologique dans la *Théologie Platonicienne*“, S. 1–15; D. P. Taormina, „Procédures de l’évidence dans la *Théologie Platonicienne*“, S. 29–47, in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000; J. Opsomer, „Proclus and the Authority of Plato“, in: H. Tarrant/D. A. Layne/D. Baltzly/F. Renaud (Hrsgg.), *Brill’s Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Boston 2018, S. 498–515, hier: S. 506.

387 Siehe *Theol. Plat.* I 4; und dazu S. Gersh, „Proclus’ Theological Methods. The Programme of *Theol. Plat.* I 4“, in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Paris 2000, hier: S. 16: „The four modes of theology are associated with particular Platonic texts in which they represent the predominant or at least a prominent manner of exposition: the entheastic with the *Phaedrus*, the dialectical with the *Sophist* and *Parmenides*, the symbolic with the *Gorgias*, *Symposium*, and *Protagoras*, and the iconic with the *Timaeus* and *Politicus*.“

388 Siehe L. Brisson, „La place des *Oracles Chaldaïques* dans la *Théologie Platonicienne*“, in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000, S. 109–163.

als Quelle für die symbolische Art der Vorgehensweise³⁸⁹ kann die *orphische Poesie* gelten; die bildhafte Methode speist sich aus *pythagoreischen*³⁹⁰ Abhandlungen – und zur dialektischen Methode gehören Platons Dialoge selbst.³⁹¹ Die unterschiedlichen Methoden dienen dazu, zu zeigen, wie die Seele in den göttlichen Bereich gelangt. Die Seele befindet sich auf dieser Ebene nun im Vorhof dieser Einung mit dem Einen in ihr.

Die Harmonisierung der unterschiedlichen Lehren ist die Vorgehensweise, durch die Proklos die Rückkehr der Seele zum göttlichen Bereich veranschaulicht. Wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, gelangt die Seele durch einen hierarchischen Aufstieg des Denkens dorthin, nämlich von der meinungshaften Art des Denkens zum diskursiven Denken und vom diskursiven zum reinen Denken selbst; von da an denkt die Seele nicht mehr, sondern schaut in den göttlichen Bereich.

5.2. Hyparxis der Seele

Wie wir bereits in Kapitel 2 zu den *Chaldäischen Orakeln* gezeigt haben, meint die ‚Hyparxis der Seele‘ (ὑπαρξις τῆς ψυχῆς) eine Art von Überbrückung von der intellektuellen zur intelligiblen Ebene. Wir setzen uns abermals mit dem Ausdruck auseinander, weil Proklos im ersten Buch der *Theologia Platonica* davon spricht, dass die Seele mit der Hyparxis in ihr Gott ähnlich wird. Er diskutiert den Ausdruck „Hyparxis der Seele“, also das reine Wesen der Seele.³⁹² Die Hyparxis der Seele ist mit dem chaldäischen Ausdruck „die

389 Siehe A. Sheppard, *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen 1980; D. Kurdybaylo, „On symbolon and synthema in the *Platonic Theology* of Proclus“, in: *ΣΧΟΛΗ*, Vol. 13.2, 2019, S. 464–485; J. Trouillard, „Le symbolisme chez Proclus“, in: *Dialogues d'histoire ancienne*, Vol. 7, 1981, S. 297–308.

390 Siehe D. J. O'Meara, *Pythagoras revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989, S. 148–149; ders., „La science métaphysique (ou théologie) de Proclus comme exercice spirituel“, in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000, S. 279–291. Dazu noch C. Steel, „Proclus on Divine Figures. An Essay on Pythagorean-Platonic theology“, in: M. Bonazzi/C. Lévy/C. Steel (Hrsgg.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout 2007, S. 216–242.

391 Siehe S. Gersh, „Proclus' Theological Methods. The Programme of Theol. Plat. I 4“, in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000, S. 16. Dazu noch J. Halfwassen, 2006, S. 363–385, hier: S. 364.

392 Siehe *Theol. Plat.* I 3, 12, 18–22: Οἱ δὲ τὰ μὲν σώματα πάντα τῶν ἀσωμάτων ἐξάψαντες, τὴν <δὲ> πρωτίστην ὑπαρξιν ἐν ψυχῇ καὶ ταῖς ψυχικαῖς δυνάμεσιν

Blüte des Intellekts“ (ἄνθος νοῦ) vergleichbar.³⁹³ So wie die Blüte des Intellekts drückt auch die Hyparxis der Seele die Spitze des intellektuellen Teils in der Seele aus. Das heißt, die Seele gelangt durch den Erkenntnisprozess zur Spitze ihres intellektuellen Teils, und von da an verbindet sie sich mit der Spitze des ersten Gliedes der intelligiblen Trias.³⁹⁴ Das erste Glied der intelligiblen Trias ist das Sein (ὄν), aber die Spitze des Seins ist das reine Wesen oder bloßes Sein: Hyparxis.³⁹⁵ Das heißt, die Seele – bis zur Spitze des ersten Gliedes der intelligiblen Trias aufgestiegen – verbindet sich mit der Hyparxis und berührt (συνάπτεσθαι) die Henaden, die Einheiten alles Seienden, die zugleich die Vorstufen des verborgenen Einen sind:

Aus diesem Grund, so glaube ich, besitzt auch gerade das Intellektuelle in der Seele die Fähigkeit, die intellektuellen Ideen und die in ihnen liegende Differenzierung zu erfassen, die Spitze des ‚Intellekts‘ hingegen und ihre sogenannte ‚Blüte‘ (*Orac. Chald.* Fr. 1, 1; 49, 2; des Places/Segonds), d. h. die reine Existenz [Hyparxis] verbindet sich mit den Henaden alles Seienden und durch diese mit der verborgenen Einheit aller göttlichen Henaden selbst.³⁹⁶

ὀρίζόμενοι, θεοὺς μὲν, οἶμαι, καλοῦσι τῶν ψυχῶν τὰς ἀρίστας, τὴν δὲ μέχρι τούτων ἀνιούσαν καὶ ταύτας γινώσκουσιν ἐπιστήμην θεολογίαν ἐπονομάζουσιν. Dazu noch *Theol. Plat.* I 3, 15, 15–18: Λέγεται οὖν, εἴπερ ἐστὶ καὶ ὅπως οὖν τὸ θεῖον γινώσκον, τῇ τῆς ψυχῆς ὑπάρξει καταληπτὸν ὑπάρχειν καὶ διὰ ταύτης γνωρίζεσθαι καθ’ ὅσον δυνατόν. Τῷ γὰρ ὁμοίῳ πανταχοῦ φαμέν τὰ ὅμοια γινώσκεσθαι. Siehe dazu *In Alc.* 247, 7–248, 4; C. Steel, „ΥΠΑΡΞΙΣ chez Proclus“, in: F. Romano/D. P. Taormina (Hrsgg.), 1994, S. 79–100.

393 Vgl. *In Crat.* 66, 11–13: τῷ γὰρ ἄνθει τοῦ νοῦ καὶ τῇ ὑπάρξει τῆς οὐσίας ἡμῶν αὐτοῖς συνάπτεσθαι πεφύκαμεν, καὶ τῆς ἀγνώστου φύσεως αὐτῶν αἴσθησιν δι’ ἐκείνων λαμβάνομεν. Und *In Alc.* 248, 3–4. ὥς ἂν εἰς τὸ ἄνθος τοῦ νοῦ καὶ τὴν ὑπαρξιν ἡμῶν ἀνιόντες καταντήσωμεν. Siehe C. Guérard, 1987, S. 340–342; dazu noch Kap. 2.4.2.

394 Vgl. des Places, *Exc. Chald.* IV, S. 210, 12–13: ἀλλ’ εἰ ἐν τῷ ἄνθει τοῦ ἐν ἡμῖν νοῦ τὸ νοητὸν τοῦτο νοοῦμεν, ἐπ’ ἅκρῳ τῆς πρώτης νοητῆς τριάδος ἰδρυνθέν.

395 Für die Bedeutung der intelligiblen Trias: ὄν – ξωή – νοῦς und die darauffolgende: ὑπαρξις – δύναμις – νοῦς siehe *In Tim.* I 17, 23–30. Dazu auch E. R. Dodds, 1963, S. 252–254; P. Hadot, 1968, S. 263.

396 *Theol. Plat.* I 3, 15, 1–6: Ὅθεν οἶμαι καὶ τῆς ψυχῆς τὸ μὲν νοερὸν ἰδίωμα καταληπτικὸν ὑπάρχειν τῶν νοερῶν εἰδῶν καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς διαφορᾶς, τὴν δὲ ἀκρότητα τοῦ νοῦ καί, ὥς φασι, τὸ ἄνθος καὶ τὴν ὑπαρξιν συνάπτεσθαι πρὸς τὰς ἐνάδας τῶν ὄντων καὶ διὰ τούτων πρὸς αὐτὴν τὴν πασῶν τῶν θείων ἐνάδων ἀπόκρυφον ἔννοσιν. Übersetzung von H. Dörrie/M. Baltes/C. Pietsch, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 7.1, Die philosophische Lehre des Platonismus: Theologia Platonica, Stuttgart/Bad Cannstatt 2008, S. 179. Übersetzung leicht modifiziert. Vgl. *Theol. Plat.* I 26, 114, 5–13: Καὶ πρῶτον αὐτὸ τοῦτο ὃ λέγεται, τὸ

An dieser Stelle sind zwei intellektuelle Teile der Seele voneinander zu unterscheiden: einerseits der Intellekt der Seele und andererseits die Spitze ihres Intellekts. Während der Intellekt, also der denkende Teil der Seele, die intellektuellen Ideen und die dazwischenliegenden Differenzen erfasst, führt die Spitze des intellektuellen Teils der Seele mit der Blüte des Intellekts und der Hyparxis der Seele in den göttlichen Bereich.³⁹⁷ Die Seele wird auf

θεῖον, πρὸς τί βλέποντές φαμεν; Οὐκοῦν ἐκ τῶν προειρημένων δῆλον ὅτι θεὸς μὲν πᾶς κατ' αὐτὴν ἄκραν ὑφέστηκεν τὴν ἔνωσιν τῶν ὄντων ἐνάδες γὰρ ἡμῖν ἐφάνησαν ἀπὸ τῶν σωμάτων ἀνιοῦσιν οἱ θεοί, ἐνάδες ὑπερούσιοι, γεννητικοὶ τῶν οὐσιῶν καὶ τελειωτικοὶ καὶ μετρητικοὶ καὶ πάσας οὐσίας τὰς πρωτίστας εἰς ἑαυτὰς ἀναδησάμεναι. Τὸ δὲ θεῖον οὐκ αὐτὸ μόνον ἐστὶν ἡ ὑπαρξὶς καὶ τὸ ἐν τῷ ἐν ἐκάστη τάξει τοῦ ὄντος, ἀλλ' ὁμοῦ τὸ μετέχον καὶ τὸ μετεχόμενον.

- 397 Siehe Kap. 2.4.2. Außerdem C. Guérard, 1987, S. 335–349, hier: S. 340–342. Er kommentiert in seinem Artikel die Stelle aus der *Theologia Platonica* und interpretiert die Ausdrücke „Spitze des Intellekts“, „Blüte“ und „Hyparxis“ hierarchisch. „Die Spitze des Intellekts“ versteht Guérard als „Blüte des Intellekts“, womit die Seele im intelligiblen Bereich bis zur Einheit des intelligiblen Seins blicke. Die „Blüte“ bezeichnet er als „die Blüte der Seele“, die zugleich „das Eine in der Seele“ und mit der „Hyparxis“ das sei, was die Spitze des Intellekts berühre. Es wäre vielleicht mehr im proklischen Sinne gedacht, wenn wir alle drei Ausdrücke nicht als Hierarchie, sondern synonym verstehen. Denn Proklos nutzt alle drei Ausdrücke, um eine Verbindung zwischen der Spitze des intelligiblen Teils in der Seele und der Spitze des ersten Gliedes der intelligiblen Trias, der Hyparxis, darzustellen. Vgl. C. Guérard, „L’hyparxis de l’âme et la fleur de l’intellect dans la mystagogie de Proclus“, in: J. Pépin/H. D. Saffrey (Hrsgg.), *Proclus. Lecteur et interprète des anciens. Actes du Colloque International du CNRS Paris (2–4 octobre 1985)*, Paris 1987, S. 335–349, hier: S. 340–342.

Wenden wir uns denjenigen Textstellen aus Proklos’ Werken zu, in denen alle drei Ausdrücke besprochen werden: Für den Ausdruck „die Spitze der Seele“ kann eine Stelle aus dem *Timaios*-Kommentar herangezogen werden: *In Tim.* II 203, 30–204, 2: ἡ μὲν δὴ πρώτη μοῖρα τὸ νοερώτατόν ἐστι καὶ ἀκρότατον τῆς ψυχῆς, αὐτῷ τῷ ἐνὶ συνάπτουσα καὶ τῇ ὑπάρξει τῆς ὅλης οὐσίας. Für die Ausdrücke „die Blüte des Intellekts“ und „Hyparxis der Seele“ siehe hier die Anm. 392. Die Seele, zur Spitze der intelligiblen Trias aufgestiegen, gelangt in den intelligiblen Bereich, und von dort berührt sie die Götter bzw. Henaden. Siehe dazu J. M. Rist, 1964, S. 218 und H. Dörrie/M. Baltes/C. Pietsch, Bd. 7.1, 2008, S. 542, Anm. 52. Ferner C. Steel, „ΥΠΑΡΞΙΣ chez Proclus“, in: F. Romano/D. P. Taormina (Hrsgg.), 1994, S. 97–100. Steel stimmt mit Guérard darin überein, dass „die Blüte des Intellekts“ sich auf das erste Glied der intelligiblen Trias, den intelligiblen Vater, bezieht, während „das Eine der Seele“ = „die Blüte der Seele“ das Eine selbst bzw. die Henaden berührt. Im Unterschied zu Guérard argumentiert Steel für die Gleichsetzung von „dem Einen der Seele“ und „der Hyparxis der Seele“. Steels Argumentation kann folgendermaßen dargestellt werden: „das Eine der Seele“ = „die Hyparxis der Seele“ → Angleichung an das Eine selbst bzw. die Henaden; „die Blüte des Intellekts“ = berührt das erste Glied der intelligiblen Trias = den intelligiblen Vater.

diesem Weg zwar nicht Gott selbst, aber etwas Ganzes, Geeintes und somit Gott Ähnliches (ὁμοίωσις θεῷ).³⁹⁸ Sie ist aber noch nicht mit dem Einen in ihr vereint. Dafür ist wichtig, dass die Seele auf die Spitze ihres Wesens all die unterschiedlichen Kräfte in ihr vereint. Proklos beschreibt die Einung in der Seele mit dem chaldäischen Ausdruck: „die Blüte der Seele“. Die Seele als eine Einheit schaut nun *im* verborgenen Einen.

5.3. Liebe, Wahrheit und Glaube

Neben der Hyparxis der Seele als Wegführerin der Seele zum göttlichen Bereich ist es wichtig, einen weiteren triadischen Werdegang zu erläutern, durch den die Seele von der intellektuellen hin zur intelligiblen Ebene gelangt. Es sind die drei Tugenden: Liebe (ἔρως), Wahrheit (ἀλήθεια) und Glaube (πίστις),³⁹⁹ die die Seele bis zum Einen begleiten. Die Wichtigkeit der Trias ist laut Proklos sowohl bei Platon als auch in den chaldäischen Schriften erläutert. Darüber schreibt Proklos in seinem Kommentar zu Platons *Timaios*:

Er [der Betende] sollte die richtige Reihenfolge seiner Handlungen gegenüber den Göttern bewahren und sich Tugenden vor Augen halten, die ihn von dem Bereich des Werdens reinigen und ihn veranlassen aufzusteigen, sowie das Vertrauen, die Wahrheit und die Liebe, diese berühmte Triade.⁴⁰⁰

In der *Theologia Platonica* weist Proklos nicht nur auf die *Chaldäischen Orakel* als Quelle der überintellektuellen Trias hin, sondern er erwähnt auch

398 Siehe R. M. van den Berg, „‘Becoming Like God’ According to Proclus’ Interpretations of the *Timaeus*, the Eleusinian Mysteries, and the *Chaldaean Oracles*“, in: R. W. Sharples/A. Sheppard (Hrsgg.), *Ancient Approaches to Plato’s Timaeus*, London 2003, S. 189–202; D. Baltzly, „The Virtues and ‘Becoming like God’“, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 26, 2004, S. 279–321.

399 Siehe P. Hoffmann, „La triade chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις: De Proclus à Simplicius“, in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000, S. 459–489. Manchmal ist auch von vier Tugenden die Rede. Vgl. P. Hoffmann, „*Erôs, Alêtheia, Pistis ... et Elpis: Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne* (OC 46 Des Places, 26 Kroll)“, in: H. Seng/M. Tardieu (Hrsgg.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*, Heidelberg 2010, S. 255–324; F. W. Cremer, 1969, S. 139–143.

400 In *Tim.* I 212, 19–22: καὶ τὴν τάξιν τῶν θεῶν ἔργων ἀσάλευτον φυλάττειν ἀρετὰς τε ἀπὸ τῆς γενέσεως καθαρτικὰς καὶ ἀναγωγοὺς προβεβλησθαι καὶ πίστιν καὶ ἀλήθειαν καὶ ἔρωτα, ταύτην ἐκείνην τὴν τριάδα. Meine Übersetzung.

Platons *Nomoi*.⁴⁰¹ Obwohl Proklos die *Nomoi* als Quelle für die Trias ausgibt, ist er mit der platonischen Auffassung der Reihenfolge nicht einverstanden. Denn den Glauben versteht Proklos anders als Platon. Platon spricht über den Glauben als niedere Erkenntnisstufe.⁴⁰² Dagegen stellt ihn Proklos als das höchste Prinzip des überintellektuellen Bereichs dar und vergleicht ihn mit dem ersten Teletarch, dem Herrscher der drei Welten in der chaldäischen Kosmologie.⁴⁰³ Der Glaube als höchstes Glied der überintellektuellen Trias wird von Proklos wie folgt beschrieben:

Was ist die Ursache dieser unsagbaren Einweihung, wenn nicht der Glaube? Nicht durch Denken und auch nicht durch Urteil geschieht schließlich die Einweihung, sondern durch das einende, jegliche erkennende Kraft übersteigende Schweigen, das uns der Glaube schenkt, indem er nicht nur die Allseelen, sondern auch unsere eigenen in die unaussprechlichen und unerkennbaren Arten der Götter einordnet.⁴⁰⁴

Der erste Teletarch, der Herrscher der intelligiblen Welt, wird in den *Chaldäischen Orakeln* als „Führer der Flügel vom Feuer“ genannt. Er ist die Quelle allen Lichts wie auch der Herrscher über das Licht der Sonne.⁴⁰⁵ Der Glaube gehört für Proklos daher zum überintellektuellen Bereich, der in den *Chaldäischen Orakeln* als Kraft der Theurgie (Θεουργική δύναμις) zu denken ist. Wenn Proklos über den Glauben in der Seele spricht, dann sind damit ihre

401 *Theol. Plat.* I 25, 112, 3–9: καὶ οὐχ ὑπ’ ἐκείνων μόνον, ἀλλ’ εἰ δεῖ τὰ δοκοῦντα λέγειν, καὶ ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος ἐν Νόμοις ἢ τῆς πίστεως ταύτης πρὸς τε τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν ἔρωτα συγγένεια κεκήρυκται. Vgl. Platon, *Nomoi* V 730c: Ἀλήθεια δὴ πάντων μὲν ἀγαθῶν θεοῖς ἡγεῖται, πάντων δὲ ἀνθρώποις. Platon stellt die Wahrheit allen anderen Tugenden voran. Siehe dazu A. Sheppard, „Proclus’ Attitude to Theurgy“, in: *Classical Quarterly*, Vol. 32, 1982, S. 211–224, hier S. 219.

402 Platon, *Resp.* VI 511e; vgl. dazu *Tim.* 29c3; 37b8.

403 Vgl. R. Majercik, 1989, S. 11. Die Teletarchen werden von Majercik auch mit den Tugenden der überintelligiblen Triade verglichen: „The Teletarchs are also associated with the Chaldean virtues of Faith (πίστις), Truth (ἀλήθεια), and Love (ἔρως), which function as faculties of the three rulers: Faith is connected with the Material Teletarch; Truth with the Ethereal Teletarch; Love with the Empyrean Teletarch.“

404 *Theol. Plat.* IV 9, 31, 11–16: Τί δὲ τὸ τῆς μυσέως ταύτης αἴτιον τῆς ἀρρήτου πλὴν τῆς πίστεως; Οὐ γὰρ διὰ νοήσεως οὐδὲ διὰ κρίσεως ὅλως ἡ μῆσις, ἀλλὰ διὰ τῆς ἐνείας καὶ πάσης γνωστικῆς ἐνεργείας κρείττονος σιγῆς, ἣν ἡ πίστις ἐνδίδωσιν, ἐν τῷ ἀρρήτῳ καὶ ἀγνώστῳ <γένοι> τῶν θεῶν ἰδρύουσα τὰς τε ὅλας ψυχὰς καὶ τὰς ἡμετέρας. Meine Übersetzung.

405 Vgl. H. Lewy, 1978, S. 149.

Kraft und ihr Vereinigungsvermögen mit dem Einen gemeint.⁴⁰⁶ Der Glaube in uns ist etwas Mystisches, weil er mit dem göttlichen Denken verbunden ist.⁴⁰⁷ Die besonderen Merkmale auf dieser Ebene der Seele sind das Schweigen und die geschlossenen Augen. Proklos drückt mit dieser symbolischen Bedeutung die Überwindung aller Schwierigkeiten beim Aufstieg der Seele zum Einen aus. Insofern sind die geschlossenen Augen, Schweigen und Glaube als Synonyme für die Beschreibung des überintellektuellen Zustands der Seele zu verstehen. Die Aufgabe des Glaubens ist die Überführung der Seele von der intelligiblen Ebene hin bis zum Einen – wie Proklos es im *Alkibiades*-Kommentar beschreibt: „(Der Glaube) gründet und siedelt alles im Guten an.“⁴⁰⁸ Der Glaube in Verbindung mit der Wahrheit und der Liebe bringt die Seele zu einem besseren Ort – zu jenem besseren Ort, welchen Proklos auch als mystischen Hafen bezeichnet.⁴⁰⁹

Die Wahrheit wird als mittlere Tugend zwischen dem Glauben und der Liebe gedacht. Während der Glaube als ein Überführen der Seele zum Guten dargestellt wird, lässt die Wahrheit die Erkenntnis in allem Seienden erscheinen.⁴¹⁰ Die Wahrheit als eine Erscheinung der Erkenntnis im Seienden ist sowohl bei Platon als auch in den *Chaldäischen Orakeln* und bei Proklos gleichermaßen wichtig. Platon schreibt darüber in der *Politeia*:

Im Sichtbaren [sind] das Licht und die Sonne, von der [die Idee des Guten] dieses abhängt, erzeugend, im Erkennbaren aber sie [die Idee des Guten] allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend und daß also diese sehen muß, wer vernünftig handeln will, es sei nun in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten.⁴¹¹

406 Vgl. *Theol. Plat.* I 25, 112, 1–3: Καὶ διὰ τοῦτο δῆπου καὶ ἡ πρὸς αὐτὸ συναφὴ καὶ ἔνωσις ὑπὸ τῶν θεολόγων πίστις ἀποκαλεῖται· sowie *In Parm.* 502, 24–29 (C. Steel): Aut non tale est hoc le credere quale in sensibilibus in aliis dicebamus, sed quale et theologi aiunt, quod *mansiue et intransuertibiliter primorum fide* seruatum aiunt *et ueritate et amore*, et le quale colligans nos et uniens ad unum. Credendum igitur talibus sermonibus, mansiuis ipsis utentem et inaccessibiliter, sed non opinabiliter et dubie ipsis attingentem.

407 *Theol. Plat.* I 25, 110, 10: ἀλλ' ἐπιδόντας ἑαυτοὺς τῷ θεῷ φωτὶ.

408 *In Alc.* 51, 16–52, 1: ἡ μὲν ἐδράζουσα τὰ πάντα καὶ ἐνιδρύουσα τῷ ἀγαθῷ. Übersetzung von W. Beierwaltes, 1979, S. 322. Vgl. C. Tornau, „Der Eros und das Gute bei Plotin und Proklos“, in: M. Perkams/R. M. Piccione (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden 2006, S. 201–229, hier: S. 226, Anm. 116.

409 „Mystischer Hafen“ oder „mystisches Schweigen“ werden von Proklos synonym gebraucht. Siehe dazu *Theol. Plat.* IV 9, 29, Anm. 1.

410 Siehe *In Alc.* 52, 1: ἡ δὲ ἐκφαίνουσα τὴν ἐν τοῖς οὖσιν ἅπασιν γνῶσιν.

411 Platon, *Resp.* VII 517c: ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὐτῇ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν

Proklos versteht die Bedeutung der Wahrheit wie folgt: „So wie derjenige, der das gesamte innerkosmische Licht aus sich selbst heraus lenkt, Helios heißt, so heißt auch derjenige, der die Wahrheit aus sich heraus lenkt, Apollo.“⁴¹² Helios ist der Gott des Lichts und als Ursprung des Lichts ist er mit dem Guten zu vergleichen.⁴¹³ Die Wahrheit als Licht des Guten ist ein Weggefährte alles Seienden auf dem Weg zum Guten selbst. Ohne das Licht der Sonne ist die Sonne selbst nicht zu sehen.⁴¹⁴ Sowohl das Licht als auch die Wahrheit haben die Funktion des Offenbarens und des Wegbegleiters zur Sonne und zum Guten. Die Wahrheit führt die Seele zur Weisheit (σοφία), die eine erste überseiende Form der Wahrheit ist.

Die dritte Tugend ist die Liebe. Die Liebe sowie die ersten zwei genannten Tugenden haben die Aufgabe, alles Seiende zum überintellektuellen Bereich hinzuführen:

Die Seelen, die das Leben der Liebe gewählt haben, vom Gott, der der ‚Wächter der schönen Jugend‘ ist, zur Sorge um die edlen Naturen bewegt, und von der scheinbaren Schönheit werden sie zum Göttlichen erhoben, nehmen ihre Lieblinge mit sich und wenden sich selbst und ihre Geliebten der Schönheit selbst zu.⁴¹⁵

Die Liebe ist eine Art ὄχημα für die Seele, welches sie zur ersten Schönheit (κάλλος) hinführt. Darüber ist im *Alkibiades*-Kommentar zu lesen: „Die Seelen, die von der Liebe besessen sind und an der Inspiration daraus teilhaben, werden um die scheinbare Schönheit herum zur intelligiblen Schönheit ge-

μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ. Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, S. 563–564. Übersetzung leicht modifiziert.

412 *In Cart.* 78, 23–25: Ὅτι ὥσπερ ὁ τὸ ἐγκόσμιον πᾶν φῶς ἀφ’ ἑαυτοῦ χορηγῶν Ἡλῖος καλεῖται, οὕτως καὶ ὁ τὴν ἀλήθειαν ἀφ’ ἑαυτοῦ χορηγῶν Ἀπόλλων καλεῖται. Meine Übersetzung.

413 Siehe J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992, S. 250: „Die Sonne ist aber Bild und Analogon des Agathon: Die Sonne ist in der Dimension des Sichtbaren im Verhältnis zum Sehen und zum Gesehenen das, was das Gute selbst in der Sphäre des Intelligiblen in bezug zum Geist und zum Gedachten (Ideen) ist (508 B 12 – C 2: ἥλιος – ὄψις – ὁρώμενα = ἀγαθόν – νοῦς – νοούμενα).“

414 Vgl. des Places, *Or. Chald.* IV, 209, 27–29: ἐπεὶ καὶ ὁφθαλμὸς οὐκ ἄλλως ὁρᾷ τὸν ἥλιον ἢ γενόμενος ἡλιοειδής, ἀλλ’ οὐ τῷ ἐκ πυρὸς φωτί. Meine Übersetzung.

415 *In Alc.* 33, 3–7: αἱ τὸν ἐρωτικὸν βίον ἐλόμεναι ψυχαὶ κινεῖνται μὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ τοῦ τῶν καλῶν παιδῶν ἀφόρου πρὸς τὴν ἐπιμέλειαν τῶν εὖ πεφυκότων, ἀπὸ δὲ τοῦ φαινομένου κάλλους ἀνάγονται πρὸς τὸ θεῖον κάλλος καὶ μεθ’ ἑαυτῶν ἀνάγουσι τὰ παιδικὰ καὶ ἐπιστρέφουσιν ἑαυτοῦς τε καὶ τοὺς ἐρωμένους ἐπ’ αὐτὸ τὸ καλόν. Meine Übersetzung.

führt, indem sie ein unbeflecktes *Ochêma* benutzen.⁴¹⁶ Die Liebe wird in den *Chaldäischen Orakeln* als eine höchste intelligible Kraft verstanden. Bei den Chaldäern ist die Liebe vom väterlichen Intellekt geschaffen. Sie ist die Kraft der Ordnung, die alle Planeten und Sterne ordnet.⁴¹⁷ Proklos schreibt darüber im *Parmenides*-Kommentar:

(Die Teile der Welt werden zusammengehalten) durch die Fessel des herrlichen Eros, der als erster aus dem Verstand heraussprang, indem er sein verbindendes Feuer in (das) Feuer (des Verstandes) hüllte, um die Mischkrüge der Quelle zu mischen, indem er die Blüte seines Feuers hinreichte.⁴¹⁸

Die Liebe als eine überkosmische und väterliche Kraft schafft innerhalb der kosmischen Körper eine Ordnung. Proklos erfasst die Liebe als eine bewegende Kraft in uns. Denn die Liebe in uns Menschen setzt die Kraft des Aufsteigens und Strebens zur überintellektuellen Ebene frei.⁴¹⁹

5.4. Die geschlossenen Augen

Die Seele denkt nun nicht mehr, da sie im intelligiblen Bereich eingetroffen ist. Diesen seelischen Zustand umschreibt Proklos metaphorisch mit dem Ausdruck der „geschlossenen Augen“ (μύσασιν ὀμμασι) der Seele.⁴²⁰ Dieser Ausdruck kommt sowohl in Proklos' Werken (*Theol. Plat.*; *De prov.*; *In*

416 *In Alc.* 33, 11–13: αἱ μὲν οὖν κάτοχοι τῷ ἔρωτι ψυχαὶ καὶ μετέχουσιν τῆς ἐκείθεν ἐπιπνοίας ἀχράντῳ ὀχήματι χρώμεναι τῷ φαινομένῳ κάλλει περιάγονται πρὸς τὸ νοητὸν κάλλος. Meine Übersetzung.

417 Siehe H. Lewy, 1978, S. 346–347.

418 *In Parm.* 769, 6–9: δεσμῷ Ἔρωτος ἀγητοῦ, κατὰ τὸ Λόγιον, ὃς ἐκ νόου ἔκθορε πρῶτος ἐσσάμενος πυρὶ πῦρ συνδέσιμον, ὅφρα κεράσῃ πηγαίους κρατῆρας, ἐοῦ πρὸς ἄνθος ἐπισχόν. Übersetzung von H. G. Zekl.

419 Siehe R. Majercik, 1989, S. 16. Platon, *Symp.* 202d–203a, schreibt dazu, dass die Liebe ein großer Dämon (Δαίμων μέγας) sei, welcher zwischen Göttern und Menschen vermittele. Dazu auch A. H. Armstrong, „Platonic Eros and Christian Agape“, in: *Downside Review* 79, 1961, S. 105–121.

420 Vgl. *De prov.* 31.

Remp.)⁴²¹ als auch bei Plotin (*Enn.* I 6 (1), 8, 25) vor.⁴²² Um die Bedeutung dieses Ausdrucks zu verstehen, ist es wichtig, den Unterschied zwischen den zwei Ausdrücken „geschlossene Augen“ und „Auge der Seele“ (ὄμμα τῆς ψυχῆς) zu bestimmen. Wie wir bereits gesehen haben, beschreibt das „Auge der Seele“ den rationalen Teil der Seele, der wiederum dem aktiven Denkprozess der seelischen Erkenntnis entspricht. Im Gegensatz zum „Auge der Seele“ bezeichnen die „geschlossenen Augen“ aber die Ruhe der Seele oder die heimgekehrte Seele, die nicht mehr im Denken tätig ist, sondern schweigt (σιγή).⁴²³

Wenn die Seele schweigt, dann schließt sie die Augen und vergisst all das, was sie durch den Erkenntnisprozess erlernt hat. Das Vergessen der Seele ist ein zweifaches: Zum ersten Mal vergisst die Seele, wenn sie ihre Flügel (πεπορρήσις) verliert, abstürzt und nicht mehr weiß, wer sie ist;⁴²⁴ zum zweiten Mal vergisst sie, wenn sie den Gipfel ihres intelligiblen Teils besteigt und von daher über den intelligiblen Bereich hinausblickt. Die geschlossenen Augen der Seele deuten darauf hin, dass die Seele ihren Erkenntnisprozess vollendet hat.⁴²⁵ Auf dieser Ebene ist die Seele von jedweder Sorge befreit. Die Metapher der geschlossenen Augen meint zum einen die Vereinigung der Seele mit sich selbst. Zum anderen ist sie ein deutlicher Hinweis darauf, dass

421 Siehe *Theol. Plat.* I 3, 16, 14–16: ἐκείνῳ καὶ τὸ θεῶν γένος καὶ τὰς ἐνάδας τῶν ὄντων μύσασαν θεάσασθαι; I 25, 110, 10–12: καὶ μύσαντας οὕτως ἐνιδρύεσθαι τῇ ἀγνώστῳ καὶ κρυφίῳ τῶν ὄντων ἐνάδι; II 8, 56, 8–9: καὶ τὴν ὑπαρξίν τὴν ἐαυτῆς ἀνεγείρουσαν μύσασαν; II 11, 64, 21–22: καὶ οἷον ἥλιον ἀνίσχοντα προσκυνήσαντες μεμυκότες τοῖς ὀφθαλμοῖς; *In Remp.* II 375, 18: ‘μύσασιν ὄμμασι’.

422 Siehe Plotin, *Enn.* I 6 (1), 8, 25: ἀλλ’ οἷον μύσαντα ὧσιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγείραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι.

423 Vgl. *De prov.* 31, 12: σιγήσασα τὴν ἔνδον σιγὴν; *In Parm.* 1171, 6: ἐπέκεινα ὄν καὶ ἐνεργείας καὶ σιγῆς; *In Parm.* 521, 25–26: Silentio autem conclusit eam que de ipso theoriā; *In Tim.* II 92, 7–9: ἀλλ’ ἔμενεν ἐν τῷ πατρικῷ βυθῷ καὶ ἐν τῷ αὐτῷ κατὰ τὴν θεοθρέμονα σιγὴν; *In Alc.* 56, 13: ἔδει τοίνυν τὸν ἔνθεον ἐραστὴν τῇ θεοθρέμμονι σιγῇ; des Places, *Or. Chald.*, Fr. 16 = *In Cart.* 63, 25–26: „... τῇ θεοθρέμμονι σιγῇ τῶν πατέρων ...“.

424 Vgl. Platon, *Phaidr.* 248c: ὅταν δὲ ἀδυνατήσασα ἐπισπέσθαι μὴ ἴδῃ καὶ τινι συντυχίᾳ χρησαμένη λήθῃς τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῇ. Siehe dazu *De mal.* 22, 10–12: et mors in hiis enter est et insatiabilitas et alarum defluentia et quaecumque alia sepe de ipsis dicere consuevimus; *In Tim.* III 43, 6–9: τὸ μὲν ὅλον αἴτιον ἢ λήθη τῶν θείων ἢ διὰ τὴν πεπορρήσιν καὶ τὴν πτώσιν καὶ τὴν τῶν ἐπικίρων σωμάτων κοινωνίαν ἡμῶν ἐπιγεγεννημένη. Und *In Alc.* 20, 6–7: ἀλλ’ ἢ μὲν πρὸς τὸ χεῖρον ἐπιστροφή ψυχῆς ἐστὶ πάθος πεπορρησάσης καὶ γενομένης ἐν λήθῃ καὶ ἐαυτῆς ἅμα καὶ τῶν πρὸ αὐτῆς.

425 *Theol. Plat.* II 11, 64, 19–23: Καὶ στάντες ἐκεῖ, καὶ τὸ νοητόν, εἰ δὴ τι τοιοῦτόν ἐστιν ἐν ἡμῖν, ὑπερδραμόντες, καὶ οἷον ἥλιον ἀνίσχοντα προσκυνήσαντες μεμυκότες τοῖς ὀφθαλοῖς (οὐ γὰρ θέμις ἀντωπεῖν οὐδὲ ἄλλο τῶν ὄντων οὐδέν).

das Denken der Seele nicht das eigentliche Ziel ihres Aufstiegs ist, sondern bloß die Methode, um an ihr eigentliches Ziel zu kommen, d. h. bis zum Einen oder zum Guten aufzusteigen: „Man darf nämlich nicht erkennend und nicht uneingeweiht das Gute (oder das Eine) suchen, sondern man muß sich dem göttlichen Licht hingeben, die Augen schließen und sich so in die unerkennbare und geheimnisvolle Einheit des Seins gründen.“⁴²⁶ Der Vorgang, den die Seele von der Spitze ihres intelligiblen Teils bis zum Einen durchläuft, ist nichts Denkendes, sondern durch Theurgie zu erleben.⁴²⁷

5.4.1. Die theurgische Mystik

Sobald die Seele all die körperlichen Leidenschaften hinter sich gelassen und die Spitze ihres intellektuellen Teils erreicht hat, schaut und genießt sie alles, was sie sieht, mit geschlossenen Augen. Dieser Bereich ist nicht mehr mit offenen Augen zu sehen, und man kann nicht im gewöhnlichen Sinne darüber sprechen, da es eine mystische Ebene ist. Bereits in Platons *Phaidros* 250b–c ist über den seelischen Antritt im göttlichen Bereich zu lesen:

Die Schönheit aber war damals glänzend zu schauen, als mit dem seligen Chore wir dem Zeus, andere einem anderen Gotte folgend, des herrlichsten Anblicks und Schauspiels genossen und in ein Geheimnis geweiht waren, welches man wohl das allerseligste nennen kann, und welches wir feierten, untadelig selbst und unbetroffen von den Übeln, die unserer für die künftige Zeit warteten, und so auch zu untadeligen, unverfälschten, unwandelbaren, seligen Gesichtern vorbereitet und geweiht in reinem Glanze, rein und unbelastet von diesem unserem Leibe, wie wir ihn nennen, den wir jetzt, eingekerkert wie ein Schaltier, mit uns herumtragen.⁴²⁸

426 *Theol. Plat.* I 25, 110, 9–12: Δεῖ γὰρ οὐ γνωστικῶς οὐδὲ ἀτελῶς τὸ ἀγαθὸν ἐπιζητεῖν, ἀλλ’ ἐπιδόντας ἑαυτοὺς τῷ θεῷ φωτὶ καὶ μύσαντας οὕτως ἐνιδρύεσθαι τῇ ἀγνώστῳ καὶ κρυφίῳ τῶν ὄντων ἐνάδι· Übersetzung von W. Beierwaltes, 1979, S. 378.

427 Siehe J. Bussanich, „Mystical theology and spiritual experience in Proclus’ *Platonic Theology*“, in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000, S. 291–310; P. Hadot, „Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque“, in: M. Tardieu (Hrsg.), *Les règles de l’interprétation*, Paris 1987, S. 14–34.

428 Platon, *Phaidr.* 250b–c: κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε, σὺν εὐδαίμονι χορῷ, μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θεάν, ἐπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ’ ἄλλου θεῶν, εἰδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτάτην· ἣν ὀργιάζομεν, ὁλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθεῖς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρῳ

Diese Stelle des *Phaidros* ist eine der Interpretationsquellen für Proklos' Theorie der Mystik. Er verbindet Platons *Phaidros* mit der theurgischen Lehre, um die seelische Annäherung an den göttlichen Bereich besser darstellen zu können:

Und jetzt kommt das Wunderbaste von allem: Die Theurgen ordnen an, den Körper bis auf den Kopf in den mystischsten aller Riten zu begraben, und das ist genau das, was Platon uns auf Anweisung der Götter selbst gesagt hat. „Reines Sein“, sagt Platon, „und nicht in diesem Ding, das wir jetzt mit uns herumtragen und den Körper nennen“ (*Phaidr.* 250c4–6), haben wir diese höchste gesegnete Einweihung und Eoptie erhalten, da wir ganz mit intelligiblem Licht erfüllt sind. Denn der reine Strahl strahlt symbolisch das intelligible Licht zu uns. So besitzen wir das Leben im Intelligiblen, das völlig vom Körper getrennt ist. Indem wir den Kopf unseres Wagenlenkers in Richtung des äußeren Ortes erheben (*Phaidr.* 248a2–3), werden wir von den dortigen Mysterien und der intelligiblen Stille erfüllt.⁴²⁹

Proklos beschreibt mit diesem Zitat aus der *Theologia Platonica* den seelischen Aufstieg zum intelligiblen Bereich, den er auch mystischen Ort nennt. Die Seele trennt sich vom Körper, und als ein reines Sein hat sie am intelligiblen Licht teil. Von den körperlichen Leidenschaften entleert, genießt die Seele auf dieser Ebene in Stille die Nähe der Götter. Es wäre für die Seele nicht möglich, auf die intelligible Ebene zu gelangen, wenn sie nicht den Göttern ähnlich geworden wäre. Die Angleichung an die Götter bedeutet, dass sich die Seele mit sich selbst vereint hat; als Einheit genießt sie in Stille ihre Anwesenheit auf dieser mystischen Ebene. Die Stille ist noch ein Zeichen dafür, dass die Seele zur intelligiblen Ebene gelangt ist. Denn während die

χρόνῳ ὑπέμενεν, ὁλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῇ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μουσούμενοι τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὁστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι. Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, S. 87. Siehe dazu I. Tanaseanu-Döbler, 2013, S. 207–214.

- 429 *Theol. Plat.* IV 9, 30, 17–31, 5: Καί, ὃ πάντων ἐστὶ θαυμαστότατον, ὅτι τῶν θεουργῶν θάπτειν τὸ σῶμα κελεύοντων πλὴν τῆς κεφαλῆς ἐν τῇ μυστικωτάτῃ τῶν τελετῶν, ὁ Πλάτων καὶ τοῦτο προεῖληφεν ὑπ' αὐτὸν κινούμενος τῶν θεῶν. Καθαροὶ γὰρ ὄντες, φησί, καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, τῆς μακαριωτάτης ταύτης μνήσεως καὶ ἐποπτείας ἐτυγχάνομεν, πλήρεις ὄντες τοῦ νοητοῦ φωτός· ἡ γὰρ αὐγὴ ἢ καθαρὰ συμβολικῶς ἡμῖν ἐκφαίνει τὸ νοητὸν φῶς. Τοῦ μὲν οὖν σώματος παντελῶς ἀφαιρεμένην εἶχομεν τὴν ἐν τῷ νοητῷ ζωὴν· τῇ δὲ τοῦ ἡνίοχου κεφαλῇ πρὸς τὸν ἔξω τόπον ὑπεαίροντες τῶν ἐκεῖ μυστηρίων καὶ τῆς νοητῆς ἐπληρούμεθα σιγῆς. Meine Übersetzung.

Seele sich im intellektuellen Bereich im aktiven Denkprozess befindet, ist der intelligible Bereich jenseits aller Denkart; die auf diese göttliche Ebene aufgestiegene Seele denkt mithin nicht mehr. Im Schweigen schaut sie und hat die Verähnlichung mit den Göttern vollzogen.⁴³⁰

Für ein besseres Verständnis von Proklos' Deutung der Mystik wenden wir uns dem *Phaidros*-Kommentar von Hermeias, einem Mitschüler von Proklos in der von Plutarch gegründeten Platon-Schule, zu. So ist bei Hermeias zu lesen: „Denn das Blinzeln der Augen heißt, jene göttlichen Mysterien nicht mehr mit der Wahrnehmung erfassen, sondern mit der reinen Seele selbst.“⁴³¹ Proklos und Hermeias verstehen die Mysterien bei Platon als einen triadischen Ablauf aus Einweihung (τελετή), Weihe (μύσις) und Epopsie (ἐποπτεία). Die Einweihung ist als eine Vorbereitung für die Reinigung der Seele zu verstehen, während die Weihe und Epopsie die Seele zum Schweigen bringen.⁴³² Hermeias ist noch präziser und schreibt: „Man muß aber wissen, daß Einweihung (τελετή) eines ist, Weihe (μύσις) ein anderes und Epopsie (ἐποπτεία) wieder ein anderes.“⁴³³ Die Einweihung versteht Hermeias als Reinigung der Seele, die Weihe als reine Seele und Epopsie als höchste Stufe der reinen Seele: „Zur Epopsie (ἐποπτεία) gehört es, daß sie (sc. die Seele) bei ihnen (sc. den Göttern) angesiedelt wird und deren (sc. der Götter) Augenzeuge wird (ἐπόπηξ).“⁴³⁴ Proklos erklärt die theurgische und die platonische Mystik mit folgenden Worten: „Und am erstaunlichsten ist, dass während die Theurgen uns befehlen, den Körper mit Ausnahme des Kopfes im geheimsten Geheimnis zu begraben, Platon dies ebenfalls voraussetzte und es uns unter

430 Vgl. *Theol. Plat.* IV 9, 31, 12–16: Οὐ γὰρ διὰ νοήσεως οὐδὲ διὰ κρίσεως ὅλως ἡ μύσις, ἀλλὰ διὰ τῆς ἐνιαίας καὶ πάσης γνωστικῆς ἐνεργείας κρείττονος σιγῆς, ἣν ἡ πίστις ἐνδίδωσιν, ἐν τῷ ἀρρήτῳ καὶ ἀγνώστῳ <γίνει> τῶν θεῶν ἰδρύουσα τὰς τε ὅλας ψυχὰς καὶ τὰς ἡμετέρας.

431 C. M. Lucarini/C. Moreschini (Hrsgg. und Übers. ins Englische), *Hermias Alexandrinus: in Platonis Phaedrum Scholia*, Berlin/Boston 2012; für die deutsche Ausgabe siehe H. Bernard (Hrsg. und Übers. ins Deutsche), *Hermias von Alexandrien: Kommentar zu Platons ‚Phaidros‘*, Tübingen 1997 (nachfolgend zitiert als: *In Phaidr.*), hier: 178, 16–17: τὸ γὰρ μύειν τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦτο ἐστὶ, τὸ μηκέτι αἰσθῆσαι λαβεῖν ἐκεῖνα τὰ θεῖα μυστήρια, ἀλλὰ αὐτῇ ψυχῇ καθαρᾷ. Übersetzung von H. Bernard, 1997, S. 315.

432 Vgl. *Theol. Plat.* IV 9, 30, 14–17: Καὶ γὰρ ἡ μύσις καὶ ἡ ἐποπτεία τῆς ἀρρήτου σιγῆς ἐστὶ σύμβολον.

433 Hermeias, *In Phaidr.* 178, 12–13: Εἰδέναι δὲ δεῖ ὅτι ἄλλο ἐστὶ τελετή, ἄλλο μύσις, ἄλλο ἐποπτεία. Übersetzung von H. Bernard, 1997, S. 315.

434 Hermeias, *In Phaidr.* 178, 17–18: τὸ δὲ τῆς ἐποπτείας τὸ ἐνιδρυθῆναι αὐτοῖς καὶ ἐπόπτην αὐτῶν γενέσθαι. Übersetzung von H. Bernard, 1997, S. 315.

der Einwirkung der Götter selbst sagte.“⁴³⁵ Proklos meint, dass von Weihe und Eopsie dann die Rede ist, wenn unsere Seele mit dem Intellekt vereint ist. Er bemerkt in der *Theologia Platonica*, dass die Einweihung der Weihe vorangeht und die Weihe wiederum der Eopsie.⁴³⁶ Hier zeigt sich eine Übereinstimmung zwischen den Denkweisen von Hermeias und Proklos.

5.4.2. Das göttliche Licht in uns

Proklos ruft die Götter an, um in der Seele „das Licht der Wahrheit zu entzünden“.⁴³⁷ Das Licht ist eine Bezeichnung für das Strahlen des Göttlichen im Seienden. Es liegt nahe, an die Bedeutung der Sonne in Platons *Politeia* zu denken. Dort ist die Sonne ein Symbol für das Gute, welches Platon mit folgenden Worten beschreibt:

Und eben diese nun, sprach ich, sage nur, daß ich verstehe unter jenem Sprößling des Guten, welchen das Gute nach der Ähnlichkeit mit sich gezeugt hat, so daß, wie jenes selbst in dem Gebiet des Denkbaren zu dem Denken und dem Gedachten sich verhält, so diese in dem des Sichtbaren zu dem Gesicht und dem Gesehenen.⁴³⁸

Es stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis das Sonnengleichnis zu Proklos' Interpretation des Einen steht. Proklos selbst äußert sich darüber im *Parmenides*-Kommentar:

So ähnlich aber sagt Sokrates in der *Politeia*, daß das Erste über dem Sein und nicht das Sein selbst sei, wohl aber die Ursache des Seins, und daß es

435 *Theol. Plat.* IV 9, 30, 17–20: Καί, ὁ πάντων ἐστὶ θαυμαστότατον, ὅτι τῶν θεουργῶν θάπτειν τὸ σῶμα κελευόντων πλὴν τῆς κεφαλῆς ἐν τῇ μυστικωτάτῃ τῶν τελετῶν, ὁ Πλάτων καὶ τοῦτο προεῖληφεν ὑπ' αὐτῶν κινούμενος τῶν θεῶν. Meine Übersetzung.

436 Vgl. *Theol. Plat.* IV 26, 77, 9–10: Προηγείται γὰρ ἡ μὲν τελετὴ τῆς μνήσεως, αὕτη δὲ τῆς ἐποπτείας.

437 *Theol. Plat.* I 1, 7, 17–18: τὸ τῆς ἀληθείας φῶς ἀνάπτειν. W. Beierwaltes' Dissertation war dem Lichtbegriff in der griechischen Philosophie gewidmet, siehe ders., *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, München 1957.

438 Platon, *Resp.* VI 508b–c: τοῦτον τοῖνον, ἦν δ' ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τὰ γαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ ὅ τι περ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὀρώμενα. Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, S. 541.

über dem Erkennen und allem Erkennbaren sei, so wie wir sagen, daß die Sonne die Ursache des Sehens und des Gesehenen ist.⁴³⁹

Die Sonne steht jenseits des Sehens und des Gesehenen, und wir sind die Sehenden, die ohne ein Drittes nicht direkt das jenseits Stehende sehen können:

Wenn auch in den Augen Gesicht ist und, wer sie hat, versucht, es zu gebrauchen, und wenn auch Farbe für sie da ist, so weißt du wohl, wenn nicht ein drittes Wesen hinzukommt, welches eigens hierzu da ist seiner Natur nach, daß dann das Gesicht doch nichts sehen wird und die Farben unsichtbar bleiben werden.⁴⁴⁰

Das Dritte, welches das Gesehene und das Sehende vereint, ist das Licht. Das Licht ist das Medium, das es erst ermöglicht, das Gesehene, also die Sonne, zu erblicken.

Das Licht als Synonym für das Denken ist „das Werkzeug“, um das undenkbare und jenseits des Seienden verortete Gute zu denken; indes kann das Gute nicht so wie alles andere Seiende erkannt werden. Die Sonne ist die Ursache des Lichts, doch anders und besser als es: „Die Sonne, denke ich, wirst du sagen, verleihe dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachstum und Nahrung, unerachtet sie selbst nicht das Werden ist.“⁴⁴¹

Proklos spricht über die Bedeutung der Sonne nicht nur in der *Theologia Platonica* (II 11, 64; VI 12.), sondern widmet Helios auch eine Hymne. Helios, Gott der Sonne, wird als Ursache für die harmonische Ordnung und allerlei Geschöpfe in der Welt beschrieben.⁴⁴² Die Funktion des Lichtbegriffs in Proklos' Denksystem ist das Denken in uns. Beierwaltes schreibt darüber: „Im Rückgang des Denkens in sich selbst nämlich entdeckt dieses in sich das in ihm vorläufige Licht des Ursprungs und erfährt dieses als die entsprungene

439 *In Parm.* 1240, 16–20: οὕτω δέ που καὶ ὁ ἐν Πολιτείᾳ Σωκράτης τὸ πρῶτον ἐπέκεινα οὐσίας ἔλεγεν εἶναι καὶ οὐκ οὐσίαν, αἴτιον δὲ οὐσίας, καὶ ἐπέκεινα νοούντος καὶ νοουμένων παντός, ὥσπερ τὸν ἥλιον τῶν ὁράντων καὶ τῶν ὁρωμένων αἴτιον εἶναι φαμεν. Übersetzung von R. Bartholomai, 1990, S. 29.

440 Platon, *Resp.* VI 507d–e: Ἐνούσης που ἐν ὁμμασιν ὄψεως καὶ ἐπιχειροῦντος τοῦ ἔχοντος χρῆσθαι αὐτῇ, παρουσίας δὲ χροᾶς ἐν αὐτοῖς, ἐὰν μὴ παραγένηται γένος τρίτον ἰδίᾳ ἐπ' αὐτὸ τοῦτο πεφυκός, οἶσθα ὅτι ἢ τε ὅψις οὐδὲν ὄψεται, τὰ τε χρώματα ἔσται ἀόρατα. Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, S. 539.

441 Platon, *Resp.* VI 509b: Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, S. 545.

442 Siehe R. M. van den Berg, 2001, S. 136.

und dennoch in ihm selbst ursprüngliche Grundgelichtheit seiner selbst.⁴⁴³ Die denkende Seele ist ein Ausdruck dafür, dass sich die Seele zu den Ursachen zurückwendet, obwohl sie in den Körper abgestürzt ist.

Wie wir bereits besprochen haben, ist es auffällig, dass Proklos stets als Erstes die Götter anruft, um in uns das Licht der Wahrheit zu entzünden.⁴⁴⁴ Über die Anrufung an die Götter lesen wir nicht nur in Proklos' Kommentaren zu Platons Werken, sondern auch in den *Chaldäischen Orakeln*: „Wenn der Sterbliche sich dem Feuer genähert hat, wird er von Gott das Licht erhalten.“⁴⁴⁵ Der Versuch, Platons Theologie mit der chaldäischen Theurgie in Einklang zu bringen, scheint auch hier in der *Theologia Platonica* von Proklos unternommen zu werden. In allen Passagen des Textes, in denen er über das Licht der Wahrheit spricht, fügt er hinzu, dass wir zu den Göttern für die Entzündung des Lichtes der Wahrheit beten sollen, um zu Platons Theologie zu gelangen.⁴⁴⁶ Proklos' Absicht scheint dabei nicht einfach die Vereinigung von Platons Theologie mit der Theurgie der Chaldäer zu sein; vielmehr dient die chaldäische Theurgie dem Aufstieg und der Erhellung von Platons Theologie.⁴⁴⁷ Das Leuchten des göttlichen Lichts oder des Lichts der Sonne in uns,⁴⁴⁸ welches als das Denken im rationalen Teil der Seele gilt, ist der Übergang vom Guten zu den unteren Stufen. Die Aussage über die Teilhabe am Licht des Göttlichen ähnelt dem, was über das Abstiegsprinzip des Seienden aus dem Einen in der *Elementatio theologica* zu lesen ist. Um dem Einen und dem Guten ähnlich zu werden, ist es für alles Seiende und

443 W. Beierwaltes, 1979, S. 288.

444 Siehe *Theol. Plat.* III 1, 6, 6–7: αὐτοὺς τοὺς θεοὺς ἡμῖν ἀνάπτειν τὸ τῆς ἀληθείας φῶς παρακαλέσαντες; *Theol. Plat.* I 1, 7, 17–18: αὐτοὺς τοὺς θεοὺς παρακαλοῦμεν τὸ τῆς ἀληθείας φῶς ἀνάπτειν ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς; sowie *In Parm.* 617, 1–2: Εὐχόμεαι τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις ποδηγήσαι μου τὸν νοῦν εἰς τὴν προκειμένην θεωρίαν.

445 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 121 = *In Tim.* I 211, 21: τῷ πυρὶ γὰρ βρότος ἐμπελάσας θεόθεν φάος ἔξει.

446 *Theol. Plat.* III 1, 6, 4–7: Περὶ δὲ τούτων ἐφεξῆς τὴν τοῦ Πλάτωνος ἀμήχανον ὅσῃν θεωρίαν ἀναπλώσωμεν, αὐτοὺς τοὺς θεοὺς ἡμῖν ἀνάπτειν τὸ τῆς ἀληθείας φῶς παρακαλέσαντες.

447 Siehe J. Opsomer, 2018, S. 501–502: „Proclus considers Plato's works not as displaying philosophical inquiry in action, but rather as presenting accomplished teachings. In other words, they are held to contain not efforts, but results. Plato is supposed to be the ‚one man‘ who has received the highest initiation (*epopteia*) and achieved the understanding of the divine mysteries and therefore can be our ‚guide and hierophant‘ (the mystical expounder and priest of the initiation, literally ‚the speaker of divine things‘), our ‚mystagogue‘ (*PT* I.1, 5.16–6.16).“

448 Proklos spricht über den Vergleich zwischen der Sonne und dem Guten auch in der *Theol. Plat.* III 4, 16, 21–23: Διὰ γὰρ τούτων τὸ μὲν ἀγαθὸν ἐξηρημένον ἀποδέδεικται τοῦ τε ὄντος καὶ τῆς οὐσίας, ὥσπερ ὁ ἥλιος τῶν ὁρατῶν.

Überseiende wichtig, das Licht des Einen zu sehen.⁴⁴⁹ Das heißt, diejenigen Seienden, die sich in der Nähe des Einen befinden, stehen im strahlenden Licht – im Gegensatz zu jenen, die der ersten Ursache fern sind. Deshalb ist das erste Seiende vollkommener und von geringerer Zahl als das nachfolgende Seiende.⁴⁵⁰ Dies wird in der *Elementatio theologica* folgendermaßen zum Ausdruck gebracht:

Sowohl die Unendlichkeit als Größe als auch die Unendlichkeit als Vielheit ist jedoch in jeder Hinsicht Beraubung und Wegfall von Teillosigkeit. Was hier nämlich endlich ist, ist dem Teillosen am nächsten, und das hier Unendliche ist davon am weitesten entfernt, da es in jeder Hinsicht das Eine verlassen hat.⁴⁵¹

Es wäre nicht möglich, nach der ersten Ursache zu streben, wenn diese erste Ursache nicht in uns anwesend wäre. Die Anwesenheit des Undenkbaren im Denkbaren erlaubt es, das Undenkbare zu lieben und mithilfe des Schweigens es augenblickshaft auch zu erleben.

Die Relation zwischen den Lichtstrahlen des Einen und dem seelischen Vermögen, dieses Licht in uns zu erblicken, ist in unterschiedlichen Hinsichten zu analysieren. Während der Lichtschein als eine Ausdehnung des Guten aus der ersten Ursache zu verstehen ist, ist das Gute in uns sowohl ein mystischer Akt als auch ein Grund, um sich selbst und die Ursachen in uns zu erkennen. Das Licht – gleich allen anderen intelligiblen Ebenen zwischen dem Einen und der Seele – hat eine vermittelnde Funktion beim Aufsteigen der Seele. Denn es ist nicht möglich, durch das göttliche Licht in uns das Gute selbst direkt zu erblicken, weil die Seele viel zu weit vom Guten entfernt ist und die Entfernung in den wesentlichen Unterschieden gesehen werden muss. Während das Gute jenseits von allem steht, ist die Seele in den Körper abgestiegen und kann sich nicht einmal daran erinnern, wer sie ist. Aufgrund

449 *Theol. Plat.* III 4, 16, 25–17, 1: Οὐ γὰρ ἄλλως τὰ ὁρατὰ γίνεται φανὰ καὶ ταῖς ὁράσεσι γνωστὰ ἢ διὰ τοῦ φωτὸς ἐν αὐτοῖς ἐγγενομένου· καὶ τὰ νοητὰ τοίνυν ἀγαθοειδῆ πάντα γίνεται διὰ τὴν τοῦ φωτὸς μετουσίαν, καὶ διὰ τοῦτο τὸ φῶς ἕκαστον τῶν ὄντων τῷ ἀγαθῷ ἐστὶν ὁμοιότατον.

450 *Theol. Plat.* III 5, 18, 17–23: Καὶ συμβαίνει κατὰ τὸν τῆς δυνάμεως λόγον καὶ τὴν τῆς ἀπλότητος εἶναι τῶν πρώτων ὑπερβολὴν· τὰ μὲν γὰρ πλειόνων αἰτία καὶ τῷ πάντων αἰτίῳ κατὰ τὴν δύναμιν τῶν πρὸ αὐτῶν ποικιλωτέρα κατὰ τὴν οὐσίαν ἐστίν. Αὕτη γὰρ ἡ ποικιλία τὴν ἐστῶσαν ἐν ἐνὶ δυνάμιν κατακερματίζει καὶ ἐλασσοῖ.

451 *El. theol.* Prop. 86, Dodds 80, 5–8: ἀλλὰ μὴν ἡ κατὰ μέγεθος ἀπειρία καὶ ἡ κατὰ πλῆθος στέρησις ἐστὶ πάντῃ τῆς ἀμερείας καὶ ἀπόπτωσις· ἐγγυτάτω μὲν γὰρ τοῦ ἀμεροῦς τὸ πεπερασμένον, πορρωτάτω δὲ τὸ ἄπειρον, πάντῃ τοῦ ἐνὸς ἐκβεβηκός. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 99.

dessen kann nicht die Rede davon sein, dass das Gute direkt und ohne jegliche Hierarchien in der Erkenntnis erfasst wird. Proklos' Methode in der *Theologia Platonica* beantwortet diese Frage, indem er aufzeigt, wie das Göttliche und das Göttliche in uns erreicht wird. Das heißt, dass der von Proklos dargestellte philosophische Weg, der auf Platons Denken basiert und in Einklang mit anderen Lehren gebracht wird, die Seele bis zur göttlichen Ebene führt.

5.5. Textanalyse

Für ein genaueres Verständnis des bisher skizzierten Seelenaufstiegs von der intellektuellen Ebene bis zum überintelligiblen Bereich und darüber hinaus – sowie der damit verbundenen Bedeutung der Hyparxis der Seele – ist es wichtig, die Textstelle aus der *Theologia Platonica* I 3, 15–17 in Betracht zu ziehen. Die ganze Textstelle kann in vier Schritten besprochen und die Parallelstellen aus Proklos' anderen Werken können einbezogen werden:

- 1) Proklos meint, dass der intellektuelle Teil der Seele die intellektuellen Formen und den zwischen ihnen bestehenden Unterschied erfasst.⁴⁵²
- 2) Während die intellektuellen Formen mit dem intellektuellen Teil der Seele erfasst werden, ist es möglich, mit der Spitze des intellektuellen Teils in die göttliche Ebene aufzusteigen. Die Seele auf der Spitze ihres intellektuellen Teils berührt mit der Blüte ihres Intellekts den väterlichen Intellekt. Sie ist an der Spitze des ersten Gliedes des intellektuellen Teils angesiedelt, und von da an berührt sie die göttliche Ebene und wird ähnlich den Göttern einheitlich.⁴⁵³

452 *Theol. Plat.* I 3, 15, 1–3: "Ὅθεν οἶμαι καὶ τῆς ψυχῆς τὸ μὲν νοερὸν ἰδίωμα καταληπτικὸν ὑπάρχειν τῶν νοερῶν εἰδῶν καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς διαφορᾶς. Vgl. *In Alc.* 246, 18–247, 4: οὐ γάρ ἐστιν ἐπιστήμη τῶν γνώσεων καὶ ἀκρότης, ἀλλὰ καὶ πρὸ ταύτης ὁ νοῦς· οὐ λέγω τὸν ἐξηρημένον τῆς ψυχῆς νοῦν, ἀλλ' αὐτὴν τὴν ἐκείθεν ἔλλαμψιν τὴν ἐφίκουσαν τῇ ψυχῇ, περὶ οὗ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης φησὶν ὅτι νοῦς ἐστὶν ὃ τοὺς ὅρους γινώσκουμεν, καὶ ὁ Τίμαιος ὅτι ἐν οὐδενὶ ἄλλῳ ἐγγίνεται ἢ ἐν ψυχῇ.

453 *Theol. Plat.* I 3, 15, 3–8: τὴν δὲ ἀκρότητα τοῦ νοῦ καί, ὥς φασί, τὸ ἄνθος καὶ τὴν ὑπαρξιν συναπτέσθαι πρὸς τὰς ἐνάδας τῶν ὄντων καὶ διὰ τούτων πρὸς αὐτὴν τὴν πασῶν τῶν θεῶν ἐνάδων ἀπόκρυφον ἔνωσιν. Πολλῶν γὰρ ἐν ἡμῖν δυνάμεων οὐσῶν γνωριστικῶν, κατὰ ταύτην μόνην τῇ θεῷ συγγίνεσθαι καὶ μετέχειν ἐκείνου πεφύκαμεν. Vgl. *In Alc.* 247, 7–11: μετὰ δὲ τὸν πολυτίμητον νοῦν αὐτὴν τὴν ἄκραν ὑπαρξιν ἀνεγείραι δεῖ τῆς ψυχῆς, καθ' ἣν ἐν ἐσμεν καὶ ὑφ' ἧς τὸ πλῆθος ἐνίζεται τὸ ἐν ἡμῖν. ὥς γὰρ νοῦ μετέχομεν κατὰ τὸν εἰρημένον νοῦν, οὕτω καὶ τοῦ πρώτου, παρ' οὗ πάντες ἡ ἔνωσις, κατὰ τὸ ἐν καὶ οἷον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν, καθ' ὃ καὶ μάλιστα τῇ θεῷ συναπτόμεθα. *De prov.* 32, 1–5: Hanc, o amice, divinissimam enter operationem anime aliquis operans, soli credens sibi ipsi, scilicet flori intel-

- 3) Das Göttliche wird durch das Göttliche in der Seele erfasst. Das heißt, die Seele steigt in den göttlichen Bereich mittels folgender Methode auf: Das Ähnliche wird durch das Ähnliche erkannt. Diese These ist grundlegend für die Schilderung des Erkenntnisprozesses der Seele und der damit verbundenen Rückkehr zu den Ursachen.⁴⁵⁴
- 4) Die Seele erreicht mit dem hyparxischen Teil die göttliche Ebene in ihr. Das bedeutet, sie vereint sich mit sich selbst und wird ein Ganzes. Die Vereinigung der Seele stellt aber nicht schon den Gipfel ihres Aufstiegs dar, da sie noch nicht das Eine in ihr und das Eine als absolute, jenseits stehende Einheit erreicht hat. Proklos beschreibt den Aufstieg von der göttlichen Ebene bis zum Einen in der Seele und dadurch den Blick zum Einen selbst als Mystik. Denn die Seele befindet sich in keinem aktiven

lectus, et quietans se ipsum non ab exterioribus motibus, sed ab interioribus, deus factus ut anime possibile, cognoscet solummodo, qualiter dii omnia indicibiliter cognoscunt singuli secundum le unum quod sui isporum.

- 454 *Theol. Plat.* I 3, 15, 8–21: οὔτε γὰρ αἰσθήσει τὸ θεῶν γένος ληπτόν, εἴπερ ἐστὶ σωμάτων ἀπάντων ἐξηρημένον, οὔτε δόξῃ καὶ διανοίᾳ, μεριστὰ γὰρ αὗται καὶ πολυειδῶν ἐφάπτονται πραγμάτων, οὔτε νοήσει μετὰ λόγου, τῶν γὰρ ὄντως ὄντων εἰσὶν αἱ τοιαῦται γνώσεις, ἡ δὲ τῶν θεῶν ὑπαρξίς ἐποχεῖται τοῖς οὐσι καὶ κατ’ αὐτὴν ἀφώριστα τὴν ἔνωσιν τῶν ὅλων. Λεῖπεται οὖν, εἴπερ ἐστὶ καὶ ὁπωσοῦν τὸ θεῖον γνωστόν, τῇ τῆς ψυχῆς ὑπάρξει καταληπτὸν ὑπάρχειν καὶ διὰ ταύτης γνωρίζεσθαι καθ’ ὅσον δυνατόν. Τῷ γὰρ ὁμοίῳ πανταχοῦ φαμέν τὰ ὅμοια γινώσκεσθαι· τῇ μὲν αἰσθήσει δηλαδὴ τὸ αἰσθητόν, τῇ δὲ δόξῃ τὸ δοξαστόν, τῇ δὲ διανοίᾳ τὸ διανοητόν, τῷ δὲ νῷ τὸ νοητόν, ὥστε καὶ τῷ ἐνὶ τῷ ἐνικότατον καὶ τῷ ἀρρητῷ τὸ ἄρρητον. Für die Quelle: „τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γνωρίζεται.“ Siehe Empedokles, S. 276, Fr. 145 = DK 31B109; Aristoteles, *De anima* A 404b, 16. Vgl. *In Alc.* 247, 12–14: τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον πανταχοῦ καταληπτόν, τὰ μὲν ἐπιστήτᾳ τῇ ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ νοητὰ τῷ νῷ, τὰ δὲ ἐνικότατα μέτρα τῶν ὄντων τῷ ἐνὶ τῆς ψυχῆς. Des Places, *Or. Chald.* IV 209, 12–17: τῷ γὰρ ὁμοίῳ πανταχοῦ τὸ ὅμοιον συνάπτεσθαι πέφυκε, καὶ πᾶσα γνῶσις δι’ ὁμοιότητα συνδεῖ τῷ κατανοομένῳ τὸ κατανοοῦν, τῷ μὲν αἰσθητῷ τὸ αἰσθητικόν, τῷ δὲ διανοητῷ τὸ διανοητικόν, τῷ δὲ νοητῷ τὸ νοητικόν, ὥστε καὶ τῷ πρὸ νοῦ τὸ ἄνθος τοῦ νοῦ. Dazu noch *In Remp.* I 177, 16–23: τὴν μὲν ἀρίστην καὶ τελεωτάτην, καθ’ ἣν συνάπτεται τοῖς θεοῖς καὶ ζῇ τὴν ἐκείνοις συγγενεστάτην καὶ δι’ ὁμοιότητος ἄκρας ἡνωμένην ζῶην, οὐχ ἑαυτῆς οὕσα, ἀλλ’ ἐκείνων, ὑπερδραμοῦσα μὲν τὸν ἑαυτῆς νοῦν, ἀνεγείρασα δὲ τὸ ἄρρητον σύνθημα τῆς τῶν θεῶν ἐνιαίας ὑποστάσεως καὶ συνάψασα τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τῷ ἐκείνῳ τῷ ἑαυτῆς φῶς, τῷ ὑπὲρ οὐσίαν πᾶσαν καὶ ζῶην ἐνὶ τὸ ἐνοειδέστατον [τὴν] τῆς οἰκείας οὐσίας τε καὶ ζωῆς. *De prov.* 31, 7–9: Omnia enim simili cognoscuntur: sensible sensus, scibile scientia, intelligibile intellectu, unum uniali.

Zustand mehr, sondern schweigt, schließt die Augen und erlebt die Nähe zum Einen.⁴⁵⁵

455 *Theol. Plat.* I 3, 15, 21–16, 24: Ὁρθῶς γάρ καὶ ὁ ἐν Ἀλκιβιάδῃ Σωκράτης ἔλεγεν εἰς ἐαυτὴν εἰσιοῦσαν τὴν ψυχὴν τὰ τε ἄλλα πάντα κατόψεσθαι καὶ τὸν θεόν· συννεύουσα γὰρ εἰς τὴν ἐαυτῆς ἔνωσιν καὶ τὸ κέντρον τῆς συμπάσης ζωῆς καὶ τὸ πλῆθος ἀποσκευαζομένη καὶ τὴν ποικιλίαν τῶν ἐν αὐτῇ παντοδαπῶν δυνάμεων, ἐπ’ αὐτὴν ἄνεισι τὴν ἄκραν τῶν ὄντων περιωπὴν. Καὶ ὥσπερ ἐν ταῖς τῶν τελετῶν ἀγιωτάταις φασὶ τοὺς μύστας τὴν μὲν πρώτην πολυειδέσει καὶ πολυμόρφοις τῶν θεῶν προβεβλημένοις γένεσιν ἀπαντᾶν, εἰσιόντας δὲ ἀκλινεῖς καὶ ταῖς τελεταῖς πεφραγμένους αὐτὴν τὴν θεῖαν ἔλλαμψιν ἀκραιφνῶς ἐγκολπίζεσθαι καὶ γυμνῆτας, ὥς ἂν ἐκεῖνοι φαῖεν, τοῦ θεοῦ μεταλαμβάνειν· τὸν αὐτὸν οἶμαι τρόπον καὶ ἐν τῇ θεωρίᾳ τῶν ὄλων εἰς μὲν τὰ μεθ’ ἐαυτὴν βλέπουσαν τὴν ψυχὴν τὰς σκιάς καὶ τὰ εἰδῶλα τῶν ὄντων βλέπειν, εἰς ἐαυτὴν δὲ ἐπιστρεφομένην τὴν ἐαυτῆς οὐσίαν καὶ τοὺς ἐαυτῆς λόγους ἀνελίττειν· καὶ τὸ μὲν πρῶτον ὥσπερ ἐαυτὴν μόνον καθορᾶν, βαθύνουσαν δὲ τῇ ἐαυτῆς γνώσει καὶ τὸν νοῦν εὐρίσκειν ἐν αὐτῇ καὶ τὰς τῶν ὄντων τάξεις, χωροῦσαν δὲ εἰς τὸ ἐντὸς αὐτῆς καὶ τὸ οἶον ἄδυτον τῆς ψυχῆς, ἐκείνῳ καὶ τὸ θεὸν γένος καὶ τὰς ἐνάδας τῶν ὄντων μύσασαν θεάσασθαι. Πάντα γάρ ἐστι καὶ ἐν ἡμῖν ψυχικῶς καὶ διὰ τοῦτο τὰ πάντα γινώσκειν πεφύκαμεν, ἀνεγείροντες τὰς ἐν ἡμῖν δυνάμεις καὶ τὰς εἰκόνας τῶν ὄλων. Καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ ἄριστον τῆς ἐνεργείας, ἐν ἡρεμίᾳ τῶν δυνάμεων πρὸς αὐτὸ τὸ θεῖον ἀνατείνεσθαι καὶ περιχορεῦειν ἐκεῖνο, καὶ πᾶν τὸ πλῆθος τῆς ψυχῆς συναγείρειν αἰετὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν ταύτην, καὶ πάντα ἀφέντας ὅσα μετὰ τὸ ἐν αὐτῷ προσιδρύεσθαι καὶ συνάπτεσθαι τῷ ἁρρήτῳ καὶ πάντων ἐπέκεινα τῶν ὄντων. Vgl. *In Alc.* 249, 10–14: μαθὼν δὲ καὶ ἐποπτεύσας τὸ νοερὸν πλῆθος τὸ ἀμέριστον καὶ ἡνωμένον, ἴθι δὴ πάλιν ἐπ’ ἄλλην ἀρχὴν καὶ πρὸ τῶν νοερῶν οὐσιῶν τὰς ἐνάδας αὐτῶν σκόπει καὶ τὴν ἐξηγημένην τῶν ὄλων ἔνωσιν. κἀνταῦθα γενόμενος πᾶν τὸ πλῆθος ἔση καταλιπὼν καὶ πρὸς αὐτὴν ἀναβεβηκὼς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ πηγὴν; *De prov.* 31, 4–16: assequentem autem Platoni et ante Platonem theologis, qui consueverunt nobis laudare cognitionem supra intellectum et maniam ut vere hanc divinam divulgant: ipsam aiunt unum anime, non adhuc intellectualem excitantem et hoc coaptantem uni. [...] Intelligens quidem etiam anima et se ipsam cognoscit et quaecumque intelligit contingentia, sicut diximus; superintelligens autem et se ipsam et illa ignorat, quo adiaciens le unum quietem amat, clausa cognitionibus, muta facta et silens intrinseco silentio. Et enim quomodo utique adiaciet indicibilissimo omnium aliter quam soporans que in ipsa garrulamina? Fiat igitur unum ut videat le unum, magis autem ut non videat le unum: videns enim intellectualem videbit et non supra intellectum, et quoddam unum intelligent et non le autounum; *In Parm.* 521, 13–26: Sicut igitur in hiis oportet operationem purgari a superinstantia, quamvis per superinstantias perfectam, secundum hec utique et in hiis oportet purgari ab omni dialectica operatione. Preparatio enim est hec eius que in illud tensionis, sed non tensio; magis autem non hec solum, sed et tensio. Finaliter autem concludentem animam coesse in ipsa facta solum eliget solum le simpliciter unum. Ad hoc enim et Parmenides concludens multam hanc de ipso sermonum pertractionem uidetur hanc ultimam fecisse interrogationem. Unde merito et Aristoteles coassequens ipsi ad indicibile ipsum e dat nature entis. Nam per negari et ipse remouit abnegationes. Silentio autem conclusit eam que de ipso theoriam.

Zusammenfassung des ersten Teils

Die abgestiegene Seele benötigt etwas, das sie motiviert, einen Anstoß dazu, sich von der Körperlichkeit zu lösen, der es ihr ermöglicht, sich an sich selbst als sie selbst zu erinnern. Dieser erste Impuls ist das Eine in der Seele, das zugleich die erste Gutheit ist.⁴⁵⁶ Das Eine in der Seele als etwas Einheitliches und Gutes ist Motivation genug, um die lange Reise von der Vielheit zurück zur Einheit anzutreten.⁴⁵⁷ Das heißt, das Eine in der Seele ist sowohl der anfängliche Impuls für das Erwachen der Seele als auch ihr Ziel, nämlich sich mit dem Einen in ihr zu vereinen.

Versuchen wir, all das zusammenzufassen, was wir in den vorigen Kapiteln über den seelischen Aufstieg hin zum Einen besprochen haben.

Wir haben unsere Arbeit mit der Erläuterung der *Elementatio theologica* begonnen. Der Grund dafür war, das ganze teleologische System als eine hierarchisch-kausale Einheit darzustellen,⁴⁵⁸ indem alles aus dem Einen hervorgeht und sich durch die Kausalbeziehungen zwischen den Ursachen und dem Verursachten wieder zum Einen zurückwendet.

Proklos setzt sich in seinen Schriften nicht nur mit Platons Philosophie auseinander, sondern richtet seine Aufmerksamkeit auch auf die *Chaldäischen Orakel*. Weil er sich mit chaldäischen Ausdrücken auf denjenigen seelischen Zustand bezieht, der außerhalb des Denkprozesses liegt, nahmen wir uns vor, die Bedeutung der *Chaldäischen Orakel* und ihre Wirkung auf Proklos' Philosophie näher zu betrachten.⁴⁵⁹

Die chaldäischen Ausdrücke können auf zwei unterschiedliche Ebenen aufgeteilt werden. Es gibt gewisse Ausdrücke, die das seelische Aufwachen im Körper darlegen, und noch andere, die sich auf die Berührung der Seele mit den intelligiblen und überintelligiblen Ursachen beziehen. Die chaldäischen Ausdrücke, die das seelische Erwachen im Körper darstellen, sind: das „Auge der Seele“ und die „Nacktheit der Seele“; und diejenigen Begriffe, die sich auf die intelligiblen und überintelligiblen Ursachen in der Seele beziehen,

456 Vgl. *El. theol.* Prop. 13, Dodds 12, 25: καὶ τὰγαθὸν τῷ ἐνὶ ταύτῳ.

457 Proklos schreibt, dass alles zum eigenen Guten strebt. Vgl. *El. theol.* Prop. 8, Dodds 8, 31: εἰ γὰρ πάντα τὰ ὄντα τοῦ ἀγαθοῦ ἐφίεται. Die Seele, die zum eigenen Guten zurückstrebt, wird auch zum ersten Guten zurückstreben.

458 Siehe M. Martijn/L. P. Gerson, 2017, S. 45–73; J. Opsomer, 2018, S. 498–515, hier: S. 499–501. Siehe hierzu Kap. 1.

459 Für die Bedeutung der *Chaldäischen Orakel* in Proklos' Philosophie siehe Kap. 2.

sind: die „Blüte des Intellekts“, die „Blüte der Seele“ und synonyme Termini. Obwohl die Ausdrücke „Auge der Seele“ und „Nacktheit der Seele“ den Zustand der Seele vor dem Erkenntnisprozess bezeichnen, sind sie voneinander zu unterscheiden. Das „Auge der Seele“ beschreibt die im Körper erwachte Seele, während die „nackt gewordene Seele“ sich der Körperlichkeit als etwas ihr Fremdes entkleidet hat und sich an sich selbst zu erinnern beginnt.⁴⁶⁰

Bevor Proklos den Aufstieg der Seele von der Körperlichkeit weg hin bis zum Einen erläutert, wendet er sich in seinen Werken mit Gebeten an Götter und Göttinnen.⁴⁶¹ Dies muss er tun, wenn er in und mit seinen Werken den seelischen Aufstieg vorbereiten will. Denn die Seele bedarf der göttlichen Hilfe, um sich von ihren körperlichen Leidenschaften zu lösen und zu ihrem Herkunftsort, dem Einen, zurückzukehren.

Damit die Seele sich zu den Ursachen zurückwenden kann, muss sie sich zunächst an sich selbst erinnern.⁴⁶² Die Erinnerung der Seele ist nichts anderes als ihre Selbsterkenntnis, und die Selbsterkenntnis beinhaltet einen Denkprozess, dem drei unterschiedliche Denkart inhärent sind. Jene drei Denkweisen diskutiert Proklos im *Parmenides*-Kommentar, es sind: a) Meinung (δόξα), b) diskursives Denken (διάνοια) und c) das Denken selbst (νοῦς).⁴⁶³ Das heißt, indem die Seele sich überhaupt im Denken übt, löst sie sich von der Körperlichkeit. Sie schreitet vom meinungshaften Denken zum diskursiven Denken und von dort wiederum zum reinen Denken selbst. a) Das meinungshafte Denken ist für junge Menschen geeignet, denn sie stehen erst am Anfang des Denkprozesses. Jene Art und Weise, zu denken, kann metaphorisch mit dem Ausdruck „Auge der Seele“ beschrieben werden, denn so, wie die Seele nach ihrem tiefen Schlaf im Körper die Augen aufschlägt und nicht genau weiß, ob sie ein Teil des Körpers ist oder nicht, ist auch das meinungshafte Denken: Es ist nicht das Denken selbst, sondern ein Schwanken zwischen Wissen und Nichtwissen. b) Die Seele befindet sich erst dann im aktiven Denkprozess, wenn sie diskursiv zu denken beginnt, denn im Unterschied zum meinungshaften ‚Denken‘, ist das diskursive Denken ein Üben im Den-

460 Für die unterschiedliche Bedeutung der Ausdrücke „Auge der Seele“ und „Nacktheit“ der Seele siehe Kap. 2.

461 Für die Bedeutung des Gebets siehe Kap. 3.6. und Kap. 4.2.

462 Vgl. *In Remp.* I 228, 28–233, 28.

463 Siehe Kap. 4. Dazu auch *In Remp.* II 91, 9–10: ἀλλὰ τὰς ἐνεργείας τῆς λογικῆς ψυχῆς τὰς νοεράς καὶ διανοητικὰς καὶ τὰς ὀρθὰς δόξας; *In Alc.* 140, 16–19: νοῦς γὰρ προσεχῶς ὑπὲρ διάνοιαν, διάνοια δὲ ὑπὲρ δόξαν καὶ φαντασίαν. καὶ δεῖ τοίνυν τὸν ἐρωτικὸν ἐνὶ τινὶ καλῷ τοῦ ἐρωμένου προσέχειν, ἵνα καὶ τελειότερος ᾖ καὶ προσεχῶς ὑπερδιδρυμένος. οὕτω γὰρ ἂν καὶ ὁ μὲν ἀνάγοι, ὁ δὲ ἀνάγοιτο, καὶ μετὰ τίνος συμπαθείας ποιοῖτο τὴν πρόνοιαν.

ken. Das diskursive Denken ist dem Wesen der Seele entsprechend, denn die Seele denkt so, wie sie sich bewegt. Das heißt, sie bewegt sich Schritt für Schritt und denkt ebenso: nicht wie der Intellekt alles zugleich, sondern nacheinander, eines nach dem anderen. Ihr diskursiver Denkprozess dauert so lange, bis sie den intellektuellen oder noetischen Teil in ihr erreicht.⁴⁶⁴ Sobald die Seele sich mit dem intellektuellen Teil in ihr vereint, ist sie nicht mehr zwischen Denken und Nicht-Denken zerrissen, sondern gelangt ins Denken und ruht. Proklos vergleicht diesen Zustand der Seele in seinen Schriften mit der Reise des Odysseus, indem er schreibt, dass so, wie Odysseus nach langer Fahrt seinen Heimathafen erreicht und heimkehrt, auch über die Seele gesprochen werden könne, wenn sie den intellektuellen Teil in ihr erreicht.⁴⁶⁵ Sie vollendet ihre Denkreise, gelangt ans Ziel ihrer Erkenntnis, schließt ihre Augen⁴⁶⁶ und ruht sich aus.

Sie befindet sich im väterlichen Hafen, der aber nicht der letzte Hafen ist, in dem die Seele den Anker auswirft.⁴⁶⁷ Den letzten Hafen erreicht sie erst, wenn sie sich mit dem Einen in ihr vereint hat. Dem Weg von der Spitze des intellektuellen Teils der Seele bis zum Einen geht der Erkenntnisprozess voraus, und er ist am besten mit den chaldäischen Ausdrücken der „Blüte des Intellekts“ und der „Blüte der Seele“ zu beschreiben. Die Seele – zur Spitze ihres intellektuellen Teils aufgestiegen – berührt den intelligiblen Bereich, was mit der chaldäischen Wendung von der „Blüte des Intellekts“ zum Ausdruck kommt. Sie berührt mit der Blüte ihres Intellekts den väterlichen Intellekt, der wiederum als Hyparxis mit dem reinen Wesen der Seele identisch ist und an der Spitze des ersten Gliedes des intellektuellen Teils der Seele steht. Von da an kommt sie mit den Göttern bzw. Henaden in Berührung.⁴⁶⁸ Ist die Seele zu dieser Ebene aufgestiegen, ist sie nicht mehr in der Vielheit zerstreut, sondern ähnelt den Göttern und wird – ihnen ähnlich – einheitlich. Obwohl sie schon den Göttern ähnlich ist, hat sie sich noch nicht mit dem Einen in ihr vereint. Um die Einung mit dem Einen in ihr zu vollziehen, muss die Seele all die unterschiedlichen Kräfte in ihr einen. Proklos beschreibt die Einung der unterschiedlichen Kräfte in der Seele mit den chaldäischen Ausdrücken: „die Blüte der ganzen Seele“, „das Zentrum des ganzen Wesens“, „die Blüte der Seele“. Diese Ausdrücke weisen darauf hin, dass die Seele zum Gipfel

464 Für die Bedeutung der Selbsterkenntnis der Seele siehe Kap. 4.

465 Siehe dazu *In Parm.* 1025, 25–27: μόνη δὲ ἡ κατὰ νοῦν ζωὴ τὸ ἀπλανὲς ἔχει, καὶ οὗτος ὁ μυστικὸς ὅρμος τῆς ψυχῆς, εἰς ὃν καὶ ἡ ποίησις ἀγει τὸν Ὀδυσσεύα μετὰ τὴν πολλὴν πλάνην τῆς ζωῆς.

466 Für den Ausdruck „die geschlossenen Augen“ siehe Kap. 5.

467 Siehe *Theol. Plat.* I 25, 111, 25: Εἷς οὖν οὗτος ὅρμος ἀσφαλὴς τῶν ὄντων ἀπάντων.

468 Siehe *Theol. Plat.* I 3, 15, 1–6. Siehe dazu Kap. 5.2., Anm. 396.

ihres Wesens gelangt ist. Alle unterschiedlichen Kräfte in ihr sind vereint, und als eine Einheit nun schaut sie *im* Einen.⁴⁶⁹ Die Schau ‚im Einen‘ bedeutet, dass die Seele mithilfe des Einen in ihr zur transzendenten Einheit geführt wird. Sie erlebt das, was zu beschreiben nicht möglich ist. Doch die Einung der Seele mit dem Einen in ihr ist nur ein augenblickliches Ereignis, denn die Seele kann nicht etwas werden, was sie wesenhaft nicht ist. Sie genießt diesen Zustand – und stürzt wieder ab.⁴⁷⁰

Die Harmonisierung der unterschiedlichen Methoden innerhalb von Proklos’ Philosophie dient dazu, der Seele zu ermöglichen, die Spitze ihres Wesens zu erreichen und sich mit dem Einen in ihr zu vereinen. Die Seele erreicht erst dann die Spitze ihres Wesens, wenn sie sich selbst erkannt hat. In ihrer Selbsterkenntnis wird sie sich selbst identisch und somit einheitlich. Als eine Einheit ist sie dem Einen so nahe und ähnlich wie nur möglich. Die unterschiedlichen Methoden und damit verbundenen Ausdrücke, welche wir im Verlauf der Betrachtung als besonders wichtig für das Verständnis der seelischen Rückkehr zum Einen erachteten, sind in folgendem Schema dargestellt.

Der Aufstieg der Seele	Das teleologische System
das Eine in uns die Blüte der Seele die Blüte der ganzen Seele das Zentrum des ganzen Wesens	das Eine
die Blüte des Intellekts die Hyparxis der Seele die geschlossenen Augen der Seele	die Henaden der väterliche Intellekt = Hyparxis das Sein (die Spitze der intelligiblen Trias: Sein – Leben – Intellekt)
das Denken selbst das diskursive Denken die Meinung	der Intellekt
die Nacktheit der Seele das Auge der Seele	die Reinigung der Seele von ihrer Körperlichkeit das Erwachen im Körper

469 Siehe Kap. 2.4.2.

470 Vgl. *El. theol.* Prop. 211, Dodds 184.