

Gunther Wenz

# Das Eine, der Geist und die Seele

*Plotins Lehre von den drei ursprünglichen Hypostasen nach Enneade V,1*

## Zusammenfassung

Nach Maßgabe des Dogmas der Alten Kirche bekennt der christliche Glaube den dreieinigen Gott als eines Wesens und in die Hypostasen des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes differenziert. Strukturanalogien zur plotinischen Trias von Hen, Nus und Psyche scheinen offenkundig zu sein. Hierauf und auf die unverkennbaren Unterschiede zwischen der Hypostasenlehre Plotins und der christlichen Trinitätslehre nimmt der Beitrag in kritischer und konstruktiver Absicht Bezug.

## Schlagwörter

Philosophie, Theologie, Metaphysik, Trinitätslehre, Anthropologie, Kosmologie.

### DER AUTOR



Prof. Dr. Dr. h.c. Gunther Wenz ist Professor für Systematische Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Deutschland.

## 1. Plotin, Porphyrios und die Enneaden

Kinder sollten nicht zu bald entwöhnt werden. Welch bemerkenswerte Erfolge es zeitigt, wenn namentlich Knaben über lange Zeit die Brust sei es der Mutter oder einer mütterlichen Amme gereicht wird, belegt das Beispiel Plotins (205-270 n. Chr.). Er hing nach eigenem Bekunden noch als Schulkind bis zum Alter von

acht Jahren am stillenden Busen und ließ erst von ihm ab, als er sich geniert anhören musste, „hóti aterón esti paidíon“, welch schlimmer Junge er sei. Jahre später beschloss er, allem Leiblichen zu entsagen und seine Seele mittels des Nus zu jenem Einen zu erheben, das höher ist als alle Vernunft und jeden Begriff übersteigt. Plotin wurde Philosoph und dies mit großem und nachhaltigem Erfolg. Der Schüler des Ammonios Sakkas darf als Gründervater des Neuplatonismus und neben Platon und Aristoteles als einer der drei größten Denker der Antike gelten.

Die Schrift des Porphyrios „Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften“<sup>1</sup>, der die einleitenden Hinweise entnommen sind, gibt, wie ihr Titel zeigt, nicht nur eine Lebensbeschreibung des Meisters (1-136), mit Angaben über Geburt und Tod, sonstigen biographischen Daten, Ausführungen über Lehrtätigkeit, Hörer und Schüler sowie über Meinungen von Kollegen, sondern auch Ausführungen zu den Grundsätzen der vom Biographen besorgten Edition der plotinischen Werke. Porphyrios will sie nicht „in dem Durcheinander der zeitlichen Reihenfolge ihres Erscheinens“ (138) belassen, sondern in eine sachliche Anordnung bringen „nach dem Vorbild des Apollodoros von Athen und des Peripatetikers Andronikos, von denen der erstere den Komödiendichter Epicharm in 10 Bänden sammelte, der andere die Werke des Aristoteles und Theophrast in Lehrschriften zerlegte, wobei er die zusammenhängenden Stoffe an dieselbe Quelle rückte“ (ebd.).

54 Plotinschriften lagen Porphyrios nach dessen Angaben insgesamt vor. Über die Chronologie ihres Erscheinens äußert er sich in den Abschnitten 25-30 seiner Biographie und Werkgeschichte. Eine zeitlich angeordnete Schriftenauflistung wird dargeboten. Die Abschnitte 140-147 enthalten eine zweite Liste der Schriften Plotins in einer mehr oder minder sachlichen Anordnung nach Maßgabe von sechs Neunerreihen (Enneaden): jeder Enneade, schreibt Porphyrios, „gab ich ein eigenes Stoffgebiet und stellte sie dann zusammen, wobei ich die leichteren Fragen an die erste Stelle rückte“ (139). Letztere Bemerkung bezieht sich auf die

---

<sup>1</sup> Plotins Schriften. Übersetzt von R. Harder: Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen. Bd. Vc: Anhang. Porphyrios, Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften. Text, Übersetzung, Anmerkungen. Zum Druck besorgt von W. Marg, Hamburg 1958, hier: 12. Die nachfolgenden Abschnittsverweise im Text beziehen sich hierauf. Zur Erhebung Plotins zum Einen, jenem „Ersten, Jenseitigen Gott“, der „keine Gestalt und keine Form hat und oberhalb des Geistes und der ganzen geistigen Welt thron“ vgl. a.a.O. 129ff. Nach Porphyrios war Plotin nicht bereit, ein Porträt von sich anfertigen zu lassen. Als Begründung seiner Weigerung soll er angegeben haben, seine irdische Erscheinung sei ohnehin nur Abbild seines idealen Urbildes, zu dessen geistiger Realisierung er bestimmt sei. Ein Abbild des Abbildes anzufertigen, um auf diese Weise dem Vergänglichen Dauer zu verleihen, lehne er als ein Unterfangen ab, das seiner Philosophie ebenso widerstrebe wie seinen tiefsten religiösen Überzeugungen (vgl. a.a.O., 2).

Anordnung der Enneaden untereinander, nicht auf ihre jeweilige Binnenstruktur. Die erste Enneade enthält nach Bekunden des Porphyrios Gegenstände mehr ethischen Inhalts, die zweite naturphilosophisches Schrifttum, die dritte weitere Untersuchungen über den Kosmos und die Dinge der Welt, die vierte Texte über die Seele, die fünfte solche über den Geist und verwandte Themen, die sechste schließlich Abhandlungen über die Klassen des Seienden, das Sein des Seienden in seiner Identität und Differenz sowie über das Eine, das alles Begreifen transzendiert. Hinzuzufügen ist, dass Porphyrios die „sechs Neuner“ (148), zu denen er die 54 ihm vorliegenden Plotinschriften zusammenfasst, auf drei Bände verteilt, dessen erster drei Neunerreihen, dessen zweiter zwei und dessen dritter eine Neunerreihe in der genannten Abfolge der Enneaden enthält. Dass die Enneaden-Anordnung auf eine Anweisung Plotins zurückgeht, ist nicht anzunehmen. Sie wird ausschließlich Werk des Porphyrios gewesen sein.<sup>2</sup> Ihr sachlicher Wert und ihre systematische Bedeutung<sup>3</sup> dürfen daher nicht allzu hoch veranschlagt werden.

Unter den Texten Plotins hat die Enneade V,1, die nach porphyrischer Chronologie an zehnter Stelle rangiert<sup>4</sup>, ihres Titels<sup>5</sup> wegen von Anfang an

---

<sup>2</sup> Die beste, auf Auswertung aller bekannter Handschriften basierende moderne Ausgabe der Texte Plotins haben P. Henry und H.-R. Schwyzer erstellt (Plotini Opera. 3 Bde., Paris/Brüssel 1951-1973). Vgl. ferner: Plotins Schriften. Übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler, 6 Bde. in 12 Teilbänden, Hamburg 1956-1971; hier Bd. I: Die Schriften 1-21 der chronologischen Reihenfolge. a) Text und Übersetzung, b) Anmerkungen, Hamburg 1956. Enn. V,1 findet sich als Text Nr. 10 auf den Seiten 208-237 (vgl. 489-508). Nach der Übersetzung von Harder wird Enn. V,1 im Folgenden zitiert; die Interpunktion der um höchste Originaltreue bemühten Texte wird gelegentlich verändert, wohingegen die z. T. ungewöhnliche Grammatik unverändert bleibt. Vgl. des weiteren Plotin, Seele-Geist-Eines. Enneade IV 8, V 4, V 1, V 6 und V 3. Griechischer Lesetext und Übersetzung von R. Harder, in einer Neubearbeitung fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler, eingel., mit Bemerkungen zu Text und Übersetzung und mit bibliographischen Hinweisen versehen von K. Kremer, Hamburg 1990. Enn. V,1 gehört „in die erste Schaffensperiode Plotins, das heißt in die Zeit zwischen 253 und 263 n. Chr.“ (a.a.O., IX) Doch gilt: „Da Plotin erst im Alter von etwa 50 Jahren zu schreiben begann, lassen seine Schriften wenig Entwicklungsgeschichtliches vermuten.“ (a.a.O., IXf.) Ausführlich kommentiert ist Enn. V,1 in: Plotinus: Enneade V.1 on the three Principal Hypostases. A Commentary with Translation by M. Atkinson, Oxford 1983; a.a.O., XVIIff. findet sich eine differenzierte Gliederung des Textes und seines Argumentationsganges.

<sup>3</sup> Auf die Elemente seiner philosophischen Systematik wird das Corpus Plotinianum vor dem Hintergrund der altakademisch-mittelplatonischen Tradition untersucht von Chr. Horn, Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden, Stuttgart/Leipzig 1995. Zu dem für Enn. V,1 grundlegenden Hypostasebegriff Plotins vgl. 15ff.

<sup>4</sup> Eine klar umrissene Stellung in der Entwicklung des plotinischen Denkens ist Enn. V,1 von F. Heinemann, Plotin. Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System, Leipzig 1921 (Neudruck Aalen 1973), 148ff. zugewiesen worden. Zum Problem der porphyrischen Chronologie ist vor allem die vergleichende Übersicht der Bücher a.a.O., 239 zu beachten. Bei Heinemann stellt sich die

besondere Attraktivität auf christliche Theologen ausgeübt. Hinzu kommt, dass sie mit einer Passage beginnt, die man mit Recht „one of the most eloquent texts in the Enneads“<sup>6</sup> genannt hat. Was sind Anlass und ursächliches Motiv für die Gottvergessenheit der Seelen? Aus welchem Grund haben sie sich vom Einen abgewandt, um wider alle Vernunft die Ordnung der Dinge zu verkehren und das Intelligible vom Sinnlichen dominieren zu lassen? Welcher Dämon hat von den Seelen Besitz ergriffen, um sie vom ewigen Licht abzuwenden und der Finsternis zuzuführen, in der alles Sein vergeht? Es ist, wie Plotin in Enn. V,1.1 rhetorisch brillant ausführt, ihre *tolma*, ihr verwegener Fürwitz, der die Seele auf Abwege führt und in ein seinsdefizitäres Werden hineingeraten lässt, das im nichtenden Nichts enden muss. Worin besteht die vorwitzige Verwegenheit der Seele, die ihr Vergehen bewirkt und alles ins Nichtigkeits zu reißen droht? Plotins Antwort: In nichts als in ihrem verkehrten Willen, sich selbst zu gehören und unmittelbar über sich selbst zu verfügen, statt sich vom Einen und vom Nus bestimmen zu lassen, wie es ihrer Ursprungs- und innersten Wesensbestimmung entspricht. Um Umkehr aus ihrem Abstieg ins Nichtigkeits zu wirken und sie aus der Verkehrtheit ihrer Selbstverfallenheit zu befreien, die mit ihrer Verfallenheit ans Sinnliche in widriger Weise eins ist, bedarf es einer Seelenerhebung, die Erhobenwerden und Sicherheben zugleich ist. Die nötige Erhebung der Psyche hat statt, wenn Hen und Nus ihre Attraktivität in Bezug auf die

---

wahrscheinliche genetische Abfolge der Enneaden nicht unerheblich anders dar als bei Porphyrios. Wie immer man über die genaue zeitliche Zuordnung einer jeweiligen Enneade zu urteilen hat: angesichts des fortgeschrittenen Alters, in dem Plotin zu schreiben begann, und in Anbetracht der Tatsache, dass alle Schriften in gut eineinhalb Jahrzehnten, also in einer relativ kurzen Zeitspanne abgefasst wurden, „empfiehlt es sich nicht, aus der Chronologie seiner Schriften die Entwicklung seines Denkens erschließen zu wollen“ (J. Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, 28).

- <sup>5</sup> Er hat bereits die christlichen Kirchenväter angezogen und im Laufe der Christentumsgeschichte zu diversen trinitätstheologischen Assoziationen Anlass gegeben (vgl. im Einzelnen P. Aubin, Plotin et le Christianisme. Triade Plotinienne et Trinité Chrétiénne, Paris 1992, bes. 11ff.). Zum Verhältnis von Plotin und Gnosis vgl. Chr. Elsas, Neuplatonische und gnostische Weltaflehnung in der Schule Plotins, Berlin/New York 1975; D. T. Runia (Ed.), Plotinus amid Gnostics and Christians, Amsterdam 1984; Th. G. Sinnige, Six Lectures on Plotinus and Gnosticism, Dordrecht/Boston/London 1999. Zur antignostischen Schrift II,9,4-18 vgl. D. Roloff, Plotin. Die Großschrift III,8-V,8-V,5-II,9, Berlin 1970, 165ff. Welche Funktion der Logosbegriff im Kontext der plotinischen Hypostasentrias hat, wurde von E. Früchtel untersucht (Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins, Frankfurt a. M. 1970). Anders als in der christlichen Trinitätslehre bezeichnet der Logosbegriff im metaphysischen Denken Plotins keine eigene Hypostase. Ursprüngliche Hypostasen sind Hen, Nus und Psyche; der Logos steht, ohne selbst eine Hypostase zu sein, zu allen dreien in Beziehung, wobei er „dem Wesen und der Seinsdignität der jeweiligen Hypostase (entspricht)“ (a.a.O., 46).
- <sup>6</sup> L. P. Gerson, Plotin, London/New York 1994, 205.

Psyche erneuern und diese wieder dergestalt zu sich findet, dass sie sich ihrer Bestimmung gemäß vom Einen und seinem Geist bestimmen lässt, statt im Chaos des Disparaten zu versinken.<sup>7</sup>

Indem sie die menschliche Psyche vom bloßen Sinnhaften über den Nus und mittels desselben zum Einen geleitet, gleicht die Philosophie einer Seelenführerin, deren Erkenntnisweg einen Weg zum Seelenheil zu bahnen sucht. Auch Plotins stark religiös motivierte Philosophie verfolgt soteriologische Absichten, wobei ihr gnoseologischer Gang von unten nach oben erfolgt. Doch um auf dem Weg der Erkenntnis nicht in die Irre zu gehen, ist es nötig, Grund und Ziel seines rechten Verlaufs bereits zu kennen oder doch jedenfalls zu ahnen. Dem philosophischen Aufstieg korrespondiert bei Plotin entsprechend der Abstieg von oben nach unten, ja man wird sagen müssen, dass im Vollzug der Deszendenz die eigentlichen Grundlagen seiner Philosophie gelegt werden gemäß dem Grundsatz: Was erkenntnistheoretisch sekundär ist, hat metaphysisch als primär zu gelten. Auf den Gang der Gedanken in Enneade V,1 angewendet bedeutet dieser Grundsatz, dass der Kulminationspunkt der Ausführungen in denjenigen Abschnitten erreicht ist, in denen die philosophische Erkenntnis sich in jene Höhen erhoben hat, von denen sie ihren Ausgang nehmen muss, um ihr Ziel zu finden. Besagte Passagen werden im Folgenden nicht im Stil einer Homilie, also Satz für Satz erklärt, sondern systematisch interpretiert. Wörtliche Zitate wurden dabei nur anmerkungsweise und zu dem Zweck beigebracht, die systematischen Ausführungen exemplarisch zu belegen.

---

<sup>7</sup> Dass der Seele das Vermögen eignet, sich selbst auf den Nus und das Eine hin zu transzendieren, um in ihnen zum wahren Grund ihrer selbst zu finden, betont Plotin besonders eindringlich in den Schlussabschnitten 10 bis 12 von Enn. V,1. Zu Beginn des 10. Abschnitts wird als Summe der vorhergehenden Überlegungen festgestellt, dass das Eine in seiner absoluten Seinstranszendenz sowie der Geist und die Seele die drei ursprünglichen Hypostasen und Grundprinzipien der Metaphysik bilden. Sie sind transzendente Wesenheiten und Realitäten nicht sinnlicher, sondern idealer Art, die allem zugrundeliegen, was ist. Dass auch die Seele als eine transzendente Wirklichkeit von intelligibler Idealität zu gelten hat, erhellt nach Plotin u. a. aus ihrer Fähigkeit, ohne Sinnlichkeitsbezug und ohne leibliches Werkzeug zu denken. Grund und Ziel aller dem psychischen Wesen entsprechenden Seelentätigkeit sind der Geist und mittels dessen das Eine. Beide üben ihre Wirksamkeit beständig in der Seele aus, so dass diese mit dem Geist und dem alles Begreifenden transzendierenden Einen auf differenzierte Weise vereint bleibt, solange sie sich über sich selbst erheben lässt, statt unmittelbar auf sich zu insistieren. Erst wenn sich die Seele aus fataler Eigensucht schuldhaft in sich verkehrt, verfällt sie dem mittels sinnlichen Begehrens auf sie ausgeübten Sog des Nichtigen, entfremdet sich dem Einen und dem Nus und verfehlt ihre eigene Bestimmung. Abkehr der Seele vom Einen und vom Nus ist nach Plotin immer auch seelische Selbstverfehlung. Zur genauen Interpretation von Enn. V,1,10-12 vgl. den Kommentar von M. Atkinson, a.a.O., 212-250.

## 2. Das Eine in seiner Unbegreiflichkeit und der Nus

Um zur Erkenntnis des Grundes und Ziels seiner selbst und allen Seins zu gelangen, muss das Denken nach Plotin die sinnlichen Beschränktheiten, ja die Grenzen von allem Endlichen transzendieren und Einkehr halten in jenem unvordenklich Einen, von dem alles Seiende seinen Ausgang genommen hat und zu welchem zurückzukehren seine Bestimmung ist. Das unvordenklich Eine, aus dem alles, was ist, hervorging, um zu erscheinen und aus der sinnlichen Erscheinungswelt zurückzukehren in seinen übersinnlichen, selbsttranszendenten Grund, steht in seiner absoluten Transzendenz nach Plotin noch jenseits der Vernunft. Der Nus ist nicht das Eine, sondern dessen, wenngleich erstrangige Folgegestalt. Das Eine selbst, dessen Urwesen Plotin mit der unbegreiflichen Gottheit Gottes identifiziert, übersteigt in seiner Unvordenklichkeit die Vernunft und ist begrifflich nicht zu fassen. Es ist nicht nur eine supranaturale, sondern ebenso eine transrationale, überbegriffliche Größe. Anderes als seine Unaussprechlichkeit lässt sich von ihm realiter nicht aussagen. Plotins Lehre vom Einen ist negative Theologie.

Der Gott über dem Gott ist in seinem Wesen unbegreiflich, erhaben nicht nur über das sinnliche Sein, sondern auch über die Gedanken reinen Denkens, die das Eine in seiner Unbegreiflichkeit nicht zu fassen vermögen, sondern nur in seiner absoluten Positivität voraussetzen können. Das Eine kann nicht erkannt, sondern in seiner unvordenklichen Faktizität nur anerkannt und religiös verehrt werden. Seine Erhabenheit transzendiert sowohl die Sinnenwelt als auch die Welt der Ideen. Das Eine ist nicht gleichzusetzen mit der obersten Idee der Ideen, es gleicht weder der platonischen Idee des Guten noch dem unbewegten Bewegten des Aristoteles, dessen absolutes Wesen sich in reiner Theorie erfüllt. In seiner Unvergleichlichkeit steht das Eine jenseits aller Theorie und Praxis; es geht nicht darin auf, Grund des Denkens oder Ziel des Handelns zu sein. Obwohl Denken und Handeln bewegend ist es Theorie und Praxis jenseitig. Alle Differenz und Vielheit ist aus ihm ausgeschlossen, ohne dass das Eine schiere Indifferenz oder durch den Gegensatz zu Differenz und Vielheit bestimmt wäre. Es transzendiert daher auch den Unterschied von einem und anderem.

Alles, was in seiner Identität durch den Unterschied zu anderem bestimmt ist, hat als eine relative, nicht aber als eine absolute Größe zu gelten. Das Absolute ist weder durch ihm Äußerliches noch auch durch den Unterschied zu dem bestimmt, was es nicht unmittelbar selbst ist. Es ist das schlechterdings Transzendente, jenseits von Einheit und Vielheit,

Identität und Differenz; unvorstellbar, unzählbar und unbegreiflich: „It is everything and nothing, everywhere and nowhere.“<sup>8</sup> Das Eine ist gründender Ursprung und letzte Zielursache alles Begreifens und Seins, dabei *causa sui*, in absoluter Freiheit sich selbst hervorbringend<sup>9</sup>. Es ist höher als alles und höher auch als die höchste, in ihrer Vernünftigkeit nicht mehr steigerbare Vernunft.<sup>10</sup>

Die Vernunft als der Inbegriff des Denkens und der intellektualen Welt der Ideen geht nach Plotin aus dem Einen als der unvordenklichen Voraussetzung allen Denkens hervor.<sup>11</sup> Mit diesem Hervorgang ist die

---

<sup>8</sup> J. Bussanich, Plotinus' Metaphysics of the One, in: L. P. Gerson (Ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1966, 38-65, hier: 38. Über Geist und Seele vgl. H. J. Blumenthal, *On Soul and Intellect*, a.a.O., 82-104. Zum selben Thema: ders., *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Aldershot/Brookfield 1993. Der unbegreifliche Grund allen Begreifens, in welchem der Nus seinen Ursprung hat, ist jenes „Höchste, Eine und Erste“ (Enn. V,1,1), welches die Vernunft transzendiert, ohne vernunftlos oder unvernünftig zu sein: wird seine Unbegreiflichkeit doch nicht anders als durch begreifendes Denken geehrt, als durch den Nus, der aus dem Hen weder zwangsläufig noch auf arbiträrer Weise, sondern in freier Notwendigkeit bzw. notwendiger Freiheit hervorgeht - nicht zeitlich, sondern ewig, nicht im Sinne äußerer Kausalität, sondern in Form einer Wirkursächlichkeit, die ebenso transrational wie supranatural ist. Das Eine ist schlechterdings einfach, durch keinen Unterschied bestimmt und daher vor aller Zahl. „Denn die Zahl ist nicht das Erste, liegt doch vor der Zweiheit das Eine, die Zweiheit ist erst das Zweite, sie kommt von dem Einen her, dieses ist erst ihr Bestimmendes, während sie selbst von sich aus ‚unbestimmt‘ ist; und erst wenn sie bestimmt wird, ist sie Zahl.“ (Enn. V,1,5) Der Satz, wonach die Zahl nicht das Erste ist, „was a common place of Pythagorean Theory“ (M. Atkinson, a.a.O., 111). Zur „Platonic Theory of Intelligible Number“ vgl. a.a.O., 101ff., bes. 109ff.

<sup>9</sup> Vgl. W. Beierwaltes, *Causa sui. Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit*, in: *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt a. M. 2001, 123-159.

<sup>10</sup> Vom Ersten gibt es, wie Plotin u. a. in Enn. V,4 ausführt, keinen Begriff und keine Wissenschaft: es ist jenseits des Seins. Erst im Geist erschließt sich die Sphäre des Seins durch begreifendes Wissen in Form ursprünglicher Einheit von Denken und Gedanken. Anders als das Erste, dessen Einheit durch keine Differenz bestimmt wird, ist die Einheit des Geistes Einheit von Einheit und Differenz und damit aufgeschlossen für Vielheit und Mehrzahl. Das seinsjenseitige Erste ist nur reine *dynamis* von allem; das Sein des Alls eröffnet erst der Geist. Indes richtet sich der Geist „nicht auf Gegenstände, wie die Sinneswahrnehmung auf das Sinnliche, als auf etwas Vorhandenes, sondern der Geist *ist* selbst seine Gegenstände“ (Enn. V,4,2), mit ihnen identisch und eins.

<sup>11</sup> Zu der seit alters verhandelten Frage, wieso das unbegreifliche Eine nicht in sich verharrete, sondern den Geist und mit ihm Zahl, Zweiheit und Vielheit aus sich entließ, vgl. Enn. V, 1,6. Da das Eine nichts hat, „zu dem es sich bewegen könnte, so dürfen wir nicht annehmen, daß es sich bewege; sondern was etwa nach ihm entsteht, muß notwendig entstanden sein, indem Jenes unverwandt auf sich selbst gerichtet war; ganz ausschließen müssen wir dabei die Entstehung in der Zeit, da wir es zu tun haben mit dem ewig Seienden; sondern wir legen ihnen nur dem Ausdruck nach Entstehung bei, um damit dem Verhältnis von Ursache und Wirkung und ihrer Rangordnung gerecht zu werden, und müssen also sagen, daß das, was in diesem Sinne aus dem Ersten entsteht, entsteht, indem Jenes sich nicht bewegt.“ Kommt der Nus nicht durch Bewegung des Einen zustande, so wird man seinen Hervorgang nur eine ewige Zeugung nennen können, die in vollkommener Fülle ihren unbewegten Grund hat. In sich selbst ruhend und „durch keinerlei Form eingenommen“ (V,1,7) ist

Differenz von Einem und Anderem gesetzt und die für die Metaphysik Plotins zentrale Problematik von Negativität eröffnet<sup>12</sup>. Der Grund und die Ursache der Einheit der Vernunft liegen nicht in dieser selbst, sondern außer ihr, und alles Denken beruht auf der suprarationalen Absolutheit des Einen, welche es zur Voraussetzung hat. Der Nus ist eine Folgegestalt des Einen, göttlich zwar, aber in seiner Gottheit von abkünftigem Wesen und mit dem unvergleichlichen Einen nicht gleichzusetzen. Zwar ist der Nus allem sinnlichen Sein überlegen und als die Bedingung begrifflicher Erfassung des Seienden von übersinnlicher Art. Auch ist er in sich eins sowie ungeteilt und keiner ihm äußerlichen Vielheit unterworfen. Das rückt den Nus an das Eine, in dessen Unvordenklichkeit er gründet, nahe heran und unterscheidet ihn grundsätzlich von der Sphäre des Differenten. Gleichwohl kann nach Plotin auch der Nus im Unterschied zum unvordenklich Einen der Differenz nicht gänzlich entbehren, sofern sich alles Denken, auch das sich selbst denkende Denken in der differenzierten Einheit von Denken und Gedachtem vollzieht.

Die Vernunft ist differenzbestimmt, nicht zwar durch eine äußerliche Differenz, wohl aber durch eine Differenz, die ihr intern ist, sofern sich Denken in der Unterschiedseinheit von Denken und Gedachtem vollzieht. Dieses Unterschieds bedarf die Vernunft um ihrer Identität und Einheit willen; daher eignet dem Nus nicht die gleiche Bedürfnislosigkeit wie dem schlechterdings selbstgenügsamen Einen, das um seiner selbst willen auch des Nus nicht bedarf. Warum das Eine ihn gleichwohl hervorgebracht und aus sich entlassen hat, ist wie der Wesensgrund des Nus unbegreiflich und als ein unergründliches Geheimnis vernünftig nicht anders als durch religiöse Ver- und Bewunderung zu ehren. Der Grund ihrer selbst ist der Vernunft unzugänglich; ihre Realität ist ein Faktum, aber ein Faktum, das unbegreiflich und begrifflich nicht zu genetisieren ist, weil es allem Begreifen vorausliegt. Die Vernunft verdankt ihr Wesen einer Voraus-

---

das Eine Grund und Inbegriff des Nus, ohne dass sein Begriff ein anderer sein könnte als der einer alles Begreifen und alles zu begreifende Sein begründeten Unbegreiflichkeit. Zum Hervorgang des Nus aus dem Hen sowie der Seele aus dem Geist vgl. unter mehrfachem Bezug auf Enn. V,1 H. R. Schlette, *Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins*, München 1966, 58ff., 88ff. sowie D. J. O'Meara, *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Oxford 1993, 62ff.

<sup>12</sup> Vgl. im Einzelnen H. R. Schlette, *Das Eine und das Andere. Zur Beziehung des Einen zum Geist speziell in Enn. V,1* vgl. J. Bussanich, *The One and its Relation to Intellect in Plotinus. A Commentary on selected texts*, Leiden etc. 1988, 34-54. Ferner A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. An Analytical and Historical Study*, Amsterdam 1967 (49: "the connection between the One and *Nous* is the most vital point in the structure of Plotinus's system.") Zur Geschichte der Konzeption des Einen und zu seinen Prädikationen vgl. P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI,9). An analytical Commentary*, Amsterdam 1992, 6ff. und 58ff.

setzung, die sie nicht selbst gesetzt hat, sondern die in ihrer absoluten Kausalität, die jeden vernünftigen Begriff von Ursächlichkeit transzendiert, unvordenklicher Grund alles Vernünftigen ist.

Kann vom Einen nur uneigentlich und auf negative Weise, recht eigentlich gar nicht die Rede sein, weil es in seiner Unvordenklichkeit nicht nur alle Vernunft, sondern auch alle Sprachmöglichkeiten transzendiert, so findet vernünftige Rede im Nus den Sinngrund ihrer Verständlichkeit und Intelligibilität. Nach Plotin ist der Nus göttlicher Natur, ungeschaffen und ewig wie das Eine, doch diesem, aus dem er hervorgeht, nicht nur nach, sondern auch untergeordnet. Als subordinierte Setzung des Einen ist der Nus die erste und vornehmste aller Wesenheiten, die aus dem unvordenklichen Grund in seiner Absolutheit hervorgehen. Dass dieser Hervorgang nicht naturhafter Art ist, versteht sich unter plotinischen Systembedingungen von selbst. Das Verhältnis von Einem und Nus ist von schlechterdings transnaturaler Art. Man sollte also im Hinblick auf den Hervorgang des Nus aus dem Einen nicht von Emanation sprechen, sofern der Emanationsbegriff naturhafte Assoziationen nahelegt, wenn nicht förmlich erzwingt.

Sowenig der Nus mit naturaler Notwendigkeit aus dem Einen hervorgeht, sowenig ist sein Verhältnis zum Einen beliebig. Denn die Willkür, die im Belieben waltet, ist selbst naturhafter Art, und sie wird von der Vernunft nicht ohne vernünftigen Grund als fatal eingeschätzt. Gleichwohl lässt sich das Verhältnis von Einem und Nus ebensowenig in reine Vernunftnotwendigkeit auflösen. Zwar bedarf nach Plotin der Nus des Einen notwendig, weil er ohne dessen Voraussetzung zu keinem Verständnis seiner selbst gelangen könnte. Aber das Eine wird doch dadurch nicht zu einer Vernunftthese bzw. zu einer Voraussetzung, welche die Vernunft um ihrer Selbsterkenntnis willen setzt, genauer: als nichtgesetzt setzt. Das Eine Plotins hat vielmehr als absolute Voraussetzung zu gelten, aus welcher auf nicht nur transnaturale, sondern auch transintelligible Weise der Nus hervorgegangen ist, welcher Hervorgang in seiner Transrationalität zwar nicht als vernunftnotwendig, wohl aber und unbeschadet, ja in Anerkennung seiner Transintelligibilität als höchst vernünftig, ja als die Möglichkeitsbedingung alles vernünftigen Sinns zu gelten hat.

### 3. Der Nus und die Doppelstellung der Seele

Dem Nus<sup>13</sup> als der ersten Folgegestalt des Einen ist als weitere die Seele zu- und nachgeordnet, die als dritte Größe im göttlichen Bunde zwar wie das Eine und der Nus ebenfalls übersinnlicher Natur ist, zugleich aber die Beziehung zur sinnlichen Welt herstellt, in der die wachsende Differenz zum Einen Vieles zur Erscheinung kommen lässt, was in seiner Vielheit nur noch in eingeschränktem Maße als theoretisch vernünftig und als praktisch gut angesehen werden kann. Es bestätigt sich ein Grundgesetz plotinisch-neuplatonischen Denkens, dass mit immer differenter werdender Differenz und steigender Vielheit die Distanz zum Einen und dem mit ihm verbundenen Nus wächst und die Vollkommenheit des Seins proportional abnimmt. Das vom Urwesen ausstrahlende Licht verliert an Kraft, je weiter es sich von seiner Quelle entfernt, um mehr und mehr zu verblassen und schließlich in der Finsternis materiellen Nichts zu verlöschen. Enthält das Eine alle Strahlkraft in sich, welche das Viele erhellt, so vermag das Viele nur in Reflexion des Einen zu leuchten und verblasst zu bloßem Schein immer mehr, je weniger es seiner fortschreitenden Ausdifferenzierung wegen das Licht des Einen in sich zu wahren in der Lage ist. Am Ende des Prozesses, der vom Einen seinen Ausgang nimmt, verdunkelt sich das Sein und zergeht im Nichts.

Während das Eine in seiner absoluten Differenzüberlegenheit des Gegensatzes von Sein und Nichts schlechterdings mächtig, ja durch ihn in keiner Weise berührt ist, ist das Nichtige im Nus in der Weise der Differenz von Denken und Gedanken latent präsent, wenngleich lediglich als aufgehobenes Moment, dem keine bleibende Eigenrelevanz zukommt. Zwar ist der Nus nicht mehr das reine Eine, sondern bereits durch eine Zweiheit bestimmt, die ihn als Folgegestalt des Einen erkennen lässt. Aber

---

<sup>13</sup> Der Geist ist Urbild der Seele und allen beseelten Seins, das durch ihn seine wahre Bestimmung realisiert. Da in ihm mit der Einheit von Denken und Gedanken auch diejenige von Gedanken und gedachtem Sein gegeben ist, so dass er nichts in sich und außer sich hat, was nicht ganz und gar durch sein Denken bestimmt ist, gilt vom Geist: „ésti mónon“, „er ist nur“ (Enn. V,1,4), sein Sein ist nicht erst im Werden, sondern alles ist ihm als in ihm seiend unmittelbar präsent. Die Ewigkeit seines in sich ruhenden nunc stans vereint alle Zeiten in sich. Nicht dass der Geist von der Differenziertheit der Zeit abstrahiert, wie sie in ihren Tempora gegeben ist: diese sind in ihm durchaus konkret vorhanden, ohne freilich die defiziente Form der schwindenden Vergänglichkeit, einer bloß momentanen Gegenwart und einer ausständigen Zukunft anzunehmen. Der Geist ist sowohl in temporaler als auch in anderer Hinsicht Identität von *heterotes* und *tautotes*, von Andersheit und Selbigkeit. Er ist Einheit von Einheit und Verschiedenheit, absoluter Begriff, dem allerdings das Gefühl für die Unbegreiflichkeit des Grundes seiner selbst nicht verloren gegangen, sondern in vollkommener Weise präsent ist. Zu Wahrheit, Weisheit, Schönheit und Liebe als Grundzügen des Geistes in seinem Selbstvollzug und zur Rezeption plotinischer Pneumatologie in christlicher Theologie vgl. W. Beierwaltes, Plotins Begriff des Geistes, in: ders., Das wahre Selbst, 16-83.

die Vernunft ist, sofern sie sich als dem Einen zugehörig weiß und die Verbindung mit ihm unbedingt festhält, der ihr innewohnenden Differenz gänzlich mächtig. Sie vermag daher alles, was ist, in sich zu fassen und ist durch den Unterschied von Sein und Nichts lediglich intern, aber nicht äußerlich bestimmt. Als sich selbst denkend verfügt das Denken über ein Selbstbewusstsein, das sich zwar vom Einen schlechthin abhängig, aber im Übrigen allem überlegen und dazu befähigt weiß, es vernünftig zu begreifen und durch praktische Vernunft willentlich zu gestalten. Dabei ist das Denken und Tun der Vernunft vollendet in sich, weil ihr nichts mangelt, solange ihr der Zusammenhang mit dem Einen nicht abgeht.

Wie der Nus im Einen inbegriffen ist, ohne seinerseits das Eine, welches ihn integriert, in sich zu begreifen, so partizipiert die Seele<sup>14</sup> ihrerseits am Nus, von dem sie umfassen ist, ohne die Vernunft in Gänze in sich zu enthalten und ganz vernünftig zu sein. Die Seele, welche den Kosmos und alles Einzelne in ihm in abgestufter Weise durchdringt und nach dem Maß kosmischer Gradualität mit Leben erfüllt, ist einerseits eine überweltliche Wesenheit. Als solche hat sie am Nus und mittels dessen am Einen teil. Die Vernünftigkeit der Seele kommt wesentlich in ihrem Vermögen zur Geltung, sich die Rationalität präsent zu halten, die ihr der Nus vergegenwärtigt. Durch die Intelligibilität, welche der Nus ihr vermittelt, ist die Seele zu einer strukturierten Wahrnehmung der Entitäten in der Lage, die sie beseelt. Sie ist ideenfähig und damit in der Lage, das Viele in vernünftiger Weise in sich zu vereinen. Darin gleicht sie dem Nus, in dem sie gründet wie dieser im Einen. Aber die Nushaftigkeit der Seele ist andererseits bedingt und hat wenn auch nicht am Nus, der sie umschließt, sondern an sich selbst eine Grenze, durch die sie sich von vollkommener Vernünftigkeit unterscheidet. Während nämlich vom Nus die Differenz, die er in sich trägt, gänzlich integriert und zur Einheit gebracht zu werden

---

<sup>14</sup> Die Seele ist ein göttliches Ding und ein Rüstzeug des Aufstiegs zum Einen, zu welchem der Nus die Mittel gibt. Sie ist wertvoller als alles, was körperlicher Natur ist und Ebenbild des Geistes, zu dem sie sich verhält wie der Gedanke zum Denken. Sind im Geist Denken und Gedanke unmittelbar eins und vom Sein des Seienden ungeschieden, vereinen sie sich in der Seele mittels des Geistes, um den Zusammenhang von Denken und Sein auf differenzierte Weise zu wahren. „Da also die Seele vom Geist stammt, ist sie nur *geisthaft*, ihr Geist bewegt sich in Überlegungen, ihre Vollendung erhält sie erst wieder vom Geist, der gleichsam wie ein Vater den Sohn aufzieht, den er als ein im Verhältnis zu ihm noch Unvollkommenes erzeugt hatte. So kommt also der Seele die Existenz vom Geist; es besteht aber auch die Verwirklichung ihres Begriffs darin, dass sie den Geist schaut: Denn wenn sie hineinblickt in den Geist, so hat sie das, was sie denkend verwirklicht, in sich selbst als ihr Zugehöriges, und das allein darf man *tätige* Verwirklichung der Seele nennen, was sie geistgemäß und als ihr zugehörig verwirklicht, während das Niedere ihr von anderwärts kommt und ein *Leiden* einer entsprechend niedrigen Seele ist.“ (Enn. V,1,3) Zu vergleichen ist, was Aristoteles im 3. Buch „De anima“ über das Verhältnis von *intellectus agens* und *nous pathetikos* ausführt.

vermag, solange er sich im unvordenklichen Einen gegründet weiß, verfügt die Seele von sich aus über diese Möglichkeit nicht, die ihr lediglich als vom Nus vermittelte, aber nicht unmittelbar eigen ist.

Was die Seele an sich selbst betrifft, so ist es für sie eigentümlich und kennzeichnend, ihre durch den Nus gegebene Vernünftigkeit zu öffnen für eine Differenz, die derart ausdifferenziert ist, dass sie nicht mehr ohne Weiteres und auf gleichsam selbstverständliche Weise zur Vernunft gebracht und mit dem Nus und mittels seiner mit dem Einen vereint werden kann. Diese Aufgeschlossenheit ihrer Einheit für die vielfältige Vielheit des Vielen ist zwar einerseits die Bestimmung der Seele, die ihr Wesen ausmacht, das ihr vom Einen her zukommt und ihr vom Nus zgedacht ist. Aber wie schon der Nus den Grund, den er im Einen hat, in seiner jeden Begriff übersteigenden Unendlichkeit nicht zu fassen vermag, so trägt auch die Seele die Gewähr ihrer Vernünftigkeit nicht unmittelbar in sich und ist versucht, sich wider bessere Einsicht vom Nus und mit ihm vom Einen ab- und dem Vielen dergestalt zuzuwenden, dass es in dessen Mannigfaltigkeit ihre Einheit und mit ihr ihre Vernünftigkeit verliert. Diese seelische Verfehlung erfolgt zwar, wo sie der Fall ist, nicht mit naturhafter Zwangsläufigkeit, aber auch nicht auf eine Weise, die der Verfassung der Seele einfachhin äußerlich ist. Der Fall der Seele als Ursprung alles Bösen hat einen tendenziellen Verhängnischarakter, der in der hierarchischen Abwärtsneigung der Hypostasen begründet liegt. Dennoch sind er und die ihm folgende Verfallenheit ans Sinnliche von Naturfatalität zu unterscheiden und als seelische Schuld zuzurechnen. Das Böse ist verhängnisvolle Verfehlung, ja eine Schuld, die an sich selbst Verhängnis ist, ohne aufzuhören, Schuld zu sein.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Zum Abstieg der Seele in die Leibeswelt vgl. bes. Enn. IV,8, wo ausführlich sowohl über das Verhältnis von Welt- und Menschenseele als auch über die Frage verhandelt wird, inwiefern das Seelische überhaupt mit dem Leib Gemeinschaft haben kann. Die Leibgemeinschaft der Seele ist nach Plotin keineswegs als solche schlecht. Bosheit und Übel stellen sich erst ein, wenn das Seele-Leib-Verhältnis verkehrt und das Prinzip körperlicher Selbsterhaltung zum seelischen Bestimmungsgrundsatz wird. Die Tatsächlichkeit dieser Verkehrung ergibt sich nicht mit zwangsläufiger Notwendigkeit, auch wenn die Möglichkeit eines Falls der Seele in ihrer Zwischenstellung zwischen Geistigem und Sinnlichem begründet liegt. Vgl. im Einzelnen Chr. Schäfer, *Unde malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Würzburg 2002, 51ff.; ferner V. Schubert, *Pronoia und Logos. Die Rechtfertigung der Weltordnung bei Plotin*, München/Salzburg 1968, 57ff.

Das Verkehrte ist eine freie Setzung der Seele und in seiner Realität nicht mit metaphysischer Notwendigkeit erzwungen. Dennoch ist die Möglichkeit seelischer Verkehrung in der plotinischen Metaphysik darin angelegt, dass die hypostatische Unterordnung der Seele unter das Hen und den Nus sowie ihre Zwischenstellung zwischen Intelligibilität und Sensibilität eine Neigung in ihr hervorrufen, sich dem Hang zum Sinnlichen zu ergeben. Dies geschieht nicht gezwungenermaßen, sondern frei, aber aus dem Vermögen einer Freiheit heraus, die im Unterschied zu derjenigen des Einen nicht unfehlbar, sondern fehlbar ist. Beides ist zur Vermeidung von Missinterpretationen zu bedenken. Nachzutragen ist, dass die im Nus inbegriffenen Gedanken zwar Ideen, aber keine irrealen oder idealen Gebilde im Gegensatz zu realen sind. Die Differenz von Denken und Sein tritt, wenn man so will, unter reinen Nusbedingungen noch gar nicht auf, weil die Vernunft dieser Differenz jenseitig ist bzw. sie in ihrer Einheit umfasst. Die Gedanken, die der Nus denkt, sind reale Gebilde und Wesenheiten von je eigener Art, die zwar körperlos, aber nichtsdestoweniger individuiert sind. Als solche erfüllen sie - ohne Raum einzunehmen und ohne zeitliche Befristung - die übersinnliche Sphäre, um ewig mit dem Einen vereint zu sein, dessen Geheimnis sie ehren. Mit Sinnlichkeit und mit einer körperlichen Welt wird der von Plotin durchaus als real gedachte Gedankenkosmos erst durch die Seele in Verbindung gebracht, ja man wird sagen müssen, dass nachgerade die Seele selbst das Medium ist, welches den Unterschied von Intelligibilität und Realität allererst hervorbringt, um ihn in sich zu vermitteln.

Wie der Nus ist die Seele zwar an sich selbst und unmittelbar erfasst körperlos; als Erzeugnis der Vernunft, die ihrerseits vom Einen erzeugt ist, partizipiert die Seele nach Plotin an der realen Gedankenwelt des Intelligiblen. Aber zugleich eignet ihr ein Hang zum Sensiblen und nicht nur dies: Sensibilität hat zusammen mit Intelligibilität als Grundcharakteristikum der Seele zu gelten, das ihr Wesen ausmacht. Die Seele steht nicht nur in der Mitte, sie ist die Mitte von Denken und sinnlichem Empfinden, welche zu mediatisieren ihre eigentümliche Funktion ist. Als vernunftbegabte Wesenheit ungeteilt und integre Einheit von Denken und sinnlichem Sein, dessen Mannigfaltigkeit sie umfasst und zur Ganzheit bringt, hat die Seele an der Teilbarkeit des Körperlichen insofern Anteil, als sie einen Körper anzunehmen und leibhafte Seele zu sein gewillt ist. Nicht so, als ob der Leib die ihn beseelende Seele körperlich umschlüsse; räumlich umschlossen und im Raume, zeitlich befristet und in der Zeit ist der Körper als Körper, nicht aber die Seele als Seele. An sich selbst raum- und zeitlos sowie ungeteilt besteht gleichwohl eine Neigung der Seele, den Körper, den sie beseelt, auf gleichsam

leibhafte Weise liebzugewinnen und innigen Anteil zu nehmen an seinem äußeren Geschick.

Ihre anteilnehmende Neigung zum geteilten Sein wird der Seele nach Plotin leicht zum Verhängnis. Denn ist aus dem Verhältnis von Seele und Leib erst einmal eine sympathetische Beziehung und eine innige Liaison geworden, bedarf es nur noch eines - gleichwohl sprunghaften - Schrittes, dass beide ihre Rollen vertauschen und der Leib in Verkehrung des bestimmungsgemäßen Ursprungsverhältnisses die Seele dominiert, die seinen Leiden und Ängsten willig Gehör schenkt, sich aber dadurch um ihre Identität und um ihre Bindung an die Vernunft und an das Eine zu bringen droht. Man mag die Doppelstellung der Seele zu einem Status der Unentschiedenheit zwischen Intelligiblem und Sensiblem erklären. Das ändert nichts an der Tatsache, dass durch sie ein Dreh- und Angelpunkt im plotinischen System markiert ist, an welchem sich alles entscheidet. Indem die Seele die Gedankensphäre intelligibler Wesenheiten und die sinnliche Welt des Körperlichen in sich verbindet, kann ihr Weg sowohl in den Himmel des Einen, der über allen Himmeln ist, als auch in die Unterwelt der Hölle führen, wo kein ewiges Licht leuchtet und alles Seiende in Finsternis vergeht.

#### 4. Menschenseele und leibhafte Welt

Wie der Nus ohne Gedanken nicht zu denken ist, die für Plotin intelligible Entitäten von rein vernünftigem Sein sind, so wird man der Weltseele ihrem Wesen nach unbeschadet der kosmischen Differenzeinheit, die sie bewirkt, nur in je besonderer Weise inne. Sind die Ideen in ihrer jeweiligen Einzelheit allgemein und Gattungen für sich, so ist es die Art der Seele, realiter nur in Einzelwesen zu wirken, die jeweils einer gemeinsamen Gattung angehören. Was die Menschheitsgattung als die Gattung beseelter Vernunftwesen angeht, so ist nach Plotin jede Menschenseele in ihrer Art singular und mit anderen Menschenseelen nur unter leibhaften Gesichtspunkten und in sinnlicher Hinsicht vergleichbar. Einer Betrachtung, die auf das Wesen der je und je einzigartigen Menschenseele schaut, hat diese als hervorragendste Gestalt der Weltseele zu gelten, der sie auf mikrokosmische Weise entspricht.<sup>16</sup> Jede

---

<sup>16</sup> Vgl. Enn. V,1,2: „So bedenke denn also erstlich jede Seele dies, daß sie selbst es ist, die alle Lebewesen geschaffen hat und ihnen Leben einhauchte, welche die Erde nährt und welche das Meer, die in der Luft sind und die göttlichen Gestirne am Himmel; daß sie die Sonne und sie unsern gewaltigen Kosmos geschaffen hat, sie ihn formte, sie ihn in bestimmter Ordnung kreisen läßt; und daß sie das alles tut als eine Wesenheit, die verschieden ist von den Dingen, die sie formt, die sie bewegt und lebendig macht: daß sie notwendig wertvoller ist als diese, denn sie werden oder vergehen, je wie die Seele

Menschenseele ist, obwohl unter leiblichen Aspekten nur ein Teil des Kosmos, je eine Welt im Ganzen. Darin ist es wesentlich begründet, dass Plotin jede Menschenseele mit einem gleichsam präexistenten Sein vor ihrer Vereinigung mit einem Leib und vor ihrem Eintritt in die körperliche Welt versieht. Man kann darin in vorstellungshafter Form die Einsicht in den aus der körperlichen Welt nicht erklärbaren Ewigkeitswert jeder einzelnen, ihrer Art nach singulären Menschenseele zum Ausdruck gebracht finden. Der zur Welt gekommene und mithin leibhafte Mensch ist freilich stets schon in die Zeit eingetreten und auf räumliche Weise da, so dass es den Anschein haben muss, als sei die Annahme einer Präexistenz seiner Seele nicht mehr als ein Mythos und die fiktive Vorstellung einer Seinsweise, die es nie gab. Dem hält Plotin entgegen, dass mit einer Präexistenz ebenso wie mit einer Postexistenz der einzelnen Menschenseele durchaus zu rechnen ist, wenngleich nicht auf sinnliche, sondern auf transsinnliche Weise.

Ein schwieriges Problem der Plotininterpretation liegt in der indirekt bereits angesprochenen Frage beschlossen, ob mit einem präexistenten Fall oder gar mit einem Fall rein intelligibler Vernunftwesen zu rechnen bzw. ob bereits das Faktum einer räumlichen Körperwelt und einer Leibhaftigkeit von Seelen als ein Indiz der Tatsächlichkeit eines solchen Falls zu werten sei. Beide Fragen sind weder einfachhin zu bejahen noch einfachhin zu verneinen. Denn einerseits ist der Progress, der vom Einen über den Nus zur Seele und mittels dieser zur Mannigfaltigkeit der sinnlich differenzierten Körperwelt führt, nicht per se abwegig, so dass auch der Eingang der Seele in den sinnlichen Kosmos und die Beseelung leibhaften Seins nicht schon in sich als Abfall gewertet werden kann. Gleichwohl wird man nach Maßgabe Plotins die Abschüssigkeit des Weges vom Einen zur Mannigfaltigkeit der körperlichen Welt, deren Sinneinheit für sinnliche Betrachtung nicht zu erkennen ist, nicht in Abrede stellen können. Die Annahme, dass der Leib die Seele befangen und tendenziell zur Gefangenen macht, ist für Plotin zu selbstverständlich, als dass sie sich ernsthaft bestreiten ließe. Indes würde die Seele nach Plotin sich selbst verkennen, wollte sie ihr leibhaftes Sein als naturhaftes Verhängnis deuten, gegen das nichts auszurichten sei. Ihrer Herkunft und Zukunft eingedenk ist die Seele sowohl verpflichtet als auch in der Lage, ihr leibhaftes Dasein vernünftig und in religiöser Achtung des Einen zu gestalten, von dem alles herkommt und auf das alles hinzielt.

---

sie verläßt oder ihnen das Leben dargibt, sie selbst aber ist immerdar, weil sie ‚sich selbst nicht verläßt‘.“

Das psychosomatische Sein des Menschen ist nach Plotin von primär seelischer und erst sekundär körperlicher Art. Daher ist die menschliche Seele nach seinem Urteil keineswegs gezwungen, körperliche Lust und körperliches Leid des Leibes, den sie beseelt, vorbehaltlos und ohne kritischen Einspruch zu teilen. Psychische Leidteilhabe gegebenenfalls zu versagen, steht nach Plotin durchaus in der Freiheit des Willens der Seele. Ist die Seele doch ihrem Wesen nach Tätigkeit und dazu bestimmt, sich der körperlichen Lust und des körperlichen Leides tätig anzunehmen, statt sich passiv in das Leibgeschick zu ergeben. Eine Seele, die sich eingedenk ihres bestimmungsgemäßen Wesens und ihrer Beziehung zum Nus und zum Einen der Lust und des Leids des von ihr beseelten Körpers geistreich annimmt, wird dessen Leid bis hin zum Tod zum erträglichen Übel und dessen Lust zu einer Glückseligkeit gestalten, die sich von bloßem Sinnengenuss grundsätzlich unterscheidet. Dass die Seele dazu prinzipiell in der Lage ist, bestätigt sich Plotin nicht zuletzt in erkenntnistheoretischer Hinsicht.

Es ist nach Plotins Urteil keineswegs so, vielmehr eine irrige Annahme, dass die Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung unmittelbare Eindrücke in der Seele hinterlassen. Folgt sie der Vernünftigkeit, die der Nus ihr gewährt, wird sich die Seele vom Sinnlichen nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar und unter Wahrung ihres aktiven Vermögens beeindrucken lassen. Indem sie die von der äußeren Gegenstandswelt sinnlich bewirkten Körperwahrnehmungen tätig bearbeitet, um ihrer wahrhaft inne zu werden, macht sie Erfahrungen in durchaus aktiver Weise und nimmt keineswegs nur passiv Eindrücke hin. Das Gedächtnis als seelenspezifisches Erinnerungsvermögen kommt ihr dabei ebenso zu Hilfe wie die ihr eigene Einbildungskraft, die Zukunftsphantasien genug zu entwickeln vermag, um nicht hoffnungslos in gegenwärtigem Ungemach zu vergehen.

Ihre mit Herkunftsanamnese vereinte Einbildungskraft in Bezug auf Künftiges vermag der Menschenseele nach Plotin auch unter körperlichen Daseinsbedingungen übelster Art die begründete Aussicht auf ihre Rückkehr aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt zu eröffnen, aus der sie her stammt. Voraussetzung hierfür ist allerdings, dass sich die Seele von der körperlichen Welt nicht dergestalt vereinnahmen lässt, dass sie herabsinkt in die Niederungen des Seins, um schließlich aller Vernunft bar sich selbst zu verfehlen und dem Nichts anheimzufallen, dessen völligen Seinsmangels innezuwerden die Seele aufs Äußerste betrüben und quälen muss. Bleibt zu fragen, welches Motiv nach Plotin vom Einen und vom Nus abführt und die Unterscheidung von Intelligiblem und Sinnlichem für die Menschenseele zum Gegensatz werden lässt, um sie von ihrer übersinnlichen Bestimmung abzulenken und hinabzudrücken ins

Vernunftlose, ja Vernunftwidrige. Plotin verweist hierzu auf die Materie. Doch ist dieser Hinweis erklärungsbedürftig. Materie ist kein spezifischer Stoff, auch kein stoffliches Substrat alles Körperlichen im Sinne einer bestimmten Masse, sondern eine Stoffmasse von völliger Unbestimmtheit und sonach nichts als bloße Leere. Alles Seiende ist durch die Negation der Nichtigkeit dieser Leere bestimmt.

Sofern sich die Menschenseele an das Eine und an den Nus hält und sich nicht vom horror vacui erfassen lässt, vermag sie nicht nur in dem von ihr beseelten Leib, sondern auch in beseelten Tierkörpern, in Pflanzenarten, ja in der gesamten organischen und anorganischen Natur Sinngebilde zu entdecken, um von den himmlischen Gestirnen und ihrer erhebenden Anschauung zu schweigen. Gerät die Menschenseele indes in den Sog des Nichtigen, der vom vernunftlosen Sein des bloß Sinnlichen, zuletzt von der Materie in ihrer geistlosen, ja geisttötenden Formlosigkeit ausgeht, und gibt sie sich diesem Sog hin, dann droht ihr der Untergang. Noch einmal: Was hat man sich unter der plotinischen Materie vorzustellen und zu denken? Die Antwort kann nur lauten: ein Derivat unbestimmter Differenz und sonst nichts. Der Materie eignet kein eigenes Sein und der Schein der Macht, mit der sie ihre Nichtigkeit umhüllt, wächst ihr nur in Verbindung mit dem Seienden, näherhin mit demjenigen Seienden zu, das seiner fühlend inne zu werden, zum Bewusstsein des Seienden und, wie im Falle des Menschen, zum Bewusstsein seiner selbst zu gelangen vermag. Das Nichts, das die Materie ist, ist eine seinsrelative Größe, und am ehesten mit der Finsternis zu vergleichen, welche das Auge sieht, wenn ihm jedwedes Licht abgeht und alles bestimmt Seiende als in Dunkelheit versunken erscheint.

Es liegt in der Logik dieses Vergleichs, die Materie nicht nur mit dem Nichts, sondern auch mit dem Bösen zu assoziieren, wie das bei Plotin der Fall ist. Die Materie ist nach seinem Urteil das Urböse, von dem sich alle Bosheit herleitet. Doch gilt auch hier, dass die Materie an sich selbst keine Macht hat, sondern nichts ist als leer, nichtig und eitel. Diabolische Möglichkeiten gewinnt sie erst im Zusammenhang mit Seiendem, wobei sie im Bereich extrahumaner Entitäten lediglich Übel, unter leibhaften Menschenseelen aber Bosheiten hervorzubringen vermag, die schuldhafter Art sind und schlimmer als alle natürlichen Übel zusammen. Betrachtet man nämlich die natürlichen Übel im Zusammenhang des Weltganzen, so kann nach Plotin durch sie dessen Sinn nicht ernsthaft in Frage gestellt werden. Sinnwidrig im eigentlichen Sinne ist allein die Schuld, in welche sich vernünftige Seelenwesen durch den nichtigen Sog der Materie verstricken. Die Erhebung des Geistes von den sinnlichen Erscheinungen zur übersinnlichen Welt, auf die Plotins ganze Philosophie abzielt, ist also ein Vorgang mit sittlichen Elementen von konstitutiver

Bedeutung.<sup>17</sup> Indes ist es weder die praktische noch auch die theoretische Vernunft, welche der Menschenseele den Weg zum Heil zu weisen vermag. Wiedervereinigung mit dem Einen, von dem alles seinen Ausgang nahm, und Reintegration ins Ganze kann es für die Menschenseele zuletzt nur auf religiöse Weise geben, weil sie dasjenige, was sie ihrer innersten Bestimmung nach erstrebt, nicht nur in der sinnlichen Welt oder in sich selbst, sondern auch in der Vernunft nicht unmittelbar findet. Ruhe erlangt die Seele nach Plotin nur in dem Einen, welches höher ist als alle Vernunft. Ohne die Erleuchtung, welche allein das Eine selbst zu wirken vermag, tappt selbst die Vernunft noch im Dunkeln. Das letzte Streben plotinischer Philosophie ist daher auf Offenbarung und auf mystische Versenkung ins Eine ausgerichtet, dessen ewiges Licht die Zeiten erleuchtet und zur Vollendung führt.<sup>18</sup>

## 5. Neuplatonischer Plotinismus

Enneade V,1, in der manche Forscher die Lehre von den drei ursprünglichen Hypostasen neben Enn. VI,9 (9. Schrift nach porphyrischer Chronologie) erstmals dokumentiert finden, enthält einen doxographischen Teil (Enn. V,1,8f.), der die Triadentheorie auf die philosophische Tradition zurückführt. Die Annahme einer gestuften Dreiteilung der obersten metaphysischen Prinzipien stamme von Platon: „'Alles', das heißt das Erste, ist um den König aller Dinge', sagt er, 'und das Zweite um das Zweite und um das Dritte das Dritte'. Auch sagt er, daß 'das Ursächliche einen Vater' habe, und zwar meint er mit dem Ursächlichen den Geist; denn der Geist ist für ihn der Weltschöpfer, von ihm sagt er, daß er die Seele schafft in jenem 'Mischkrug'; Vater nun dieses Ursächlichen, welches der Geist ist, nennt er das Gute, das jenseits des Geistes und jenseits des Seins Stehende. Weiter nennt er an vielen Stellen das Seiende und den Geist Idee. Somit hat Plato gewußt, daß aus dem Guten der Geist und aus dem Geist die Seele hervorgeht.“ (Enn. V,1,8)

Plotin sieht seine Drei-Hypostasen-Theorie in völliger Konformität mit der Lehre Platons. Schon dieser habe gewusst, dass die Seele aus dem Nus, der Nus aber aus dem Guten als dem obersten Ursprungsprinzip stamme. Seine, Plotins, eigene Ausführungen seien daher nicht neu, sondern durch alte Tradition begründet, in der längst gesagt worden sei, was er lehre,

<sup>17</sup> Den ethischen Charakter der Seelenlehre Plotins unterstreicht P. O. Kristeller, *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin*, Tübingen 1929, hier: 13: „das eigentliche Sein in der Psyche ist nicht von vornherein gegeben, sondern aufgegeben.“

<sup>18</sup> Vgl. hierzu vor allem Plotins Enneade III,7 „Über Ewigkeit und Zeit“ und den Kommentar von W. Beierwaltes, Frankfurt a. M. 1967. Ferner: ders., *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V,3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*, Frankfurt a. M. 1991.

wenn auch nicht deutlich und in der nötigen Klarheit. Außer der erforderlichen Verdeutlichung und Klärung erhebt Plotin keinerlei Originalitätsanspruch. Er legt im Gegenteil großen Wert auf die Feststellung, dass seine aktuelle Lehre nur Explikation alter Überlieferung sei, wie sie durch Platons eigene Werke bezeugt werde.

Unter den von Plotin beigebrachten Zitaten verdient der Verweis auf einen Auszug aus dem zweiten Brief der Sammlung Platonischer Briefe (vgl. 312D-313A) besondere Aufmerksamkeit. „Dass dieser Text nicht authentisch sei, ist keinem antiken Leser in den Sinn gekommen“<sup>19</sup>; auch Plotin macht diesbezüglich keine Ausnahme: das von ihm zitierte Textstück 312E des Briefes, der mit Sicherheit nicht echt ist, wurde „zu einem Kernstück mittel- und neuplatonischer Dogmatik“<sup>20</sup>. Der Text beginnt mit der *basileus*-Metapher und einer gleichnishaften Umschreibung der Prinzipien platonischer Philosophie. Das Höchste ist durch den König symbolisiert, der sich in beherrschender Mittelstellung befindet und Grund und Ziel alles Denkens und Seins sowie die Ordnung der Dinge bestimmt. In deutlicher Abstufung kommen Vernunft und Seele zu stehen, die, wenn man so will, den obersten Hofstaat des Höchsten bilden, woraus sich jene hierarchische Triade bildet, auf die sich Plotin zum Zwecke der Bestätigung seiner Lehre durch legitimierenden Altersbeweis beruft: „für den von Plotin (bes. *Enn.* II,9 gegen die Gnostiker) verteidigten Nachweis, dass es drei Stufen des Seins (Hypostasen), nicht mehr und nicht weniger, gebe, musste die Briefstelle 312E einen geradezu kanonischen Nachweis darstellen“<sup>21</sup>.

Nach Plotins Urteil ist seine Theorie von den drei Ursprungshypostasen - weit davon entfernt, eine spitzfindige Neuerung zu sein - als echt platonisch und als schulgerechter Ausdruck der Lehre des Altmeisters zu werten. Im Grundsatz strukturiert sei sie nach vorhergehenden Andeutungen bei Parmenides in dem nach diesem benannten Platondialog<sup>22</sup>, in welchem dem durch die traditionelle Königsmetapher

---

<sup>19</sup> H. Dörrie, *Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt*, in: *Revue Internationale de Philosophie* 92 (1970), 217-235, hier: 217.

<sup>20</sup> A.a.O., 218; dort ist der besagte Passus im griechischen Original wiedergegeben.

<sup>21</sup> A.a.O., 225.

<sup>22</sup> Der „Parmenides“ des Platon galt den Neuplatonikern als „Grundbuch des Platonismus“ ((K.-H. Volkman-Schluck, *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*, Frankfurt a. M. 1966, 143); neuplatonisches Denken vollzog sich nicht selten im Modus der Parmenidesinterpretation. „Insbesondere ist die neuplatonische Hypostasenlehre als eine einheitsmetaphysische und zugleich prinzipientheoretische Auslegung der drei ersten Hypothesen (bzw. der zwei ersten einschließlich des Korollars) des Platonischen Parmenides zu denken.“ (E. Varessis, *Die Andersheit bei Plotin*, Stuttgart/Leipzig 1996, 51). Entsprechend urteilen etwa H.-R. Schwyzer (*Plotinos*, München 1978, Sp. 547ff., bes. 553f.) und Th. A. Szlezak (*Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel/Stuttgart 1979, 36ff.). Andere Akzente setzt R. Schicker

umschriebenen höchsten Prinzip der Nus als das, wie es heißt, „Vielfach Eines“ oder „Eines Vieles“ und die Psyche als „Eines und Vieles“ zu- und nachgeordnet werden. In Enn. V,1,9 werden als weitere Zeugen für das ehrwürdige Alter der plotinischen Hypostasenlehre vor allem die Pythagorasschüler sowie Anaxagoras, Heraklit und Empedokles herangezogen. Auch Aristoteles wird erwähnt, der aber das Erste und Eine, indem er es als sich wissendes Wissen und Denken seiner selbst bestimmte, verkannt und mit einer Zweiheit versehen habe, die der Absolutheit des Absoluten nicht angemessen sei. Im Übrigen verfehle der Stagirite durch seine Lehre von der Vielzahl der Sphärenbeweger auch die Einheit des Geistes, sofern der Vielzahl intelligibler Prinzipien, die er annehme, die nötige Einheit abgehe.<sup>23</sup>

Wie immer man die Aristoteleskritik Plotins und seine Rezeption vorsokratischer Überlieferungen zu beurteilen hat: unbestreitbar ist, dass seine Philosophie primär an Platon und an demjenigen Platonismus orientiert ist, der ihr als authentisch galt. Lässt sich bereits darin ein religiöses bzw. religionsanaloges Orthodoxiemotiv entdecken, so kann generell festgestellt werden, dass bei Plotin das philosophische Interesse tendenziell mit dem Bedürfnis nach Religion übereinkommt. Entsprechende Tendenzen verstärken sich in seiner Schule, in welcher die Neigung vorherrschend wird, die Philosophie ganz in den Dienst der Religion zu stellen. Schon das Schulhaupt hatte an der Volksfrömmigkeit regen Anteil genommen und sein spekulatives System konstruktiv mit den Traditionsbeständen positiver Religiosität verbunden. Indes hat Plotin die Positivität religiöser Überlieferungen nicht einfachhin affirmiert, sondern im Anschluss an die Philosophie Platons auf kritische Weise gedanklich anzueignen und zu explizieren gesucht. Selbst seine These einer Vernunfttranszendenz und Unbegreiflichkeit des Einen, das sich nur durch erleuchtende Offenbarung erschließt, ist theoretisch im Sinne rationaler Selbstlimitation ausgewiesen. Direkter und enger wird die Anlehnung an die positiven Bestände der religiösen Überlieferung bei dem eingangs erwähnten Porphyrios (um 233-304 n. Chr.), obgleich auch bei ihm das Interesse an einer gedanklichen Reform der Religion keineswegs fehlt. Die Position, die er in religionsphilosophischer Hinsicht einnimmt, lässt sich am ehesten als Zwischenstellung charakterisieren: „He stands at the end of the final creative phase of Greek thought which culminates in Plotinus and at the beginning of that, at times brilliant but relatively unoriginal, period

---

(Plotin. Metaphysik und Modalität, St. Augustin 1993, hier: 17), der die Annahme bestreitet, dass sich Plotin „ausschließlich als Ausleger der platonischen Philosophie verstehe und nichts weiter sein wolle“.

<sup>23</sup> Vgl. im Einzelnen die Interpretation von Enn. V,1,9 bei M. Atkinson, a.a.O., 199-211, bes. 202ff.

of later Neoplatonism whose main distinction seems to many to have been the sacrifice of genuine Greek rationalism to occult magico-religious practices which were meant to secure the salvation of the soul.“<sup>24</sup>

Was sein Verhältnis zu Plotin näherhin betrifft, so hat sich Porphyrios vor allem durch den systematischen Ausbau von dessen Lehrgebäude verdient gemacht, wobei der architektonische Grundplan durchweg erhalten blieb. Seine genaue Kenntnis der aristotelischen Schriften, insbesondere der logischen Bücher, kam ihm dabei zustatten. Hervorzuheben ist unter seinen Aristoteleskommentaren, denen in der neuplatonischen Schule weitere folgten, vor allem die philosophiegeschichtlich wirksame Einleitung zur Kategorienlehre. Im Übrigen hat Porphyrios die plotinische Lehre vom Nus stärker ausdifferenziert und der Tugendlehre eine klare Ordnung gegeben, indem er zwischen vier Klassen von Tugenden unterschied: Die politischen sind auf bloße Zähmung sinnlicher Affekte angelegt, die reinigenden bezwecken die fortschreitende Abkehr von allem Irdischen, die seelischen dienen der Einübung in reine Vernunfttätigkeit, die zur Gewohnheit zu werden hat, bis schließlich die Tugend der Vernunft in der Einigung mit dem Einen sich erfüllt.

Der Prozess differenzierender Ausgestaltung des plotinischen Systems setzt sich bei Porphyrios' Schüler Jamblich (um 250 – 325/6 n. Chr.) fort, dem Gründer der syrischen Schule des Neuplatonismus, dessen „Protreptikos“ für die Vermittlung des Frühwerks von Aristoteles wichtig geworden ist. Der Klasseneinteilung der Tugenden bei Porphyrios, die den Systemweg von unten nach oben abschreitet, korrespondiert bei Jamblich eine Klassifizierung der Systemordnung von oben herab, die zu einer genauen Vermessung der himmlischen Hierarchie führt. War bei Plotin die übersinnliche Welt durch die Trias von Einem, Nus und Seele bestimmt, so

---

<sup>24</sup> A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague 1974, XI. Von Porphyrios ausdrücklich affirmiert wird der überkommene Polytheismus, dessen Kompatibilität mit dem neuplatonischen System er hervorhebt. In seinen fünfzehn Büchern „Gegen die Christen“, die Theodosius II. 448 öffentlich verbrennen ließ, hat der Schüler Plotins die althergebrachte Volksreligion trotz aller Kritik entschieden verteidigt. Das Werk ist nach Adolf von Harnacks Urteil „unstreitig das umfangreichste und gelehrteste ..., welches im Altertum gegen das Christentum verfaßt worden ist, wenn auch die Gegenschrift des Celsus in mancher Hinsicht bedeutender gewesen zu sein scheint“ (A. v. Harnack [Hg.], *Porphyrios „Gegen die Christen“, 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Berlin 1916., 3; vgl. im Einzelnen R. M. Berchman, *Porphyry Against the Christians*, Leiden/Boston 2005). Unbeschadet der überragenden Stellung des Einen ist eine Mehrzahl von Göttern oder gottähnlichen Wesen in der übersinnlichen Welt unter neuplatonischen Bedingungen fest anzunehmen. Dass dabei Subordinationsverhältnisse walten, geht aus der Gesamtanlage des Systems folgerichtig hervor. Je weiter die vom Einen anhebende Reihe differenzierter Zeugungen fortschreitet, desto mehr nimmt die vollkommene Einheit und die immaterielle Reinheit himmlischer Größen ab, bis schließlich mit der Inkarnation der Seele die himmlische Welt verlassen und in irdische Niederungen eingetreten wird.

steigert Jamblich die triadische Ordnung, indem er jedes Glied der Trias dreifach differenzierte, um von dort aus zu immer komplexer werdenden Ausgestaltungen zu gelangen. Es ergibt sich eine breit angelegte Stufenabfolge, die unter Zuhilfenahme mathematischer Elemente pythagoreischer Zahlenspekulation nach dem Muster graduell abnehmender Einheit bei fortschreitender Differenzierung angelegt ist. Damit war Raum geschaffen, um dem gesamten, durch orientalische Kandidatinnen und Kandidaten angereicherten griechisch-römischen Pantheon einen angemessenen Ort in der himmlischen Hierarchie zuzuweisen. Engelwesen und andere überirdische Gestalten traten den Göttern und Halbgöttern zur Seite, so dass es an nichts fehlte und alles, was der paganen Volksfrömmigkeit lieb und wert war, seinen angestammten Platz finden konnte.

Jamblich kam alles darauf an, die Philosophie mit der religiösen Tradition zu vereinen, in welcher er lebte und zu deren Apologeten er sich berufen wusste. Seine eklatante Neigung, jedes Begriffsmoment zu hypostasieren bzw. mit einer spezifischen religiösen Vorstellungsgestalt zu identifizieren, gehört in diesen Zusammenhang. Gewiss war es auch ein genuin spekulatives Interesse, welches Jamblich bewog, die Stufenordnung der übersinnlichen Seinshierarchie immer differenzierter zu gestalten und sich nicht mit der Trias von Einem, Nus und Seele zu begnügen. Doch verbindet sich dieses Interesse sogleich mit dem religiösen Anliegen, den polytheistischen Vorstellungsgehalten ihre philosophische Legitimation zu verschaffen. Beispielhaft studieren lässt sich Jamblichs Denken anhand der seit Marsilio Ficinos Übersetzung (1497) unter dem Titel „De mysteriis“ bekannten Schrift, welche „die Lehren der Offenbarungsliteratur mit denen des (Neu-) Platonismus zu verbinden und den theurgischen Riten eine philosophische Begründung zu geben“<sup>25</sup> sucht.

In der neuplatonischen Schule nach Jamblich setzten sich die bei ihm registrierten Tendenzen fort, ohne dass es zu nennenswerten Neuerungen gekommen wäre. Man konzentrierte sich auf apologetische Bemühungen um den Erhalt der alten Religion, die man zu restaurieren und namentlich gegen das Christentum zu verteidigen suchte. Das verhinderte nicht, dass es später zu intensiven Verbindungen von Christentum und Neuplatonismus kam. Darauf ist hier nicht einzugehen. Erwähnt sei nur noch Proklos (411-485 n. Chr.), der als Haupt der athenischen Schule den Neuplatonismus, ja die griechische Philosophie insgesamt zu spekulativer Vollendung gebracht hat. „Platon, Aristoteles, die Stoa, die philosophische

---

<sup>25</sup> B. Nasemann, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*, Stuttgart 1991, 11.

und mythologische Überlieferung ... sind durch die systembildende Kraft des proklischen Denkens zu einer fruchtbaren Synthese geworden.“<sup>26</sup>

Alles Seiende geht nach Plotin aus dem Einen hervor, das als das absolut Erste noch jenseits der Vernunft und der Idee des Nus steht, der wiederum die Seele als dritte Größe der übersinnlichen Welt zu- und untergeordnet ist. Diesseits der übersinnlichen Trias entfaltet sich die Körperwelt gewissermaßen als Reflex des Jenseitigen in der Materie, die das irdische Sein als abgestuftes Mischgebilde erscheinen lässt, das sich aus einer Gemengelage von Sein und Nichtsein ergibt. Philosophisches Ziel muss es nach Meinung Plotins und seiner neuplatonischen Schüler sein, dem Abgleiten auf der schiefen Ebene in Richtung Nichts Einhalt zu gebieten und den Geist zur Umkehr zu bewegen, damit dem Exitus, der vom Einen zur Materie führt, ein Reditus korrespondiere, der durch fortschreitende Immaterialisierung der Vereinigung mit dem Urwesen zustrebt, in der sich der Gesamtprozess vollendet und Gott alles in allem ist.

Bei den Schülern Plotins und namentlich bei Jamblich wurde das triadische System durch weitere Dreigliederungen fortentwickelt, ohne dass die Gliederungssystematik und ihre methodische Durchführung bereits als solche zum Gegenstand eingehender Reflexionen gemacht worden wäre. Dies ist dagegen bei Proklos der Fall: Er bringt das Prinzip auf den Begriff, nach dem das neuplatonische System konstruiert und organisiert ist; es ist in seiner Gesamtheit nach dem Schema von Insichbleiben, Heraustreten und Rückkehr zu sich geordnet. Im Vergleich zu Plotin ist der Denk- und Sprachhabitus des Proklos daher bei aller Bedeutung, die er – mehr als Plotin – konkret-religiösen Momenten zuschreibt, „primär argumentativ, klassifizierend und systematisierend“<sup>27</sup>.

Das ursprüngliche Eine tritt in einem differenzierten Prozess aus sich heraus, um auf nicht minder differenziertem Wege in sich zurück-zukehren. Als kriteriologische Regel dieses Ordnungsschemas fungiert nach Proklos die dialektische Abfolge von Identität, Differenz und Identität von Identität und Differenz, die sich auf den diversen Stufen des Systems gleich einer ab- bzw. aufsteigenden Spiralbewegung wiederholt. Nach Maßgabe dieser Dialektik und unter Integration aller wesentlichen Fortbestimmungen, die sich in den beiden Jahrhunderten nach Plotin ergeben hatten, ordnete Proklos den Neuplatonismus zu einem System von strengster Folgerichtigkeit. „Das ganze Gebiet der neuplatonischen Ueberlieferungen mit einem regelrecht entworfenen logischen Netz zu

---

<sup>26</sup> W. Beierwaltes, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt a. M. 1979, 1.

<sup>27</sup> W. Beierwaltes, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1985, 160. Vgl. ders., Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren, Frankfurt a. M. 2007.

umspannen, dieses ganze Chaos zu ordnen, allem einzelnen seine bestimmte Stelle auszumitteln, alle Lücken, die sich hiebei herausstellten, zu ergänzen, alle Widersprüche auszugleichen, dies ist die Aufgabe, welche Proklus sich gestellt, und welche er, so weit sie überhaupt lösbar war, mit ebensoviel logischer Meisterschaft als religiöser Begeisterung gelöst hat.“<sup>28</sup> Als der Scholastiker neuplatonischer Philosophie par excellence hat Proklos diese nicht nur zu einem formellen Abschluss gebracht, sondern in bündiger Form der christlichen Spätantike und mittelalterlichen Wissenschaft vermittelt, wo der Neuplatonismus zu Zeiten neben bzw. im Verein mit dem Aristotelismus Schule machte.

---

<sup>28</sup> E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Dritter Teil. Zweite Abteilung: Die nacharistotelische Philosophie, Hildesheim 1963 (Fotomechanischer Nachdruck der 5. Aufl., Leipzig 1923), III,2,841f.