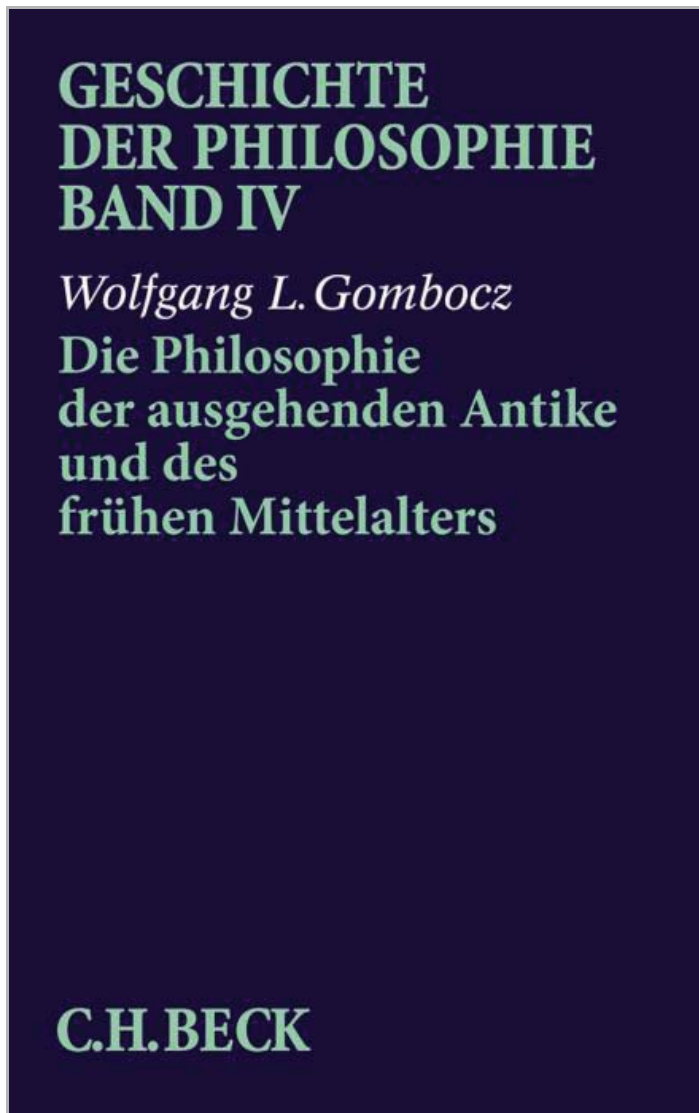


Unverkäufliche Leseprobe



Wolfgang L. Gombocz

Geschichte der Philosophie Band IV

Die Philosophie der ausgehenden Antike und des
frühen Mittelalters

1997. 513 S.

ISBN 978-3-406-31268-7

Weitere Informationen finden Sie hier:

<https://www.chbeck.de/17247>

© Verlag C.H.Beck oHG, München
Diese Leseprobe ist urheberrechtlich geschützt.
Sie können gerne darauf verlinken.

Geschichte der Philosophie

Herausgegeben von Wolfgang Röd

Band IV

Verlag C. H. Beck München

Die Philosophie
der ausgehenden Antike und
des frühen Mittelalters

Von Wolfgang L. Gombocz

Verlag C. H. Beck München

ΤΟΙΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΙΣ ΜΟΥ

M. G. & F. G. † F. T. H. E. J. B. B. † A. S. T. † R. F. W. G. K. A.
R. L. G. H. W. W. Ry. B. E. Sch. S. O. W. D. P. H. C. L. H. B.

ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Geschichte der Philosophie / hrsg. von Wolfgang Röd. –
München: Beck

Bd. 4. Gombocz, Wolfgang L.: Die Philosophie der ausgehenden
Antike und des frühen Mittelalters/von Wolfgang L. Gombocz. – 1997

Gombocz, Wolfgang L.:

Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters /
von Wolfgang L. Gombocz. – München: Beck, 1997

(Geschichte der Philosophie; Bd. 4)

ISBN 3 406 31268 3

ISBN 3 406 31268 3

Umschlagentwurf von Walter Kraus, München

© C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München 1997

Satz: Fotosatz Janß, Pfungstadt

Druck und Bindung: C. H. Beck'sche Buchdruckerei, Nördlingen

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

(hergestellt aus chlofrei gebleichtem Zellstoff)

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Abkürzungen	15
I. Einleitung	17
1. Anfänge des Platonismus: Der Mittelplatonismus als Vorneuplatonismus	17
a) Ethik 17 – b) Physik 19 – c) Logik 23 – d) Zusammenfassung des Vorneuplatonischen im Mittelplatonismus 26	
2. Eudor von Alexandrien	26
a) Leben und Werke 26 – b) Eudor und der Neupythagoreismus 28 – c) Eudors Philosophie 31 – (1) Ethik 31 – (2) Physik 33 – (3) Logik 36 – (4) Eudor oder Antiochus? 38	
3. Philo von Alexandrien	41
a) Leben und Werke 41 – b) Philosophische Grundgedanken 44 – (1) Ethik 44 – (2) Physik: Naturphilosophie und Theologie 47 – (3) Psychologie 55 – (4) Logik 57 – c) Zusammenfassung 59	
II. Der Platonismus	61
1. Plutarch von Chaironeia	61
a) Leben und Werke 61 – b) Plutarchs Lehrer Ammonius 63 – c) Plutarchs Philosophie 65 – (1) Ethik 65 – (2) Physik 67 – (3) Logik 75	
2. Alcinous und Albinus	77
a) Vorbemerkung 77 – b) Leben und Werke beider Philosophen 77 – c) Alcinous' Philosophie 79 – (1) Logik: Wissen und Doxa 80 – (2) Physik: Metaphysik und Seelenlehre 83 – (3) Ethik 97	
3. Apuleius von Madaura	100
a) Leben und Werke 100 – b) Philosophie 103 – (1) Philosophia naturalis 104 – (2) Philosophia moralis 111 – (3) Philosophia rationalis 118	
4. Atticus	124
a) Leben, Werke und Wirkung 124 – b) Philosophie 126 – (1) Kosmologie und Prinzipienlehre 126 – (2) Psychologie: Weltseele und Menschenseelen 131	

5.	Pythagorismus und Neupythagoreer	135
	a) Zur Quellenlage und Chronologie 135 – b) Moderatus von Gades 138 – c) Nicomachus von Gerasa 141	
6.	Numenius und Cronius	143
7.	Plotin	151
	a) Leben und Werke 151 – b) Philosophie 158 – (1) Seele-Materie, Seele- Nus 158 – (2) Nus-Seele, Nus-Ideen 162 – (3) Ideen-Nus, das Eine 165 – (4) Das Eine, das Jenseits von Einheit 168 – (5) Überfülle, Ausfluß, Wirklichkeit des Vielen 172 – (6) Hervorgang-Rückwendung, Leben- Logos 175 – (7) Menschenseele, Logos, Nus 177 – (8) Bewußtsein und das Unbewußte, Wiedererinnerung 182 – (9) Telos, Rückkehr zum Ei- nen, Henôsis 186	
8.	Porphyry	190
9.	Iamblichus aus Chalcis	195
	a) Leben und Werke 195 – b) Philosophie 197 – (1) Ethik: Sieben Tugend- grade 199 – (2) Physik: Prinzipienlehre 200	
10.	Proclus und seine Schule	203
	a) Proclus: Leben und Werke 203 – b) Platonische Schulen in Athen und Alexandrien 209 – c) Proclus' philosophisches System 210 – (1) Die Grundlagen 213 – (2) Ursachen und Wirkungen: Entstehung und Auf- bau der „proclischen Weltanschauung“ 214 – (3) Teilhabe: methektos- amethektos 217 – (4) Die Hypostasen und das Ende des paganen Plato- nismus 218	
11.	Alexandrien zur Zeit Hypatias	222
	a) Hypatia: Leben, Werke und Wirkung 222 – b) Athen, Alexandrien und die Frage nach Hypatias Philosophie 226	
III.	Die Anfänge der Philosophie bei den Christen	230
1.	Einleitung	230
	a) Die „patristische Philosophie“ 230 – b) „Scholastik“: Begriff, Zeitraum und Ziele der Darstellung 234 – c) Chronologie und Quellen 236	
2.	Patristik: Die Anfänge der Philosophie bei den Vätern	237
	a) Die ersten Apologeten 239 – b) Irenäus und Hippolyt gegen die Gno- stiker 241 – c) Die lateinischen Apologeten 244	
3.	Die griechischen Kirchenväter	249
	a) Clemens von Alexandrien 249 – (1) Seelen- und Erkenntnislehre 252 – (2) Die Via negativa und die Via media 253 – b) Origenes und die Fol- gen 255 – c) Die Kappadokier 264 – (1) Göttliche Einheit und Trini- tät 264 – (2) Makrina und ihre Schüler Basilius und Gregor 266 – (3) Gre- gor von Nyssa 269 – (4) Sondergut der Kappadokier 273	

4. Augustin von Hippo	275
a) Leben und Werke 275 – b) Augustins Weg über die philosophische zur „katholischen“ Weltanschauung 285 – c) Der Mensch als Geschöpf im christlichen Universum 293 – (1) Kosmologische Vorbedingungen 293 – (2) Das Leib-Seele-Verhältnis und der „wahre“ Mensch 296 – (3) Mensch qua Seele, Seele qua Mensch 298 – d) Der Mensch in der Gesellschaft: Irdische und himmlische Bürgerschaft 300 – e) Augustins Gnaden- und Erbschuldlehre 305 – f) Schlußkapitel und Zusammenfassung 311 – (1) Eine Ethik des Glücks 312 – (2) Beatitudo und beata vita 313 – (3) Eine Ethik des Willens und der Lieben 314 – (4) Kein Fideismus 315	
5. Dionysius vom Areopag	318
a) Leben, Werk und Wirkung 318 – b) Eine Gotteslehre für die nächsten tausend Jahre 321 – (1) Die – kataphatische – Theosophie 325 – (2) Die – mystische – Theosophie 326 – c) Schlußkapitel und Zusammenfassung 328	
IV. Die Anfänge der Scholastik	332
1. Antike und spätantike Logik im Frühmittelalter	332
a) Von der „Logica vetus“ zur „Logica nova“ 333 – b) Erste und zweite Substanzen 334 – c) Logik als Sprachphilosophie 335 – d) Lateinische Übersetzungen und die „Categoriae Decem“ 336	
2. Boëthius	338
a) Leben und Werke 338 – b) Das Universalienproblem 340 – c) Theologisch-philosophische Fragestellungen 344 – d) Definition von „natura“ und „persona“ 346 – e) Der „Vater“ der Scholastik über Materie, Form, Sein und Gott 349 – f) „Consolatio philosophiae“ 351	
3. Johannes Eriugena und seine Zeit	356
a) Von Cassiodor zu Eriugena 356 – b) Alkuin und seine Schule 357 – c) Witto Candidus und Fridugis 361 – d) Johannes Scottus Eriugena 363 – (1) Von Ratramnus zu Eriugena 363 – (2) Gottschalk der Sachse versus Eriugena 365 – (3) Leben, Wirken und Tod des Johannes Eriugena 371 – (4) Eriugenas „De divisione naturae“ 373 – (5) Gottes Selbstoffenbarung 376 – (6) Der Seinsbegriff 379 – e) Von Eriugena zu Anselm 381 – (1) Heiric und Remigius von Auxerre 381 – (2) Philosophische Anfänge der Scholastiker 383 – (3) Die Lage der Philosophie im zehnten Jahrhundert 385	
4. Anselm von Canterbury	388
a) Dialektik und Theologie zur Zeit Anselms 388 – b) Anselms Leben und Werke 391 – c) Der Proslogionbeweis 397 – (1) Der Beweis in Kapitel 2 400 – (2) Der Beweis in Kapitel 3 405 – (3) Der ontologische Gottesbeweis heute 406	

Anmerkungen	413
Einführungs- und Übersichtsliteratur	479
Zeittafel	483
Personen- und Namenregister	487
Sachregister sowie Liste griechischer und lateinischer Voces	501

Vorwort

„Mein ganzes Werk stützt sich auf ein Prinzip, das man meinethalben ein subjektives nennen mag, und zeigt, gerade wie die darin angegebene Literatur, gar keine Gleichmäßigkeit in seinen einzelnen Partien. Hätte meine Darstellung der Geschichte der Philosophie den großen Panoramen gleichen wollen, die man erst übersieht, wenn man eine runde Galerie umgangen, und also sehr oft den Augenpunkt gewechselt hat, die eben darum aber angefertigt werden können, indem mehrere Künstler zugleich an ihnen arbeiten, so hätte ich mich nach Arbeitsgenossen umgesehen, und wäre dem Beispiel gefolgt, das berühmte Werke der Neuzeit über Pathologie und Therapie uns darbieten. Ich habe das ... nicht gewollt, sondern nahm mir zum Muster nicht die Hersteller eines Panorama, sondern den Landschaftsmaler, welcher eine Gegend darstellt, wie sie sich von einem einzigen, unveränderlich festgehaltenen Augenpunkte angesehen, ausnimmt. Sei es nun, daß der gewählte Gegenstand für mich zu groß, sei es, daß ich nicht früh genug an seine Bearbeitung gegangen war, sei es, daß ich nicht emsig genug derselben oblag, sei es endlich, daß sich alles dieses vereinigte, kurz niemand weiß besser/IX/als ich, daß, was ich vor der Welt ausgestellt habe, kein Gemälde ist, an das sein Meister die vollendende Hand gelegt hat. Sehe man es darum als einen Entwurf an, in dem nur einzelne Partien genauer durchgeführt wurden, namentlich die, bei welchen es sich um nie wiederkehrende Licht- und Farbeffekte handelte, während anderes skizzenhaft angelegt blieb, da es mit Muße im Atelier nach früher gemachten Studien oder fremden Gemälden nachgeholt werden konnte. Ohne Bild: ich habe vor allem solche Systeme, die von anderen stiefmütterlich behandelt wurden, so darzustellen gesucht, daß eine Totalanschauung von ihnen gewonnen und vielleicht die Lust erweckt würde, sie näher kennenzulernen.“

(J. E. Erdmann: *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Erster Band: Philosophie des Altertums und des Mittelalters. Vierte Auflage bearbeitet von B. Erdmann, Berlin 1896, VIII–IX [Orthographie standardisiert]*)

Mittelalter bedeutet für den gebildeten Laien in *philosophicis* Bezugnahme auf einige sehr bekannte Scholastiker des 13. und 14. Jahrhunderts: Z. B. auf Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus, Wilhelm von Ockham oder auch auf Meister Eckhart. Gelegentlich können aus den Jahrhunderten davor noch Peter Abaelard (1079–1142) und Anselm von Canterbury (1033–1109) benannt werden. Die Zeit vor dem 11. Jahrhundert bleibt indes – leer, ja der Zeitraum dieser Leere¹ umfaßt, zumindest in mancherlei Handbüchern, gelegentlich 700 Jahre und mehr. – Es muß schon vor dem akademischen Jahre 1977/1978 gewesen sein, daß der Herausgeber einer zwölfbändigen *Geschichte der Philosophie*, Professor Wolfgang Röd, an den Verfasser die ehrenvolle, aber – wie sich bald zeigen sollte – die Kräfte eines

einzelnen voll beanspruchende Aufforderung herantrug, die gut 1000 Jahre zwischen Band III und Band V in einen *Band IV* zu – ich ringe zurückblickend um ein passendes Verb – zu packen, zu pressen. Dankbarkeit, Wagemut der Jugend und der beherzte Vorwärtsblick eines „Landschaftsmalers“ haben mich annehmen lassen; der didaktisch mehr als gewagte Versuch, eine Einführungsvorlesung zur Philosophie des Mittelalters von hinten, von Wilhelm von Ockham her zu entwickeln, welches Experiment ich während meiner Gastprofessur an der Universität von Colorado zu Boulder im akademischen Jahre 1977/1978 durchzuhalten suchte, brachte mich zwar nach gefährlicher Gratwanderung, insbesondere durch die „dunklen, wenn nicht leeren Jahrhunderte“ des zu erstellenden Bandes, ans Ziel einer Rückbindung an Aristoteles und Plato, hat aber in und durch sich selbst die Unmöglichkeit der Überwindung dieser tausendjährigen *Tabula rasa* unter den Vorgaben solcher Einheiten wie (in den Vereinigten Staaten übliche) dreistündige Semesterlehrveranstaltungen oder (hier!) Einzelbände von Serien in einer überzeugenden Form erwiesen. Eine Ursache liegt gewiß *auch* in der von mir dekretierten Einbettung des gesamten Unterfangens in einen realgeschichtlichen Horizont, welche nach Möglichkeit auch eingehalten wird. Dies bedeutet, daß ab und an, jedenfalls an Schnittstellen und z. B. zu Beginn der Hauptteile, einzelne wichtige und zum Verständnis auch der Geschichte der Philosophie beitragende Bezüge zur säkularen und kirchlichen Geschichte hergestellt werden. Ein anderer, entscheidender Grund liegt in der nicht einlösbaren Verhältnismäßigkeit von Auftrag und zur Verfügung stehendem Raum in diesem besonderen Fall, sieht man einmal von der Gefahr der Überforderung *eines* Autors in einer solchen Aufgabenstellung ab, wie dies auch in dem Eingangszitat aus J. E. Erdmann anklingt. In der Überwindung dieser Schwierigkeiten habe ich versucht, andere Wege als Erdmann, der vom dialektisch-linearen Standpunkte Hegels mit einem a priori vorgegebenen Schema ausgeht, zu beschreiten. Es mußte daher innerhalb der beschriebenen Verhältnisse und des Umstandes bloß eines Augenpunktes ein Kompromiß gesucht werden. Der nun von mir vorgelegte Band IV der *Geschichte der Philosophie* entwirft, unter Berücksichtigung der bereits in Bd. III (inzwischen schon in 2. Auflage; S. 13) veröffentlichten Grenzziehung im Hellenismus, daher eine Geschichte des philosophischen Denkens *der ausgehenden Antike und der beginnenden Mittelzeit* in ihrem realgeschichtlichen Kontext – in wichtigen, oftmals exemplarischen Linien.²

Die Schrift hebt mit Eudor von Alexandrien und Philo Judaeus im zu Ende gehenden, letzten vorchristlichen Säkulum an und wandert bei anfänglicher Konzentration auf den *Platonismus* etwa bis zum Ende des 11. Jahrhunderts. Das Buch versucht absichtsvoll, weder von einem unterstellten Schulbegriff von Philosophie auszugehen, noch einem apriorischen „Phasengesetz“ oder einem anderen erfahrungsunabhängigen Deutungsschema nachzuspüren, sondern die Texte und – viel zu oft lediglich – Fragmente dieser Denkerinnen und

Denker der Jahrhunderte nach der Zeitenwende als Urkunden ihrer Auseinandersetzung mit wirklichen Erfahrungen in Geschichte und Natur, in Gesellschaft, Kirche und Alltag zu lesen. Die Philosophen im ersten Jahrtausend u. Z., seien es „heidnische“ Schulphilosophen oder schließlich Apologeten, seien es Verbündete oder Gegner einer der neuen Religionen, seien es Archivare und Buchgelehrte, sehen ihre Aufgabe wesentlich in einer vernunftgeleiteten Erklärung der *einen* profanen wie religiösen Wirklichkeit, welche mit der Zeit immer mehr zu einer „innerkirchlichen“ Angelegenheit wird, um in den abschließenden Jahrhunderten dieses Bandes bei der Fragestellung von Über- oder Unterordnung von Vernunft und Glauben anzukommen. Beinahe zwei Jahrzehnte habe ich an diesem so gearteten Projekt – wenn auch mit Unterbrechungen – gearbeitet; die Erforschung des betroffenen Jahrtausends hat sich gerade in dieser Zeitspanne stark ausgeweitet, ja schließlich exponentiell zu entwickeln begonnen, so daß mancherlei eigenes Ergebnis bald bestätigt, bald relativiert wurde, während die von mir nicht bearbeiteten Gebiete in immer verlässlicheren Einzelstudien, aber auch in Monographien größeren Zuschnitts hilfreiche Darstellungen erfuhren. In einer solchen Einbettung in eigene Forschungsarbeit habe ich das Manuskript unter Zuhilfenahme der Ergebnisse der Gelehrtenrepublik in den letzten drei Jahren endgültig abgeschlossen.

Apologien, sei es im Sinne des Christentums, sei es im Sinne einer aufklärerischen Weltanschauungs- oder gar Psychoanalyse, wird der Leser aus – wie ich hoffe – im Verlaufe der Darstellung einsichtig werdenden Gründen in diesem Buche vergeblich suchen. Eine genauere Beschäftigung mit der Philosophie im ersten Millennium der „christlichen“ Ära im realhistorischen Zusammenhang zerstört jegliche Idylle, verbietet jede Apologetik; Wesentliches wie Wichtiges einer derartigen illusionslosen Philosophiegeschichte soll in den folgenden Seiten ausgewickelt werden. Vermutlich enttäuscht eine derartige Darstellung Erwartungshaltungen von Teilen des im ersten, von mir selbst stammenden Satze dieses Vorwortes angesprochenen Lesepublikums. Dies kann in einer Hinsicht nicht geändert werden: Ein konfliktreiches Zeitalter mit so vielen eingekerkerten, gefolterten, verurteilten, zur Selbsttötung gezwungenen und getöteten Liebhabern der Weisheit zu einem Trostbüchlein zu verfälschen, hieße gemartete Philosophen neuerdings auszupeitschen und verbrannte Philosophien noch einmal auf den Scheiterhaufen zu stellen.

Ein vergleichbarer Band ist in deutscher Sprache seit Generationen nicht im Buchhandel erhältlich; eine zwölbändige Gesamtgeschichte der abendländischen Philosophie widmet *einen* Band etwa tausend von insgesamt zweitausendfünfhundert Jahren. Dem Verfasser ward also anno dazumal eine schwierige, ja ganz eigentlich aporetische Aufgabe übertragen. Was ist trotz allem aus diesem Buchprojekt geworden? Handbuchartige Vollständigkeit konnte schon wegen des begrenzten Umfanges nicht erreicht werden; ich mußte mich deshalb, wollte mich aber außerdem wegen der Ergebnisse eigener

Forschung (in Teilbereichen), auf die wichtigen Entwicklungslinien beschränken. Diese von mir erurteilte Wichtigkeit, mein „Augenpunkt“ in Erdmanns schönem Wort, weicht indes in einigen scharf gezogenen Linien, zumindest aber in markanten Partien oder hervorstechenden Einzelfiguren von der „überlieferten Historiographie“ deutlich ab; der daraus fließende umfangreiche Stoff kann andererseits von einem einzelnen Autor nicht vollständig durchdrungen werden. Der Band ist daher eine Ouvertüre, ein erster Anfang. Doch macht die Schrift, wie ich hoffe, *Anfänge der intellektuellen Entwicklung* des christlich werdenden Abendlandes und ihren Zusammenhang mit der Realgeschichte offenbar. Ich wollte ein Arbeits- und Lesebuch erzeugen, welches die Nähe sowohl zu den Quellen wie auch zur neuesten Forschung sucht; m. E. zeigt es sie auch. Offenlegend ist hinzuzufügen, daß das durch Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) geforderte „Schmecken nach den Quellen“ sich hier auf griechische und lateinische Würzung beschränkt, so daß hebräische, syrische, arabische³ und andere Quellen, wenn überhaupt, nur in lateinischer (in Einzelfällen in griechischer) Fassung eingesehen oder ihre Inhalte aus der Forschungsliteratur übernommen wurden.

Im Frühmittelalter riefen Philosophen aus dem Altertum brennende Neugier hervor, sie erfuhren oft tiefe Verehrung. Die der griechischen Sprache unkundigen Gelehrten dieser Periode hatten aber keinen direkten Zugang zu den Quellen, welchen sie die Fragestellungen, Argumente und Theorien der antiken Philosophen hätten entnehmen können. Von Plato z. B. gab es lediglich eine unvollständige Übersetzung des „Timaeus“ (von Calcidius); die philosophischen Werke des Aristoteles, im Gegensatz zu seinen logischen Schriften im „Organon“, wurden im lateinischen Westen erst im 12. Jahrhundert wieder zugänglich. Ihre Kenntnis antiker Philosophie mußten diese Liebhaber der Weisheit daher aus spätantikem Material unterschiedlicher Qualität erwerben; dies waren alles in allem einige wenige Abhandlungen und Textsammlungen lateinisch schreibender Enzyklopädisten, wenn Philosophen, dann hauptsächlich Platoniker, und einzelne stärker philosophisch argumentierende Passagen bzw. auch abrißartige Zusammenstellungen von Schulen oder Philosophenviten in den Schriften der Kirchenväter. Neben Sokrates, dem Vorbild schlechthin, aber eben ohne hinterlassene Schriften, war Plato ihnen allen der erste Philosoph in vielerlei Hinsicht: Man wußte von seinen über dreißig Dialogen – man hatte also eine Vorstellung von der *Quantität* des Opus. Man bewunderte die Methode, welche als rationale Argumentation, als ein Fortschreiten von besonderen Einzelbeobachtungen und Erfahrungen zu verallgemeinernden Konklusionen diesen Dialogen entnommen wurde – man wähnte sich im Besitze eines autoritativen Maßstabes methodischer *Qualität*. Der später Plato von diesem hervorragenden Platz verdrängende Aristoteles steht anfangs als Schüler und als wenig origineller Promulgator *des Philosophen* ganz in seinem Schatten – man blieb allzulange der überkommenen, einer wünschenswerten stärkeren „Aristotelisierung“ des Schulbetriebes hinder-

lichen Homodoxiedeutung verhaftet. Der so hochgeschätzte Philosoph war aber nur in *einem* Text, dem „Timaeus“, selbst zugänglich, einem Lehrvortrag, der zum geringsten Teil philosophisches Denken und Argumentieren enthielt. Es ist eine Darstellung der Entstehung des Universums, welche zwar einige Platonische Lehrstücke voraussetzt bzw. benützt, wie z. B. Psychologie und Ideenlehre, im großen und ganzen aber als eine religiöse Erzählung voll von Metaphern und Gleichnissen sich kosmologischen und physiologischen Fragen in allgemein verständlicher Form zuwendet, wobei seit Philo Judaeus und den frühchristlichen Apologeten die inhaltliche Nähe zum alttestamentlichen Schöpfungsbericht hervorgehoben wird – diese Einfachheit und vermeintliche Inhaltsgleichheit führten zu einem Durchbruch bei der dogmatischen Annäherung von Platonismus und Christentum. Für den frühmittelalterlichen Leser ward Platos Philosophie im „Timaeus“, dem einzigen verfügbaren „Dialog“, gefunden, einem Text, der Platos „Abhängigkeit“ von Moses ebenso klarlegte, wie er seine „Vorwegnahme“ der christlichen Weltanschauung enthielt – man entdeckte schließlich *den* Plato Christianus. Der „Timaeus“ war bereits in der klassischen, vorchristlichen Antike Platos bekannteste und meist kommentierte Schrift gewesen; es gab sogar eine (heute nur in Bruchstücken kenntliche) Übersetzung von Cicero. Die frühmittelalterliche Reduktion Platos gerade auf den „Timaeus“ ist also nicht eine bloße Laune des Zufalles.

Die nachfolgende Darstellung ausgewählter Kapitel der spätantiken und frühmittelalterlichen Philosophie verdankt viel den Arbeiten von J. B. Bauer, J. M. Dillon, H. Dörrie (†), R. Heinzmann, D. P. Henry, J. Marenbon, R. T. Wallis (†) und W. Wieland, um nur einige zu benennen, welche die Kenntnis der Philosophie (und Theologie) dieser „dunklen“ Periode auf die vielfältigste Weise befördert haben, wobei die gerade bei diesem Bande so unerlässlichen kritischen Textausgaben und kommentierten Übersetzungen hier gar nicht einzeln angeführt werden können. Dazu kommen das lebenswürdige Interesse und die unerschöpfliche Herausgebergeduld Wolfgang Röds, welchem kongenialen Mitleser und „Erstkorrektor“ ich viel mehr verdanke als den abschließend zu nennenden mitlesenden und mitdenkenden Freunden zusammen: Ulrike Gombocz, H. Berger, R. Haller, P. R. Lorenz, P. J. W. Miller, Doris Plöschberger, H. Rutte, R. Somos u. a. – Der Verfasser ist sich darüber im klaren, hinter dem Ideal der Vollständigkeit weit zurückgeblieben zu sein; selbst in der Berücksichtigung der allernotwendigsten Sekundärliteratur klaffen Lücken. Er wird für Ratschläge wie für Kritiken, die einer eventuellen Neuauflage zugute kommen könnten, dankbar sein, auch für Hinweise auf Literatur bzw. für die Übermittlung von Neuerscheinungen (Sonderdrucken; Freixemplaren) an das Institut für Philosophie der Karl-Franzens-Universität in Graz, Österreich. Mein Dank im voraus für jede in dieser Form geleistete Hilfe beschließt diese Zeilen.

Abkürzungen

- ANRW = W. Haase u. Hildegard Temporini (eds.): Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Berlin 1972 sqq.
- AT = Altes Testament.
- BGPhThMA = Beiträge zur Erforschung der Geschichte der Philosophie und
(vormals Theologie des Mittelalters. Neue Folge hg. v. L. Hödl u. a. Mün-
BGPhMA) ster 1970 sqq.
- CAG = Commentaria in Aristotelem Graeca. Berlin 1882 sqq.
- CC = Corpus Christianorum. Turnhout 1954 sqq.
- CC SG = Corpus Christianorum. Series Graeca. Turnhout 1977 sqq.
- CC SL = Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout 1954 sqq.
- CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien 1866 sqq.
- Disk. = Diskussion.
- DL = Diogenes Laërtius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen.
- Dillon = J. Dillon: The Middle Platonists. 80 B. C. to A. D. 220. Ithaca (N. Y.) 1977.
- Entretiens = Entretiens sur l'Antiquité Classique. Fondation Hardt 1952 sqq.
- Ep. = Epistula(e).
- fl.* = (nachweisbare ungefähre) Lebenszeit [floruit].
- fr. = Fragment.
- ibid. = ebenda [ibidem].
- id. = derselbe [idem].
- i. e. = das ist, das heißt [id est].
- MGH = Monumenta Germaniae Historica inde ab anno Christi 500 usque ad annum 1500. Scriptorum T. 1–30. Nachdruck Stuttgart 1963/64.
- n. Chr. = nach Christus.
- NT = Neues Testament.
- PG = Patrologia(e) Cursus Completus, Series I: Ecclesia) Graeca 1–167 [mit lat. Übers.], ed. J. P. Migne. Paris 1857–1912.
- PL = Patrologia(e) Cursus Completus, Series II: Ecclesia) Latina 1–221, ed. J. P. Migne. Paris 1841–1864.
- Pyth. = H. Thesleff: The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period. Åbo 1965 (Acta Academiae Aboensis, Humaniora 30, 1).
- RE = Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa. Stuttgart 1894 sqq.
- sc. = scilicet = versteht sich.
- sq., sqq. = folgende(r,-s) [Jahr(e), Band/Bände, Seite(n)].
- Stob. = Joannes Stobaeus: Anthologium. Edd. Wachsmuth & Hense. 5 Voll. Berlin 1854–1909.

s. v.	= siehe unter dem Stichwort/Lemma [sub voce].
SVF	= Stoicorum Veterum Fragmenta, I–III u. Index. Fragmenta. Ed. H. v. Arnim. Stuttgart 1903–1924, Nachdruck 1964.
Ueberweg	= F. Ueberweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie.
UTB	= Uni-Taschenbücher.
v. Chr.	= vor Christus.

Die Autoren werden wie üblich nach den Standardausgaben zitiert, welche jeweils in den ersten Anmerkungen des relevanten Kapitels angeführt werden. Plato wird nach der Paginierung von Stephanus, Aristoteles nach der Bekkerschen Edition, beide nach Seiten und Spalten sowie gegebenenfalls nach Zeilen, zitiert.

I. Einleitung

1. Anfänge des Platonismus: Der Mittelplatonismus als Vorneuplatonismus

Carneades von Cyrene (etwa 214/213–129/128 v. Chr.) hatte unter Berufung auf Sokrates den seit dem Scholarchen Arcesilaus (gest. um 241/240 v. Chr.) vordringenden Skeptizismus in der Platonischen Akademie und damit im nachfolgenden „Platonismus“ heimisch gemacht. Seine skeptische Wende hatte sehr viel Neues und Stimulierendes innerhalb der hellenistischen Philosophie zur Folge (s. Bd. III, 39–41; 191–200); dies braucht hier aber nicht näher dargestellt zu werden, da die skeptische Tradition, wie sich zeigen wird, nicht nur im Vorneuplatonismus¹, sondern überhaupt in der Periode, welche im vorliegenden Band behandelt wird (etwa 50 v. Chr. bis nach 1000 n. Chr., vgl. Bd. III, 13), keinen Platz hat. Der Mittelplatonismus (um 70/40 vor Chr. bis 220/250 nach Chr.) und damit der neu entstehende Platonismus greifen, sofern sie nicht in allem einen neuen Anfang darstellen, auf die Alte bzw. „Ältere“ Akademie zurück: Besonders auf Platons Nachfolger *Speusipp*, das zweite Schulhaupt der Akademie bis 339 v. Chr., sowie auf das dritte Schulhaupt *Xenocrates* (396–314 v. Chr.) und auf die von *Antiochus* von Askalon (um 130–68 v. Chr.) durchgeführte „(Ver-)Einigung“ aller alten Schulen, nämlich der Akademie vor dem Abfall des Arcesilaus, des Peripatus, ja selbst der Stoiker mit Zeno und teilweise sogar der Epikureer. Diese Neu- bzw. Umgestaltung führt zu einem den Skeptizismus überwindenden und eben neuen Lehrgebäude.

Im folgenden sollen nun die Hauptthemen des *Platonismus*, die in den ersten Kapiteln dieses Buches regelmäßig und auch später häufig eine Rolle spielen, unter dem Gesichtspunkt der auf Xenocrates zurückgehenden Dreiteilung der Philosophie in *Ethik*, *Physik* und *Logik* dargestellt werden.

a) *Ethik*

Eudämonie: Die Suche nach Zweck und Sinn des Lebens ist zunächst wichtigstes Thema. Es geht um die Erkundung des Ziels des Menschen, und die Beantwortung dieser Frage soll auch eine Antwort auf die Frage nach einem gelingenden („glücklichen“) Leben, d. h. eine Definition von Glück (*eudaimonia*) enthalten. Xenocrates' Nachfolger *Polemo* (um 350–266 v. Chr.) hatte in seiner Erörterung des Lebensglückes bereits der stoischen Formel eines „Lebens in Übereinstimmung mit der Natur“ zum Durchbruch verholfen. Die

zugehörigen hellenistischen Spezifikationen eines erstrebenswerten Zustandes von „Gemütsruhe“ (epikureisch *Ataraxie* oder stoisch *Apathie*) beherrschten dann etwa bis zur Zeitenwende alle philosophischen Schulen, wie man z. B. bei Antiochus sehen kann. Der alexandrinische Platonismus eines *Eudor* (geb. um/vor 75 v. Chr.) hat diese stoisch-platonische Definition zugunsten der *Homoiôsis Theô*, d. h. der Gottähnlichung, der Gottwerdung aufgegeben. Dieses Geist und Seele stärker ansprechende und durchaus auch eher Platonische Ideal der *Homoiôsis* (s. Bd. II, 162)² – cf. neben „Timaeus“ 90 a-d und „Staat“ IX 585 b sqq. besonders „Theaetet“ 176 b-e – bleibt von nun an die für die Platoniker charakteristische Definition des *Telos*.

Nach stoischer Auffassung liegt dagegen das Glück, die Eudämonie, als das *Telos* des menschlichen Lebens in der zunächst negativ als Abwesenheit von Affekten wie Furcht, Trauer oder Begierde gefaßten Gemütsruhe, in der *Apathie*. Die pyrrhoneisch-epikureische *Ataraxie* meint eigentlich dasselbe. Eine positive Auffüllung dieses weitgehend leeren Begriffes erfolgt in den Metaphern „wohlfließenden Wassers“ (stoisch: *eurola biou*) oder der vollkommenen „Meeresstille“ (epikureisch: *galênê*). Auf diesen Gemütszustand völliger Ruhe und inneren Friedens zielen alle Tugenden ab, jedoch nicht in der Weise, daß das Glück Lohn des tugendhaften Lebens wäre. Das Glück besteht vielmehr im tugendhaften Leben selbst. Alle äußeren und körperlichen Güter, überhaupt alles, was im Gegensatz zur Tugend nicht in der Macht des Menschen steht, ist für das Lebensglück letztlich belanglos; es bestimmt jedenfalls nicht sein wahres Wesen. Das Ideal des Weisen, dessen Vorbild in Sokrates gesehen wird, ist zugleich Ideal für vollkommene Tugend und vollständiges Glück: Der Weise hat Einsicht darein, was bei ihm steht und was nicht; er lebt zwar nicht ganz frei von Affekten, aber seine Haltungen oder Handlungen werden von ihnen nicht entscheidend beeinflusst. Darum befindet sich der Weise stets im Zustand größter Ausgeglichenheit und vollständiger Freiheit. Die ein solches Leben formelhaft beschreibende *Telos*-Antwort³ für wahres Glück „als Leben in Übereinstimmung mit der Natur“ ist jedoch wenigstens zwei Deutungen zugänglich: Einmal mag die Antwort sich auf die Natur des Weltganzen, auf den Kosmos und seine Gesetzmäßigkeit beziehen; zum andern läßt sie sich im Sinne der vernünftigen Natur des Menschen selbst deuten.

Die Auseinandersetzung um das *Telos* führt zum nächsten Hauptthema, zu der Frage, ob für ein gelungenes („glückliches“) Leben Tugend allein hinreichende Bedingung⁴ sei. Antiochus läßt in seiner Antwort peripatetischen Einfluß erkennen, wenn er körperliche (z. B. Gesundheit, Schönheit) und äußere Güter (z. B. Reichtum, guten Ruf) zusammen mit Tugend(en) als wesentlich für vollkommenes Glück des Menschen ansieht, wohingegen Eudor die „untere“ Klasse körperlicher und äußerer Güter als notwendiges Konstitutivum von Glück ablehnt und damit von der Definition des *Telos* ausschließt. Beide Positionen, die zuletzt genannte, streng stoische, und die peripatetische bleiben durch einige Zeit nebeneinander bestehen, wie z. B. *Plutarchs* (um 45

n. Chr. bis nach 120 n. Chr.) peripatetischer und des *Alcinous* (fl. vor 150 n. Chr.) stoisch-platonischer Standpunkt bezeugen.

Eine weitere Frage mit bemerkenswerten Konsequenzen für die Ethik betrifft das Problem, wie angesichts der von der Stoa angenommenen Notwendigkeit des Naturablaufs Freiheit des menschlichen Willens möglich sei. Bei Plato und Aristoteles ist diese Frage von untergeordneter Bedeutung; erst Chrysipp hat durch die Verbindung der Lehre von der lückenlosen Naturgesetzlichkeit mit der Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens ein entsprechendes Problembewußtsein geschaffen. Plato hat im „Staat“ und im „Phaedrus“ die Willensfreiheit in Form eines Mythos behandelt, wobei er mehr Probleme aufwirft, als er löst, denn er hält, wie sein Schüler Aristoteles, an seinem Glauben an die persönliche, menschliche Willensfreiheit fest. Aristoteles urteilt über die These, es gäbe keine Freiheit der Willensentscheidung, äußerst scharf, wenn er in der „Nikomachischen Ethik“ diesen „Vorschlag“ ein sophistisches Paradoxon nennt. Die Mittelplatoniker, die nach stoischem Vorbild Willensfreiheit und Determinismus mit Gottes Vorsehung in Verbindung bringen, finden daher bei Plato oder Aristoteles keine Anhaltspunkte für eine Lösung. Aristoteles z. B. definiert in der „Physik“ (II 4–9, 195 b–200 b; vgl. „Metaphysik“ XI 8, 1065 a–b) und der „Nikomachischen Ethik“ (1–6, 1109 b–1113 a) ausreichend viele der für das Thema relevanten Begriffe, aber er „weigert sich hartnäckig anzuerkennen, daß es hier ein Problem gebe“ (Dillon 85: „... robustly refuses to recognize that there is any problem“). Antiochus – sein nur von Plutarch erwähntes Werk „Über die Götter“ scheint die Vorsehung positiv zu thematisieren – und Eudor haben dazu ebenfalls nichts hinterlassen. Die erste Variante einer platonischen Position findet man bei Philo von Alexandrien (gest. nach 40 n. Chr.), der menschliche Willensfreiheit und göttliche Providenz zusammenzubringen versucht, wobei die stoische Heimarmenê-Lehre (für Philo ein Determinismus mit Tendenz zum Fatalismus) eher emotional als unter Verwendung von Argumenten abgelehnt wird. Plutarchs möglicherweise ernstere Diskussion des Problems ist verloren, die unter seinem Namen erhaltene Schrift „De fato“ unecht. Im Unterschied zur Telos-Frage bringt es der mittlere Platonismus hierin, wie schon vor ihm der Hellenismus, zu keinerlei Lösungen, so daß es *Plotin* (204/205–270 n. Chr.) vorbehalten bleibt, eine zwar elegante, aber durchaus unschlüssige Antwort darauf zu geben („*Peri pronoias*“ = „Enneaden“ III. 2–3).

b) Physik

Für die genannte Periode von fast 300 Jahren, insbesondere für die sogenannten *Anfänge des Platonismus*, sind Wesen und Wirksamkeit („Tätigkeit“) des höchsten Prinzips bzw. der höchsten Prinzipien Hauptthema der Physik. Die meisten Mittelplatoniker nehmen drei Prinzipien an: Materie (*hylê*), Ideenwelt als Vorbild (*paradeigma*) der Welt der Dinge und Gott. Grob vereinfachend

kann man sagen: *Der Gott schafft aus der Hylê die Welt, indem er auf das Paradeigma „blickt“*. Es war eine alte Streitfrage, was nach Plato als der höchste Gott bzw. als das erste Prinzip anzusehen sei. In dem Schwanken zwischen den im „Timaeus“ (Demiurg als höchste Gottheit) und im „Staat“ (Idee des Guten als oberstes Prinzip) unterschiedlich formulierten Dogmatiken bewahren Mittel- und Neuplatonismus jedoch die altakademische Gegenüberstellung von Einheit (dem Einen, der Monas) und Vielheit (der Zweiheit, der Dyas), obgleich die inhaltliche Auffüllung dieses *Dualismus* in mehreren Varianten vor sich geht. Antiochus scheint ihn auf den einfachen, stoischen Gegensatz zwischen einem ersten aktiven und einem ersten passiven Prinzip zu beziehen, während Eudor über dieses Paar von Einheit und Zweiheit ein *höchstes Eines*, einen Gott „oben darüber“ (*hyperanô theos*) setzt. Diese zwei „Einen“- Eudor spricht vom einen Einen (= das höchste Eine) und vom anderen Einen (= die altakademische Monas) – kann man durchaus im Sinne des metaphysischen Schemas im „Philebus“ deuten. Mit Plutarch und seinem Lehrer Ammonius, welche diese transzendente Spitze einer solchen Metaphysik nicht kennen, erfährt das Paar von Einheit und Vielheit eine immer stärker werdende Ausdeutung in Richtung auf einen Dualismus von höchstem, gutem, einem Gott und ihm gegenüberstehender, übelwollender Dyas. Damit findet ein unorthodoxer Zug Eingang in den Platonismus, ein Dualismus, der von Philo von Alexandrien in der Lehre von zwei göttlichen Kräften (*dynameis*) vorbereitet wurde und der bis zu Plotin hin feststellbar ist. Unterhalb dieser dualistisch auf einander bezogenen obersten Wesenheiten steht die Psychê (in Anlehnung an den Platonischen „Timaeus“), ein vermittelndes Wesen, welches selbst nicht übel, jedoch für alle Vielheit in der Welt, darum auch als „Weltseele“ benannt bzw. übersetzt, verantwortlich ist.

Philo Judaeus nennt diese Mittlerin (im Zusammenhang mit seiner Logoslehre) *Sophia* und gibt ihr Züge von Dyas und Psychê, während Plutarch in seiner Schrift „Isis und Osiris“ dies Mittlerwesen mit Isis gleichsetzt. Von da ist es kein großer Schritt zur stoisch beeinflussten Unterscheidung eines ersten von einem zweiten *Gott*, eines vollkommen transzendenten, selbstdenkenden Wesens von einem immanenten, aktiven Demiurgen. Die Mittelplatoniker übernehmen überdies den stoischen Logos, eine in der Welt wirkende Kraft des höchsten Gottes, in ihr metaphysisches Gebäude, und da sie mit Eudor *ein* transzendentes, immaterielles (Über-) Eines als höchstes Prinzip ansetzen, führt ihre Theologie schließlich zu einem Dualismus zweier göttlicher Wesen, die, grob gesprochen, einerseits der rangniedrigere Demiurg des „Timaeus“, andererseits das Eine der ersten Hypothese des „Parmenides“ sind. Beim gläubigen Juden Philo sind es wegen seines Monotheismus allerdings nicht zwei Gottheiten, sondern der eine Gott und sein Logos; die späteren Platoniker aber, wie z. B. Alcinous und Numenius, postulieren zwei unterscheidbare Gottheiten, einen ersten in sich selbst ruhenden und einen zweiten Gott, der in ständiger Bewegung hin auf die Schöpfung unter sich und den höchsten

Gott über sich ist. Beide aber sind sie *Noûs*. *Numenius* (fl. 160–180 n. Chr.) und andere sogenannte Neupythagoreer entwickeln diese Dualität zu einer Dreiheit hierarchisch geordneter Gottheiten weiter, wobei die überaus interpretationsbedürftige Stelle 312 e–313 a des zweiten Plato-Briefes⁵ der Anlaß gewesen sein mag. Sowohl die Dualisten wie die „Trinitarier“ sehen Psychê als das dritthöchste Wesen an, womit das metaphysische Schema das gleiche bleibt, wenn auch die Dualisten die „pythagoreische“ Ansicht, alle drei seien Gottheiten und Monaden, bezüglich Psychê nicht gelten lassen.

Neben diesen Hauptgestalten bevölkern nach schulplatonischer Ansicht auch andere, tieferstehende Mittlerwesen, die sogenannten „Dämonen“, das Universum. Über die Natur dieser Wesen gibt es zwei grundsätzlich verschiedene Auffassungen, wobei sich die Ansicht von Plutarch oder *Apuleius* (geb. etwa 123–125 n. Chr.), Dämonen seien Seelen, welche sich entweder auf dem Wege zu ihrer Einkörperung auf Erden oder zum Zwecke der Reinigung auf dem Rückwege von der Erde zur Sonne befinden, gegen die auf Xenocrates zurückgehende statische Auffassung zu behaupten hat, die lehrt, Dämonen seien individuelle, dauernd existierende Mittlerwesen; die jeweilige Abgrenzung von momentan gerade körperfreien Seelen bleibt in diesem Zusammenhang freilich ungeklärt. Für die von ihm bevorzugte dynamische Sicht beruft sich Plutarch auf Empedocles („Isis und Osiris“ 361 c), doch ist er nicht immer konsistent, da er z. B. mit Xenocrates die Existenz böser Dämonen annimmt. Sind diese Dämonen nun dauernde Bewohner des Kosmos, oder sind sie Seelen, welche sich in einem „Reinigungsprozeß“ befinden? Beide Ansichten werden von Plutarch in verschiedenem Kontext vertreten. Die Annahme grundsätzlich böser Dämonen im eigentlichen Sinne ist unplatonisch, vermutlich ein Zugeständnis an den Volksglauben, oder aber durch Plutarch vermittelte Vorstellung dualistischer persischer Religion. Selbst für Philo Judaeus sind Dämonen mit seinem Monotheismus vereinbar, da sie ja Gott untergeordnet sind, ihre gelegentlich üble Tätigkeit in dessen Auftrag geschieht und als Strafe und Rache letztendlich nützlich ist. Neben den eigentlichen Dämonen erwähnen diese Platoniker auch „Heroen“ und „Engel“, wobei letztere sicherlich nicht griechischen Ursprungs, aber nichtsdestoweniger Bestandteil des mittel- und des neuplatonischen Universums sind. Die Heroen haben größeres Ansehen als die Dämonen, jedoch ist auch hier die Abgrenzung unsicher.⁶ Jedenfalls ist für alle Formen des Platonismus dieser Zeit die Auffassung charakteristisch, daß zwischen dem höchsten, transmundanen Urgrund und den Menschen ein großes Heer von Mittlerwesen steht, um u. a. dem höchsten Einem, aber auch dem Demiurgen den unmittelbaren Umgang mit Menschen und die dadurch gegebene Störung zu ersparen.

Auch die Platonische Ideenlehre erfährt im mittleren Platonismus eine Um- bzw. Verformung. Antiochus, in dessen Weltordnung für Ideen als ewige Vorbilder kein Platz ist, muß sie den stoischen „*notiones communes*“ gleichgesetzt haben. Jedenfalls scheint die vorneuplatonische Identifikation des Platonischen

Demiurgen mit dem stoischen Logos für die Ansiedlung der Ideen in diesem Logos, und damit für die Entstehung der Lehre von den Formen als Gedanken (eines) Gottes mitverantwortlich zu sein. Mit der Unterscheidung von zwei göttlichen Prinzipien im Platonismus dieser Zeit verlagern sich die (ursprünglich) transmundanen Ideen, wohl wegen der Eigenschaft, die eigentlichen Formen der Wertschöpfung zu sein, mehr und mehr in den Geist des Demiurgen; Psychê denkt man sich wohl mit einer Sammlung immanenter Duplikate dieser Ideen ausgestattet und in Abhängigkeit vom Demiurgen auf die Schaffung des empirischen Kosmos gerichtet. Sollten in der Frühzeit des Mittelplatonismus umfangreichere oder signifikantere Lehrstücke zu den Ideen vorgelegen haben (zweifellos ist um die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. die Verlegung der Ideen in einen göttlichen Intellekt vollzogen), so ist davon so gut wie nichts erhalten geblieben. Alcinoüs z. B. trägt eine Version der mittelplatonischen Ideenlehre vor, der zufolge die Ideen Gedanken des transzendenten Gottes sind. Er sucht zwar zu erklären, welche Beziehung die Ideen zum Kosmos haben, aber es findet sich kein Hinweis auf eine ernstzunehmende Analyse ihrer Bedeutung für die menschliche Erkenntnis. Plutarch verfaßt einen Traktat „Wo sind die Ideen“, der jedoch nicht erhalten ist. Wenn man bedenkt, daß gewisse „Häretiker“ unter diesen Platonikern die Lehre von den Ideen als Gedanken eines Gottes nicht einmal erwähnen (wie z. B. Apuleius im durchaus passenden Kontext der Wertschöpfung) bzw. sogar ablehnen, indem sie die Ideen als unabhängig vom Intellekt existierend auffassen (z. B. der Plotin-Zeitgenosse Longinus), dann sticht einem noch stärker die Gelassenheit ins Auge, mit der die zuerst genannten Platoniker ungeachtet der peripatetischen Kritik an schulplatonischer (ja sogar genuin Platonischer) Ideenlehre festhalten. Dies zeigt, wie (seit Antiochus) die Redogmatisierung, verstärkt durch den Homodoxiegläubigen, gewisse Lehrstücke über jeden Schulstreit erhebt. Die Beziehung dieser Ideen zur Materie und die Erschaffung des Kosmos aus der vorgegebenen Materie unter Zuhilfenahme der elementaren „schönsten Dreiecke“ (nach „Timaeus“ 53 c–54 d) werden nicht weiter erörtert. Alcinoüs z. B. bietet eine Zusammenfassung des „Timaeus“ und läßt es dabei bewenden.

Dagegen wird die Frage, ob das Universum aus vier oder fünf Grundelementen bestehe, intensiv diskutiert, wobei der Streit nicht entschieden wird, ja manche Autoren einer Entscheidung ausweichen. Es geht um die Frage, ob neben Erde, Feuer, Luft und Wasser der Aristotelische Äther (aus dem der Himmel bestehen soll) als fünftes Element anzunehmen ist. Viele Platoniker erklären den Äther für reines Feuer, haben doch die Stoiker das „Feuer“ des himmlischen Bereichs als ein im Vergleich mit dem irdischen sehr wohl besonderes ausgezeichnet. Damit ist auch der Weg geebnet, den Streit als rein terminologisch hinzustellen und entsprechend aufzulösen. Im allgemeinen ist man sich einig, daß der Bereich des Himmels in seiner Zusammensetzung qualitativ vom sublunaren Raum zu unterscheiden ist, und zwar in der Weise einer Mittelstellung zwischen der Erde unten und dem intelligiblen Reich un-

veränderlicher Ideen oben. Ist dies einmal zugegeben, wird die Frage, ob von vier oder fünf Elementen auszugehen sei – schon wegen der möglichen Reduktion des fünften Elements auf eines der vier – sekundär. Die Theorien erweisen sich jetzt als verträglich.

Insofern spätere Platoniker unserer fast 300 Jahre umfassenden Periode an dem, was wir heute unter Physik verstehen, weitgehend desinteressiert sind, spiegeln sie die bemerkenswerte Voreingenommenheit dieser Zeit gegenüber „Wissenschaft“, „Empirie“ und Experiment wider. Nach einer überaus aktiven Periode wissenschaftlicher Spekulation und Arbeit in Alexandrien und anderswo verfällt die zivilisierte Welt in eine auffallend antiexperimentelle Geisteshaltung, so daß Denker wie Plutarch sich angesichts eines praktisch entscheidbaren Problems auf das Studium von *Auctores* und *Auctoritates* verlegen, ohne auch nur die Möglichkeit eines Experimentes in Erwägung zu ziehen. Die „*Quaestiones convivales*“ von Plutarch enthalten allzu viele derartige Diskussionen, in welchen die gelehrten Disputanten eine Menge antiker Autoren zitieren und interpretieren, während doch ein Experiment die betreffenden Probleme de facto eindeutig entschieden hätte. Erst in der Person des *Galenus* (um 129–199/200 n. Chr.) findet sich wieder eine Verbindung von philosophischem Rasonieren und experimenteller Einstellung.

c) *Logik*

Mit Antiochus' Abkehr vom akademischen Skeptizismus wird die Frage und damit die Suche nach einem Fundament der Erkenntnis bzw. des Wissens wieder zu einem zentralen Anliegen der Philosophie. Hier bot sich die stoische Lehre von der „*Katalêpsis*“ (*comprehensio*) als „Kriterium“ (s. Bd. III, 69–74) verlässlicher Erkenntnis und, in der Folge, kataleptischen (= sich selbst als wahr ausweisenden) Wissens an: Die stoische Analyse der Sinneswahrnehmung ergab, daß eine *Phantasia*, d. h. eine durch Sinne (oder auch durch Gemütsbewegung) hervorgerufene Vorstellung sehr wohl unverlässlich bzw. irrig sein kann. Eine verlässliche Vorstellung (*typôsis en psychê*), die von einem vorhandenen Existierenden (*apo tou hyparchontos*) ausgeht und bei deren Zustandekommen die Sinne des Wahrnehmenden (subjektiv und objektiv) normal funktionieren, ist „glaublich“ (*pithanos*; überzeugend, wahrscheinlich, plausibel) und wahr (*alêthês*). Damit kann die mittelplatonische Erkenntnistheorie einen naiven (epikureischen) Realismus, der *alle* Sinneswahrnehmung als unfehlbar hinstellt, ablehnen und gleichzeitig gegen den Skeptizismus eines Carneades ein unmittelbar einsichtiges Sicherheitsgefühl des „Hegemonikon“ bei verlässlichen Sinneswahrnehmungen zur Geltung bringen. Bei täuschenden Eindrücken bleibt das Sicherheitsgefühl aus, was uns aber nicht in die Irre führt, sondern vielmehr zu weiterer Nachforschung veranlaßt. Die Tatsache, daß ein Stab im Wasser gebrochen erscheint, bedeutet keine grundsätzliche Schwierigkeit, da eben *nicht jede* Sinneswahrnehmung als zutreffend aufgefaßt wird.

Kurz, die Sinne enthalten Wahrheit immer dann, wenn sie selbst gesund und funktionstüchtig und alle Hindernisse entfernt sind. Mit dieser Auffassung waren allerdings weder die Bedenken der Neuen Akademie aus der Welt geschafft, noch konnte der „frische Dogmatismus“ aufgehalten werden, zu dem die Vertreter des Vorneuplatonismus neigten. Erwähnenswert ist ferner die Verknüpfung dieser Epistemologie mit der (ebenfalls stoischen) Theorie der „notiones communes“ (*koinai ennoiai*). Ausgehend von der kataleptischen Sinneswahrnehmung als Basis der Wissenschaft werden „kognitive Erkenntnisse“ gewonnen, die ihrerseits den als *koinai ennoiai* aufgefaßten Grundsätzen der Ethik und Physik zugrundeliegen (so z. B. bei Antiochus). Die allgemeinen Begriffe und Axiome der Ethik und Physik gelten demgemäß als Wahrheiten, welche allen Menschen aller Zeiten und aller Winkel dieser Erde gemeinsam sind, ausgenommen lediglich einige von Zeit zu Zeit auftauchende Exzentriker und Wahnsinnige. Diese Auffassung veranlaßte Neuplatoniker, nach dem Vorbild Chrysipps zu untersuchen, ob es irgendwo ein Volk gibt, das nicht an Götter oder an einen Gott glaubt, um die These einer entsprechenden theistischen *notio communis* zu verteidigen.

Die schulplatonische Philosophie zeigt (von einigen Ausnahmen abgesehen) wenig Interesse an erkenntnistheoretischen Fragen, wie überhaupt der Bereich der „Logik“, unter welchem Titel auch die Frage nach dem „Kriterium der Wahrheit“ abzuhandeln ist, hinter jenem der Physik und Ethik zurücktritt. Auf dem Gebiet der Logik im engeren Sinne fällt auf, daß die Platoniker die Aristotelische Logik (unter Einschluß der Weiterentwicklungen Theophrasts und Eudems) durchwegs Plato zuschreiben. Die Aristotelesschüler Theophrast und Eudem haben das von Aristoteles weitgehend ignorierte Gebiet aussagenlogischen Schließens erforscht und z. B. sogenannte „reine“ von „gemischten“ hypothetischen Schlüssen unterschieden; im Anschluß an sie richteten die Stoiker dann ihr Augenmerk auf die gemischten Schlüsse. Die Mittelplatoniker wiederum können zur Rechtfertigung ihres eigenen Rückgriffs auf die stoische Logik auf die Vorleistungen Eudems und Theophrasts verweisen. Alcinous versucht in seinem „Didascalicus“ (c.6) sogar, kategorische und hypothetische Syllogismen bereits bei Plato, besonders im „Parmenides“ nachzuweisen. Außerdem findet er die zehn (Aristotelischen) Kategorien schon bei Plato, und zwar wiederum im „Parmenides“, während Plutarch sie im „Timaeus“ gegeben sieht.

Die Amalgamierung der greifbaren Überlieferungsstränge von Logik in eine einheitliche Systematik ist zuerst in Ciceros (106–43 v. Chr.) „Topica“ nachweisbar, wobei der stoische Einfluß stärker zu sein scheint als der peripatetische und der akademische. Obgleich bereits von der Alten Akademie die Aristotelisch-Theophrastische Logik in den Lehrbetrieb einbezogen wird, ist die abschließende Vereinigung all dieser Traditionen zu einer einheitlichen Fassung Antiochus zuzuschreiben. Jedenfalls haben die Platoniker dieser Periode, von den bemerkenswerten Ausnahmen Eudor und Philo von Alexandrien ab-

gesehen, die altakademische Unterscheidung der zwei Kategorien des Absoluten und Relativen zugunsten der zehn Aristotelischen Kategorien aufgegeben, wie sie auch System bzw. Methode der Syllogistik der altakademischen Dihärese übergeordnet haben. Die uns geläufige Unterscheidung zwischen (aristotelischer) Prädikaten- oder Termlogik und (stoischer) Satz- oder Urteilslogik ist den Vorneuplatonikern ebenso unzugänglich wie ihren Vorgängern. Die wechselseitige Gegenüberstellung von stoischer und aristotelischer Logik beruht für sie auf anderen (in unseren Augen oftmals trivialen) Differenzen. Die vorneuplatonischen Philosophen sehen hier weder eine Unvereinbarkeit oder Unverträglichkeit noch eine Möglichkeit gegenseitiger Ergänzung, sondern sie halten, ja sie erklären Plato für den Urheber der ganzen Logik. Neben den Anhängern der eben dargestellten Einheitsthese gibt es jedoch eine kleine Gruppe von Philosophen, die wegen ihrer prinzipiellen (durch zeitgenössische Schulrivalitäten verursachten?) antiaristotelischen Polemik auch die Kategorienschrift des Aristoteles ablehnen, z. B. Eudor oder *Atticus* (fl. um 176 n. Chr.). Die Syllogistik selbst wird dabei nicht attackiert; es geht vielmehr um wenige Details der „Kategorien“. So stellen die Antiperipatetiker z. B. die Originalität des Aristoteles in Abrede, indem sie behaupten, er habe die zehn Kategorien vom Pythagoreer *Archytas* (1. Hälfte des 4. Jhs. v. Chr.) übernommen. Neben solchen oberflächlichen Einwänden werden auch philosophisch ernstzunehmende Bedenken in bezug auf die Vollständigkeit und Gültigkeit der Statuierung von gerade zehn Kategorien erhoben. So wird z. B. eingewendet, Aristoteles teile (entgegen seiner eigenen Behauptung) die Wirklichkeit selbst und nicht die Sprache ein, ja die Kategorien seien lediglich für die den Sinnen zugängliche, immanente Welt brauchbar, versagten aber im Bereich des Intelligiblen. Damit bereiten sie Plotin den Weg, der („Enneaden“ VI. 1–5) die fünf höchsten Genera des Platonischen „Sophisten“ als die Kategorien für den Bereich der Ideen einführt.

Obwohl die erwähnten schulplatonischen Philosophen emsige Arbeiter waren, kann man nicht behaupten, daß sie Wertvolles zur Wissenschaft der Logik und deren Fortschritt beigetragen hätten. Dies gilt jedenfalls bis herauf ins zweite nachchristliche Jahrhundert, da auch die erhaltenen Schriften Plutarchs nicht zu einem positiveren Urteil Anlaß geben, obwohl so anspruchsvolle Titel (von allerdings verlorenen Werken) wie „Über Tautologie“ oder „Vorlesung über die zehn Kategorien“ überliefert sind. Wenigstens ein kleiner Fortschritt zeigt sich bei dem lateinisch schreibenden *Apuleius* (geb. um 123–125 n. Chr.), der in seiner unter dem Titel „De interpretatione“⁷ überlieferten Schrift die erste vollständige Logik in lateinischer Sprache verfaßte, die auch durch ihre Genauigkeit und Eleganz beeindruckt. Insbesondere fallen das Verständnis des Formallogischen und die geglückten Übersetzungen der Fachterme (z. B. „alterutra(e)“ für Propositionen in kontradiktorischem und „incongrua(e)“ für Propositionen in konträrem Gegensatz) auf.

d) Zusammenfassung des Vorneuplatonischen im Mittelplatonismus

Die Philosophen in den *Anfängen des Platonismus* akzeptieren allgemein ein transzendentes höchstes Wesen und eine transmündane intelligible Welt, der die Ideen angehören und die ein Paradeigma für die „untere“ Welt ist. Der Einfluß des Pythagoras und die bereitwillige Aufnahme dessen, was für seine Lehre gehalten wird, ist ein besonderes Kennzeichen dieser Periode von ungefähr 300 Jahren (von 70/40 v. Chr. bis 220/250 n. Chr.). Die Ansicht, Plato sei Schüler des Pythagoras gewesen, tritt bei allen Platonikern von Generation zu Generation stärker hervor, so daß schließlich die Meinung herrscht, Plato sei völlig von Pythagoras abhängig. Diese Tendenz erreicht ihre extreme Form bei denjenigen Philosophen, die sich selbst für Pythagoreer erklären.

Man könnte meinen, daß diese Situation einem philosophisch-dogmatischen Neubeginn nicht sehr günstig gewesen sei, da sich zunächst die Lehrmeinungen und Schulen trotz des Glaubens an die Lehreinheit aller vorangegangenen Schulen vermehren. Und doch kann man mit gutem Grund und in Übereinstimmung mit H. Dörrie feststellen, daß sich in dieser Periode das Entstehen eines mehr oder weniger konsistenten Gedankengebäudes beobachten läßt, das mehr ist als eine bloße Sammlung von Versatzstücken; es ist jenes merkwürdige und zu einem wichtigen Teil neuen „Wurzeln“ entspringende „vorneuplatonische“ (W. Theiler) Lehrgut, das zunächst Plotin, seiner Schule und dem daraus fließenden und „neuen“ Athenischen Platonismus, dann den christlichen Theologen und Philosophen und schließlich dem europäischen Mittelalter weitergegeben worden ist. Mit den Anfängen dieses Erbes und den Wegen, die es genommen hat, beschäftigen sich die anschließenden Abschnitte.

2. Eudor von Alexandrien

a) *Leben und Werke*

Eudors genaue Geburts- und Sterbedaten sind nicht bekannt.¹ Er lebte im ersten vorchristlichen Jahrhundert in Alexandrien und war ein älterer Zeitgenosse des Geographen Strabo (etwa 64/63 vor Chr. bis 23/24 nach Chr.). Arius² (Didymus [?]), der ebenfalls aus Alexandrien gebürtige Hofphilosoph des C. Octavianus Augustus (geb. 63 v. Chr.; erster römischer Kaiser von 31 v. Chr. bis 14 n. Chr.), war wahrscheinlich etwas jünger als Eudor, da er diesen als Quelle für seine eigene in der Anthologie des Johannes Stobaeus (aus dem 5. Jh. n. Chr.) erhaltene Darstellung platonischer Philosophie, die „*Epitomê*“ (Stob. II 37 sqq.), benutzte. Aus Strabo³ ergibt sich, daß Eudor Zeitgenosse des von Antiochus im Winter 87/86 v. Chr. in Alexandrien besuchten Aristo war. Eudor und der aus Chius gebürtige Aristo hatten Bücher zur Erklärung der Nilschwelle veröffentlicht, wobei sie sich gegenseitig Plagiat vorwarfen.

Strabo erklärt (17, 790), er könne diese Streitfrage nicht entscheiden; dies bedeutet, daß beide Werke etwa zur gleichen Zeit erschienen sein müssen, da Strabo selbst ja zu dieser Zeit oder kurz darauf (etwa 20 bis 7 vor Chr.) schreibt, bzw. die Schrift nochmals „redigiert“ (23 nach Chr.). Allerdings erwähnt Cicero (106–43 v. Chr.), der Schüler des Antiochus sowie Freund von dessen Bruder Aristus war, Eudor mit keinem Wort, was nahelegt, ihn nicht als direkten Antiochus- oder Aristus-Schüler anzusehen.⁴ Diese Evidenzen lassen ein Ante-quem seines Geburtsdatums mit 75 v. Chr. erschließen, was eine Studienzeit Eudors in Alexandrien frühestens um/nach 60 v. Chr. annehmen läßt. Da Aristo aufgrund des Plagiatstreites sowie wegen seiner starken Hinwendung zum Peripatus als möglicher Lehrer wohl ausfällt, kommt eher ein anderer Antiochus-Anhänger, der im Jahre 57 v. Chr. als Abgesandter Alexandriens in Rom ermordete Dio als Lehrer Eudors während weniger Jahre in Betracht. Dieser Dio mag Eudor den „orthodoxen“ Platonismus eines Antiochus (zu diesem vgl. Bd. III, 191 sq.) vermittelt haben; woher aber jenes Element in der Philosophie Eudors stammt, welches erst den mittleren Platonismus als Vorneuplatonismus ausweist, nämlich der sogenannte „(Neu-)Pythagoreismus“, ist unbekannt.

Von seinen Werken kennen wir nur eines mit vollständigem Titel, während einzelne Zitate auch aus anderen Schriften, die aber allesamt verloren sind, erhalten blieben. Seine „*Dihairesis tou kata philosophian logou*“ (Stob. II 42, 8) mag einen Überblick der gesamten Philosophie seiner Zeit enthalten haben. Ein Teil des Ethikkapitels dieses Werkes ist durch Arius Didymus (bei Stob. loc. cit.) überliefert. Arius beschreibt dieses Buch als besitzenswert und berichtet, Eudor ginge in ihm bei der Darstellung „allen Wissens“ nach einer geordneten Reihenfolge ausgewählter Problemata vor.⁵ Eudor hat auch den Platonischen „Timaeus“ kommentiert, was wir aus Plutarchs „De animae procreatione in Timaeo“ wissen. Simplicius (6. Jh. n. Chr.) erwähnt in seinem Kommentar zur Aristotelischen Kategorienschrift eine Reihe von Kritiken an den Kategorien, die Eudor zu verdanken sind. Im Physikkommentar (CAG 9, 181, 7 sqq.) berichtet Simplicius, ohne aber dabei allzuviel Inhaltliches mitzuteilen, Eudor habe über die „ersten Prinzipien der Pythagoreer“ gehandelt, was sich bei näherem Hinsehen als ein wichtiger Beleg für Eudors eigene Prinzipienlehre entpuppt. Zusammen mit einer kuriosen Stelle im Metaphysikkommentar des Alexander von Aphrodisias,⁶ wo eine „Emendation“ durch Eudor mitgeteilt ist, die dazu dienen sollte, bereits Plato die Erschaffung der Materie durch das Eine (*to hen*) in den Mund zu legen, ist dieser Beleg jedoch nicht nur Beweis für die Auseinandersetzung mit Aristoteles über die erwähnte Kategorienkritik hinaus, sondern auch Ausgangspunkt der hier rekonstruierten, im historischen Kontext neuen Prinzipienlehre Eudors. Weitere Belege sind – abgesehen von den Ausführungen zu Seneca am Ende dieses Eudorkapitels – kaum greifbar; auf den Versuch Eudors, die Nilschwelle zu erklären, wurde bereits hingewiesen.

b) Eudor und der Neupythagoreismus

Das letzte vorchristliche Jahrhundert enthält einige markante Daten innerhalb der Entwicklung der Philosophie, so daß die Versuchung, eine Periodengrenze festzustellen, nicht von vornherein abgewiesen werden kann. Abgesehen von der durch Antiochus von Askalon (gest. 68 v. Chr.) eingeleiteten Wende zurück zu einer dogmatischen Philosophie, sind besonders der Untergang der Platonischen Akademie als einer Institution Athens im Jahre 86 v. Chr., die Herausgabe der wiederentdeckten Schul- bzw. Spätschriften des Aristoteles durch Andronicus von Rhodus um das Jahr 70 v. Chr. und die Renaissance pythagoreisierender, also „pythagorischer Philosophie“ mit bzw. schon vor Eudor und Philo von Alexandrien bemerkenswert. Der Wiederbelebung des Pythagoreismus ist dabei wegen der Bedeutung für die weitere Entwicklung der Philosophie noch vor der Zeitenwende besonderes Augenmerk zu schenken. Cicero bezeugt in der Einleitung zu seiner Übersetzung von Platos „Timaeus“- nur deren Anfang ist überhaupt erhalten – bereits weitgehende Rezeption und Verbreitung pythagorischer Gedanken, wobei allerdings die von ihm dem Publius Nigidius Figulus (98–45 v. Chr.) zugeschriebene Urheberchaft dieser Neuerung wohl zu bezweifeln sein wird. Nigidius fand bereits eine pythagorische Richtung vor, zu der z. B. der im Jahre 82 v. Chr. aus Athen als Sklave nach Rom verschleppte Alexander Polyhistor⁷ gehörte. Alexander hat neben seiner „Geschichte der Philosophie“ auch ein Buch über „Symbole“ der Pythagoreer verfaßt; aus Diogenes Laërtius (VII 25–26) ersieht man, daß erstgenanntes Buch gleichfalls umfangreiche Angaben über pythagoreische Philosophie enthielt. Alexander hat, inzwischen zum römischen Bürger geworden, um 70 v. Chr. in Rom Philosophieunterricht erteilt, welchen Nigidius Figulus, „der gelehrteste Römer des ersten vorchristlichen Jahrhunderts nach Varro“, besucht haben mag. Was allerdings auffällt, ist Ciceros Bezug auf den angeblichen Initiator Nigidius, während es gerade für ihn nahegelegen hätte, den schon von Plato genannten Pythagoreer Timaeus Locrus zu berücksichtigen. Es ist unstrittig, daß Platos diesem Timaeus Locrus in den Mund gelegter Dialog „Timaeus“ eine Schlüsselstellung bei der Wiederannäherung von Stoizismus und Platonismus einnimmt, welche in der Generation vor Cicero und Eudor stattgefunden haben muß. Es ist aber m. E. ebenso klar, daß eben dieser Dialog die Wiedereinführung pythagoreisierenden Denkens (des sogenannten „Pythagorismus“) in die damalige Schulphilosophie ermöglichte.

Um zu den Wurzeln dieser Bewegung vorzustoßen, ist ein kurzer Rückblick auf pythagorische Ansätze in der hellenistischen Periode, und zwar hauptsächlich auf das zweite vorchristliche Jahrhundert, notwendig. Nach dem Aussterben der ursprünglichen pythagoreischen Tradition⁸ bereits im 4. Jh. v. Chr. entstanden nach einem Intervall von etwa 100 bis 150 Jahren im zweiten Jahrhundert, vielleicht teilweise schon gegen Ende des dritten Jahrhunderts, mehrere Texte, die vorgaben, von Pythagoreern zu stammen. Einige

Namen von angeblichen Verfassern, wie z. B. Philolaus, Aristaeus und Archytas („Archainetos“ als eine Variante für „Archytas“), waren sehr berühmt, die übrigen allerdings völlig obskur. Die Schriften selbst sind, soweit die erhaltenen Stücke zeigen, durchweg Kompositionen in gutem dorischem Stil, wohl um die Herkunft dieser Bücher aus Sizilien und Unteritalien nicht schon durch Anachronismen in Frage zu stellen. Sie enthalten auf der anderen Seite mehrheitlich Platonische und Aristotelische Lehrstücke, mit der vordergründigen Absicht nachzuweisen, daß die Lehren dieser Schulgründer ihrerseits auf Pythagoras zurückgehen.

Die bekanntesten Titel sind des Ocellus Lucanus „Über die Natur des Alls“ (*Peri tês tou pantos physeôs*; Pyth. 125–138) und des Timaeus Locrus⁹ kosmologischer Traktat „Über die Natur des Kosmos und der Seele“ (*Peri physios kosmô kai psychês*; Pyth. 203–225). Neben diesen Werken ist eine ganze Reihe anderer Titel allein im „Anthologium“ des Stobaeus genannt, wobei lediglich die dem Philolaus und dem Archytas zugeschriebenen Werke eine gewisse Chance haben, echt zu sein. Wenn diese nun echt sind, dann erklären sie wenigstens partiell Entstehung und Inhalt des Restes. Trotz intensiver Forschung¹⁰ haben wir keine Kenntnis über die Identität der Verfasser, über den Ort der Entstehung und auch nicht über die eigentlichen Motive dieser Anstrengungen. Auf Grund der ältesten erhaltenen Zitate aus einigen von diesen Schriften bei Philo von Alexandrien (um 20 v. Chr. bis etwa 50 n. Chr.; s. Kapitel 3) und aus der Tatsache des Bestehens pythagoreisierender Philosophenschulen in der Zeit des Cicero und Varro ergibt sich, daß ein entsprechendes Corpus von Schriften zu Beginn des ersten vorchristlichen Jahrhunderts existierte, welches seinerseits einige Zeit vorher in Umlauf gekommen sein muß, wenn Philosophen wie Eudor und Philo bereits derlei Schriften als echt ansahen. Entstehung und Abschluß des Großteils dieser Bücher fallen also in das zweite und erste vorchristliche Jahrhundert.

Vom Inhalt der Werke kann man auf die Absicht der Verfasser schließen, Pythagoras oder einen der berühmten Pythagoreer¹¹ als Urheber verschiedener Philosopheme auszuweisen, welche bis dato Plato, Aristoteles oder auch anderen Auctoritates zugeschrieben wurden. Es ist dieses Interesse an Pythagorismus, welches bereits den Mythos vom Leben des Pythagoras präfiguriert, der später in den Viten von Porphyry, Jamblich und anderen geschichtsmächtig wird. Dieses Pythagorasbild stimulierte offensichtlich auch Philos Porträt von Moses („De vita Mosis“), das in einer weiteren Wiederholung des nun schon bekannten Topos den alttestamentlichen Moses zum Lehrer des Pythagoras werden läßt. Apollonius von Tyana, unmittelbar nach der Zeitenwende lebend, bezog seine „Berufung“, um ein weiteres Beispiel zu geben, ebenfalls aus diesem Mythos.

Ein Großteil jenes pythagorischen Gedankengutes scheint, verglichen mit der Philosophie der Neuen Akademie seit Carneades von Cyrene, die Ebene des echt Philosophischen nicht erreicht zu haben: Die Traktate sind oft dürftig

und regelmäßig sehr lehrmeisterlich, d. h. sie reihen ihre Inhalte faktisch ohne jedes Argument, ohne den Versuch eines Beweises aneinander, und wenden sich damit an einen Leserkreis, der bereit ist, den Glauben an die Stelle der Vernunft zu setzen. Dennoch verschafft sich diese zu einem erheblichen Teil nicht- bzw. unterphilosophische Gedankenwelt Eingang in ein seriöses philosophisches Milieu. In Eudor nun findet man den Versuch, durch diesen Strom unüberschaubaren Pythagorismus' hindurch soweit wie möglich auf die „echten“ Pythagoreer, wie Archytas und Philolaus, zurückzugreifen.¹² Daraus ergibt sich seine Strategie, Pythagoreisches auch in anderen Autoren des 4. Jahrhunderts zu orten, und er meint, bei Speusipp, Xenocrates, Aristoteles, Heraclides von Pontus und in Aristoxenus fündig geworden zu sein. Wie Antiochus seine Lehre als die der Alten Akademie verstand und darstellte, so erklärte nun Eudor sein Lehrgebäude als das der Pythagoreer. Dabei arbeitete man mit groben Vereinfachungen: Plato erscheint zum Beispiel nur noch als wenig origineller Pythagoras-Adept. Infolge der Absicht, frühere Schulhüpter und Meister zu übertreffen oder gegeneinander auszuspielen, wird das ganze Verfahren – bei Eudor besonders betreffend Antiochus – zu einem „Spiel“, bei welchem Philo schließlich Moses der gesamten griechischen Geisteswelt (Gesetzgebung, Geschichtsschreibung und Philosophie eingeschlossen) als größte Autorität vorordnet. Dadurch erscheinen z. B. Hesiod, Lykurg, Solon und Plato bald nur noch als notwendige Glieder einer Traditionskette, die bei Moses ihren Ausgang nimmt und über Pythagoras die übrige philosophische Welt erreicht. In diesem Sinne hatte Eudor, wie schon vor ihm Antiochus, auch das genuin auf ihn selbst zurückgehende Neue den Auctores = Auctoritates zugeschrieben, wie z. B. seine Lehre von der Existenz eines allerhöchsten ersten (Über-)Wesens noch oberhalb des gegensätzlichen Paares von Monas und Dyas. Für diese theologische Erweiterung der platonischen Philosophie berufen sich spätere Philosophen z. B. auf des „Archytas“ Lehre von drei Archai, nämlich auf die unter diesem Namen überlieferte Schrift „*Peri archôn*“¹³ („De principiis“). Nach Stobaeus' „Anthologium“ (I 278–280) lehrt Pseudo-Archytas die Existenz eines höchsten Wesens, welches sich selbst bewegt und welches Monas und Dyas, die auch Morphê und „zugrundeliegende Usia“ (I 279, 10–11) genannt werden, in Verbindung setzt. Deshalb müsse dieses höchste, selbst dem Nus überlegene Wesen mehr und höher sein als bloßer Nus und könne auch „Gott“ genannt werden. Ähnlich berichtet auch Syrianus (5. Jh. n. Chr.) in seinem Metaphysikkommentar, wo er neben Archytas, hier „Archainetos“ genannt, noch Philolaus und Brotinus anführt. Sie¹⁴ postulieren nach ihm eine einfache (ob)erste Ursache über den beiden anderen Ursachen (sc. Monas und Dyas), wobei Philolaus sie „Archê von allem“ (*tôn pantôn archan*; Allursache), Archytas aber „Ursache der Ursache“ (*aitian pro aitias*) nennt. Brotinus stellt sie über alle Usia und allen Nus. Die Schwierigkeit mit all diesen Zitaten besteht darin, daß eine genaue Datierung¹⁵ der Quellen bis heute nicht gelungen ist. Es ist folglich schwer zu entscheiden, ob Eudor unter

ihrem Einfluß seine „Theologie“ entwickelt hat, oder ob möglicherweise sowohl Eudor wie die genannten „Pythagoreer“ aus einer gemeinsamen Quelle schöpften. Vermutlich hat Eudor seine Inspiration aus einer vor ihm liegenden pseudepigraphischen Sammlung (Dörries „Konkordanz“) bezogen, so daß „Archytas“ bereits Zeuge für diese Entwicklung sein mag.

Angesichts dieses Geflechts von Vermutungen könnte es scheinen, als ließe sich die Gestalt Eudors nicht fassen; daß dem aber nicht so ist, sollen die nun folgenden Ausführungen zu seiner Philosophie in der traditionellen Reihenfolge Ethik, Physik und Logik zeigen.

c) Eudors Philosophie

Schon die von Eudor bevorzugte Reihenfolge Ethik-Physik-Logik bei der Einteilung der Philosophie gegenüber der stoischen in Physik-Ethik-Logik zeigt, daß er die ihm angelastete „ausgesprochene Vorliebe für die Doktrin der Stoa“ (RE VI.1, 916) nicht besitzt; erst recht ist, wie deutlich werden soll, unzutreffend, daß er „wohl ein vielseitiger Gelehrter, aber kein origineller Denker“ (ibid.) war. Für die Ordnung der philosophischen Teildisziplinen ist vor allem die Beantwortung der Frage nach dem rechten Beginn eines Studiums der Philosophie maßgebend. Eudor stellt die Frage nach dem Telos an den Anfang, während z. B. Peripatus und Neue Akademie mit Logik beginnen, weil sie zunächst dem menschlichen Geist die Fähigkeit logischen Argumentierens anerziehen möchten. Bereits Antiochus aber hatte verlangt, zuerst zu klären, woher man komme und wohin man strebe; das bedeutete für ihn wie für Eudor, daß mit Ethik zu beginnen sei.¹⁶

(1) Ethik

Bei Eudor zerfällt die Ethik in drei Bereiche, deren gleichrangige Gegenstände *Theôria*, *Hormê* und *Praxis* sind. Diese Dreiteilung, die uns durch Seneca (*Ep.* 89) bezeugt ist, scheint eine Erfindung Eudors zu sein. Obgleich durch Diogenes Laërtius (VII 84) als ein regelmäßig behandeltes Thema der Philosophie für die Zeit unmittelbar vor Eudor belegt, wurde der Begriff der *Hormê*, außer bei Eudor, nicht auf dieselbe Stufe mit *Theôria* und *Praxis* gestellt. Eudor erörtert im Kapitel *Hormê* zunächst allgemein Trieb und Begierde sowie die sogenannten Leidenschaften im besonderen. Die letzteren wurden gewöhnlich unter dem Titel der *Theôria* abgehandelt, aber die Einsicht, daß die Leidenschaften allein schon Material für eine Untersuchung von antiker Buchlänge darstellen, führte dazu, daß ihnen bereits vor Eudor eigene Traktate gewidmet wurden, z. B. von Posidonius. Arius Didymus¹⁷ gibt in seiner „*Epitomê*“ eine umfangreiche Liste weiterer Einteilungen und Untereinteilungen der Ethik, mit denen Eudor größtenteils offensichtlich durch die stoisch-platonische Schultradition vertraut war. Nachdem mit Chrysipp die Behandlung der ethischen Hauptthemen ihren Höhepunkt erreicht hatte, entwickelten sich Termini-

nologie und formale Komponenten ethischer Texte kaum noch weiter. Eudors Terminologie ist daher wie die des Antiochus stoisch, beide aber würden dies in Abrede gestellt und behauptet haben, ihre eigene philosophische Sprache zu verwenden. Tatsächlich war ja zur Zeit Eudors die philosophische Sprache mit ihren Termini technici Gemeingut aller Schulen, obgleich einzelne Terme je nach Schulrichtung verschieden gedeutet worden sein mögen.

Eudor beantwortete¹⁸ die Frage nach dem Telos durch Rückgriff auf Plato „und Pythagoras“, indem er Sinn und Ziel des Menschenlebens in der *Homoiôsis Theô*, der Gottähnlichung, sah. Diese Auffassung verdrängte rasch die ausgesprochen stoische Bestimmung des ethischen Ziels bei Antiochus als „Leben in Übereinstimmung mit der Natur des Menschen“, und zwar auch deshalb, weil Eudor den Zusatz Platos („Theaetetus“ 176 b) „soweit dies möglich ist“ (*kata to dynaton*) in seiner Bedeutung signifikant erweiterte. Eudor sieht in diesem Vorbehalt, der traditionell als Hinweis auf die menschliche Unfähigkeit galt, jenes Ziel je vollkommen erreichen zu können, keine Einschränkung, sondern einen Hinweis auf eine besondere Anlage im Menschen – die Phronêsis, welche die Angleichung an Gott überhaupt erst ermöglicht. Gottwerdung ist nach Eudor nur durch Phronêsis als ein besonderes Vermögen (*kata to dynaton*), d. h. auf Grund von Tugend, möglich. Dieser Gedanke wird auf Pythagoras zurückgeführt, ja Eudor sieht offensichtlich seine Telos-Definition als eine Fortführung des pythagoreischen „Folge Gott!“ (*hepou theô*) an. Mit der allgemeinen Annahme dieser Telos-Antwort geht im Platonismus eine Zunahme der „Religiosität“ der Philosophie einher. Der pythagoreisierende Platonismus ist somit stärker religiös geprägt als der neuakademische bzw. stoische.

Die mit der Telos-Problematik unmittelbar zusammenhängende Frage, ob Tugend allein hinreichend für ein glückliches Leben sei, oder ob das vollkommene Glück vom Zusammenwirken körperlicher, äußerer und seelischer Gütern abhängt, ist ein zweites Schlüsselthema. Antiochus hatte die peripatetische Lehre übernommen, daß erst das gemeinsame Vorhandensein aller drei Arten von Gütern glückliches Leben bewirke. Philo Judaeus wird diese Position nachdrücklich verurteilen. Was lehrt nun Eudor zum Thema? Hier stellt er sich vordergründig tatsächlich als radikalen Stoiker dar. Er nennt solche Dinge wie Freundschaft, Ansehen und z. B. Euphyia („gute Naturanlage des Körpers“) nicht Güter, sondern Proêgoumena, benützt also den stoischen Fachausdruck für angenehme und daher „bevorzugte“ Widerfahrnisse, welche aber als solche keine moralischen Güter sind. Dies führt zu einer Kritik der peripatetischen Lehre von der Notwendigkeit des Zusammentreffens aller Arten von Gütern: Lediglich die Tugend ist ein Gut, und zwar im besonderen insofern, als man sie „ausübt“ (*chrêsis*), nicht als eine bloße Disposition (*hexis*). Körperliche und äußere Güter gehören grundsätzlich nicht zum Telos bzw. sie sind für ein glückliches Leben nicht notwendig, sie spielen aber eine gewisse Rolle, indem sie dem Tugendhaften zur Vervollkommnung des Glücks verhel-

fen. Die Abwertung körperlicher und äußerer Güter stimmt mit der auch sonst bemerkbaren antiaristotelischen Tendenz Eudors überein (s. dazu unten).

Weitere Themen aus der Ethik Eudors, die uns Arius Didymus bewahrt hat, sind: ¹⁹ „Über Güter und Übel“ und „Soll das Treffliche um seiner selbst willen gewählt werden?“. In bezug auf Güter und Übel greift Eudor auf Platos „Gesetze“ (I 631 b–c) zurück. Dort wird eine Zweiteilung der Güter in göttliche und menschliche vorgenommen, wobei die göttlichen Güter die vier klassischen Tugenden sind, die menschlichen solche Eigenschaften wie Gesundheit, Schönheit und Reichtum umfassen, jedoch nur in Begleitung von Tugend Güter sind. Dieser Platonische Text bietet für Eudors „stoische“ Position eine willkommene Stütze. In Ausdeutung Platonischer Zitate unterscheidet Eudor zunächst körperliche, äußere und seelische Güter, um schließlich eine fünfgliedrige Einteilung²⁰ auf Grund des *Eidos* vorzunehmen: Als erstes Gut erscheint die göttliche und abgetrennte Idee des Guten selbst; als zweites von Hêdonê begleitete Weisheit, „was *einigen (enioi)* das Telos des menschlichen Lebens zu sein scheint“; an dritter Stelle steht die Weisheit für sich allein; an vierter die Verbindung von Wissen und Fertigkeiten (*technai*); den Schluß bildet die Hêdonê für sich. Obwohl Eudor an Platos „Gesetze“ und den „Philebus“ anknüpft, erkennt er den „niedrigeren“ Gütern eine gewisse Bedeutung für die Auffüllung bzw. Vergrößerung vollkommenen Lebensglückes zu, mögen diese unteren Güter auch noch so tief unter dem ersten, obersten, göttlichen Gut stehen. Damit zeigt sich, daß der emphatisch vorgetragene „stoische“ Standpunkt doch nicht allzu weit vom peripatetischen (wie ihn etwa Antiochus als einer²¹ der „*enioi*“ vertrat) entfernt ist. Schließlich berichtet Arius noch über die Erörterung einer letzten Frage:²² Ob das Treffliche um seiner selbst willen zu wählen sei. Diese Frage hatte Plato mit einem klaren Ja beantwortet. Von Aristoteles wird gesagt, er sei von dieser Sicht insofern abgewichen, als er das *Üben* der Tugend um seiner selbst willen verlangte, während Plato schon die tugendhafte Disposition positiv auszeichnete. Bei Eudor zeigen sich zwei Möglichkeiten, angesichts des Unterschieds zwischen Plato und Aristoteles Stellung zu nehmen: Einmal in (wenigstens verbal) radikaler und stoischer, zum andern in pragmatischer und aristotelischer Weise.

(2) Physik

*Simplicius*²³ hat uns die Lehre Eudors über die ersten Prinzipien („In Aristotelis physica“; CAG 9, 181, 7 sqq.) überliefert, wobei er wörtliche Zitate mit eigenen Zwischentexten verbindet. Nach diesem Zeugnis sei es pythagoreische Lehre, oberhalb des Platonischen Paares von Dyas und Monas, bzw. oberhalb von Materie und Form(en), ein höchstes Wesen, ein erstes und oberstes Eines, anzunehmen. Macht man das erkennbar wörtliche Zitat 181, 28–30 (gegen Ende des Referates) zum Ausgangspunkt der Exegese, dann tritt der Standpunkt Eudors klar und konsistent deutbar zutage: Er spricht von zwei Einen, indem er ausführt, „daß das eine Eine Archê aller Dinge, das andere Eine aber

das der Dyas entgegengesetzte [Eine] ist, welches sie „Monas“ nennen“. Mit Hilfe dieses Schlüsseltextes kann die im Simplicius-Referat vorangehende schwierige Passage (181, 10–17) als ein einheitliches Lehrstück gedeutet werden: Auf höchster Stufe – Eudor selbst spricht von zwei Ebenen – gibt es das [eine] Eine als Allursache, während auf der zweiten Stufe zwei Archai der bestehenden Dinge anzusetzen sind, das [andere] Eine und das ihm entgegengesetzte Wesen; die Namen der beiden sind „Monas“ bzw. „Dyas“. Demnach manifestiert sich in Eudors Prinzipienlehre eine triadische Struktur, zu der (1.) das eine, erste und oberste (Über-) Eine, (2.) das andere Eine = die Monas und (3.) die Dyas gehören. Interessant ist Eudors Argument zugunsten der Notwendigkeit des allerhöchsten Einen: Die zwei Archai der zweiten Ebene können nicht, wie er sich ausdrückt, die ganze Wahrheit (*to synolon*) sein. Da die Monas Ursache des Guten, die Dyas aber die des Üblen ist, kann dieses Paar nicht als *ein* höchstes Prinzip angesehen werden, denn wenn das eine die Ursache der einen Teilmenge von Gegensätzen und das andere Ursache der anderen ist, dann können sie nicht gemeinsames, einheitliches Prinzip von beidem sein; als solches komme nur ein höchstes Eines in Betracht.²⁴ Eudor läßt, wie oben ausgeführt, dieses allerhöchste Eine zur ursprünglich-ursächlichen Archê werden, aus welcher die Urmaterie ebenso wie alle geschaffenen Dinge hervorgehen. Diese Allursache nennt er „Gott oben drüber“ (*hyperanô theos*). Eudor verbindet in diesem Lehrstück verschiedene Elemente Platonischer Philosophie des „Philebus“ (26 e–30 e), wo Monas und Dyas als Grenze und Unbegrenztes eingeführt werden und die Ursache über ihnen als Nus und Zeus erscheint, wenn auch der Name „das Eine“ nicht vorkommt. Dies bedeutet aber nicht, daß Eudor hier nicht doch auf Altpythagoreisches zurückgreift; allerdings sind die uns überkommenen Quellen nicht ergiebig. Die alten Pythagoreer (vgl. Bd. I, 62; 65) scheinen kein derartiges oberstes Prinzip gelehrt zu haben, sie bevorzugten den prinzipiellen „Dualismus“ von Grenze (*peras*) und Unbestimmtem = Unbegrenztem (*apeiron*). Daß Eudor hierin also originell war, wird indirekt auch durch seinen Zeitgenossen Alexander Polyhistor bestätigt. Alexanders Darstellung²⁵ altpythagoreischer Lehren, etwa 70 v. Chr. entstanden, kennt kein allerhöchstes, transzendentes Eines, sondern rekonstruiert als jene Prinzipien (*archai*),²⁶ welche für die Entstehung der Dinge verantwortlich sind, begrenzte Monas und unbegrenzte Dyas. Selbst wenn man die Sonderstellung der Monas – „aus der Einheit stammt die unbegrenzte Zweiheit, die gleichsam als Materie der Einheit, ihrer Ursache, zugrundeliegt“ – als zu einem „dynamischen Monismus“²⁷ führend ansieht, so kann man sich doch nicht über Alexanders eindeutigen Hinweis auf eine Zweiheit von Prinzipien hinwegsetzen. Infolgedessen müssen die pseudepigraphischen Pythagorica mit derartigem Lehrgut von „Archytas“ und „Brotinus“ jedenfalls *nach* Alexander Polyhistor zum Vorschein gekommen sein. Da es unwahrscheinlich ist, daß diese Schriften in der Zeit zwischen Alexander und der erschlossenen „Blüte“ Eudors (etwa 35 v. Chr.) entstanden sind, ist als Urheber dieses „theo-

logischen Elements“ endgültig Eudor in Betracht zu ziehen. Das Postulat eines höchsten, völlig transzendenten, seit Eudor „Gott“ genannten Ersten und Einigen ist Ursache für äußerst folgenreiche Entwicklungen im späteren Platonismus. Das Eine ist Urgrund von allem Existierenden, von allem Seienden in seinen verschiedenen Graden, es ist Archê auch der Materie. Diese Doktrin, die nicht nur dem alten Pythagoreismus widerspricht, sondern auch über Plato hinausgeht, führt zu einem immer strengeren Monismus bei einem Teil der mittelplatonischen Philosophen, obgleich die spätere Hauptströmung einen Dualismus Plutarchscher Prägung vertritt. Ein solcher Monismus kam Philo (und in der Folge den ersten patristischen „Platonikern“) wegen der weitgehenden Übereinstimmung mit den absoluten Machtattributen der Theologie des alttestamentlichen Schöpfergottes sehr gelegen. (Später werden auch die „Chaldäischen Orakel“ ausgiebig davon Gebrauch machen.)

Eudors *Ideenlehre* ist nicht aufgezeichnet. Auf Grund unserer Kenntnis von Philo Judaeus ist jedoch die Konjektur erlaubt, daß er die Ideen als Gedanken Gottes ansah, sie aber der („auch“ göttlichen) Monas zuordnete. Verbindet man die monotheistisch gereinigte Ideenlehre Philos mit den eben erörterten Theologumena einer obersten Triade, ergibt sich für Eudor etwa Folgendes: Die Dyas ist Archetyp der Materie, die Monas Archetyp der Form und damit „Ort“ einer Welt transmundaner Ideen. Unter dem Einfluß der Monas auf die Dyas entsteht ein Kosmos immanenter Ideen, die ihrerseits als Logoi, oder als kollektiv gedeuteter Logos, den physischen Kosmos hervorbringen. (Philo, wie zu zeigen sein wird, postuliert zwei schöpferische *Kräfte* als erste Manifestationen des biblischen Schöpfergottes, deren Aktivität ihrerseits vom Logos koordiniert wird. Nun könnte man einwenden, dies seien ad hoc eingeführte identifikatorische Festsetzungen, um unterschiedliche Aussagen der „Septuaginta“ als verträglich zu interpretieren. Es ist jedoch unwahrscheinlich, daß Philo dieses Paar und den es leitenden Logos im Alten Testament findet, ohne einen philosophischen Grund zu haben, sie dort zu suchen.) Auch hier zeigt sich, daß der vordergründige Rückgriff auf die „Pythagoreer“ eine starke quasi-religiöse Komponente ins Spiel bringt.

Der Astronom Achilles (etwa 3. Jh. n. Chr.) berichtet einiges über Eudors Ansichten zu Problemen der Astronomie. Während die Physik den Fragen nach dem Wesen der Gegenstände nachgeht – sie erforscht z. B. die *Physis* der Sonne –, erörtert die Astronomie „*Parhepomena*“, wie z. B. Ursache und Art von Eklipsen, also Folge- bzw. Nebenerscheinungen der himmlischen Substanzen, wobei Eudor eine unter werthaftem Gesichtspunkt geordnete Reihenfolge dieser Wissenschaften postuliert. Weiter lehrt er z. B., die Himmel bestünden aus reinem Feuer, nicht aus Äther, d. h. es gibt nach ihm bloß vier Elemente, da der (Aristotelische) Äther auf (stoisches) reines Feuer reduziert und damit als selbständiges Element ausgeschlossen wird. Auch die Sterne bestehen als himmlische Körper aus reinem Feuer. Angesichts der Frage nach dem Leeren hält Eudor gegen die Stoiker mit der platonischen Tradition an

der Nichtexistenz²⁸ des Leeren (bei Philo, „De plantatione“ 7) fest. Weitere von Achilles als „pythagoreisch“ hingestellte Lehren dürften, da sie keinesfalls altpythagoreisch sind, ebenfalls auf Eudor zurückgehen: So sollen sie die Eigenbewegung nicht nur der Planeten, sondern auch der Fixsterne gelehrt haben; die Zuordnung der fünf geometrischen Grundfiguren zu den vier Elementen und zum Universum als ganzem wird den Pythagoreern zugeschrieben, findet sich allerdings erst bei Timaeus Locrus²⁹ (97c–98d; cf. Plato, „Timaeus“, 39a; 55b–c). Näher bei Pythagoras steht er mit der Darstellung der harmonischen Abstände der einzelnen himmlischen Sphären voneinander. (Für die musikalischen Details dieser Harmonie s. Bd. I, 61–66.) Ergänzt muß aber die „chaldäische“ Anordnung der Sonne im Zentrum der Planeten werden, sowie die Übernahme dieser unplatonischen Planetenordnung durch Philo („Quis rerum divinarum heres sit“, 222–4).

Abschließend sei noch Eudors Ansicht bezüglich der Ewigkeit bzw. der Erschaffung der Welt erörtert: Da die Zeit eine Folge der Bewegung der Welt ist, muß die Welt *vor* der Zeit entstanden sein, und zwar in Abhängigkeit von einer außer ihr gelegenen Ursache, d. i. von Gott. Damit wird (für Philo und Eudor³⁰) die auf Xenocrates zurückgehende Lehre, daß die Welt nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt geschaffen wurde, mit der zu „didaktischen Zwecken“ ausgeschmückten Darstellung in Platons „Timaeus“ vereinbar. Dies wird auch durch Philo in seiner gegen die peripatetische Lehre von der Ewigkeit der Welt gerichteten Schrift „De aeternitate mundi“ (cf. auch „De officio mundi“) bezeugt, wenn dort ausgeführt wird, in einer ewigen, ungeschaffenen Welt sei kein Platz für Gottes Pronoia und Oikeiōsis. Damit sind die expliziten Zeugnisse von Eudors Physik ausgeschöpft. Für weitere Lehrstücke sei auf die späteren Ausführungen zu Philo verwiesen, da diesen die Arbeitshypothese zugrundeliegt, daß Philo keine wesentlichen Unterschiede im Vergleich zu seinen Quellen aufweist. Seine unmittelbaren Quellen waren aber Philosophumena von Eudor oder „jemandem, der lehrmäßig nicht allzuweit von Eudor entfernt ist“ („someone not far distant in doctrine from Eudor“, Dillon 133).

(3) Logik

Der gelegentliche Antiaristotelismus Eudors wurde bereits erwähnt. Er tritt am klarsten in den Angriffen gegen die Kategorienschrift hervor, die uns Simplicius (6. Jh. n. Chr.) erhalten hat. Die dort mitgeteilten neun Passagen aus Eudor zeigen trotz ihrer Trivialität, die wiederum Zeugnis für das Niveau der damals (und auch später) ausgetragenen Schulpolemiken abgibt, einige wichtige Unterschiede in der Philosophie Eudors gegenüber z. B. Antiochus, Aristus und Aristo. Zunächst weist sich Eudor als Anhänger der altakademischen Lehre von den zwei Kategorien *Pros ti* und *Kath'hauto* aus, wenn er in bezug auf „Categoriae“ 6a36 bemerkt, Aristoteles unterscheide zunächst zwischen Absolut und Relativ, erwähne aber später nur noch das Relative (*pros ti*), ohne auf das Absolute zurückzukommen. Ein weiterer Eingriff in Aristoteles' Ka-

tegorienlehre ist die Revision der Reihenfolge der Kategorien, wie sie in „*Categoriae*“ 2a vorliegt. Der Aristotelischen Anordnung Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Wo, Wann, etc. stellt er seine eigene Gliederung in Substanz, Qualität, Quantität, Wo und Wann, welche er schlicht mit Zeit und Ort identifiziert, gegenüber, ohne klarzumachen, wie Relation hier einzuordnen ist. Nach Simplicius („*In Aristotelis categorias*“; CAG 8, 206, 8 sqq.) begründet er die „Auslassung“ der Relation damit, daß Substanz nur in Verbindung mit Quantität und Qualität existiere, und daß danach die Kategorien von Zeit und Ort kommen müßten, da alle Substanz „irgendwo“ und „irgendwann“ existiere. Weit wichtiger als der triviale Streit um die auch von Aristoteles sonst nicht streng befolgte Reihenfolge der Kategorien ist die Tatsache, daß Eudor hier den Aristotelischen Substanzbegriff lediglich auf materielle, individuelle Substanzen bezieht, ohne die Theorie der sogenannten zweiten Substanzen zu erwähnen, und somit die Kategorienlehre in ihrer Anwendung auf die sichtbare Körperwelt beschränkt. Dies ist zwar eine verzerrende Deutung, aber eine wichtige Entwicklung innerhalb der vorneuplatonischen Kritik der „*Categoriae*“, da sie zu der Behauptung führt, Aristoteles' Kategorien seien für die intelligible Welt des wahrhaft Seienden irrelevant. Diese Folgerung hat dann Plotin mit voller Schärfe in seinen Schriften (Nr. 42–44) „Über die Gattungen des Seienden“ („*Enneaden*“ VI.1 sqq.) gezogen, indem er die Kategorienlehre zweistufig entwickelte. Er unterscheidet dabei die Kategorien der denkbaren (*kosmos noëtos*) von jenen der sichtbaren Welt (*kosmos aisthētos*), wobei er die in fünf Gruppen angeordneten aristotelischen Kategorien der sichtbaren Welt zuordnet: (1.) Substanz, (2.) Relation, dann (3.) als Akzidentien in der Substanz Quantität und Qualität, (4.) Ort und Zeit als das Worin der Substanzen, und Bewegungen sowie *Poiein* und *Paschein* als fünftes (5.). Damit wird die Bahn für Platons fünf oberste Gattungen (*megista genē*) als Kategorien des Bereichs eigentlichen Seins frei: Sein, Ruhe, Bewegung, das Selbe, das Andere.

Eudors Tendenz, alle Philosophie inhaltlich auf Pythagoras zurückzuführen, hätte ihm sicherlich ein „pythagoreisches Original“ von Aristoteles' Kategorienschrift willkommen erscheinen lassen. Nun gibt es die Schrift „*Peri tōn katholou logōn*“ von Pseudo-Archytas,³¹ welche die pythagoreische Vorlage des Aristoteles darstellen soll, in der die zehn Kategorien auf die sichtbare Welt beschränkt und die sogenannten „Postpraedicamenta“, wie seit Andronicus von Rhodus (um 70 v. Chr.) üblich, von der eigentlichen Kategorienschrift abgetrennt werden. Außerdem wird die Definition der Kategorie *Prosti* (Relation) verbessert und die Reihenfolge Substanz-Quantität-Quantität-Relation-Ort-Zeit angenommen. Dies alles zeigt, daß Pseudo-Archytas kaum Quelle für Eudor sein kann, da die Schrift bestenfalls etwa den Diskussionsstand der Zeit nach bzw. um Eudor widerspiegelt; sie ist demnach (gegen Thesleff, der die Schrift im „3. Jahrhundert vor Chr.“ ansetzt) frühestens in die Zeitepoche unmittelbar vor der Zeitenwende zu datieren. Eudors Katego-

rienkritik ist vielmehr als altakademisch anzusehen, was auch aus dem Vergleich mit seiner Metaphysik erhellt:³² Wenn das Eine „oben drüber“ als Substanz (*ousia*) gedeutet wird, lassen sich Monas und Dyas auf Qualität und Quantität umlegen, wobei die Gleichung Qualität = Form = Logos gilt; als Logos schafft die Monas aus der „unbestimmten“ Quantität die Welt der immanenten Ideen und dann die Welt selbst. (Die Relation könnte dem Logos *in* der Welt zugeordnet werden.) Philo („De fuga et inventione“ 12–13) bezeugt diese Verbindung von Logik und Metaphysik; bei den Stoikern bestand die Logos-Spekulation in einer engen Verknüpfung von Logik und Metaphysik. Warum sollte es bei Eudor, dem das Schalten mit dem reichen Gedankenvorrat der großen Denker der früheren Zeit (RE, *loc. cit.*) nachgesagt wird, bei seiner „Vorliebe für die ... Stoa“ (*ibid.*) anders sein?

(4) *Eudor oder Antiochus?*

Die bisherigen Ausführungen zu Leben, Werk und Philosophie Eudors kehren, obgleich sie die gestellten Themen so vollständig wie möglich behandelten, in einer Art Kreisbewegung immer wieder zur Frage der „Vorbereitung des Neuplatonismus“ (so ein Buchtitel von W. Theiler) bzw. noch treffender zu der der „Anfänge des Platonismus“ zurück. Der hier unternommene Versuch, wesentliche Lehrinhalte des Vorneu- bzw. Mittelplatonismus auf Eudor selbst zurückzuführen, erfordert nun noch eine Abgrenzung gegenüber Antiochus, der nach Theiler für das Entstehen der „vorneuplatonischen Schultradition“ verantwortlich sein soll. Bei der Erörterung dieser Frage³³ kann von zwei Briefen Senecas (Ep. 58 und 65)³⁴ ausgegangen werden, in welchen eine sechsgliedrige Terminologie zur Einteilung des Seins und eine Darstellung der Ursachenlehre „ut Plato dicit“ überliefert wird. Nun sind die Formeln, wie Seneca sie vorlegt und aufeinander bezieht, so nicht bzw. nicht alle bei Plato nachweisbar, obgleich mit einigem Fleiß die eine oder andere Dialogstelle als Anknüpfungspunkt ermittelt werden könnte. Aber bei Alcinous, der vor 150 n. Chr. wirkte, sind dann die Inhalte vollständig und bei Philo immerhin die sogenannte Metaphysik der Präpositionen greifbar. Cicero wiederum kennt diese Lehrstücke nicht, was ebenfalls gegen Antiochus als Urheber spricht. Die Paragraphen 7–8 von Brief 58 nennen als Senecas Ziel, *to on* („quod est“) in seinen sechs Arten zu erörtern, was nach einer Unterbrechung über Dihäresen im § 16 sqq. geschieht. Dabei fällt sogleich auf, daß nicht *quod est (to on)*, sondern *quaecumque sunt (ta onta)*, „die [Dinge], die es gibt“, einer Einteilung zugeführt werden, welche ein seltsames Durcheinander – ein „Mischmasch“ nach Theiler – darstellt, das man mit dem „Sophisten“ in Zusammenhang bringen kann, aber nicht sollte.

Senecas Einteilung, welche die unter (3.), (5.) und (6.) behandelten Modi als „genera“ einführt, lautet:

(1.) Das erste (§ 16) ist das *cogitabile* (griech. \cong *noêton*), von dem gesagt wird, es existiere allgemein (*quod generaliter est*) und sei keinem Sinnesorgan

(nec visu nec tactu nec ullo sensu) zugänglich. Als Beispiel werden die Gattung Mensch und die Gattung Lebewesen angegeben. Diesem ersten *quod est* stellt er

(2.) „quod eminent et exsuperat omnia“ gegenüber, also dasjenige von den Dingen, die es gibt, welches alles übersteigt und überragt. Seneca sagt, Plato nenne es „per excellentiam esse“, bevor er es Gott gleichsetzt (§ 17). (Gott als „maior ac potentior cunctis“ ist in Noblots Worten „l'Être par excellence“, nicht aber jenseits von dem, was ist.)

(3.) Als drittes, nun als Genus (§ 18) bezeichnet, nennt Seneca die Dinge, „quae proprie sunt“, welche im eigentlichen Sinne existieren, nämlich die Platonischen Ideen, die unsterblich, unveränderlich, unverletzlich, aber auch unzählig genannt werden. Er fügt eine Definition an (§ 19), die den Rahmen von Diogenes Laërtius (III 77) nicht übersteigt, obgleich sie die ähnliche, aber einfachere Definition des Calcidius („ideae sunt exempla naturalium rerum“) an Genauigkeit übertrifft: „Idea est eorum, quae natura fiunt, exemplar aeternum.“ Damit vertragen sich auch seine Beispiele, wie Baum, Fisch, Mensch, allesamt natürliche Arten, jedoch nicht seine ausführliche Erörterung (§ 19) des Gleichnisses vom Maler, für den etwas Natürliches, ein bestimmtes Gesicht, das Vorbild für das Gemälde abgibt, welches selber ein Artefakt ist. (Nach Xenocrates und Aristoteles gibt es Ideen nur von Naturdingen.)³⁵

(4.) „Quartum eorum habebit idos“ (§ 20) ist eine bemerkenswerte Unterscheidung: Eidos, lat. idos, wird der idea (3.) gegenübergestellt, wobei Seneca hier die transmundane Idee, idea, auf den *enylon eidos*, auf die immanente Form in der Materie (im Sinne der Interaktion von Monas und Dyas), zu beziehen scheint: „Idos in opere est, idea extra opus ... ante opus“ (§ 21). (Worauf es sachlich ankommt, ist die strikte und fortan im Platonismus regelmäßig nachweisbare Unterscheidung dieser beiden Terme, da der quasi-synonyme Gebrauch seit Platos „Phaedo“ und „Timaeus“ ja allgemein ist.)

(5.) Gewöhnliche Dinge, „quae communiter sunt“, z. B. menschliche und tierische Individuen, persönliches Hab und Gut (§ 22).

(6.) Dinge, „quae quasi sunt“ (§ 22): Vermutlich handelt es sich hier um eine etwas mißratene Bezugnahme auf die *Materie*.³⁶

Trotz einiger Mängel und einer gewissen kompositorischen Undurchsichtigkeit liegt in diesem Schema Senecas eine bemerkenswerte Variante der spätestens ab Philo und Alcinous belegbaren platonischen Gradation des Seins vor: Beginnend mit (ungeformter) Materie (nach hier vorgeschlagener Konjektur im Anschluß an Dillon 137) und materiellen, individuellen Gegenständen als den untersten Ebenen, erreicht man die für die platonische Weltentstehung wichtige Trias von immanenten Formen, den transmundanen Ideen = dem Paradeigma und dem göttlichen Demiurgen. Lediglich die von Seneca an die erste Stelle gesetzte Kategorie läßt sich nicht ohne weiteres integrieren, wobei die weniger anstrengende Ansicht, in (1.) sei ein gemeinsamer Begriff für (2.) und (3.) niedergelegt, die Möglichkeit eines weiteren Mißverständnisses

auf seiten Senecas keineswegs ausschließt: Ist hier eine „erste“ Spur³⁷ von Eudors *Hyperanô Theos*, vom höchsten Gott „oben drüber“ erhalten geblieben? Wie immer die Antwort ausfällt, das Schema selbst ist trotz der teilweisen Verderbnis kohärent und scheint von Seneca einem ihm vorliegenden griechischen Handbuch entnommen zu sein. Wenn dafür des Arius Didymus „Epitomê“ sowohl von Dillon wie auch von Theiler nahegelegt wird, ist es nur noch konsequent, die referierte Auffassung auf Eudor zu beziehen, wie ich vorschlage.

In Brief 65 beginnt Seneca seine Ausführungen mit einer Gegenüberstellung (§ 2) der stoischen *Archai*, *Hylê* (materia) und *Aition* (causa), und der vier wohlbekanntesten Ursachen des Peripatus (§ 4). Dieser Darstellung fügt er die kurios-perverse Behauptung (§ 7) an: „His quintam Plato adicit exemplar, quam ipse idean vocat.“ („Diesen [vier] hat Plato als fünfte die Idee hinzugefügt.“) Die Ideen, fährt Seneca fort (§ 7), enthält Gott in sich selbst, er ist in seinen Gedanken voll von „diesen Figuren, die Plato unsterbliche, unveränderliche ... Ideen nennt“. Anschließend (§ 8) gibt er die Liste der fünf „Platonischen“ Ursachen in der Form präpositionaler Phrasen:³⁸ *Quinque ergo causae sunt: id ex quo* (1.), *id a quo* (2.), *id in quo* (3.), *id ad quod* (4.), *id propter quod* (5.). – Diesen entsprechen in der aristotelischen Terminologie die (1.) *causa materialis*, (2.) die *causa movens* oder *efficiens*, (3.) die *causa formalis*, (4.) die von Plato „hinzugefügte“ *idea*, und (5.) die *causa finalis*. Die griechischen Entsprechungen lauten: (1.) *to ex hou*, (2.) *to hyph' hou*, (3.) *to en hô*, (4.) *to eph' ho*, (5.) *to hou heneka*. Diese „Metaphysik der Präpositionen“ genannte Lehrmeinung ist in einer Reihe von Varianten bei vielen späteren Autoren überliefert. Ein frühes Zeugnis findet sich bei Potamo von Alexandrien, der vermutlich ein Zeitgenosse Eudors und/oder des Arius Augusti ist. Er unterscheidet zwischen *to hyph' hou* (2.), welches er dem Hêgemonikon oder auch dem Nus gleichsetzt, und einem *to di' hou*, das er als (stoische) *katalêptikê phantasia* deutet. Die insgesamt fünfteilige „Metaphysik der Präpositionen“ reduziert Potamo auf vier Grundprinzipien, nämlich *hyph' hou*, *ex hou*, *di' hou* und *en hô*. Die oben angeführte Zweiteilung, erkenntnistheoretisch bzw. ethisch motiviert, faltet sich also in vier „Ursachen“ auf: Der passiven *hylê* (Materie) tritt das aktive Prinzip *to poioun* an die Seite, d. h. dem (1.) *ex hou* (*id ex quo*) also das (2.) *hyph' hou* (*id a quo*); außerdem kommen (3.) Qualität (*di' hou*) und (4.) Ort hinzu. Da auch Philo häufigen, bewußten Gebrauch von der „präpositionalen“ Metaphysik macht, z. B. in „De providentia“ (I 23), und da, wie Augustin in „De civitate Dei“ (VII 28) berichtet, Varro den Jupiter als „a quo“ anspricht, Juno als „de qua“ (= *ex hou*) und Minerva als „secundum quod“, liegt nicht bloß die Rückführung dieser metaphysischen Neuerung auf „die Zeit“ Eudors, sondern mit größter Wahrscheinlichkeit auf Eudor selbst nahe.³⁹

3. Philo von Alexandrien

a) *Leben und Werke*

Das einzige sichere Datum aus Philos Leben, das einen Anhaltspunkt für die Bestimmung seiner Lebenszeit¹ bietet, ist seine Reise nach Rom im Winter 39/40 nach Christus. Zweck dieser Fahrt war, bei Gaius Caligula (geb. 12 n. Chr.; Kaiser 37–41 n. Chr.) für seine jüdischen Glaubensbrüder Dispens vom Kaiserkult sowie – angesichts der von den römischen Behörden geduldeten antijüdischen Maßnahmen der Alexandriner – die Bestätigung der jüdischen Sonderrechte zu erbitten, was der von ihm geleiteten dreiköpfigen Gesandtschaft allerdings mißlang. Da er sich in dem Bericht² „Legatio ad Gaium“ (182) selbst einen „verständigeren und durch Alter und Bildung bedächtigeren Mann“ nennt, darf seine Geburt etwa in die Dekade von 20 bis 10 vor Christus verlegt werden. Das Todesdatum wird in der Literatur zwischen 45 und 50 nach Christus angesetzt. Philo war Kind einer sehr wohlhabenden und möglicherweise der einflußreichsten jüdischen Familie in Alexandrien. Daß er aus priesterlichem Geschlecht stammte, gehört der christlichen Legende an, die ihn in Rom z. B. auch mit dem Apostel Petrus zusammentreffen läßt. Philos Bruder Alexander Lysimachus war Alabarch, d. h. hoher kaiserlicher Zollaufsichtsbeamter; Alexander soll so reich gewesen sein, daß er dem Herodes Agrippa 200 000 Drachmen leihen konnte. Er war auch Vormund der Antonia, der Mutter des späteren Kaisers Claudius. Sein Sohn Markus war mit König Agrippas Tochter Berenike verlobt und starb kurz vor der Hochzeit; den anderen Sohn nannte Alexander zum Zeichen seiner Römer- und Kaiserfreundlichkeit Tiberius Julius Alexander. Tiberius Julius brachte es bis zum *Epitropos* (Statthalter) von Judäa, und später von Ägypten. Tacitus³ weiß nicht mehr, daß dieser „Ägypter“ Jude ist („Annales“ XV 28); er war völlig „Römer“ geworden, da er im Gegensatz zu seinem Vater und zu seinem Onkel Philo „nicht bei den väterlichen Sitten geblieben“ war.⁴

Luxus und Weltbürgertum der Familie Philos spiegeln sich auch in seinen Schriften, die außerdem Zeugnis von der intellektuellen Atmosphäre des Freundes- und Familienkreises geben. Die Erziehung, die er genoß, war nicht traditionell jüdisch, sondern griechisch. Jüdische Gedankenwelt und Literatur sind ihm weitgehend fremd, er tritt von außen an sie heran. So hatte er z. B. so geringe Kenntnisse des Hebräischen, daß er nicht einmal die vier hebräischen Buchstaben des Gottesnamens Jahwe, das sog. Tetragramm, kannte. Auch mit der mündlich gepflegten rabbinischen Tradition, namentlich der jüdischen Gesetze, war er nicht vertraut; er weiß nichts von einem „Bund“ zwischen Gott und Israel, weil er den Ausdruck der Septuaginta *diathêkê* nur mit griechischer Konnotation liest. Er muß sich die alttestamentliche Gedankenwelt – unter Zuhilfenahme der Philosophie – erst erschließen. Dagegen

kennt er Homer und Demosthenes ebenso gut wie Plato und die Stoa. Seine bevorzugte philosophische Lektüre sind die Platonischen Dialoge „Timaeus“ und „Phaedrus“. Einzelne Zitate und Anlehnungen beweisen die Kenntnis von „Phaedo“, „Theaetet“, „Symposium“, dem „Staat“ und den „Gesetzen“. Im Unterschied aber zu vielen Kirchenvätern (wie Clemens von Alexandrien z. B.) ist Philo nicht von Florilegien abhängig, sondern kennt die Texte selbst. Er durchlief zur Gänze die griechische Erziehung, die *enkyklios paideia*, und spricht mit großem Respekt von der „heidnischen“ Wissenschaft, von der er sich schrittweise zugunsten einer vorneuplatonischen Philosophie mit ihrer starken Betonung des einen Göttlichen entfernte. Die griechische Übersetzung des Alten Testaments, die Septuaginta, war für einen gebildeten „Griechen“ wie Philo schon ihrer wenig kultivierten Sprache und ihrer Hebraismen wegen schwere Kost. Eine große Offenbarung bedeutete ihm nun die Einsicht, daß diese Sammlung von Schriften, insbesondere die ersten fünf – „Pentateuch“ genannten – Bücher, dennoch eine tiefe und neue Philosophie enthielt, wenn man sie nur richtig zu deuten wußte. Philo hatte von den Stoikern gelernt, die Homerischen Berichte über Ausfahrten und Rückkehren, über Ehe- und Schiffbrüche allegorisch zu interpretieren, und er kam zu der Überzeugung, daß es sich mit dem Pentateuch ähnlich verhielt. Damit war seine Lebensaufgabe bestimmt, nämlich in groß angelegten exegetischen Kommentaren zu den fünf Büchern des Moses auch hinter durchaus glaubhaften, „historischen“ Ereignissen einen geheimen Sinn zu suchen. War ein Text anstößig oder unverständlich, konnte erst recht nur durch Allegorisierung der wahre Sinn gefunden werden. Philo hat drei derartige (jeweils nur teilweise erhaltene) Kommentarreihen hinterlassen, wobei eine nur in einer Übersetzung in armenischer Sprache überliefert ist, während eine andere Serie, die zunächst beschrieben werden soll, weniger allegorisch und „theologisch“, und daher wohl die ältere ist: Sie beginnt mit „De opificio mundi“, einem Buch, das im griechischen Titel den Zusatz „nach Moses“ trägt. Es folgen Beschreibungen der Leben der Patriarchen, z. B. „De Abrahamo“ und „De vita Mosis libri II“, wobei die Moses-Vita weitgehende Ähnlichkeiten mit dem Pythagoras-Mythos aufweist. „De decalogo“ („Die Zehn Gebote“) und eine Schrift über „Lohn und Strafe“ („De praemiis et poenis“) beenden diese erste Folge. Von der zweiten Serie sind Stücke erhalten, welche zeilenweise den Text der Genesis, des ersten Buches des Pentateuchs, kommentieren: „Legum allegoriarum libri III“ machen den Anfang; die Perikope von der Änderung des Namens „Abram“ in „Abraham“, Genesis Kap. 17, ist z. B. Gegenstand von „De mutatione nominum“. Zu dieser Folge gehören auch die zwei (von ursprünglich fünf) erhaltenen Bücher „De somniis“.

Philos schriftliche Hinterlassenschaft ist einerseits unter philosophischen Gesichtspunkten verhältnismäßig unergiebig, andererseits stellt sie eine der folgenreichsten Gewalttours in der Geschichte des menschlichen Denkens dar. Oberstes Axiom seiner Philosophie ist, daß Moses ein großer Philosoph, ja

wie sich herausstellen wird, ein großer Mittelplatoniker sei, und daß deshalb „seine Schriften“ voll philosophischen Gehalts seien. Wie die Stoiker bei ihrer Interpretation Homers, so behauptet Philo für Moses bzw. das Alte Testament, daß vordergründige Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten lediglich Zeichen für den verständigen Leser seien, um diesen auf die wahre *hinter* dem Text liegende Bedeutung hinzuweisen.

Wie aber läßt sich erklären, daß Moses bei Philo nicht nur als „griechischer“ Weiser, sondern als vorneuplatonischer, pythagoreisierender Archetyp des Philosophen der kommenden Jahrhunderte erscheint? Eine Teilantwort ergibt sich aus Philos Sicht der Geschichte der Philosophie, die – nach Eudor und Anfängen bei Antiochus zu Ende gedacht – die folgende ist: Plato war Schüler und treuer Anhänger des Pythagoras; Pythagoras wiederum war Schüler des Propheten und Philosophen (sic!) Moses. Philo mag jenen Teil der Pythagoras-Legende gekannt haben, der bei Jamblich⁶ überliefert ist („De vita Pythagorica“ 14) und der vom Aufenthalt des Pythagoras in Palästina und von seinem Verkehr „mit Nachkommen des Propheten und Naturphilosophen Môchos“ berichtet. Diese Namensähnlichkeit mußte den Verdacht auf Moses lenken, war ja Moses für Philo nicht nur Philosoph, sondern überhaupt Urheber allen Denkens, von dem selbst die großen Griechen sich ihre besten Ideen geborgt hatten. Die Philosophie, die Philo Moses vertritt, ist dem bereits dargestellten Platonismus Eudors nahe verwandt. Was Philo hinzufügt, ist die sichtbare Spur jüdischer Frömmigkeit, die starke Verehrung eines persönlichen Gottes, wie bei den „Pythagoreern“ verbunden mit dem Bewußtsein des Kontrastes zwischen Gottes unermesslicher Größe und der Beschränktheit des menschlichen Geistes.

Philos Denken ist philosophiegeschichtlich insofern interessant, als es Entwicklung und Zustand des Platonismus um die Zeitenwende widerspiegelt. Sieht man von dem relativ spät einsetzenden Einfluß auf die „christlichen Platoniker“ in Alexandrien an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert, Clemens und Origenes, und eventuell auf Numenius ab, hatte Philo keine unmittelbare Wirkung auf den Entwicklungsverlauf des Platonismus. Sein angeblicher Einfluß auf Plotin geht auf das Konto historiographischer Legendenbildung. Philos Werke enthalten kaum längere Stücke durchkomponierter Lehre; er schreibt Kommentare zu ihm vorliegenden Quellentexten, so daß er jederzeit beliebige Themen zur Sprache bringen kann. Er ist offensichtlich da und dort inkonsistent, wobei er solche Differenzen gelegentlich als gleichermaßen gültige Varianten eines identischen Lehrgehalts ansieht. So bereitet es ihm z. B. keine Sorge, die Seele aus zwei oder drei Teilen zusammengesetzt zu sehen, oder sie aus dem *Hêgemonikon* und ihm untergeordneten Kräften bestehen zu lassen; worauf es ihm vor allem ankommt, ist die Gliederung der Seele in einen höheren und in einen niederen Teil.

b) Philosophische Grundgedanken

Philo bevorzugt bei der Einteilung des Gesamtbereiches der Philosophie die Reihenfolge Logik-Ethik-Physik, mit einer Ausnahme in „De agricultura“ (14–15), wo die Reihung Physik-Ethik-Logik lautet, obgleich man die Ordnung Ethik-Physik-Logik erwarten würde. Auch dies zeigt, daß Philo kein Adept eines einzigen Meisters (auch nicht Eudors) ist, sondern daß er Plato, Aristoteles, Chrysipp und überhaupt alle zugänglichen Texte im Original benutzt hat.

(1) Ethik

In bezug auf das *Telos* des menschlichen Lebens folgt Philo Eudor, wenn er erklärt, es bestehe in der *Homoiôsis Theô*; zugleich aber hält er an der stoischen Forderung, in Übereinstimmung mit der Natur zu leben, ausdrücklich fest. Philo kann beide Definitionen des *Telos* deswegen ohne Unbehagen vereinigen, weil für ihn Natur (*physis*) der in der Welt tätige Logos Gottes ist; daher ist Leben in Übereinstimmung mit der Natur nichts anderes als die Erfüllung des pythagoreischen „Folge Gott!“, wie die alttestamentlichen Patriarchen, die Philo den stoischen Weisen zur Seite stellt, beweisen. Diese stärker religiöse Sicht ist nicht spezifisch für einen gläubigen Juden, sie ist, wie bereits erwähnt, ein Merkmal pythagoreisierenden Platonismus' überhaupt.

Eudors Auffassung spielt auch bei Philos Beantwortung der Frage, ob Tugend allein für ein glückliches Leben hinreiche, eine Rolle. Philo lehnt zwar die peripatetische Ansicht von der gleichzeitigen Notwendigkeit aller drei Arten von Gütern für ein glückliches Leben ab, er kann aber die streng stoische Lehre, daß nur die Tugend, und nicht äußere und körperliche Güter, Bedingung des glücklichen Lebens sei, mit der „milderer“ stoischen Ansicht Eudors vereinigen, indem er den untergeordneten Gütern zubilligt, Glück und Freude des tugendhaften Lebens zu vermehren. Ja, er kommt den Peripatetikern noch weiter entgegen, wenn er die zunächst bekämpfte Lehre,⁷ wahres Glück (*to eudaimon*) sei weder Eigentümlichkeit äußerer noch körperlicher Güter für sich, aber auch nicht seelischer für sich allein, sondern jedes der drei Elemente sei konstitutiver Bestandteil des vollkommen glücklichen Lebens, an anderer Stelle wohlwollend aufnimmt. In der Schrift „*Quis rerum divinarum heres sit*“ (285–286) wird die reine Lehre der Peripatetiker übernommen. Auf die Frage, wann ein Leben vollkommenen Glücks und wirklicher Seligkeit vorliegt, antwortet Philo:⁸ Wenn Wohlbefinden der Seele mit Wohlbefinden des Körpers und äußeren Gütern, wie gutem Ruf und Wohlhabenheit, einhergeht, dann lebt der Weise in ruhigem und friedlichem, d. h. höchstem Glück, da seelische Güter Lust und Freude an Tugend mit sich bringen, körperliche Güter Gesundheit und Kraft, Wohlstand und guter Ruf aber Bequemlichkeit des täglichen Lebens bedeuten. Die augenscheinliche Inkonsistenz darf hier nicht zu übertriebener Kritik führen, da Philo, wie vor ihm Eudor, zunächst daran

festhält, daß wahres Glück in der Tugend liegt, und daß Tugend allein bereits glückliches Leben beschert, außerdem aber annimmt, daß dessen Glück in Hinsicht auf Vollkommenheit noch vermehrt werden kann. An der zuletzt angeführten Stelle untersucht Philo die Frage nach *höchstem* Glück, nicht bloß die nach den *Mindestbedingungen* glücklichen Lebens. In den „Quaestiones et solutiones in Genesim“ (III 16) führt er seine Antwort sogar direkt auf Aristoteles zurück, indem er ausführt, sie sei von Philosophen nach Moses gelobt worden, von Aristoteles und den Peripatetikern nämlich, ja sie sei „Gesetzgebung“ des Pythagoras. Diese Verbindung von Aristoteles mit Moses und Pythagoras erfolgt wohl mit der Absicht, die asketische, die stoische Auffassung der reinen Tugend – Philo war das diesseitige Leben betreffend kein Asket – als die erste und philosophischere mit der die Verbindung aller Güter behauptenden peripatetischen zu versöhnen. Mit einem Blick auf das im Alten Testament verheißene Jenseits führt Philos stoische Deutung der *Homoiôsis Theô* aufgrund der monotheistischen Überhöhung ferner zu der Lehre, es sei Ziel, dieser Welt zu entkommen, dem Gefängnis des Körpers zu entfliehen, um in ein besseres Dasein einzugehen. Dabei beruft er sich auf Heraklit, welcher mit dieser Lehre angeblich auf Moses zurückgreift („Legum allegoriarum liber I“ 107): „Unsterbliche sind sterblich, Sterbliche unsterblich, indem sie den Tod jener leben und deren Leben sterben“ (s. Bd. I, 109). Dies bedeutet seiner Ansicht nach,⁹ daß während des irdischen Lebens die Seele tot, ja eingekerkert im Körper (*sôma*) wie in einem Grabmal (*sêma*) sei; wenn hingegen der Mensch sterbe, lebe die Seele ihr eigentliches Leben, befreit vom Körper, dem verderbenden Leichnam, an welchen sie gefesselt war. Dieser nicht mehr stoische, aufs Jenseits gerichtete Asketismus belegt, wie insbesondere die *Sôma-sêma*-Formel zeigt, Philos Nähe zu den „Pythagoreern“, namentlich zu Philolaus, dem diese auf Platos „Gorgias“ 493 a-c zurückgehende Lehre zugeschrieben wird. Auch der Hinweis auf die den Etruskern angelastete Bestrafung von Menschen durch Anbinden an Leichen bezeugt Philos pythagorischen Hintergrund.

Ebenfalls pythagorischen Einfluß erkennt man in Philos Tugendlehre, welche („De specialibus legibus“ IV) die Tugend der Gerechtigkeit an die Spitze stellt, dabei aber nicht die vier klassischen Tugenden Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit erörtert, sondern die ungewöhnliche Sammlung von Gerechtigkeit, Tapferkeit, Menschenfreundlichkeit (*philanthrôpia*), *Metanoia* (Reue bzw. Umkehr) und edler Abkunft.¹⁰ Von Interesse ist dabei die Rückführung der Gerechtigkeit auf den pythagorischen Begriff der Gleichheit (*isotês*), einer im Universum wirksamen Kraft vergleichbar:¹¹ Die Mutter der Gerechtigkeit ist die Gleichheit, und Gleichheit ist ungetrübtes Licht, die Sonne selbst, wie Ungleichheit andererseits Quelle aller Finsternis ist. Hier kommen die pythagorischen Prinzipien von Licht und Finsternis, durchaus im Zusammenhang mit dem Sonnen- und Höhlengleichnis aus Platos „Staat“, als Basis einer dominanten stoischen Ethik zum Tragen. Über Eudor hinausgehend

hat uns Philo aber schon vorher¹² dahingehend belehrt, daß Frömmigkeit (*hosiotês*) bzw. Gottesfurcht (*eusebeia*) die Tugend der Tugenden ist, womit Gerechtigkeit und Gleichheit einen „theologischen“ Überbau erhalten. In „De virtutibus“ (95) stellt er der Königin (*hêgemonis*) der Tugenden, der Frömmigkeit, die Philanthropie als gleichwertige Zwillingsschwester an die Seite, um in anderem Zusammenhang wiederum andere dem Alten Testament entnommene „Tugenden“ in seinen Katalog einzugliedern, wie z. B. Mitleid (*eleêmosynê*) und Glauben (*pistis*), die von den Stoikern (DL VII 115) ausdrücklich als Schwächen dargestellt wurden. Philo ist aber auch bereit, die *Mesotes*-Lehre einzubeziehen, d. h. er vertritt die Auffassung, Tugend sei die wohlgewählte Mitte zwischen Extremen, indem er in „Quod Deus sit immutabilis“ (162–165) die vier klassischen Tugenden (wobei Frömmigkeit die Gerechtigkeit ersetzt) als Beispiele anführt.

Im Hinblick auf die Leidenschaften bevorzugt Philo die strengere Forderung ihrer Unterdrückung (*apatheia*) gegenüber ihrer bloßen Kontrolle (*metriopatheia*), unterwirft sich aber der Terminologie, welche den Leidenschaften (*pathê*) sog. *Eupatheiai* gegenüberstellt. Diese werden als vernünftige, d. h. von der Vernunft beherrschte Gemütsregungen aufgefaßt, die nach Diogenes Laërtius von den Stoikern als erstrebenswerte Äquivalente der Leidenschaften eingeführt wurden: Freude (*chara*) als vernünftiges Gegenstück zu leidenschaftlicher Lust (*hêdonê*), Vorsicht (*eulabeia*) zu Furcht (*phobos*), Willenskraft (*boulêsis*) zu Begierde (*epithymia*). Diesem kanonischen Dreigespann fügt Philo ein „vernünftiges“ Gegenstück zu Leid (*lypê*) an, obgleich die Stoiker gelehrt hatten, daß es zu Schmerz bzw. Leid keine *Eupatheia* gebe. Es handelt sich um den auch bei Plutarch nachweisbaren *Dêgmos*, wörtlich „Biß“, „Stich“ oder „Stachel“, gemeint als Warnung des Gewissens („Quaestiones et solutiones in Genesim“ II 57).

Den Weg zur Tugend bzw. den Erwerb vollkommener Tugend beschreibt Philo mittels der Begriffe *Physis*, *Mathêsis* und *Askêsis*, drei pythagorischen Prinzipien der Erziehung.¹³ Der auf dem Weg zur Tugend befindliche Schüler der Weisheit muß von Natur aus (*physis*) ethischer Unterweisung zugänglich sein, er bedarf eines geeigneten Lehrers, der ihm das Wissen (*eidêsis*, *mathêsis*) vermittelt, und er muß, den erhaltenen Unterweisungen entsprechend, fleißig üben (*askêsis*). Fällt nur eine der Bedingungen weg, ist vollkommene Tugend unerreichbar. Der Weise muß aber deshalb nicht die Welt fliehen, vielmehr rät Philo zur Teilnahme an der Politik und lehnt einen philosophisch motivierten Rückzug aus den Geschäften für das Gemeinwohl ab – das heißt kynische¹⁴ Abstinenz, welche Schmutz, Düsterteit und Roheit nur als Vorwand für Begierden und Genüsse vorschiebt, sowie einen quasi-monastischen Quietismus. Philo ist nicht bereit, die ihm zuteilgewordene wichtige Stellung innerhalb der alexandrinischen Judengemeinde aufzugeben, er ordnet aber seine eigene politische Philosophie einem größeren Entwurf unter, nach welchem der Logos als Gottes wirkende Kraft im Universum den Menschen und der

Natur im allgemeinen das Naturgesetz (*nomos tês physeôs*) übermittelt. Irdische Reiche und Regierungsformen kommen und vergehen, der Logos richtet jedoch sein Augenmerk auf die Erstellung einer „eschatologischen“ kosmischen Ordnung, welche Philo in „Quod Deus sit immutabilis“ (176) „die beste aller Verfassungen“ nennt, um sie dann – seltsam genug! – der Demokratie gleichzusetzen.¹⁵ Woher Philo diese überaus bemerkenswerte Namensgebung für die ideale Verfassung bezog, bleibt dunkel; sie stammt mit Gewißheit nicht von Plato, Aristoteles oder den Stoikern, welche die Demokratie nicht nur nicht als ideal, sondern nicht einmal als tolerierbar ansahen. Für Philo bedeutet „Demokratie“ eine Verfassung, in der jeder das Seine bekommt, und zwar im Sinne einer „geometrischen Gleichheit und Gerechtigkeit“. Auf das Universum bezogen bedeutet „Demokratie“ eine Ordnung, welche unter Leitung des Logos jeder Nation, groß oder klein, das ihr Gebührende zukommen läßt. Dieser Begriff ist allgemein genug, um dem Term für Verfassung *par excellence*, „*Politeia*“, gleichgesetzt zu werden, welche Philo in der Regierung des Kaisers Augustus (gest. 14 nach Chr.) als tatsächlich gegeben angesehen haben mag, zumindest im Vergleich zu Caligulas (37–41 n. Chr.) unberechenbarem Regiment.

(2) *Physik: Naturphilosophie und Theologie*

Philos monistischer Gottesbegriff schließt all jene die absolute Transzendenz charakterisierenden Eigenschaften ein, die Eudor „dem Einen oben drüber“ zugeschrieben hatte; Gott ist das höchste Prinzip, *die* Erstursache, aber auch das Eine und – unter dem Einfluß des Alten Testaments – ein persönlicher Schöpfergott. Philo nennt Gott *das* wahrhaft Existierende (*to ontôs on*), *den* Wirklichseienden (*ho ôn*) oder kurzerhand die *Monas*, das Eine. Neben den herkömmlichen hochtheologischen Epitheta, wie z. B. „ewig“, „unveränderlich“ oder „unvergänglich“, finden sich in Aussagen über Gott – und dies zum ersten Mal in der Geschichte abendländischer Gotteslehre – mehrere nachmals bei Philo die sogenannte negative Theologie¹⁶ bestimmende Begriffe bzw. Prädikate: Gott ist ihm „in jeder Hinsicht unbegreiflich“ (*kata pasas ideas akatalêptos*), er ist „unbenennbar“ (*akatonomastos*), „unausdenkbar“ (*aperinoêtos*) und „unaussprechlich“ (*arrhêtos*). Obgleich Eudor hier Vorarbeit geleistet hat, indem er Gott über bzw. jenseits von Grenze und Unbegrenztheit gesetzt und dabei die erste Hypothese aus dem Platonischen „Parmenides“ (137b–142a) weitergeführt hat, liegt es doch nahe, die Verantwortung für diese Neuerungen Philo selbst zuzuschreiben, da er die ihm vorausliegenden Ansätze negativer Theologie gelegentlich entscheidend weiterentwickelt. In „De vita contemplativa“ spricht er von der Verehrung¹⁷ des „Wirklichseienden (*to on*), welches besser als das Gute, reiner als das Eine und ursprünglicher als die *Monas*“ ist; in „De praemiis et poenis“ und in „Quaestiones in Exodum“ erhebt er es über das Eine, die *Monas* und die *Archê*. Damit geht er deutlich über Eudor hinaus, für welchen „das Gute“ und „das Eine“ Beinamen des

höchsten Wesens sind, welchem bloß die Monas als das zweite Eine untergeordnet ist. In seiner „Legatio ad Gaium“ (6) erklärt Philo, Wissen über Gott sei menschlicher Vernunft unerreichbar, ja Gott sei gänzlich unerkennbar; menschliche Vernunft könne nicht einmal zutreffende Ausdrücke (*kyria onomata*) finden, um ihn zu benennen, den man auch nicht „*ho ôn*“ („der da ist“; eine sonst von Philo selbst gern benutzte Neubildung) heißen sollte. Menschlicher Vernunft ist, wie Philo erklärt, zwar die Erkenntnis der Existenz (*hyparxis*) dieses gänzlich transzendenten Gottes möglich, aber keine Einsicht in sein Wesen (*ousia*); dazu bleibt dem Menschen nur jener Weg, welcher in der nachfolgenden Geschichte der Philosophie ein weit verbreiteter Topos ist, der Weg einer mystischen Vision. Gott ist allem und jedem völlig ungleich, er ist *summum genus (to genikôtaton)*, daher nicht definierbar, und also nicht erkennbar, nicht wißbar. Wird Gott aber als absolut transzendent gedacht, dann ist es besonders schwierig, seine Beziehung zur geschaffenen Welt, zum Kosmos zu bestimmen. Philo ist auf der einen Seite von der Philosophie des Moses als höchster Weisheit überzeugt; er muß daher den Schöpfergott, möglichst über eine *creatio ex nihilo*, mit dem Universum in Verbindung setzen. Auf der anderen Seite folgt Philo im Grunde der (von Eudor nicht übernommenen) Tradition des zeitgenössischen, alexandrinischen Platonismus mit seiner Lehre von einer dem kosmischen Schöpfungsakt vorausexistierenden Urmaterie. In „*De opificio mundi*“ vertritt Philo zunächst jene allgemein-platonische Lehre,¹⁸ wie sie die nächsten Jahrhunderte beherrschen wird: Das Universum ist nicht ewig, es wurde geschaffen. Dies geschah aber nicht in der Zeit, da die Zeit erst mit der Erschaffung der Welt entsteht; „Schöpfung“ bedeutet vielmehr nichts anderes als die Abhängigkeit der Existenz des Kosmos von einer schlechthin transzendenten Ursache. Indem Philo hiezu Platos „*Timaeus*“, die Schöpfungsberichte aus der Genesis und stoisches Gedankengut verbindet, wird er zur Ablehnung der peripatetischen Lehre von der Ewigkeit der Welt geführt, deren Vertretern er vorwirft, das Geschaffene fälschlicherweise anstelle des Schöpfers und Vaters zu bewundern. In diesem Schöpfergott erkennt er das (stoische) *aktive* Kausalprinzip, den reinen und unbefleckten Nus des Alls, welcher Tugend, Wissen, ja das Gute und das Schöne übersteigt, während das *passive* Element Bewegung und Leben von außen empfangen muß, nach dem entsprechenden Wirken des Nus aber als Kosmos das vollkommenste Meisterstück ist und bleibt, da die Welt, obgleich prinzipiell nicht ewig, nicht zerstört werden wird. Die Identifikation des aktiven Prinzips mit einem transmundanen Nus kann auf Platos „*Philebus*“ (30a–e) zurückgeführt werden. (Sie erweist sich spätestens im nachplotinischen Platonismus als eine äußerst fruchtbare Gleichsetzung.) Philos Erhöhung dieses Nus *über* das Gute und Schöne stellt eine „Vervollkommnung“ der Platonischen Lehre dar, wie sie etwa im „*Symposium*“ (211c–d) vorliegt. Den Peripatetikern wird entgegengehalten, daß die Leugnung der Erschaffung der Welt die Leugnung der göttlichen Vorsehung nach sich zieht: Gott kann ein vorsorgliches Interesse an dieser Welt

nur zugeschrieben werden, wenn man ihn als Schöpfer anerkennt, d. h. ihn in der Rolle eines Vaters oder eines kunstfertigen Handwerkers (*dêmiurgos*) sieht.

Angesichts der Detailfrage, ob Gott den Kosmos aus präexistentem Urstoff oder *ex nihilo* schafft, scheint Philo auf den ersten Blick zu schwanken. Eudor hatte bereits die (bis dahin) unplatonische Ansicht der Schaffung auch der *Materia prima* durch das (ob)erste Prinzip auf Plato zurückzuführen versucht, wie u. a. durch Alexander von Aphrodisias¹⁹ bezeugt wird. Damit wäre für Philo der Weg zur *creatio ex nihilo* auch von dieser Seite her geebnet gewesen. In „*De opificio mundi*“ scheint er jedoch für den Schöpfungsakt die (Existenz von) Materie, aus der der aktive Nus die Welt formt, vorauszusetzen. In „*Quis rerum divinarum heres sit*“ (160) spricht Philo sogar offen von einem präexistenten Stoff und scheint somit der herkömmlichen orthodoxen Lehre von der Ewigkeit der Materie, aus welcher nach dem „*Timaeus*“ die Welt geschaffen wird, zu folgen. Dieser scheinbare Widerspruch verschwindet, wenn man beachtet, daß Philo einen zweigeteilten Schöpfungsakt lehrt: In einem ersten Schritt der Schöpfung wird die reine Materie (*ex nihilo*), in einem zweiten die Welt der gestalteten Dinge (*e prima materia*) geschaffen. Zum „Zeitpunkt“ der Herstellung der Welt durch den tätigen Nus liegt leb- und bewegungsloser Stoff zwar vor, er ist aber als geschaffener nicht ewig. Demgemäß heißt es in „*Legum allegoriarum*“ (II 2), daß „es vor der Schöpfung nichts neben Gott gab“, und in „*De providentia*“ (I 7–8), es könne keine Zeit gegeben haben, in der Materie unabhängig von Gott existiert habe.

Mit der monistischen Adaption und Übernahme der Platonischen Weltentstehungslehre ergab sich für Philo noch ein weiteres Problem: Im „*Timaeus*“ finden sich neben dem ewigen Gott ewige Ideen. Philo hatte keine Einwände gegen die Existenz von Ideen, ja er fand sie sogar in der Genesis erwähnt. Ewige Ideen konnte er aber nicht annehmen, denn „Gott allein ist ewig“. In „*De opificio mundi*“ (15 sq.; 24) erklärt er, Gott habe zunächst einen „*Kosmos noêtos*“ geformt, um bei der Schöpfung der physischen Welt nach einem immateriellen und höchst gottähnlichen *Paradeigma* vorgehen zu können. Nach diesem ersterzeugten „älteren“ Vor- bzw. Urbild schuf Gott ein „jüngeres“ Abbild, welches in sich ebenso viele sinnlich wahrnehmbare Arten von Lebewesen und Dingen enthielt, wie das ursprüngliche, intelligible Original. Damit wird das Paradigma des „*Timaeus*“, welches nach Plato dem Demiurgen vorgegeben ist, bei Philo zum ersten Geschöpf überhaupt, wobei diese „urersten“ Ideen – wie bei Eudor – als Gedanken Gottes aufgefaßt werden. Wenn sie göttliche Gedanken sind, wo sind sie dann? Der „Ort der Ideen“ heißt – und das ist Philos Antwort auf die eben gestellte Frage – „Logos“ oder „Nus“, gelegentlich wird er auch mit dem stoischen Ausdruck „*Pneuma*“ bezeichnet. Durch das Wirken des Logos als des aktiven Elements des göttlichen Schöpfungswerkes werden die (transzendenten) Ideen zu *logoi spermatikoi* (zu Vernunftkeimzellen), so daß sich der Logos schließlich als das kosmische Schöpfungsprinzip ausweist.²⁰

Die obersten Wesen in Philos Theologie sind indes ein einziger, völlig transzendenter Gott und der ihm untergeordnete *Logos*, mit welchem nun sogenannte „Kräfte“ bzw. „Mächte“ (*dynameis*), tieferstehende Geistwesen, in Verbindung zu bringen sind. Als höchste und unmittelbare Manifestationen Gottes betrachtet Philo zwei *Dynameis*, eine schaffende (*poiêtikê dynamis*), durch die Gott die Welt entstehen läßt, und eine zweite, „basilikê dynamis“ genannte Kraft, durch die er seine Schöpfung regiert. Diese königliche Kraft heißt auch „*exousia*“ (Herrschaft), während die Schöpfermacht gleichfalls „Güte“ (*agathotês*) genannt wird. In „De Cherubim“ (27 sqq.) verbindet er diese Rede von den *Dynameis* mit der vorher entwickelten vom *Logos*:²¹ Die (bei Philo: zwei) gemeinsam mit einem sich bewegenden Flammenschwert das Paradies bewachenden Cherubim werden mit jenen beiden Mächten namens Herrschaft und Güte identifiziert; das Schwert, das sie in ihrer Mitte tragen, ist der *Logos*. Dies ist alles andere als klar, aber aus den „*Quaestiones et solutiones in Exodum*“ (II 68) erfährt man, daß der *Logos* ihnen übergeordnet ist, sie entspringen getrennt aus ihm „wie aus einem Urquell“. Philo kennt viele derartige Wendungen, und er benützt sie, um sie seinen eigenen theologischen Aussagen dienstbar zu machen, wobei die Philonische „Transzendentalisierung“ des einen Gottes mit der (durch die vorneuplatonische Denkweise bedingten) Annahme immer weiterer Geist- und Mittlerwesen einhergeht. In „De Abrahamo“ (119 sqq.) beschäftigt er sich mit der Frage, wie es möglich sei, daß der eine Gott sich in Gestalt von drei Männern (Genesis 18) manifestierte. Philos Ausweg ist die Erklärung, Gott werde in klarem, gutem Licht stets als Einer gesehen, gelegentlich jedoch werfe er eine Art Schatten, die ihn als drei Wesen erscheinen lasse. Diese Schatten „Gott“ zu nennen, sei jedoch Mißbrauch der Sprache (*katachrêsis*). Wer in klarem Lichte und nahe bei der Wahrheit stehe,²² müsse sagen, „in der Mitte“ sei der Platz des Vaters der Welt, den die Schrift „der da ist“ (*ho ôn*) nennt; zur Rechten und zur Linken, auf den ihm nächsten Plätzen, aber stehen die „altehrwürdigen Mächte“ (*presbytatai dynamis*), die schaffende und die königliche. Der der ersten Kraft zustehende Titel sei „*Theos*“, weil sie den Kosmos schuf und ordnete, „*Kyrios*“ aber sei der entsprechende Titel für die andere Kraft, da es das Grundrecht des Erzeugers sei, zu lenken und zu beaufsichtigen, was er geschaffen. Philos höchster Gott entspricht hier *stricto dictu* einem Wesen, das selbst zu hoch ist, als daß ihm der Titel „Gott“²³ (*theos*) noch angemessen wäre. Diese Auffassung weist in die Richtung der negativen Theologie, wie sie ein Jahrhundert danach, z. B. bei Numenius, bereits deutlich greifbar und bald weit verbreitet ist. Bei Eudor und Philo zeigt sich dabei der Einfluß des Pythagorismus, gelegentlich in Verbindung mit stoischen²⁴ Gedanken. Von solchen Einflüssen dürfte Philos Annahme der „zwei Mächte“ indes unabhängig sein. Sie ist sein eigener Beitrag zur (vorneu-) platonischen Gotteslehre, die sich auf dem Wege zu einem strengen Monismus befindet, einem Monismus des „Gottes oben drüber“,

der allerdings – wie später in der christlichen Ausformung der Gotteslehre zu sehen – durch Philo Raum für den Gedanken einer Dreiheit läßt.

Eigenständigkeit zeigt Philo auch bei der Entwicklung seiner Theorie der transmundanen Wesenheiten unterhalb des höchsten Gottes, insbes. des *Logos* und der *Sophia*.²⁵ In „De fuga et inventione“ (109) beschreibt er den *Logos* als „Sohn Gottes“, und stellt ihn der *Sophia* („Weisheit“) gegenüber, *durch* welche (*di' hês*) der Kosmos entstanden ist. Sie gilt aber auch als Mutter des *Logos*, als unvergänglich und ganz rein. Die Verwendung der Präposition „durch“ zeigt an, daß *Sophia* als quasi-organische Ursache, näherhin als weibliches Schöpfungsprinzip eingestuft wird. Unter unmittelbarem Einfluß des „Timaeus“ werden ihr (z. B. in „Quod deterius potiori insidiari solet“, 115 sqq.) die Epitheta der Platonischen Urmaterie beigelegt: *Sophia* ist Nährmutter, Amme und Erzieherin, d. h. Mutter aller Dinge im Kosmos. Als Allmutter nährt sie ihre Nachkommenschaft an ihren Brüsten. *Sophia* gleicht so unter dem Einfluß des „Timaeus“ einerseits einer „Erdmutter“, andererseits hält sie Philo anscheinend für ein transmundan Wesen. Unter dem Eindruck von Bibelzitate kann Philo den *Logos* als das Manna der Israeliten in der Wüste deuten; er kann im weiteren „den Nachkommen“ *Sophias* aufgrund der nicht völlig von der Hand zu weisenden Etymologie von „Manna“ als „Was ist das?“ mit der höchsten Kategorie der Stoiker, mit dem *Ti* gleichsetzen. Derlei unterscheidende Abhängigkeiten bzw. überraschende Gleichsetzungen metaphysischer Wesenheiten verschwimmen, ja verlieren durch Philos gelegentliche Identifikation von *Sophia* und *Logos* ihren philosophischen Reiz.

Bemerkenswert jedoch bleibt, daß Philo die ihm wohl in pythagoreisierenden Schriften des alexandrinischen Platonismus entgegentretende Lehre von einem weiblichen Lebens- oder Schöpfungsprinzip, das dem höchsten Gott bei der Erschaffung und Verwaltung der Welt zur Verfügung steht, aber auch Mutter alles Geschaffenen ist, in wichtigen Teilen übernommen hat, wobei die Einbeziehung der *Sophia* in sein System allerdings nicht widerspruchsfrei gelingt. Dieses Lehrstück, welches wenig später bei Plutarch unter Namen und Person der Isis (in der Schrift „Isis und Osiris“) auftaucht, findet sich also bereits im alexandrinischen Platonismus *vor* der Zeitenwende. Uneinheitlich sind auch Philos Äußerungen über die geistigen Kräfte bzw. Mächte unterhalb Gottes und der *Sophia*: Nach „De fuga et inventione“ (loc. cit.) geht der *Logos* aus Gott *und Sophia* hervor und erzeugt selber die beiden Mächte (*dynameis*), welche bei einer systematischen „Übersetzung“ der platonischen Prinzipien der *Dyas* zugeordnet werden könnten. Der *Logos* ist der „erstgeborene“ Sohn Gottes (so z. B. „De agricultura“ 51), eingesetzt als *Hyparchos* (Unterrherrscher) des Kosmos. Neben den bisher erwähnten „zwei Mächten“ benennt Philo an anderer Stelle noch weitere *Dynameis* Gottes, ohne diese jedoch immer klar von den Ideen zu unterscheiden. Erwähnenswert ist dazu der mehrfache Versuch Philos, eine Fünzfahl²⁶ von *Dynameis* zu entwickeln. Schon an früherer Stelle von „De fuga et inventione“ (94 sqq.) hatte er fünf Kräfte,

welche durch den Logos regiert werden, eingeführt: Die schöpferische Kraft (*dynamis poiêtikê*), die königliche (*dynamis basilikê*), die barmherzige (*dynamis hileôs*), die gesetzgebende (= gebietende) und die verbietende Macht. Ein Teil dieses Komplexes dürfte eine Reminiszenz des stoischen Verständnisses des Naturgesetzes als „gebietend, was getan werden muß, und verbietend, was nicht getan werden darf“ (SVF III 314–5) enthalten. Gleichzeitig ist auch ein Einfluß persischen Denkens, später durch Ammonius und Plutarch gesichert, auf den mittleren Platonismus bereits zur Zeit Philo nicht auszuschließen: So wird Ahriman, der oberste Herr des Reiches der Finsternis im Parsismus, ebenfalls von fünf Mächten begleitet.²⁷

Philo lehrt einen dreiteiligen Kosmos. Diese Drittelung kann auf die Pythagoreer, aber auch auf Xenocrates zurückgehen, ist allerdings bei Plutarch („De facie quae in orbe lunae apparet“ 943 f.–945 c) bereits „platonische“ Lehre: Ausgehend von einer Exegese zu Genesis 18 („Quaestiones et solutiones in Genesim“ IV 8) wird Homer („Ilias“ 15, 189) zustimmend zitiert: „Alles ist dreigeteilt“, was die Pythagoreer durch die Lehre von der Trias (der Zahlen 1 bis 3) und vom rechtwinkligen Dreieck als Grundlagen allen Wissens (oder nach anderer Textversion: allen Werdens; *gnôsis* bzw. *genesis*) ausdrückten. Die drei Bereiche sind (1.) die unkörperliche, intelligible Welt, (2.) die himmlische, die aus dem „fünften“ Element (i. e. Äther) besteht, und (3.) der sublunare Kosmos, aufgebaut aus den vier „Dynameis“ (!) Erde, Feuer, Luft und Wasser. Jeder dieser Bereiche geht seinerseits auf eine ihn verursachende „Dynamis“ zurück: Die sublunare Welt des Werdens und Vergehens ist Werk der königlichen Kraft (*basilikê dynamis*), die himmlische bzw. ätherische Welt hat als Ursache Gottes schaffende Kraft (*poiêtikê dynamis*), während die „älteste der Ursachen“, Gott selbst, Grund der intelligiblen Welt ist. Die Hinordnung des Philonischen „Mächtepaars“ auf die „unteren“ Bereiche des Kosmos ist eine bemerkenswerte Erweiterung kosmologischer Lehre, welche nur in dem genannten Text belegt ist. Freilich gibt es bei Philo auch sonst Hinweise für eine Überlegenheit der schaffenden über die königliche Macht. De facto beschreibt er (op. cit.) diese Unterschiede nur als sich ergänzende Funktionen der beiden Kräfte, ohne daß er sie hier nach ihrer Vollkommenheit reiht. Philo verwendet eine analoge Hierarchie jedoch auch da, wo er (z. B. „De fuga et inventione“ 97 sq.) den Aufstieg zu Gott mittels des Bildes des Wettläufers in drei Stufen darstellt, welche Stufen ihrerseits drei sich ausschließende Gruppen von Menschen definieren: Der am meisten Tugendhafte, d. h. der fromme Mensch – da ja Frömmigkeit die Königin der Tugenden ist – wird in „atemloser Hast“ bis zur Vision dessen, „der da ist“, vorstoßen und ewiges Leben anstatt des Todes als Preis erhalten, während andere, die nicht so schnell sind, sich zur schaffenden Kraft „flüchten“ werden, da sie immerhin wegen ihrer „Liebe zur Schöpfung“ den Schöpfer erkennen; wieder andere, die am wenigsten Frommen, gelangen nicht weiter als bis zur Kenntnis der regierenden Kraft, sie leben in Angst vor Strafe. Diese Hierarchie von Graden der Frömmigkeit – und daher

der Tugend – wird auf den Kosmos projiziert, wobei die königliche Kraft als unterste, den sublunaren Bereich beherrschende *Dynamis* erscheint. Dies entspricht der von Platos „Timaeus“ ausgehenden Lehre von den vom Demiurgen eingesetzten „jungen Göttern“. Sie hat zur Folge, daß der sublunare Kosmos der unmittelbaren Regierung des obersten Gottes entzogen und ein von diesem Gott verschiedenes Wesen, oder wie es bei Plutarch heißt, ein Dämon angenommen wird, der sich um Entstehen und Vergehen kümmert. Daß unser Kosmos von einer Macht gelenkt wird, die sich vom höchsten guten Gott unterscheidet, ist eine Lehre, die in ihrer stärksten Form als persisch bzw. später als gnostisch anzusehen ist. Der Demiurg der Valentinianischen Gnosis ist dem Philonischen „dritten“ Prinzip, der *Dynamis basilikê*, sehr ähnlich. Überhaupt hatte diese Lehre eines sublunaren Demiurgen bzw. „Herrschers dieser Welt“ eine lange und bewegte Geschichte im nachfolgenden Platonismus, aber auch in der „platonischen Unterwelt“ (Dillon 384) der chaldäischen Orakel, des hermetischen Schrifttums und der bereits erwähnten Valentinianischen Gnosis. Im eigentlichen Platonismus blieb diese Figur allerdings ein *guter* Dämon (oder Gott), welcher mit zwar etwas rauheren Methoden herrschen mochte, niemals aber übelwollend oder gar Gottes angesagter Feind war. Bei Philo erscheint er in diesem Zusammenhang und wohl wegen der monotheistischen Überhöhung der Ausführungen sogar als ein Aspekt dessen, „der da ist“. Dennoch ist Philos Zeugnis für einen vom höchsten Gott verschiedenen niedrigeren Dämon oder Untergott, der – sei es nun als *Dynamis* oder als kämpferischer Rivale des Gottes „oben drüber“ – die Welt unterhalb des Mondes regiert, bemerkenswert.

Nach Philo besteht die Welt aus letzten Bausteinen, wobei er bald das Aristotelische Modell mit fünf, bald das stoische mit vier Elementen²⁸ (gelegentlich mit dem Aristotelischen Äther als eine, nämlich die reinste Form von Feuer) übernimmt. In „De plantatione“ (2–3; cf. „Timaeus“ 30a–32d) spricht er vom *Kosmoplastês* (Weltenschöpfer), der angesichts der Unordnung und „Mischung“ (*synchysis*) in der Welt Erde und Wasser veranlaßte, im Bezirk der Mitte zu wurzeln, von wo er Bäume, d. i. Luft und Feuer, „in die Höhe“ (*metarsios*) steigen ließ, um als deren Grenze (*horos*) eine sie umgebende Ätherhülle anzusetzen, wobei er „ouranos“ (Himmel) etymologisch auf „horos“ zurückführt. Die oben dargestellte dreiteilige Kosmologie findet sich hier als Raster der Elementenlehre wieder, wobei nun die drei Bereiche *Erde*, *Himmel* und *Metarsia*, d. i. die Gegend zwischen dem Äther und der Erde (so bei Achilles, Comm. in Arat. 32), unterschieden werden. Um die Annahme einer Existenz des Leeren (*kenon*) auszuschließen, erklärt Philo, dieser Kosmos umfasse alles, was da ist aus Erde, alles aus Wasser, alles aus Luft und Feuer, und lasse keine noch so kleine Partikel außerhalb, weil Gott alle Materie (*pasan tèn di' holôn hylên*) bearbeitet und ihr den ihr zustehenden Ort zugewiesen habe. Philo erwähnt hier mit keinem Wort den (kurz vorher erörterten) Äther, was auf eine direkte Abhängigkeit von der „ätherlosen“ Kosmologie des „Timaeus“

hinweist. Er mußte daher, wie später z. B. Alcinous und Apuleius, den – sonst geschätzten – Äther in ein vier Elemente umfassendes Weltbild einbauen, indem er ihn sogar *expressis verbis* dem himmlischen Feuer gleichsetzt (cf. „De vita Mosis“, II 148).

Zwischen Gott und den Menschen gibt es nach Philo ein Heer von Geist- und Mittlerwesen, die ihrerseits dem Logos, als dem Führer der Engel (*archangelos*), untergeordnet sind. Philo kann sich für dieses Lehrstück auf das Alte Testament berufen, de facto ist die Darstellung jedoch vollkommen platonisch.²⁹ Im Zusammenhang der Diskussion einer *Aporia* im Anschluß an Genesis 1,26: „Lasset uns Menschen machen etc.“ fragt Philo, ob Gott denn Helfer brauche, da er im Plural spricht. Obwohl Philo meint, daß Gott allein wisse, warum hier eine Mehrzahlform stehe, hält er jene Deutung für vernünftig und wahrscheinlich, daß Gott nicht unmittelbar mit der Erschaffung eines Wesens zu tun haben könne, welches – wie der Mensch – die Möglichkeit von Tugend *und* Laster in sich trägt. Gott kann nämlich in keinem Sinne Ursache und damit verantwortlich für das Böse in der Welt sein. „De opificio mundi“ (75; cf. 46) deutet er daher „Lasset uns Menschen machen etc.“ als Hinweis auf die mit Gott mitschaffenden „Untergebenen“, zumal nur bei der Erschaffung des Menschen Gott ein Plural in den Mund gelegt wird. Diese Vermittlung ermöglicht es ihm einerseits, Gott als den Urquell aller Schöpfung und damit auch des Menschen zu preisen, sofern dieser seinen Weg gut und recht einrichtet, wenn also seine Gedanken und Taten tadellos sind, andererseits aber „Untergebene“ Gottes für Denken und Tun der „gegenteiligen Art“ verantwortlich zu machen. Philo hatte diese untergebenen Helfer bereits früher (op. cit. 45–46) mit den planetarischen „Gottheiten“ des „Timaeus“ identifiziert, indem er ihnen zwar die Göttlichkeit absprach, sie aber als Gottes Nachkommenschaft in den Himmeln auffaßte, die für Übel absolut unempfänglich sind. Er hält ihre Verehrung für einen chaldäischen Götzendienst und daher für verfehlt, sind sie doch lediglich von Gott geschaffene Wesen, Diener dessen, „der da ist“. Neben diesen Helferwesen gibt es noch ein Heer von Seelen, welche „Engel“ bzw. „Dämonen“ genannt werden. Diese (und nicht etwa Vögel) sind die eigentlichen Bewohner des Reiches der Luft, wie es für alle innerkosmischen Bereiche, selbst des Feuers, typische Bewohner gibt. Dämonen, Engel und Seelen sind („De gigantibus“ 16) ein- und dieselbe Art von himmlischen Wesen.³⁰ Daneben gibt es auch (op. cit. 17 sq.) böse Dämonen und Engel. Nach „Quaestiones et solutiones in Exodum“ (I 23) scheint es, daß sie von Gott geschaffen sind, um die Bösen zu bestrafen, nach „De opificio mundi“, um ihn von der „Beschuldigung“, Ursache auch des Übels in der Welt zu sein, zu entlasten. Die genaue Einordnung in Philos metaphysisches Gebäude bleibt indes unklar, ja die folgende Passage bringt seine Dämonenlehre, obgleich man Platos „Gesetze“ (X 896 a sqq.) als Beleg anführen könnte, sogar in größte Nähe zu gnostischen Auffassungen: In jeder Seele wirken von Geburt an zwei entgegengesetzte Mächte: Die eine ist auf das Heil der Seele

gerichtet, die andere auf Zerstörung bedacht. Überwiegt bzw. obsiegt die heilsame Kraft, dann ist die andere zu schwach, um sichtliche Wirkungen zu erzielen; dominiert die destruktive Kraft, kann die andere nichts oder nur wenig bewirken. Auch die Welt sei durch dieses Paar gegensätzlicher Mächte geschaffen worden, welche die verschiedensten Namen trügen; „kraftvoll“ und „wohltätig“ nenne man z. B. die eine, „unbegrenzt“ und „zerstörerisch“ die andere. Eine Verbindung mit der Philonischen Lehre von den „zwei *Dynamis*“ Gottes drängt sich auf, doch steht dem entgegen, daß „*apeiros*“ (unbegrenzt) das Epitheton der pythagorischen *Dyas* ist. Eher könnte diese Lehre von gegensätzlichen Mächten mit dem persischen Dualismus von Ahriman und Ahura Mazda zu tun haben. Tatsächlich lassen diese Passagen der „*Quaestiones et solutiones in Genesim et Exodum*“ deutliche Spuren des pythagorischen, wenn nicht persischen Dualismus erkennen, die sich sonst bei ihm kaum finden. Bei Ammonius und dessen Schüler Plutarch ist dieser Dualismus aber bereits Bestandteil der „orthodoxen“ Lehre. Da die Chronologie der Kommentarwerke Philos ungesichert ist, kann auch kein Rückschluß auf eine etwaige Entwicklung innerhalb seines Denkens gezogen werden. Jedenfalls sind Philos Dämonologie bzw. Angelologie ein weiteres Charakteristikum des „Vorneuplatonischen“ im mittleren Platonismus.

(3) *Psychologie*

Die Seele³¹ zerfällt nach Philo in einen vernünftigen (*logikon* = *hêgemonikon*) und einen unvernünftigen bzw. vernunftlosen (*alogon*) Teil. Den vernünftigen Seelenteil setzt er dem *Nous*, aber auch dem (stoischen) *Hêgemonikon* gleich, den unvernünftigen den Sinnen. Obgleich Philo diese Einteilung bevorzugt („*Legum allegoriarum lib. II*“ 6; „*De specialibus legibus lib. I*“ 333), verwendet er öfters auch die Platonische Dreiteilung aus dem vierten Buch der „*Politeia*“, um an anderer Stelle wiederum dem *Hêgemonikon* die sieben (stoischen) Körperkräfte, nämlich die fünf Sinne sowie das „Sprachwerkzeug“ und das Zeugungsorgan gegenüberzustellen. Er kennt auch die peripatetische Dreiteilung in „*threptikon*“ (nährend), „*aisthêtikon*“ (durch die Sinne wahrnehmend) und „*logikon*“. Für Philo kommen in diesen z. T. miteinander unverträglichen Einteilungen verschiedene Aspekte der einen Wahrheit zum Ausdruck, daß die Seele aus einem vernünftigen Teil, der höher und führend ist, und einem anderen, niedrigeren Teil besteht. Pythagorisches Gedankengut kommt zur Geltung (cf. *Pyth.* 103, 3–18: Callicratidas), wenn Philo allegorisch das Zusammenwirken von vernünftigem und vernunftlosem Seelenteil im Menschen durch das Verhältnis von Adam und Eva veranschaulicht, denen er *Nous* und *Aisthêsis* zuordnet.³² Der unvernünftige Seelenteil (*alogon*) ist nach Philo sterblich; mit dem Tod eines Tieres, welches lediglich eine unvernünftige Seele hat, „zerfällt“ diese auch. Dagegen hielt Philo die vernünftige Menschenseele(nhälfte) für unsterblich, weshalb er die gegenteilige stoische Lehre bekämpfte. Die Unvergänglichkeit (*aphtharsia*; „*Quaestiones et solutiones in Gene-*

sim“ III 11) der Seele ist unbestreitbar; sie verläßt beim Tode des Menschen ihre Wohnung, einen sterblichen Körper, und kehrt in die „Mutterstadt“ (*metropolis*), von welcher sie seinerzeit in die irdische Behausung übersiedelte, zurück. Darum sagt man auch zum Sterbenden (cf. Genesis 15, 15), er solle „zu seinen Vätern“ gehen, was nichts anderes heiÙe, als das andere Leben zu leben, jenes Leben ohne Körper, welches nur dem weisen Menschen beschieden ist. Man findet bei Philo die platonisch-pythagorische Lehre von der Präexistenz der Seele wieder, man erkennt aber auch die stoische, auf Chrysipp zurückgehende Auffassung, daß lediglich der Weise auf Unsterblichkeit hoffen könne, wobei Philo die Annahme Chrysipps von einer endgültigen Zerstörung auch dieser „weisen“ Seelen bei der *Ekpyrôsis* nicht erwähnt. Was Philo über das Schicksal der Seele des Durchschnittsmenschen, des stoischen *Phaulos* resp. seiner beiden eigenen Kategorien der weniger „Frommen“ bzw. jener Menschen denkt, die zum Aufstieg überhaupt unfähig sind, erfährt man jedoch nicht. Läßt er sie, in Übereinstimmung mit dem zeitgenössischen Platonismus, mit dem „üblen“ Körper, weil selber übel, mitsterben? Dies ist nicht auszuschließen (cf. loc. cit. I 16): Der Tod trefflicher Menschen (*spondaioi*) ist der Beginn eines anderen, vom Leben des vergänglichen Körpers verschiedenen Lebens. Der Übeltäter „stirbt den Tod“ (Genesis 2, 17), selbst wenn er noch atmet, da er keinen „Funken“ des wahren Lebens bewahrt hat, während der anständige und würdige Mensch schon hier auf Erden lange lebt, und, stirbt er, für die Ewigkeit stirbt, d. h. geboren ist zu ewigem Leben.³³

Besondere Aufmerksamkeit schenkte Philo dem Problem der Willensfreiheit, insbesondere mit Bezug auf die Frage der moralischen Verantwortlichkeit. Der menschliche Wille galt Philo im wesentlichen als frei, obwohl er an die göttliche Vorsehung glaubte. In „Quod Deus sit immutabilis“ (47 sqq.) findet sich die stärkste Verteidigung des freien Willens,³⁴ die für einen Platoniker der Zeitenwende denkbar ist, da ein solcher sowohl an Gottes *Pronoia* festhält, als auch die Autonomie des menschlichen Willens voraussetzt, vor allem um die ethische Verantwortlichkeit für alle Taten zu erhalten. Nach Philo ist der Mensch mit einer spontanen und selbstbestimmten Urteilskraft ausgestattet, seine Aktivitäten sind frei gewollt; daher wird er verdientermaÙen für seine Übeltaten getadelt, insbesondere wenn er sie mit Vorbedacht (*pronoia*) vollbringt. Für gute Taten gebührt ihm Lob, sofern er sie aus eigenem Antrieb setzt. Durch die Ausstattung mit einem freien Willen hat Gott den Menschen zu dem ihm ähnlichsten Abbild gemacht und ihn von der unabänderlichen Macht der *Anankê* (oft gleich der *Heimarmenê*) weitgehend befreit. Zwischen der Neigung zum Determinismus³⁵ in „De providentia“ und der Betonung der Willensfreiheit in „Quod Deus sit immutabilis“ (insb. auch 127–139) schwankte Philo hin und her, da er weder Determinist sein noch dem Menschen absolute Willensfreiheit zugestehen wollte. Er ist Gefangener zweier Auctoritates, der platonischen Ethik³⁶ und der stoischen Gotteslehre³⁷. Sein Dilemma ist dennoch keine spezifisch Philonische Inkonsistenz, sondern Problem aller Pla-

toniker dieser Zeit, da sie die Autonomie des Menschen ebenso hochhalten, wie sie die göttliche Pronoia für seine Schöpfung lehren. Ohne letztere würde nach platonischer Lehre nur „epikureischer“ Atheismus³⁸ und, schließlich, Unmoral herrschen.

(4) Logik

„Wissen (*epistêmê*) wird definiert als ein sicheres und festes Begreifen, das durch die Vernunft nicht widerlegt werden kann (*ametaptôtos hypo logou*)“, wie Philo in „De congressu eruditionis gratia“ (141) erklärt. Hierin³⁹ folgt er dem stoischen Wissensbegriff als einer *katalêptikê phantasia*, wie er auch das Wissen gegenüber der *Technê* durch die Merkmale „unumstößlich durch die Vernunft“ und „sicher“ (*bebaios*) kennzeichnet (ibid. 140). Hier zeigt sich wie schon bei Eudor, daß der alexandrinische (Vorneu-) Platonismus stoische Definitionen, Formeln und Lehrstücke adaptiert, um peripatetisches Lehrgut, wie es z. B. bei Antiochus vorliegt, zu unterlaufen.

In der Kategorienlehre führt die Tendenz der Bevorzugung stoischer Lehre zu deren Kombination mit aristotelischen Elementen. Mit Eudor lehrt Philo die pythagorische Reihenfolge Substanz-Qualität-Quantität, wobei er „De decalogo“ (30) Zeit und Ort als „die Dinge, ohne die überhaupt nichts sein kann“, an das Ende der Kategorienliste rückt.⁴⁰ Die Frage, ob es sich bei den Kategorien um sprachliche oder um reale Gegebenheiten handelt, entscheidet er zugunsten ihrer Auffassung als Kategorien von Dingen „in der Natur“ (*en tē physei*). Er deutet allerdings Substanz (*ousia*) im stoischen Sinne als *hylê* (Materie), wenn er fortfährt, es gebe nichts, was an diesen Kategorien nicht teilhabe; so habe er selbst an Substanz teil, weil er von jedem Element, aus dem die Welt (*kosmos*) bestehe, etwas besitze, und zwar gerade so viel von Erde, Feuer, Luft und Wasser, als zu seiner Existenz nötig sei. Die Aristotelischen Beispiele für *Substanz*, z. B. Mensch, versteht Philo als solche für *Qualität*, ohne die Unstimmigkeiten zu bemerken. Er selbst „habe“ (*metechô*) eine bestimmte Qualität, fährt er fort (ibid. 31), sofern er Mensch sei; er sei tätig (*poiein*), wenn er etwas zerreiße oder schere, er sei leidend (*paschein*), wenn er geschoren werde. Philo verwendet „scheren“ (*keirein*) an Stelle des Aristotelischen „brennen“ (*kaiein*) in der Kategorienschrift, aber dies ist nicht bloßer Zufall, sondern Absicht, um durch die mediale Deutung der Passivform (*keiresthai*) – was bei *kaiesthai* unmöglich ist – im Sinne von „sich scheren lassen“ die *willentliche* Unterwerfung unter die Kategorie des *Paschein* als dem Menschen, im Gegensatz zum Tier, mögliche und „würdige Tätigkeit“ hinzustellen. Mag eine solche Interpretation auch weit hergeholt erscheinen, so belegt sie doch die „stoische“ Deutung der Aristotelischen Kategorienlehre durch Philo. Bedeutsamer jedoch ist seine bereits angedeutete Auffassung von *Chronos* und *Topos*, welche nach ihrer kommentarlosen Identifikation mit „Wann“ und „Wo“, als Sine-qua-Non aller existierenden Dinge emphatisch den Schluß der Liste bilden. In diesem Punkte ist Philo übrigens in Übereinstimmung mit

Pseudo-Archytas (*Pyth.* 22, 29–31) und Eudor, obgleich der letztere Zeit und Ort unmittelbar nach Quantität einreichte. Philo's Kategoriendeutung ist hierin mehr von allgemeiner platonisch-pythagorischer Lehre beeinflusst, als von Eudors spezieller Kritik am Peripatetischen getragen. Daß Philo hier nicht originell ist, gibt er durch Rückführung der Lehre auf „jene, die sich mit der philosophischen Dogmatik beschäftigen“ („De decalogo“ 30) selbst zu, darüber hinaus zeigt sich dies aber auch in seiner Abhängigkeit von Pseudo-Archytas. Der „Chor der Philosophierenden“ („De agricultura“ 139), Philo wiederholt angezogene Autorität, lehrt insbesondere auf dem Gebiet der „Logik“ Stoisches. Darum nimmt es nicht wunder, wenn Philo bei Bedarf die eben angedeutete Kategorienlehre gänzlich zugunsten der stoischen unterdrückt. In „Legum allegoriarum lib. III“ (175) argumentiert er: Gott speise die Menschen mit seinem „allgemeinsten Logos“ (*genikôtatos logos*), denn „Manna“ bedeute „Etwas“ (*ti*), das heißt das summum genus (*to genikôtaton tôn ontôn*). „Ti“, die höchste und allgemeinste Kategorie der Stoiker, ist für Philo als *Logos* Gottes „über alle Dinge der Welt erhaben“ (*hyperanô pantos tou kosmou*), das „Älteste“ und das „Allgemeinste von allem, was es gibt“ (*presbytatos kai genikôtatos tôn hosa gegone*), höher auch als Aristotelische *Ousia*. Es besteht kein Zweifel, daß Philo hier orthodoxen Stoizismus „unbearbeitet“ übernimmt, während er die peripatetische Kategorienlehre nur verändert einbeziehen kann, wie oben gezeigt wurde. Anmerkenswert ist hierbei, daß das stoische *Ti* nicht bloß einen logischen, sondern auch einen physischen Aspekt hat. *Ti* ist der (transzendente) *Logos* Gottes, die schaffende Kraft, was bei Fortführung der Analogie die Gleichsetzung der unbegrenzten Materie mit der Quantität und somit eines immanenten *Logos* mit der Qualität nahelegt.

Platonische Sprachphilosophie hat ihren Ausgangspunkt im Dialog „Cratylus“, wo neben der Erörterung, ob Worte von Natur aus (*physei*) oder auf Grund einer Konvention (*thesei* bzw. *nomô*) bezeichnen, die Namensgebung überhaupt erläutert wird: Ein erster „Gesetzgeber“ habe zutreffende Namen allen Dingen gegeben, so daß diese Namen das Wesen der Dinge getreulich widerspiegeln. Philo legt diese Theorie bereits Moses in den Mund, um so die widerstreitenden Ansichten, nämlich daß Worte entweder von Natur aus (*physei*) oder durch Setzung „weiser Männer“ (*sophous ta onomata thentas*) das bezeichneten, was sie bezeichnen, in einer beide Sichtweisen umfassenden Deutung „als Satzung durch einen“, nämlich Adam (*henos ... hê thesis*), zu vereinigen, wobei ungefragt unterstellt wird, im ersten und insofern einzigen Menschen seien Konvention und Natur ununterscheidbar. „Legum allegoriarum lib. II“ (14 sq.) spricht er vom Gesetzgeber (*nomothetês*), der die Namensgebung dem „ersten Geschöpf“ überträgt (*tên thesin tôn onomatôn prosêpse tô protô genomenô ho nomothetês*), wohingegen die griechischen Philosophen behaupteten, weise Männer hätten als erste den Dingen ihre Namen gegeben. Deshalb sage Moses weit richtiger, daß nicht mehrere Männer der Vorzeit, sondern der Erstgeschaffene es tat, welcher damit Urheber (*archê*)

auch der gesprochenen Sprache sei. Weiters habe die Namensgebung durch den *Einen* Harmonie zwischen Gegenstand und Namen zur Folge, während die Namensgebung durch viele, selbst wenn es Weise wären, Durcheinander und Wirrsal verursachen würde. Natur (*physis*) und menschliche Konvention (*thesis*) sind so in der Person Adams vereinigt; die Philonische Tendenz, verschiedene Schulmeinungen als die zwei Seiten einer Theorie auszugeben, hat ein weiteres Mal ihr Ziel erreicht. Gestärkt durch diese Theorie vom ursprünglichen Namens- und Gesetzgeber, von der die Griechen nach Philos Auffassung nur noch eine verzerrte Kenntnis hätten, macht er sich mit Hilfe philosophischer Allegorien an die Etymologie hebräischer wie griechischer Eigennamen im Pentateuch: Der Paradiesesfluß *Pheisôn* bedeute „Veränderung des Mundes“ (*stomatos alloiôsis*) als hebräisches und „Schonung“ (von „*phide-stai*“) als griechisches Wort, und symbolisiere so die erste der vier Tugenden *Phronesis*, *Sôphrosynê*, *Andreia* und *Dikaiosynê* („Legum allegor.“ I 63). Das lateinische „*septem*“ („*De opificio mundi*“ 127) führt er auf griechisches „*sebasmos*“ (Verehrung) und „*semnos*“ (ehrwürdig) zurück, und lobt die Römer, weil sie den von den Griechen ausgelassenen Buchstaben „s“ (griechisch „*hepta*“) weiterhin sprächen, da die „weisen Männer der Vorzeit“ diese Zahl wegen der ihr gezollten Verehrung (*sebasmos*) und ihrer Würde (*semnotês*) „*septem/hepta*“ genannt hätten. Die Anwendung doppelter und dreifacher Etymologien durch die verschiedenen Sprachen hindurch offenbart die Folgen der bizarren Theorie der einen Adamssprache, welche allerdings in ihrem strengen Antikonventionalismus (gegen „*mehrere weise Männer*“- sieht man von dem einen gerade oben gegebenen Beispiel einmal ab) nicht notwendig vom zeitgenössischen Platonismus abweicht. An Philos mangelhafte Kenntnis des Hebräischen sei nochmals erinnert.

c) Zusammenfassung

Hebt man aus den Überresten von Philos Schriften, die sich teilweise nur in armenischen Texten und Fragmenten bis in unsere Zeit gerettet haben, die hier zusammengetragenen Elemente hervor, dann geben sie Zeugnis vom Platonismus der Zeitenwende in Alexandrien und, nach der vom Verfasser vorgelegten Deutung, von den Anfängen des abendländischen Platonismus im allgemeinen. Dabei richtet sich der Blick auch auf die folgenden Kapitel, weil durch die Darstellung von Eudors und Philos Denken insbesondere auch die Voraussetzungen für die Erörterung der Anfänge der Philosophie bei den Christen geschaffen werden sollten. Der *Platonismus*, und nicht etwa das Christentum, ist die das im vorliegenden Band zu behandelnde Jahrtausend beherrschende philosophische Richtung. Darum auch wurden Eudor, als stärker „säkularer“ Philosoph, und Philo als – anachronistisch gesprochen – „jüdisch-christlich-abendländischer“ Denker an den Anfang gestellt. Aufgrund der tatsächlichen Quellenlage hätte man indes gar nicht anders verfahren können, es sei denn,

man hätte den längst überholten Umweg über Antiochus oder gar über Posidonius gewählt. Philo hat, wie gezeigt, nicht so sehr – eklektisch – eine Synthese aller griechischen Philosophie, etwa von den Vorsokratikern bis Antiochus und Posidonius, vollzogen, sondern den zeitgenössischen alexandrinischen „Vorneuplatonismus“ im Sinne seiner exegetischen Absichten zugunsten des „Philosophen“ Moses eingesetzt, ja adaptiert. Dieser sein Platonismus ist wesentlich ein pythagoreisierender, brauchbare Teile der Stoa wohlwollend übernehmender und mit antiperipatetischem Affekt auftretender Vorbote des Neuplatonismus. Wenn nun Philo, mit der notwendigen Vorsicht, als Zeuge für Inhalt und Zustand der platonischen Philosophie in Alexandrien knapp zwei Generationen nach Eudor herangezogen wird, so muß die Beantwortung der Frage nach dem, was in Philo griechisch, was jüdisch, was eigener Beitrag ist, offengelassen werden. Fragen wie: Woher stammt seine Lehre von den Dynameis (Kräften)? Woher die „prototrinitarischen“ Theologumena im Umkreis von Logos und Sophia? Hat er selbst die Nichtswürdigkeit, ja Nichtigkeit des Menschen angesichts der Größe Gottes, des allerhöchsten Gottes, in Philosophie und Theologie eingebracht? lassen sich nicht eindeutig beantworten. Offensichtlich hat Philo mit größerer Freiheit peripatetische Versatzstücke verwendet als z. B. Eudor, wie er auch bei seinen exegetischen Arbeiten „nach Bedarf“ aus dem gesamten Schatz der ihm durchweg in Originalen vertrauten griechischen Philosophie übernimmt, was er gerade braucht. Alles in allem ist er, ähnlich wie Eudor, ein unverkennbarer Vertreter jenes Platonismus um die Zeitenwende, für den der pythagorische „Transzendentalismus“ und die damals bereits weitgehend anerkannte Zahlenspekulation charakteristisch sind. Sein Denken ist typisch für den aufkeimenden alexandrinischen Platonismus, wobei im Lehrgebäude Philos die christliche Platonismusrezeption bis hin zur Logos- und Trinitätslehre vorgezeichnet ist,⁴¹ während der breitere Strom der platonischen Philosophie in Eudor seinen Ausgang nimmt.

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de