

Matthias Baltes
ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ

Beiträge zur Altertumskunde

Herausgegeben von
Michael Erler, Ernst Heitsch, Ludwig Koenen,
Reinhold Merkelbach, Clemens Zintzen

Band 123



B. G. Teubner Stuttgart und Leipzig

ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ

Kleine Schriften
zu Platon und zum Platonismus

Von
Matthias Baltes

Herausgegeben von
Annette Hüffmeier, Marie-Luise Lakmann
und Matthias Vorwerk



B. G. Teubner Stuttgart und Leipzig 1999

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Baltes, Matthias:

Dianoēmata: kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus /
von Matthias Baltes. Hrsg. von Annette Hüffmeier ... –

Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1999

(Beiträge zur Altertumskunde; Bd. 123)

ISBN 3-519-07672-1

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts-
gesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar.

Das gilt besonders für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung
in elektronischen Systemen.

© 1999 B. G. Teubner Stuttgart und Leipzig

Printed in Germany

Druck und Bindung: Röck, Weinsberg



Vorwort

Διανοεῖσθαι – Probleme sehen, durchdenken und lösen: Mit diesem Grundsatz wissenschaftlichen Arbeitens hat sich Matthias Baltes in den vergangenen 25 Jahren seines Wirkens dem weiten Feld der antiken Philosophie, besonders aber der Geschichte des antiken Platonismus gewidmet. In stetiger und lebendiger Auseinandersetzung mit den Texten Platons und seiner Interpreten spürte er den vielfältigen Facetten des geistesgeschichtlichen Phänomens des Platonismus nach und leistete einen wesentlichen Beitrag dazu, das Interesse an dieser für die Antike wie für die Moderne so wichtigen Gedankenwelt zu wecken und wach zu halten.

Früchte dieses Forschens sind neben den Monographien zahlreiche kleinere Schriften, die in diesem Band als Διανοήματα gesammelt vorgelegt werden.

Matthias Baltes wurde am 13. April 1940 in Bardenberg bei Aachen geboren. Nach seinem Abitur am Kaiser Karls-Gymnasium in Aachen nahm er 1960 an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz das Studium der Klassischen Philologie und der Philosophie auf. Von grundlegender Bedeutung war für ihn die Begegnung mit Willy Theiler, bei dem er zwei Semester in Bern studierte (1962-1963) und der ihn für die antike Philosophie gewann. Dieses Interesse für Platon und Aristoteles veranlaßte Walter Marg, ihn nach seiner Rückkehr nach Mainz als Mitarbeiter bei der Neuausgabe des Timaios Lokros heranzuziehen (W. Marg, Timaeus Locrus, De natura mundi et animae. Überlieferung, Testimonia, Text und Übersetzung, Leiden 1972 [Philosophia Antiqua 24]). Mit einem Kommentar zu dieser Schrift wurde Matthias Baltes 1968 promoviert. Martin Sicherl holte ihn an die Westfälische Wilhelms-Universität nach Münster, wo er im Institut für Altertumskunde von 1968-1977 als wissenschaftlicher Assistent tätig war. In dieser Zeit entstand der erste Entwurf einer Geschichte der antiken Timaiosinterpretation, von der er einen großen Teil unter dem Titel „Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten I“ 1974 als Habilitationsschrift vorlegte. Teil II wurde 1976 als Ergänzung veröffentlicht. 1977 wurde er zum außerplanmäßigen Professor, 1980 zum Professor am Institut für Altertumskunde der Universität Münster ernannt.

Im Jahr 1982 wandte sich Heinrich Dörrie an ihn mit der Bitte, sein im Erscheinen begriffenes Werk „Der Platonismus in der Antike“ für den Fall, daß ihm etwas zustoßen sollte, weiterzuführen oder zumindest ‘unter

ein Notdach zu bringen'. Als Heinrich Dörrie 1983 überraschend starb, lag der erste Band ganz (Texte, Übersetzungen und Kommentar) und der zweite zu einem kleinen Teil in den Fahnenabzügen vor. Zusammen mit Frau Dr. Annemarie Dörrie und einem Schüler Heinrich Dörries, Dr. Friedhelm Mann, hat Matthias Baltes das Werk so weitergeführt, daß der erste Band 1987 erschien. Seit 1988 stellt die Deutsche Forschungsgemeinschaft Personal- und Sachmittel zur Verfügung, die es ermöglichen, das Projekt zügig voranzutreiben und alle zwei bis drei Jahre einen weiteren Band zu veröffentlichen.

Neben diesem grundlegenden Werk hat Matthias Baltes eine große Anzahl von Aufsätzen, Artikeln und Rezensionen verfaßt. Die hier vorgelegte Auswahl stellt zum erstenmal vollständig seine zentralen Arbeiten zu Platon und dem Platonismus aus den Jahren 1975-1997 zusammen. Seine Arbeiten zu anderen Themen wie z.B. zu Homer mußten leider ebenso beiseite gelassen werden wie fast alle seiner zahlreichen Rezensionen. Die Beiträge sind chronologisch angeordnet und wurden formal weitestgehend vereinheitlicht. Offensichtliche Druckfehler und kleinere sachliche Versehen wurden stillschweigend korrigiert. Die ursprüngliche Paginierung ist an den entsprechenden Stellen eingefügt (z.B. [85]).

Der Sammlung voraus geht ein Schriftenverzeichnis, abgerundet wird sie durch einen umfassenden Stellenindex. In ihm wurde die in den Texten z.T. unterschiedliche Zitierweise vereinheitlicht und gegebenenfalls auch auf inzwischen neu erschienene Ausgaben verwiesen.

Unser besonderer Dank gilt den Herausgebern der „Beiträge zur Altertumskunde“ für die Aufnahme dieses Werkes in ihre Reihe, vor allem aber Herrn Prof. Dr. Michael Erler, der uns jederzeit wohlwollend und tatkräftig unterstützt hat. Allen Verlagen, die dem Nachdruck der Beiträge zugestimmt haben, sei an dieser Stelle ebenso gedankt. Das Photo von Matthias Baltes, aufgenommen im September 1997, wurde uns von Burkhard Schäfer freundlicherweise überlassen.

Annette Hüffmeier
Marie-Luise Lakmann
Matthias Vorwerk

Inhalt

Schriftenverzeichnis	XI
1. Numenios von Apamea und der Platonische Timaios (Vigil. Christ. 29, 1975, 241-270)	1
2. Die Zuordnung der Elemente zu den Sinnen bei Poseidonios und ihre Herkunft aus der Alten Akademie (Philologus 122, 1978, 183-196)	33
3. Gott, Welt, Mensch in der Consolatio Philosophiae des Boethius (Vigil. Christ. 34, 1980, 313-340)	51
4. Zur Philosophie des Platonikers Attikos (Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie, Jahrb. für Antike und Christentum, Ergänzungsband 10, Münster 1983, 38-57)	81
5. Ammonios Sakkas (Reallexikon für Antike und Christentum, Suppl. 3, 1985, 323-329)	113
6. Rezension W. Deuse, Seelenlehre (= W. Deuse, Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre, Wiesbaden 1983) (Götting. Gel. Anz. 237, 1985, 197-213)	121
7. Platonisches Gedankengut im Brief des Evodius an Augustinus (Ep. 158) (Vigil. Christ. 40, 1986, 251-260).	141
8. Academia (Augustinus-Lexikon 1, 1986-1994, 40-45)	151
9. Die Todesproblematik in der antiken Philosophie (Gymnasium 95, 1988, 97-128)	157

10. Zur Theologie des Xenokrates	
(Knowledge of God in the Graeco-Roman World, Ed. by R. van den Broek, T. Baarda and J. Mansfeld, Leiden, New York, Kopenhagen, Köln 1988 [Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain 112] 43-68)	191
11. Was ist antiker Platonismus?	
(Studia Patristica 24. Papers Presented to the Eleventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1991, Ed. by E. A. Livingstone, Leuven 1992, 219-238)	223
12. Plato's School, the Academy	
(Hermathena 155, 1993, 7-28)	249
13. Idee (Ideenlehre)	
(Reallexikon für Antike und Christentum 17, 1994, 213-246)	275
14. Γένεσιν (Platon, Tim. 28 B 7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?	
(Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy, Presented to J. Mansfeld on His Sixtieth Birthday, Ed. by K. A. Algra, P. W. van der Horst and D. T. Runia, Leiden 1996 [Philosophia Antiqua 72] 76-96)	303
15. Muß die „Landkarte des Mittelplatonismus“ neu gezeichnet werden?	
(Götting. Gel. Anz. 248, 1996, 91-111)	327
16. Is the Idea of the Good in Plato's <i>Republic</i> Beyond Being?	
(Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to J. Whittaker, Ed. by M. Joyal, Aldershot 1997, 3-23)	351
Index locorum	373

SCHRIFTENVERZEICHNIS

Matthias Baltes

Monographien

Timaios Lokros, Über die Natur des Kosmos und der Seele, kommentiert von M. B., Leiden 1972 (*Philosophia Antiqua* 21)

Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten, Teil I, Leiden 1976 (*Philosophia Antiqua* 30); Teil II, Proklos, Leiden 1978 (*Philosophia Antiqua* 35)

Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung. Begründet von H. Dörrie (†), fortgeführt von M. B.

Bd. 1: Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus. Bausteine 1-35, Text, Übersetzung, Kommentar. Aus dem Nachlaß hgg. von A. Dörrie, Stuttgart - Bad Cannstatt 1987

Bd. 2: Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus. Bausteine 36-72, Text, Übersetzung, Kommentar. Aus dem Nachlaß hgg. u. bearbeitet von M. B. unter Mitarbeit von F. Mann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1990

Bd. 3: Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73-100, Text, Übersetzung, Kommentar von M. B., Stuttgart - Bad Cannstatt 1993

Bd. 4: Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verständnis) I. Bausteine 101-124, Text, Übersetzung, Kommentar von M. B., Stuttgart - Bad Cannstatt 1996

Bd. 5: Die philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis) II. Bausteine 125-150, Text, Übersetzung, Kommentar von M. B., Stuttgart - Bad Cannstatt 1998

Bd. 6: Von der „Seele“ als der Ursache aller sinnvollen Abläufe. Bausteine 151-181, Text, Übersetzung, Kommentar von M. B., Stuttgart - Bad Cannstatt (in Vorbereitung)

Index zu den Bänden 1-4, erstellt von M. B., unter Mitarbeit von A. Hüffmeier, M.-L. Lakmann und M. Vorwerk, Stuttgart - Bad Cannstatt 1997

Aufsätze und Artikel

- Numenios von Apamea und der Platonische Timaios, in: Festgabe für O. Hiltbrunner zum 60. Geburtstag, Münster 1973, 4-37 = *Vigil. Christ.* 29, 1975, 241-270 [= *Nr. 1*]
- Hermes bei Kalypso (Odyssee ε 43-148), *Würzburger Jahrbücher* 4, 1978, 7-26
- Die Zuordnung der Elemente zu den Sinnen bei Poseidonios und ihre Herkunft aus der Alten Akademie, *Philologus* 122, 1978, 183-196 [= *Nr. 2*]
- Gott, Welt, Mensch in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, *Vigil. Christ.* 34, 1980, 313-340 [= *Nr. 3*]
- Die Kataloge im homerischen Apollonhymnus, *Philologus* 125, 1981, 25-43
- Zur Philosophie des Platonikers Attikos, in: *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie, Jahrb. für Antike und Christentum, Ergänzungsband 10*, Münster 1983, 38-57 [= *Nr. 4*]
- Zur Eigenart und Funktion von Gleichnissen im 16. Buch der *Ilias*, *Antike und Abendland* 29, 1983, 36-48
- Artikel „Ammonios Sakkas“, *Reallexikon für Antike und Christentum*, Suppl. 3, 1985, 323-332 [= *Nr. 5*]
- Platonisches Gedankengut im Brief des Evodius an Augustinus (Ep. 158), *Vigil. Christ.* 40, 1986, 251-260 [= *Nr. 7*]
- Artikel „Academia“, *Augustinus-Lexikon*, Vol. 1, 1986-94, 40-45 [= *Nr. 8*]
- Artikel „Animal“, *Augustinus-Lexikon*, Vol. 1, 1986-94, 356-361
- Beobachtungen zum Aufbau der *Ilias*, *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 28, 1987, 9-25
- Zur Todesproblematik in der antiken Philosophie, *Gymnasium* 95, 1988, 97-128 [= *Nr. 9*]
- Zur Theologie des Xenokrates, in: *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Ed. by R. van den Broek, T. Baarda and J. Mansfeld, Leiden, New York, Kopenhagen, Köln 1988 (*Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain* 112) 43-68 [= *Nr. 10*]

Was ist antiker Platonismus? in: *Studia Patristica 24. Papers Presented to the Eleventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1991*, Ed. by E. A. Livingstone, Leuven 1992, 219-238 [= *Nr. 11*]

Plato's School, the Academy, *Hermathena* 155, 1993, 7-28 [= *Nr. 12*]

Artikel „Idee/Ideenlehre“, *Reallexikon für Antike und Christentum* 17, 1994, 213-246 [= *Nr. 13*]

Γέγονεν (Platon, *Tim.* 28 B 7). Ist die Welt real entstanden oder nicht? in: *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy, Presented to J. Mansfeld on His Sixtieth Birthday*, Ed. by K. A. Algra, P. W. van der Horst and D. T. Runia, Leiden 1996 (*Philosophia Antiqua* 72) 76-96 [= *Nr. 14*]

Muß die „Landkarte des Mittelplatonismus“ neu gezeichnet werden? *Götting. Gel. Anz.* 248, 1996, 91-111 [= *Nr. 15*]

Der Neue Pauly

- a) Artikel „Ailianos“ [3], Bd. 1, 1996, 328 [M. B., M.-L. Lakmann]
- b) Artikel „Albinos“, Bd. 1, 1996, 439-440
- c) Artikel „Ammonios“ [5], Bd. 1, 1996, 600 [M. B., M.-L. L.]
- d) Artikel „Attikos“, Bd. 2, 1997, 245-246
- e) Artikel „Dämonologie“, Bd. 3, 1997, 265-267
- f) Artikel „Demiurgos“ [3], Bd. 3, 1997, 447-448
- g) Artikel „Demokritos“ [2], Bd. 3, 1997, 458-459 [M. B., M.-L. L.]
- h) Artikel „Derkylides“, Bd. 3, 1997, 483 [M. B., M.-L. L.]
- i) Artikel „Eudoros“ [2], Bd. 4, 1998, 221-222 [M. B., M.-L. L.]
- j) Artikel „Gaios“, Bd. 4, 1998, 735-736 [M. B., M.-L. L.]
- k) Artikel „Harpokration“ [1], Bd. 5, 1998, 164 [M. B., M.-L. L.]
- l) Artikel „Hierax“ [4], Bd. 5, 1998, 536 [M. B., M.-L. L.]
- m) Artikel „Kelsos“ (im Druck)
- n) Artikel „Longinos“ (im Druck)
- o) Artikel „Lukios“ [1] (im Druck) [M. B., M.-L. L.]
- p) Artikel „Menaichmos“ (im Druck) [M. B., M.-L. L.]
- q) Artikel „Mittelplatonismus“ (im Druck)
- r) Artikel „Nigrinos“ (im Druck) [M. B., M.-L. L.]
- s) Artikel „Nikostratos“ (im Druck) [M. B., M.-L. L.]
- t) Artikel „Origenes“ [1] (im Druck) [M. B., M.-L. L.]

Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* beyond Being? in: *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to J. Whittaker*, Ed. by M. Joyal, Aldershot 1997, 1-21 [= *Nr. 16*]

Artikel „Mittelplatonismus“, Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7, 1998, 341

Zur Nachwirkung des Satzes Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει ... (Reihe „Philosophie der Antike“, Franz Steiner-Verlag, Stuttgart) (im Druck)

Artikel „Elementum“, Augustinus-Lexikon (im Druck)

Rezensionen

M. Wacht, Aeneas von Gaza als Apologet, Bonn 1969; *Gnomon* 42, 1970, 547-551

Plotins Schriften, übersetzt von R. Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, Bd. I-V (Bd. II-V fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler), Hamburg 1956-1967; *Archiv für Geschichte der Philosophie* 54, 1972, 297-305

O. Geudtner, Die Seelenlehre der Chaldäischen Orakel, Meisenheim 1971; *Gnomon* 45, 1973, 236-240

Numénius, Fragments. Texte établi et traduit par É. des Places, Paris 1973; *Gnomon* 47, 1975, 538-543

T. Kobusch, Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien, München 1976; *Gnomon* 50, 1978, 256-261

S. E. Gersh, ΚΙΝΗΣΙΣ ΑΚΙΝΗΤΟΣ. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus, Leiden 1973; *Gnomon* 50, 1978, 642-646

C. Zintzen (Hrsg.), Die Philosophie des Neuplatonismus, Darmstadt 1977 (Wege der Forschung 436); *Gnomon* 51, 1979, 655-657

I. Hadot, Le problème du néoplatonisme Alexandrin. Hiéroclès et Simplicius, Paris 1978; *Byz. Zeitschr.* 74, 1981, 44-46

Proklos Diadochos, Über die Existenz des Bösen, übersetzt und erläutert von M. Erler, Meisenheim 1978; *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 35, 1982, 169-172

H. R. Schwyzer, Plotinos, München 1978 (RE-Sonderausgabe = Bd. XXI 1, 1951 und Suppl. Bd. XV, 1978); *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 35, 1982, 167-169

- K. Pichler, *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes*, Frankfurt/M., Bern 1980; *Theologische Revue* 78, 1982, 206-208
- A. D. R. Sheppard, *Studies in the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen 1980; *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 36, 1983, 179-182
- H. R. Schwyzer, *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, Opladen 1983; *Gnomon* 56, 1984, 204-207
- W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden 1983; *Götting. Gel. Anz.* 237, 1985, 197-213 [= Nr. 6]
- K. Gaiser, *Philodems Academica*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1988 (Supplementum Platonicum 1); *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 42, 1989, 155-158
- Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Bd. II 36,1/2: *Philosophie (Platonismus, Aristotelismus)*, Berlin, New York 1987; *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 42, 1989, 177-187
- Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Bd. II 36,5/6: *Philosophie (Einzelne Autoren, Doxographica)*, Berlin, New York 1992; *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 46, 1993, 177-190
- Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begr. von F. Ueberweg. Völlig neubearbeitete Aufl., hgg. von H. Flashar: *Die Philosophie der Antike*. Bd. 4/1-2, Basel 1994; *Gymnasium* 103, 1996, 375-377
- T. Fuhrer, *Augustin, Contra Academicos (vel De Academicis)*, Bücher 2 und 3, Einleitung und Kommentar, Berlin, New York 1997 (*Patristische Texte und Studien* 46); *Vigil. Christ.* 52, 1998, 331-334

Numenius von Apamea und der platonische Timaios

Schon immer hat man gesehen, daß der platonische Timaios für die Philosophie des Numenius eine große Rolle gespielt hat. Diese Erkenntnis mußte sich den Interpreten aufdrängen, da uns ein Teil der Zeugnisse über den Neupythagoreer in den Timaioskommentaren des Calcidius und Proklos überliefert ist. Zudem zitiert Numenius den Timaios einigemal selbst. Die Nähe der Philosophie des Pythagoreers zu dem platonischen Dialog hatte E. Zeller¹ sogar veranlaßt, einen förmlichen Timaioskommentar des Numenius anzunehmen. Um so erstaunlicher ist es, daß m. W. noch nie jemand den Versuch unternommen hat, die Fragmente des Numenius systematisch auf dem Hintergrund des Timaios und der Exegese dieses Dialoges in der Antike zu interpretieren. Das liegt gewiß z.T. daran, daß die Geschichte der Interpretation des Timaios in der Antike nur abschnittsweise und bruchstückhaft bekannt ist. Auf den folgenden Seiten soll der Versuch unternommen werden, diejenigen Fragmente und Testimonien des Numenius zu interpretieren, die einen deutlichen oder versteckten Bezug zum Timaios oder seinen antiken Erklärungen haben. Das Halbdunkel, das über den Zeugnissen zur Philosophie des Neupythagoreers liegt, wird sich dabei, so hoffen wir, wenigstens an einigen Stellen lichten.

Numenius ist Pythagoreer² und sieht auch in Platon einen Anhänger des Pythagoras. Platon setzt in seinen Augen die Lehre des Pythagoras fort (fr. 1, S. 113,18 f; 115,5. 15 ff Leemans³), ja er vertritt gegenüber den

* Aus der ungedruckten Festschrift für O. Hiltbrunner zum 60. Geburtstag.

¹ E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 6III, 1,837.

² Vgl. test. 4 Leemans: E. A. Leemans, Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea (Bruxelles 1937) 14 ff; J. C. M. van Winden, Chalcidius on Matter (Leiden 1959) 105. 106 f; J. H. Waszink, Porphyrios und Numenius, Fondation Hardt, Entretiens, XII (Vandœuvres-Genève 1965) 37 ff.

³ Πλάτων πυθαγορίσας ... ἔασομεν αὐτὸν (τὸν Πλάτωνα) ἐφ' ἑαυτοῦ νῦν εἶναι Πυθαγόρειον ... μεσεῶν Πυθαγόρου καὶ Σωκράτους (ὁ Πλάτων) ... κεράσας Σωκράτει Πυθαγόραν. Zum letzten Gedanken vgl. Arist. Met. 987 a 29 ff; Dikaiarchos, fr. 41 Wehrli; Cic. Rep. 1,16; Apuleius, De Platone et eius dogmate 1,3.

[242] Abwechslern unter den Pythagorasanhängern die richtige Lehrtradition (test. 30 Leemans). Vor allem den Inhalt des Timaios scheint Numenios als pythagoreisch geschätzt zu haben⁴. Dieser Dialog hatte ja schon immer in dem Ruf gestanden, in der Substanz von der unteritalischen Philosophenschule abhängig zu sein, zumal die Dialogfigur Timaios aus Lokroi die beste Gewähr für diese Verbindung zu sein schien⁵. Der Timaios ist der in den Numenios-Zeugnissen und -Fragmenten jedenfalls am meisten zitierte und benutzte Dialog Platons.

I

Die Sage vom Kampf der Stadt Athen gegen Atlantis (Tim. 22 B - 25 D; Kritias) hielt Numenios für bloße Dichtung ohne historischen Hintergrund. Er steht damit in einer alten Auslegertradition, die schon Poseidonios (fr. 49,294 ff Edelstein-Kidd = F. Gr. Hist. 87 F 28 = Strabon, Geogr. 2,3,6) und Plutarch (Non posse suaviter vivi 9/10, 1092 F f) kennen. Der Neuplatoniker Origenes wird sich später dieser Auffassung des Numenios anschließen (test. 50 Leemans).

Der Kampf der Athener gegen die Bewohner von Atlantis versinnbildlicht nach Numenios den Widerstreit der besseren Seelen, die Zöglinge der Athene sind, gegen die übrigen Seelen, die dem Werden zugeordnet (γενεσιουργοί) und außerdem der das Werden beaufsichtigenden Gottheit zugehörig sind (test. 49).

Die Erzählung Platons ist für Numenios also eine poetische Fiktion⁶, hinter der sich allerdings für den eine bedeutsame Aussage verbirgt, der sie in allegorisierender Explikation⁷ zu enträtseln versteht. Der zahlenmäßig unterlegene Staat der Urathener unter der Schutzherrschaft der φιλόσοφος θεός (Tim. 24 D 1) ist sinnbildlicher Ausdruck für die besseren Seelen, der Staat der zahlreicheren Atlantiker Sinnbild für die schlech-

⁴ Waszink (o. Anm. 2) 39 f.

⁵ Vgl. Timaios Lokros, Über die Natur des Kosmos und der Seele, kommentiert von M. Baltes (Leiden 1972) 3.

⁶ „A pure fiction“, A. E. Taylor, A Commentary on Plato's Timaeus (Oxford 1928) 50.

⁷ Zur allegorisierenden Auslegungsmethode, die Numenios mit Vorliebe betrieb, vgl. test. 42 ff; fr. 9b. 19.

teren, die der γένεσις verhaftet sind⁸. Schon hier stoßen wir auf eine Zerteilung der Seelen, die uns gleich noch beschäftigen wird⁹. Die schlechte- [243] ren Seelen stehen unter der Ägide der Gottheit, die die γένεσις beaufsichtigt. Nach der Atlantiserzählung ist das Poseidon (Kritias 113 C); den Meeresherrn sieht Numenios offenbar als den Gott der Sinnenwelt an, die für ihn die Welt des ständigen Flusses ist¹⁰. Athene wird von Numenios, wohl im Anschluß an Tim. 24 D 1, als Sinnbild der Vernunft betrachtet¹¹. Beide Seelenarten stehen im Kampf miteinander, und ob- schon die guten in der Minderzahl sind, werden sie doch wie in der Atlan- tischgeschichte siegen.

Schon hier zeigt sich, daß die Seelenlehre des Numenios vom Timaios beeinflußt ist. Dieser Einfluß wird noch deutlicher in den übrigen die Seelenlehre betreffenden Zeugnissen.

In alter Schultradition bezeichnet Numenios die Seele als mathema- tische Wesenheit in der Mitte zwischen den φυσικά und den ὑπερφύη und definiert sie als Zahl. Er läßt sie entstehen aus der Monas und der Aoristos Dyas. Die erste habe Platon (Tim. 35 A 1-4) mit ἀμέριστος οὐσία, die zweite mit μεριστή οὐσία bezeichnet (test. 31).

Es ist klar, daß Numenios sich hier der Interpretation des Timaios durch Xenokrates (fr. 68 Heinze) anschließt¹². Es besteht jedoch ein ent- scheidender Unterschied zwischen den Lehren beider Philosophen¹³: Nach Xenokrates entsteht in der Mischung aus ἀμέριστος οὐσία und μεριστή οὐσία nicht gleich die Seele, sondern erst die Zahl, die dann durch Zu-

⁸ D.h. sie hausen in der Region unter dem Mond: H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy* (Le Caire 1956) 503.

⁹ Vgl. Lewy (o. Anm. 8) 504: „This opposition agrees with Numenius' basic doctrine of two antagonistic human souls: a rational and a hylic one. We may consequently presume that Numenius explained the war between Athens and Atlantis as the struggle between the λογικαί and ἄλογοι ψυχαί and the victory of the former as the triumph of reason over the passions ...“. Vgl. schon Zeller (o. Anm. 1) III, 2,239, Anm.2; Leemans (o. Anm. 2) 66.

¹⁰ Vgl. test. 45 und fr. 12. 13. 17. 27; Lewy (o. Anm. 8) 503.

¹¹ Vgl. Lewy (o. Anm. 8) 504; zur allegorischen Gleichsetzung von Athene und Vernunft vgl. Porphy. *Περὶ ἀγαλμάτων* S. 14,17; Platon, *Kratylos* 407 B.

¹² H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (Amsterdam 1964) 76 mit Anm. 193 zu test. 20, nach welchem Numenios sich über die zahlenhafte Struktur der Seele weitere Gedanken gemacht haben soll.

¹³ H. De Ley, *Macrobius and Numenius* (Bruxelles 1972) 29.

mischung von ταύτου φύσις und θατέρου φύσις (Tim. 35 A 4 f), den Prinzipien von Bewegung und Ruhe, zur eigentlichen Seele wird. Für Numenius entsteht dagegen gleich in der ersten Mischung die fertige Seele. Numenius vereinfacht also den komplizierten Mischungsvorgang des Timaios, den schon Xenokrates vereinfacht hatte, noch einmal. Von den vier platonischen Mischungsstufen bleiben bei Xenokrates zwei übrig, bei Numenius nur noch eine¹⁴. [244]

Was Monas und Aoristos Dyas im Zusammenhang der Seelenmischung bei Numenius bedeuten, bleibt unklar. Nach J. H. Waszink bezeichnen sie den Gott und die indefinite Hyle¹⁵. Aber in dem von Waszink herangezogenen test. 30 sind zwar Monas und Gott einerseits, Dyas und Hyle andererseits identisch, doch ist das Mischungsergebnis beider nicht die zwischen Welt und Überwelt stehende Seele, sondern der Kosmos. Auch bleibt zu fragen, wie denn aus Gott und (vorkosmischer) Materie die Seele entstehen soll, die die Seele ist. Es scheint eher, als habe Numenius die Dyas als vorkosmische Materie von der Dyas als dem hyletischen Prinzip der Seele irgendwie unterschieden (s.u. S. 9).

Das Ergebnis aus der Mischung der Ingredienzien ist eine völlige gegenseitige Durchdringung der Bestandteile. Nach der Mischung ist in jedem Bestandteil der Seele das Ganze, allerdings auf eine je eigene Weise. D.h. das Wesen der Seele ist völlig einheitlich, und da alles in allem ist, ist sie vollkommen homoiomer. Die Einzelseele enthält dabei alles ihr Vorgeordnete, den νοητὸς κόσμος, die Götter und Dämonen, ja selbst das Ἄγαθόν¹⁶. Denn alles ist in allem οἰκείως μέντοι κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἐν ἐκάστοις¹⁷ (test. 33).

Wenn die Seele infolge der Mischung Anteil an den ihr voraufgehenden Wesenheiten erhält, so daß diese sogar in ihr sind, dann können es nur die Mischungsingredienzien sein, die ihr diese Teilhabe und παρουσία ermöglichen. Da Numenius nur die ἀμέριστος οὐσία, nicht auch die

¹⁴ Zu dieser Verkürzung vgl. P. Krafft, Vig. Chr. 22 (1968) 115. 110 ff. Vergleichbar sind Poseidonios bei Plut. Procr. anim. 22 (1023 B), Eratosthenes und Severus bei Prokl. Tim. II 152,24 ff; 153,21 ff Diehl.

¹⁵ Waszink (o. Anm. 2) 75.

¹⁶ Vgl. Plotin 3,4,3,22: καὶ ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός; E. R. Dodds, Numenius and Ammonius, Fondation Hardt, Entretiens, V (Vandœuvres-Genève 1957) 22 f.

¹⁷ Vgl. dazu Dodds (o. Anm. 16) 23; P. Hadot, Porphyre et Victorinus (Paris 1968) 243 f und Umgebung.

ταύτου φύσις (Tim. 35 A 4 f) als Mischungsingrediens erwähnt, wird diese als der Inbegriff der der Seele vorgeordneten Wesenheiten anzusehen sein. Es ist schwer zu sagen, welche Rolle in diesem Zusammenhang die *μεριστή οὐσία* spielt. Weiter unten werden wir auf diese Frage zurückkommen.

Die beiden von Numenios genannten Seeleningredienzien binden die Seele an ihre *ἀρχαί*, d.h. an Monas und Aoristos Dyas. Diese Bindung ist Jamblich so eng erschienen, daß er von einer *ἕνωσις καὶ ταυτότης ἀδιάκριτος τῆς ψυχῆς πρὸς τὰς ἑαυτῆς ἀρχὰς* spricht (test. 34). In der Tat gehen ja die beiden Prinzipien in irgendeiner Form in die Seelenmischung ein, so daß die Seele nichts anderes zu sein scheint als der metaphysische Ort der Verflechtung der beiden *ἀρχαί*¹⁸, damit aber auch [245] Austragungsort der gegenseitigen Differenzen.

In den bisher besprochenen Zeugnissen war von der Seele wie von einer Einheit die Rede. Nach anderen Testimonien hat Numenios von zwei Seelen gesprochen, einer vernünftigen und einer unvernünftigen, die beide im Kampf miteinander liegen (test. 36. 35; vgl. auch test. 30 und das oben S. 2 f besprochene test. 49). Die beiden sich bekämpfenden Seelen treten dabei an die Stelle der traditionellen Aufteilung der einen Seele in zwei oder drei Seelenteile (test. 36)¹⁹.

Die Vorstellung von zwei einander widerstrebenden Seelen bei Numenios hat man auf orientalische Einflüsse zurückführen wollen²⁰, doch sind die Ansätze zu dieser Lehre m.E. eher in der Diskussion der zeitgenössischen Platoniker um Platonstellen wie *Nomoi* 896 DE (gute

¹⁸ Vgl. Plut. *Procr. anim.* 24 (1024 E).

¹⁹ Vgl. Clem. Alex. *Strom.* 2,20,114,2: δύο γὰρ δὴ ψυχὰς ὑποτίθεται καὶ οὗτος (sc. Isidor, der Sohn des Basileides) ἐν ἡμῖν, καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι; wahrscheinlich ist Numenios gemeint; vgl. Waszink (u. Anm. 22) S. LV.

²⁰ Zuletzt van Winden (o. Anm. 2) 117; Dodds (o. Anm. 16) 7 f, der auf die Zweiseelenlehre der Manichäer (Xenoph. Cyr. 6,1,41; Augustin, C. Jul. 3,372), Hermetiker (Jamblich, *Myst.* 8,6) und die Basilidischen Gnostiker (Clem. Alex. *Strom.* 2,20,113) verweist; vgl. auch a.O. 4 ff. 36 ff, bes. 39. Vor einer Überschätzung der orientalischen Einflüsse bei Numenios warnt mit Recht Lewy (o. Anm. 8) 314, Anm. 7; vgl. auch C. Moreschini, *La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell' ambito del medioplatonismo*, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 33 (1964) 46 ff, W. Theilers Diskussionsbeitrag bei Dodds (o. Anm. 16) 34 und É. des Places, *Les fragments de Numénios d'Apamée dans la Préparation évangélique d'Eusèbe de Césarée*, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres* 1971, 455; Numénios, *Fragments, texte établi et traduit par É. des Places* (Paris 1973) 21 ff.

und böse Weltseele), Politikos 309 C (ἀειγενές und ζωογενές μέρος τῆς ψυχῆς) und Timaios 69 C (ἀθάνατον und θνητὸν εἶδος ψυχῆς) zu suchen²¹. Die mit Numenios eng verwandten Lehren von Plutarch und Attikos²² – auch sie sprechen vom Kampf der beiden Seelen²³, wenn auch vielleicht etwas zurückhaltender als der platonisierende Pythagoreer – können zusammen mit diesem auf diese Diskussion weisen.

Die Seelen sind beide vom Körper abtrennbar und unsterblich. Diese seine Ansicht hat Numenios mit dem Platonzitat begründet, daß jede [246] Seele unsterblich sei (Phaidr. 245 C; test. 38. 39). In der Auseinandersetzung um die Frage, ob nur die λογικὴ ψυχὴ oder auch die ἄλογος ψυχὴ unsterblich sei, die sich an Tim. 41 C; 69 C entzündet zu haben scheint²⁴, folgte Numenios der von Speusipp und Xenokrates herrührenden Tradition, nach der die Seele μέχρι τῆς ἀλογίας unsterblich ist²⁵. Nur verstand er wie Plutarch unter der ἄλογος ψυχὴ eine selbständige Wesenheit, die auch nach Plutarch unsterblich ist²⁶.

Die ἄλογος ψυχὴ hat Numenios offenbar noch einmal aufgeteilt in Tier- und Pflanzenseele, wobei er die Pflanzenseele φυτικὴ ψυχὴ, die Tierseele ἄλογος ψυχὴ genannt hat. Dies erhellt aus dem 39. Testimonium. Die Aufteilung ist letztlich eine Interpretation von Tim. 77 B 3 ff, wo den Pflanzen τὸ τρίτον (!) ψυχῆς εἶδος zugelegt wird. Platon bezieht sich hier auf seine vorherige Scheidung eines ἀθάνατον von einem θνητὸν ψυχῆς εἶδος. Letzteres besteht nach Tim. 69 E 5 ff aus zwei Teilen, einem besseren und einem schlechteren, d.h. aus θυμοειδές und

²¹ Vgl. R. Beutler, Art. Numenios 9, RE, Suppl. VII (1940) 675.

²² Zu den übereinstimmenden Lehräußerungen von Plutarch und Numenios vgl. R. M. Jones, *The Platonism of Plutarch*, Diss. Chicago 1916 (Menasha, Wisconsin 1916) 88; Beutler (o. Anm. 21) 673; *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink, Praef. S. L ff.

²³ Gegen Beutler (o. Anm. 21) 675, der die Vollkommenheit der die Gegensätze aufhebenden Harmonie in der Seelenlehre des Plutarch und Attikos überbetont; vgl. Attikos bei Stob. I 374,26 ff: ... ἐκ μαχομένων αὐτὰ συναρμόζοντες; *Plut. Procr. anim.* 6 (1015 A): ἀνάγκην (= böse Seele) πολλὰ τῷ θεῷ δυσμαχοῦσαν; 28 (1026 F f); *De Iside et Osiride* 49 (371 A).

²⁴ Auf die genannten Timaiosstellen spielt das test. 42, S. 101,5 f an, wo von der Scheidung der beiden Seelen nach dem Tod die Rede ist und nur der „göttlichen und unsterblichen“ der weitere Aufstieg gestattet wird.

²⁵ Speusipp, fr. 55 Lang; Xenokrates, fr. 75 Heinze.

²⁶ *Plut. Procr. anim.* 9 (1016 C) u.ö.

ἐπιθυμητικόν, die nach Tim. 77 B 3 f auch τὸ δεύτερον bzw. τὸ τρίτον ψυχῆς εἶδος genannt werden können. Das ἐπιθυμητικόν ist nach Platon das dritte Seeleneidos, das den Pflanzen zugesprochen wird. Das zweite und dritte Seeleneidos bilden zusammen das θνητὸν ψυχῆς εἶδος bzw. γένος (Tim. 69 E 5 ff). Alle drei εἶδη erhält der Mensch. Kein Wunder also, wenn man, systematisch weiterdenkend, das zweite und dritte Seeleneidos zusammen als die Seele des Tieres ansah, das ja gerade in der Mitte zwischen Mensch und Pflanze steht. Generell als ἄλογος ψυχή hat Numenius die Tierseele offenbar deswegen bezeichnet, weil sie wie das platonische θνητὸν ψυχῆς εἶδος die Pflanzenseele mitumgreift. Die Tierseele ist also nach Numenius offensichtlich identisch mit der zweiten (bösen) Seele, während die Pflanzenseele nur ein Teil derselben ist, τὸ χεῖρον, mit Platon zu sprechen (Tim. 69 E 5)²⁷. [247]

Soweit haben die Zeugnisse über Numenius vorwiegend die Einzelseele im Blick. Die Weltseele kommt im berühmten test. 30 zur Sprache. Hier (S. 94,6 ff Leemans) berichtet Calcidius²⁸, Numenius habe Platon gelobt, quod duas mundi animas autumnet, unam beneficentissimam (= εὐεργέτις, Nomoi 896 E 6), malignam (= κακή, a.O. 897 D 1) alteram, scilicet silvam (Hss, silvae Theiler). Quae licet incondite fluctuet, tamen quia intimo proprioque motu movetur, vivat et anima convegetetur necesse est lege eorum omnium, quae genuino motu moventur.

In deutlicher Anspielung auf die Nomoi schreibt Numenius Platon hier eine Zweiseelenlehre zu. Wie bei Plutarch und später bei Attikos und Galen²⁹ wird aus der der Materie einwohnenden Bewegung, d.h. letztlich

²⁷ Die angeblichen Numeniosreferate bei Calcidius 29. 31, S. 79,14 ff; 80,11 ff (vgl. Waszink z.St.) gehen gewiß nicht direkt auf den Apameer zurück. S. 79,14 ff erscheint die Lehre des Pythagoreers in einer Kurzdoxographie der veteres, also mindestens aus zweiter Hand. S. 80,11 ff hören wir von Gegnern der Lehre und einer Verteidigung derselben. Zu dieser Verteidigung gehören die Worte, die die Weltseele in ganz ähnlicher Weise beschreiben wie Numenius seinen zweiten Gott S. 81,7 ff.

Es ist überhaupt sehr zu fragen, ob bei Calcidius a.O. numenische Lehren vorliegen, denn 1. verlautet nichts von einer Scheidung in Tier- und Pflanzenseele; 2. ist die anima stirpea inseparabilis corporum (31, S. 80,12). Anders als bei Numenius tritt die anima stirpea stellvertretend für die (gesamte) ἄλογος ψυχή auf (a.O.). Die numenischen Lehren haben also bei Calcidius eine tiefgreifende Umwandlung erfahren. Die Pflanzenseele erwähnt auch das 46. test., S. 104,17 f.

²⁸ Wohl durch die Vermittlung des Porphyrios: Waszink (o. Anm. 2) 61; ders., Studien zum Timaioskommentar des Calcidius, I (Leiden 1964) 24 f.

²⁹ Vgl. Attikos bei Prokl. Tim. I 381,26 ff u.ö.; Galen, Compendium Timaei, Kap. IV. Galen ist hier von Attikos abhängig, wie ich anderenorts nachweisen werde.

aus der gleich anschließend (S. 95,10 ff Leemans) zitierten Timaiosstelle 30 A (vgl. 52 D ff), eine eigene (böse) Seele der Materie abgeleitet. Denn alles, was sich selbst bewegt, sei mit einer Seele bedacht, da nur die Seele das Prinzip der Selbstbewegung sein kann. Wenn irgendwo, so wird hier deutlich, daß Numenius im Gefolge Plutarchs steht.

Nach der Lesart unserer Handschriften (S. 94,8 Leemans) hat Numenius jedoch im Gegensatz zu seinem Vorgänger die böse Seele mit der Hyle identifiziert³⁰. W. Theiler hat dagegen *silvae* konjiziert, um die Eigenständigkeit der Seele gegenüber der Hyle zu bewahren. Tatsächlich scheint der folgende Kontext und der Ausdruck *silvae anima* (S. 95,15 Leemans) die Konjektur Theilers zu bestätigen. Andererseits steht die böse Seele der Hyle so nahe – beide werden als *malignae* und als Gegensätze zur Gottheit angesehen – daß die *anima* fast wie ein Aspekt der Hyle erscheint, der Aspekt der Belebtheit, des Begehrlichen (vgl. fr. 20, S. 138,2: ἐπιθυμητικὸν ἦθος ἐχούσης, sc. τῆς ὕλης) und der widersätzlichen Bewegung. Dies spricht für eine Identifizierung von Hyle und böser Seele. Wenn beide identisch sind, erklärt sich zudem, weshalb bei der Weltentstehung neben den beiden Prinzipien Gott und Hyle die Seele nicht genannt wird (vgl. test. 30, S. 94,16 ff; 95,20 ff; 93,4 ff). Es erklärt [248] sich sodann, weshalb der Hyle aktive Kraft beigelegt werden kann (vgl. test. 47, S. 108,15 f: *hyle, quae omne corpus mundi ... ideis impressa formavit*; test. 30, S. 95,5: *corporum silva nutrix*. Bei dem ersten Zeugnis erinnert man sich der Worte Plutarchs [Procr. anim. 24, 1024 C], die Seele sei τοῦ τυποῦντος καὶ τοῦ τυπομένου μεταξύ τεταγμένη, διαδιδούσα ἐνταῦθα τὰς ἐκείθεν εἰκόνας). *Duitas* bzw. *δυάς* nennt Numenius die Hyle (fr. 20; test. 30, S. 91,9), als *δυάς* hatte Xenokrates (fr. 15 Heinze) die Weltseele bezeichnet. Ferner ist nach Xenokrates (a.O.) die Weltseele (= *Dyas*) Mutter der Götter, Numenius nennt die geordnete *silva* (= *Dyas*) *mater corporeorum et nativorum deorum* (test. 30, S. 95,23 f)³¹. Schließlich hatte schon Plutarch in der Gestalt der Isis Züge der Hyle mit solchen der Seele vereinigt³², allerdings unter anderen Vorzeichen: die Isis ist

³⁰ Waszink (o. Anm. 2) 69 verweist auf Calcidius 135, S. 176,11 f, wo es von den bösen Dämonen heißt: *habentque nimiam cum silva communionem, quam malignam animam veteres vocabant*. Nach Waszink a.O. ist mit den *veteres* Numenius gemeint.

³¹ Xenokrates nennt die *Monas* (= ὁ πρῶτος θεός) „Vater“, die *Dyas* = Weltseele dagegen „Mutter“ (fr. 15 Heinze) – Numenius nennt die *Monas* = *deus* „pater“, die *Dyas-silva* dagegen „mater“ (test. 30, S. 94,18 f).

³² Vgl. Krämer (o. Anm. 12) 95 ff.

nicht böse, sie strebt nach dem Guten. Somit wäre die Verschmelzung von *silva* und *anima* aus der Tradition durchaus verständlich.

Und dennoch können beide nicht völlig identisch sein; denn aus der Mischung von *silva* (= *Dyas*) und *deus* entsteht die Welt, während die Seele aus *Monas* (= ἀμέριστος οὐσία) und *Aoristos Dyas* (= μεριστή οὐσία) gemischt wird (test. 31). Hier scheinen *Aoristos Dyas* und *Dyas* verschieden zu sein und zu verschiedenen Ergebnissen zu führen. Von der *necessitas* = *silva*³³ heißt es (test. 30, S. 97,1 ff) im Anschluß an Tim. 47 E 5 ff, daß sie dem Gott gehorcht, von der *anima*, daß sie sich *malitiae suae viribus* dem Gott widersetzt (ebd. S. 95,17 f).

Hyle und *anima* scheinen Aspekte oder Ausdrucksformen eines einzigen Prinzips zu sein, das als *silva* Material-, als *anima* Bewegungs- und Lebensprinzip ist. Da beide auf die gleiche Wurzel zurückgehen, sind beide *malignae* und Widerpart des Göttlichen. Diese Urverwandtschaft begründet ihre Koexistenz, und die ständige Koexistenz beider führt dazu, daß der *Hyle* Funktionen zugeschrieben werden, die eigentlich der Seele zukommen; denn die *Hyle* ist immer schon *silva vivens et anima convegetata* (test. 30, S. 94,10).

Ja, die *Hyle* kann – als das anscheinend dominierende Element dieser Koexistenz – sogar als das Prinzip der enhylichen Seele angesehen werden: [249] *Quae quidem (sc. silva) etiam patibilis animae partis, in qua est aliquid corpulentum mortaleque et corporis simile, auctrix est et patrona, sicut rationabilis animae pars auctore utitur ratione ac deo* (test. 30, S. 94,12 ff).

Man erwartet, daß wie vorher von zwei Seelen gesprochen wird. Statt dessen ist von zwei *partes animae* die Rede. Das Schwanken im Ausdruck – ähnlich überraschend auch im test. 35 – deutet wohl darauf hin, daß die beiden Seelen in der Welt- und Einzelseele so zur Einheit verbunden sind, daß man auch von Teilen der neuentstandenen Seele sprechen kann. Vorbild der Verbindung ist ja Tim. 35 A 1 ff, und dort ist von einer Seele und ihren Bestandteilen die Rede³⁴. Beide Seelen(teile) werden in unserem Zeugnis auf die beiden Prinzipien *Deus* und *silva* zurückgeführt. Die un-

³³ Im Gegensatz zu *Numenios* setzt *Plutarch* die *Ananke* nicht mit der *Hyle*, sondern mit der bösen Seele gleich: *Procr. anim.* 6 (1014 D ff); vgl. *Waszink* (o. Anm. 22) LII. Zur Identifizierung von *Ananke* und *Hyle* vgl. ebd.; *Calcidius* 268, S. 273,15 f; 271, S. 275,12 ff; *Plotin* 1,8,7,4 ff; 3,2,2; *Stob.* I 72,15 f.

³⁴ Vgl. *Waszink* (o. Anm. 2) 76 f.

tere Seele, die *anima patibilis*, verdankt ihr Sein der *silva*, so wie die *rationabilis anima* ihr Sein dem Gott verdankt. Auch hier sind also böse Seele und Hyle durchaus geschieden, denn die Hyle ist Ursache (*auctrix*) und Anwalt der bösen Seele, die in ihr existiert. Der Gott oder Nus ist Ursache (*auctor*) nur der *rationabilis anima*³⁵. Weil die *silva* Ursache der bösen Seele ist, sie die böse Seele also schon immer impliziert, kann sie auch stellvertretend für die böse Seele stehen, so wie auch der Gott stellvertretend für die gute Seele angeführt wird. Und weil Gott und Hyle als Prinzipien die beiden Seelen umfassen³⁶, werden bei der Weltentstehung nur die beiden umfassenden Prinzipien erwähnt. Die Mischung der Welt aus Gott und Hyle (test. 30, S. 94,16 ff; 95,20 ff; 93,4 ff) impliziert die Mischung der Weltseele aus *rationabilis* und *patibilis anima*. Daher sind auch die Mischungsergebnisse einander ähnlich: Wie in der Seele alles in allem ist (s.o. S. 4), so gibt es auch im Kosmos nichts Einfaches – d.h. nach dem Kontext: keine reinen Elemente – sondern alles ist gemischt (test. 28): *χωρεῖ γὰρ πάντα δι' ἀλλήλων καὶ ἔστι τὸ ἐπικρατοῦν ἄλλο ἐν ἄλλοις*, wie Proklos das von Numenius Gemeinte weiter ausführt (Tim. II 9,2 f). [250]

Das jeweilige Element enthält auch alle übrigen Elemente, es wird benannt nach dem in ihm vorherrschenden Bestandteil.

Da die Hyle das Prinzip der *anima maligna* ist, kann im test. 35 davon gesprochen werden, das Böse stamme aus der Hyle. Denn die *patibilis anima*, die aus der Hyle stammt, bringt das Böse zunächst selbst in die Seelenmischung ein³⁷. Da nach test. 34 zudem die Seele mit ihren *ἀρχαί* äußerst eng verbunden bleibt, ist die Hyle durch die Vermittlung der *patibilis anima* ständige Quelle des Bösen in der Seele, das ihr „von außen zuwächst“, *ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσφυομένων* (test. 35). Der Gedanke, daß

³⁵ Vgl. Calcidius 300, S. 302,5 f: *duas esse mundi animas ... unam malignam ex silva, alteram beneficam ex deo*. Die Lehre ist numenisch, Waszink z.St. und Waszink (o. Anm. 2) 73. Man kann auch an die Lehre des oben S. 2 f besprochenen test. 49 erinnern, nach der die guten Seelen Zöglinge der Athene (der *φιλόσοφος θεός*) sind, die schlechten dagegen dem das Werden beaufsichtigenden Gott zugehören. Nach fr. 23 ist der göttliche Nus mit dem menschlichen wesensgleich (S. 140,1 ff).

³⁶ Jamblich spricht von einer *ἔνωσις καὶ ταυτότης ἀδιάκριτος τῆς ψυχῆς* – d.h. der gemischten Seele – *πρὸς τὰς ἑαυτῆς ἀρχάς* (test. 34)! Vgl. auch test. 33. Wie im Mischungsprodukt die *ἀρχαί* zur Einheit verschmolzen sind, so sind auch die *Ingrédients* der Mischung mit ihren *ἀρχαί* fast zur Selbigkeit verbunden.

³⁷ Vgl. test. 30, S. 94,12 ff: *quae quidem etiam patibilis animae partis, in qua est aliquid corpulentum mortaleque et corporis simile ...*

die untere Seele das Böse vermittelt, ist offensichtlich aus Tim. 69 C 7 ff entlehnt, während das „Anwachsen von außen“ an Tim. 42 C 4 ff erinnert, wo Platon als Ursache der κακία τὸν πολὺν ὄχλον καὶ ὕστερον προσφύντα ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ γῆς (~ ἀπὸ τῆς ὕλης, Numenius) θορυβῶδη καὶ ἄλογον ὄντα nennt. Man kann hier Albinos (Did. 16, S. 172,8 ff Hermann) vergleichen³⁸, der Tim. 42 A 3 ff wie folgt interpretiert: ὅτι τὰ πάθη ἀπὸ σώματος προσφύεται θνητά. πρῶτον μὲν αἰσθήσεις, ἔπειτα δὲ ἡδονὴ καὶ λύπη φόβος τε καὶ θυμὸς ... Diese πάθη entstehen nach Tim. 42 A 3 ff; 43 A 4 ff, wenn die Seele in den Körper eingesetzt wird. Der Körper wird bei dieser Gelegenheit mit einem Fluß verglichen (so auch Numenius fr. 17). Ursachen dieses Flusses und der πάθη sind im Timaios 1. der Zufluß und Abfluß, den die Nahrungsaufnahme verursacht, die den Körper wie eine Woge (κῦμα) überspült, 2. das Andringen der Elemente und ihrer Qualitäten auf die Sinneswerkzeuge. Ernährung und Sinnestätigkeit fallen aber deutlich in den Bereich der unteren Seele, so daß diese auch bei Platon als die Vermittlerin des Bösen erscheint. Numenius faßt die von außen anstürmenden Ursachen, die die Seele nach Platon beunruhigen und verwirren, unter den Begriff der Hyle zusammen, die nach fr. 12/13 niemals ruht, sondern ein ποταμὸς ῥοώδης καὶ ὀξύρροος ist. Man darf hier auch an die Bewegung des vor-kosmischen Chaos Tim. 30 A; 52 D ff erinnern, eine ungeordnete Bewegung, die der Gott zwar „korrigiert“ (s.u. S. 17), deren Unordnung und Fehlerhaftigkeit er jedoch nicht ganz ausschalten kann (Tim. 56 C 5 ff; 48 A 3; Numenius, test. 30, S. 96,4 ff).

Nunmehr können wir auch bestimmen, was die Aoristos Dyas = μεριστὴ οὐσία in der Seelenmischung (test. 31) ist: es ist die anima [251] patibilis, während die Monas = ἀμέριστος οὐσία mit der anima rationalis zusammenfällt³⁹. Dies aber ist eine Lehre, die schon Plutarch vertreten hat, dem Numenius auch in diesem Punkt zu folgen scheint⁴⁰. Die rationalis anima (λογικὴ ψυχὴ) ist es also, die alle ihr vorgeordneten Wesenheiten in die Seelenmischung einbringt (s.o. S. 4), während durch die patibilis anima (ἄλογος ψυχὴ) nach Tim. 69 C 7 ff die Affekte in das Seelenganze gelangen. Aus der Widersätzlichkeit der beiden Ingredienzien

³⁸ Waszink (o. Anm. 2) 41.

³⁹ So auch De Ley (o. Anm. 13) 30 f. Vgl. Calcidius 29, S. 79,14 ff, von Waszink z.St. auf Numenius zurückgeführt.

⁴⁰ Vgl. Procr. anim. 6 (1014 D); 7 (1015 E) und passim.

entstammt der Kampf der beiden Seelen (test. 35; vgl. Tim. 69 D ff). Auch hierin folgt Numenios weitgehend dem Plutarch.

Anders als Numenios vertritt Plutarch jedoch nicht die Ableitung der beiden Seelen aus Monas und Aoristos Dyas, aber er lehrt in deutlicher Anlehnung an Vorgänger eine Ableitung der gegensätzlichen Funktionen in der aus beiden Bestandteilen gemischten Weltseele von den beiden Prinzipien Hen und Dyas (Procr. anim. 24, 1024 D ff). Von dort war es nur noch ein kleiner Schritt für Numenios, auch die beiden Seelen auf die obersten Prinzipien zurückzuführen, zumal ja schon Plutarch gesagt hatte, die obere Seele oder der Nus stamme „aus Gott“ (Procr. anim. 9, 1016 C; 27, 1026 DE; Quaest. Plat. II 2, 1001 C).

Die *maligna anima*, so heißt es test. 30, S. 95,14 ff, ist nicht sine ulla substantia, ut plerique arbitrantur. Hier scheint auf eine Diskussion um die böse Weltseele der *Nomoi* angespielt zu werden. Die Gegner hatten offensichtlich die Ansicht vertreten, da das Böse Defizienz am Seienden und infolgedessen ein Nichtsein sei, sei das Prinzip des Bösen, d.h. die böse Weltseele, ohne Substanz und wesenlos. Demgegenüber betont Numenios die Substantialität der bösen Seele, die *adversatur providentiae, consulta eius impugnare gestiens malitiae suae viribus* (ebd. S. 95,16 ff). Die böse Seele ist wie bei Plutarch Widerpart der Providenz und bekämpft diese mit ihren Kräften. Dabei ist die Providenz wie bei dem Chaironeer identisch mit dem Demiurgen⁴¹. Dem Wirken des Demiurgen, das sich offenbar durch die *anima beneficentissima* vollzieht, widersetzt sich also die böse Seele.

Der Schluß drängt sich auf, daß Numenios in seiner Lehre von der Seele und vor allem von der Weltseele von Plutarch und der nach diesem einsetzenden Auseinandersetzung um die Ansichten des Chaironeers beeinflusst ist. Numenios ist einer der ersten Zeugen für die Wirkung der [252] Timaiosinterpretation des Plutarch auf die Nachwelt⁴².

Ein weiteres Zeugnis gibt Auskunft über die Seelenlehre des Numenios, test. 47, doch ist nicht klar, wieviel von dem bei Leemans abgedruck-

⁴¹ Vgl. Prokl. Tim. I 415,18 ff.

⁴² Ein weiterer Zeuge für die Wirkung Plutarchs im 2. Jh. n.Chr. ist Albinos; vgl. J. H. Loenen, *Mnemosyne* 10 (1957) 46, Anm. 2 und 47 ff. Ferner ist an Attikos zu erinnern und die von diesem abhängigen Platoninterpreten.

ten Text wirklich dem Numenios gehört. Während R. Beutler⁴³ das Testimonium auf die Passage S. 105,19 - 106,12 beschneiden möchte, weist E. R. Dodds⁴⁴ Numenisches auch in den übrigen Teilen des Testimoniums nach und ist geneigt, das ganze Testimonium dem Pythagoreer zu belassen. Neuerdings verteidigt H. De Ley⁴⁵ die Zuweisung des Zeugnisses an Numenios mit neuen Argumenten, nachdem vorher M. A. Elferink⁴⁶ die Gegenposition verfochten hatte. Da das aus Macrobius stammende Zeugnis wahrscheinlich auf Porphyrios zurückgeht⁴⁷, dieser andererseits von Numenios stark beeinflusst ist, ist eine Scheidung von porphyrischem Gut in dem Zeugnis nicht ganz leicht durchzuführen.

In dem umstrittenen Textstück steht eine Bemerkung zu Tim. 35 A 1-4⁴⁸: Bei ihrem Abstieg von dem Punkt, wo Zodiakus und Milchstraße einander berühren, verändert sich die ursprünglich kugelförmige Seele und nimmt die Gestalt eines Kegels an: *Anima descendens a tereti, quae sola forma divina est, in conum (Hss, ovum Leemans⁴⁹) defluendo producitur, sicut a puncto nascitur linea et in longum ex individuo procedit. Ibi que a puncto suo, quod est monas, venit in dyadem, quae est prima protractio. Et haec est essentia, quam individuum eandemque dividuum Plato in Timaeo (35 A 1-4), cum de mundanae animae fabrica loqueretur, expressit. Animae enim, sicut mundi, ita et hominis unius, modo divisionis reperientur ignarae, si divinae naturae simplicitas cogitetur, modo capaces, cum illa per mundi, [253] haec per hominis membra diffunditur. Anima ergo cum trahitur ad corpus, in hac prima sui productione silvestrem tumultum, id*

⁴³ Beutler (o. Anm. 21) 676 f. Die zustimmenden Äußerungen der Gelehrten hat De Ley (o. Anm. 13) 7, Anm. 3 gesammelt. Zu ergänzen ist, daß des Places in seiner Ausgabe (o. Anm. 20) nur S. 105,19 - 106,18 Leemans abdruckt; vgl. seine Stellungnahme a.O. 116 f.

⁴⁴ Dodds (o. Anm. 16) 8 ff. Zweifel bei Waszink (o. Anm. 2) 55, Anm. 2. Zustimmungen zu Dodds (M. Mazza, C. J. de Vogel) bei De Ley (o. Anm. 13) 8, Anm. 1.

⁴⁵ De Ley (o. Anm. 13).

⁴⁶ M. A. Elferink, *La descente de l'âme d'après Macrobe* (Leiden 1968).

⁴⁷ So auch E. A. Leemans (o. Anm. 2) 45 ff; ders. bei De Ley (o. Anm. 13) 10; Elferink (o. Anm. 46) passim und De Ley a.O. 15 ff (aus Porphyrios' Kommentar zum Staat).

⁴⁸ Dazu grundlegend De Ley (o. Anm. 13) 27 ff. Leider kann ich aber auch De Ley nicht in allen Punkten folgen.

⁴⁹ Conum verteidigen mit Recht Dodds (o. Anm. 16) 9, Anm. 1 und De Ley (oben Anm. 13) 44 ff.

est ὄλην, influentem sibi incipit experiri ... (S. 106,23 - 107,15 Leemans). Ich verstehe den Text folgendermaßen: Die Seele ist vor ihrem Abstieg kugelförmig⁵⁰ und erlangt während des Abstiegs die Gestalt eines Kegels, so wie eine Linie aus dem Punkt entsteht und aus der Unteilbarkeit zur Teilbarkeit gelangt. Dort oben war die Seele in ihrem Punkt, d.h. in der Monas⁵¹, beim Abstieg gelangt sie in die Dyas, d.h. in die erste Ausdehnung⁵². Hier ist sie dann die Wesenheit, die Platon Tim. 35 A als unteilbare und teilbare zugleich bezeichnet hat. Denn die Seele ist unteilbar und teilbar zugleich, teilbar, sofern sie sich durch den von ihr belebten Körper erstreckt, der gleichfalls teilbar ist, unteilbar, wenn man die Einfachheit ihrer göttlichen Natur bedenkt, d.h. wenn man sie auf ihren göttlichen Ursprung hin betrachtet (mit dem sie eng verbunden bleibt, test. 34). Ihr Hingezogenwerden zum Körper ist die Ursache ihrer Entstehung⁵³, und diese bewirkt ihren ersten Kontakt mit der Hyle und deren tumultus.

Das ist zweifellos alles sehr numenisch. Die Seele, d.h. die anima beneficentissima, stammt aus der Monas (s.o. S. 9 f; vgl. fr. 22) und gelangt in die Dyas; d.h. sie verbindet sich mit dieser bzw. mit der in ihr befindlichen bösen Seele (s.o. S. 11 f)⁵⁴. Dies ist ihre prima productio, d.h. ihre erste Veränderung, die durch den ersten Kontakt mit der Dyas bewirkt wird. Denn bei dem ersten Kontakt verliert sie die Einfachheit ihrer göttlichen Natur, ihre Unteilbarkeit, und wird unteilbar und teilbar zugleich. Mit anderen Worten: sie gibt ihre nushafte Kugelgestalt auf und nimmt die Form eines Kegels an, der einfachsten geometrischen Figur nach der Kugel; denn der Kegel besitzt nur zwei Oberflächen⁵⁵ und ist damit deutlich

⁵⁰ Zu dieser Lehre vgl. A. J. Festugière, TAPA 85 (1954) 62 f, der allerdings Numenios nicht erwähnt.

⁵¹ Vgl. De Ley (o. Anm. 13) 37: „There can be little doubt, I think, that with *a puncto s u o quod est monas* (*suo* having a qualifying function here) it is this ‘point’ of the monad which is meant, and thus the monad *tout court*.“

⁵² Zur Charakterisierung der Dyas als erste Ausdehnung vgl. De Ley (o. Anm. 13) 38. 40 f. 49 mit den Parallelen. Doch ist die Dyas m.E. nicht die Zahl Zwei, wie De Ley möchte, sondern das Prinzip der Materie und der bösen Seele; vgl. das Ende des Zitats: *silvestrem tumultum, id est ὄλην, influentem sibi incipit experiri*, und Leemans (o. Anm. 2) 61.

⁵³ Vgl. De Ley (o. Anm. 13) 40. 32, Anm. 3.

⁵⁴ Dazu paßt die Aussage im test. 41: καὶ πρὸ τοῦ σώματος κακίας ἐμπύμ-πλασθαι τὴν ψυχὴν δυνατόν; De Ley (o. Anm. 13) 52.

⁵⁵ Vgl. dazu die klaren Ausführungen von De Ley (o. Anm. 13) 44 ff.

das Pendant zur Dyas, so wie die Kugel mit ihrer einzigen [254] Oberfläche das Pendant zur Monas ist. Die prima productio läßt weitere Veränderungen erwarten, die die Seele auf dem Abstiegsweg erfährt. Von diesen ist im test. 47 an mehreren Stellen die Rede: S. 105,3 ff: der Abstieg durch die Himmelssphären bedeutet für die Seele je einen weiteren Verlust ihrer Reinheit, d.h. er bedeutet je erneut ihren Tod; S. 109,3 ff: in jeder der Planetensphären gewinnt die Seele eine neue δύναμις hinzu, auch dies ein Zeichen für weiteren Verlust ihrer ursprünglichen Einheit und Reinheit (vgl. fr. 21, S. 138,19 f).

In ihrer dyadischen Gestalt bzw. in ihrem dyadischen Zustand ist die Seele unteilbar und teilbar zugleich (vgl. test. 29!), und ebendarum bezeichnet Platon sie nach Numenius als *individuum eandemque dividuum essentiam* (vgl. Tim. 35 A). Das Moment der Unteilbarkeit in ihr ist offenbar die *individua essentia* = ἀμέριστος οὐσία, das Moment der Teilbarkeit die *dividua essentia* = μεριστή οὐσία, die Tim. 35 A 2 f *περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστή* genannt wird (vgl. modo capaces – sc. divisionis reperientur animae hominis et mundi – cum illa per mundi [vgl. auch Tim. 34 B 3 f; 36 B 2 f] haec per hominis membra diffunditur). Dies paßt gut zu der Aussage des test. 34, Numenius führe die Seele zur ἔνωσις καὶ ταύτότης mit ihren ἀρχαί, d.h. mit Monas und Aoristos Dyas, die nach dem Timaios in der Seele durch ἀμέριστος und μεριστή οὐσία repräsentiert werden. Denn ist die Seele so eng mit ihren Prinzipien verbunden, so kann man sie bald unter dem Gesichtspunkt der Monas als unteilbar, bald unter dem Gesichtspunkt der Dyas als teilbar ansehen. Der Satz a puncto suo, quae est monas, venit in dyadem meint also keine absolute Trennung der guten Seele von der Monas. Da alles in allem ist, in jedem jedoch auf eigene Weise (test. 33), ist auch die Monas in der Seele, allerdings in der Weise der Seele, d.h. als ἀμέριστος οὐσία.

Dies alles paßt so vorzüglich zu den sonst bekannten Lehren des Numenius, daß wir kaum daran zweifeln können, in dem vorliegenden Text wirklich eine Äußerung des Pythagoreers vor uns zu haben.

Die Verfechter der Gegenansicht haben gemeint, die in unserem Text vorgetragene Lehre, die Seele sei Kugel bzw. Kegel, vertrage sich nicht mit dem test. 31, nach dem Numenius die Seele als Zahl definiert habe⁵⁶. Tatsächlich scheiden die Neuplatoniker scharf zwischen denjenigen Philosophen, die die Seele als arithmetische, und denjenigen, die sie als geome-

⁵⁶ Vgl. Elferink (o. Anm. 46) 8 f mit Verweisen.

trische Wesenheit verstanden haben⁵⁷. Man sollte diese neupla- [255] tonische Systematisierung nicht überbewerten. Für Plutarch war der Unterschied zwischen beiden Auffassungen offenbar gering (vgl. Procr. anim. 23, 1023 D), erst recht für einen Neupythagoreer wie Numenios⁵⁸. Zudem dürfen wir nach test. 23 durchaus mit verschiedenen Äußerungen des Numenios über dieselbe Sache rechnen. Was das Verständnis von Tim. 35 A 1-4 betrifft, so geht unser Text m.E. in allen wesentlichen Fragen konform mit den sonstigen Numenioszeugnissen.

Trotz De Leys Einspruch⁵⁹ ist die Verwandtschaft der soeben entwickelten Lehre des Numenios mit der Seelenlehre des Severus (bei Prokl. Tim. II 152,24 ff; 153,21 ff) nicht zu leugnen. Severus bedient sich derselben Elemente⁶⁰ wie Numenios, doch legt er sich entschiedener auf die geometrische Erklärung fest als der Neupythagoreer. Beide, Numenios und Severus, bedienen sich der Argumente, die die Schultradition zur Lösung der Probleme der Psychogonie des Timaios bereitgestellt hatte. Eine direkte Abhängigkeit des einen vom anderen braucht das nicht zu implizieren.

II

Die Anschauung des Numenios von der Hyle ist weitgehend die des mittleren Platonismus, die vorwiegend am Timaios erarbeitet worden ist: Die Hyle ist ἀπειρος, ἀόριστος, ἄλογος, ἄτακτος, ἄπιος, ἄμορφος, sie gelangt niemals zur Ruhe (οὐχ ἔστηκεν: fr. 13; test. 30; vgl. fr. 20), sondern befindet sich in ständigem Fluß (fr. 12/13; test. 30)⁶¹. Anders als im Timaios (52 B 2) ist die Hyle ἄγνωστος (fr. 13), aber trotz dieser Unerkennbarkeit macht Numenios weitere Aussagen über sie: Die Hyle ist

⁵⁷ Prokl. Tim. II 153,17 ff; 193,17 ff; Jamblich bei Stob. I 363,26 ff W.

⁵⁸ Vgl. De Ley (o. Anm. 13) 37. 42 f. Der Anonymus bei Diog. L. 3,67 sieht offenbar keinen Widerspruch darin, daß die Seele eine ἀρχὴ ἀριθμητικὴ haben und dennoch – in Anlehnung an Poseidonios (bei Plut. Procr. anim. 22, 1023 B) und Speusipp (fr. 40 Lang) – ἰδέα τοῦ πάντη διεστῶτος πνεύματος sein soll.

⁵⁹ De Ley (o. Anm. 13) 43 gegen Elferink (o. Anm. 46), bes. 24 ff.

⁶⁰ ἀμέριστος οὐσία = Punkt = ἀδιάστατον (~ individuum); μεριστὴ οὐσία = διάστασις (~ protractio) = γραμμὴ. Die Seele selbst ist eine γεωμετρικὴ ὑπόστασις (~ conum).

⁶¹ Dazu vgl. des Places, Numénios, Fragments (o. Anm. 20) 105.

Dyas und das Prinzip der Zerspaltung (fr. 20). Als Dyas ist sie ungeworden (ingenita = ἀγένητος), d.h. unabhängig von einer Ursache, und *aequaeuum deo* (= σύγχρονος θεῷ⁶²). Im Gegensatz zum Gott als der Ursache des Guten ist sie böse und zusammen mit ihrer bösen Seele Ursache des Bösen in der Welt (test. 30). Hier weicht Numenius ent- [256] schieden von der Auffassung des Plutarch ab und schließt sich einer Richtung an, die dieser schon bekämpft hat (Procr. anim. 6, 1014 E ff)⁶³. Die Lehre von der *maligna silva* fügt sich nicht ganz zu der Auffassung, die Hyle sei *sine qualitate*. Es sieht so aus, als seien hier bei Numenius zwei verschiedene Schuldogmen verknüpft, die nicht fugenlos zusammenpassen. Schon Plutarch (a.O.) hatte auf die Unvereinbarkeit beider Vorstellungen hingewiesen.

Wenn Platon im Timaios (30 A; 53 B; 69 BC) davon spricht, daß der Gott die Hyle „korrigierte“, wie Numenius sagt, und aus ungeordneter und wirrer Bewegung zur Ordnung führte, so ist das für den Pythagoreer ein Zeichen dafür, daß diese Unordnung der Hyle auf Zufall und unglücklichem Geschick beruht und nicht auf den heilsamen Ratschluß der Vorsehung zurückzuführen ist (test. 30, S. 95,10 ff). D.h. die Hyle ist in ihrem vorkosmischen Zustand völlig unabhängig von Gott, für ihren Zustand kann der Gott also nicht verantwortlich gemacht werden. Hängt ihr Zustand aber nicht von Gott ab, so beruht er auf reiner τύχη.

Platons Aussagen über das vorkosmische Chaos werden im test. 30 ohne Unterschied zu den eigenen Lehren des Pythagoreers gestellt. D.h. das vorkosmische Chaos des Timaios und die Dyas = *silva* sind für Numenius identisch. Auch im Timaios ist nach Numenius die Hyle also von Gott unabhängig, ungeordnet usw. Zwischen der eigenen Lehre von der Materie und der Lehre des Timaios vom zweiten Prinzip sieht Numenius keinen entscheidenden Unterschied.

Die „Korrektur“ des Gottes bestand nach Numenius darin, daß die Hyle feste Grenzen, Form und Ordnung erhielt (test. 30, S. 91,9 ff; vgl. Tim. 30 A; 53 B; 69 B). Nur diese geordnete Hyle ist geworden (*generata* = γενητή), an sich ist die *silva* ungeworden (ebd. S. 91,13 ff).

Die Welt ist geworden *ex deo et silva* (ebd. S. 94,16 ff) bzw. *dei silvaeque, item providentiae fortunaeque coetu* (ebd. S. 95,20 f). Hier steht

⁶² So auch Platoniker bei Hippolytos, Dox. Gr. 567,18; Epiphanius, Dox. Gr. 588,29.

⁶³ Zu den Vorläufern der Lehre vgl. Beutler (o. Anm. 21).

deutlich Tim. 47 E 5 - 48 A 5 im Hintergrund, wo die Welt aus Nus und Ananke erstellt wird⁶⁴. Tatsächlich bezeichnet Numenios den Gott als Nus (fr. 26. 25)⁶⁵ und die Hyle als Ananke (test. 30, S. 97,1 f). An der letztgenannten Stelle wird Tim. 48 A sogar „zitiert“. Da der Gott für Numenios identisch ist mit der providentia und offenbar in gewisser Weise auch mit der „Idee“ (species; s.u.), kann er davon sprechen, [257] mundum ex speciei bonitate (vgl. Tim. 29 E 1 f) silvaeque malitia temperatum, denique ex providentia et necessitate progenitum ... haberi (test. 30, S. 93,4 ff). Wir sehen, wie Numenios sich bemüht, alle Gegebenheiten auf zwei grundlegende Prinzipien zurückzuführen, die er unter anderem in der Timaiosstelle 47 E 5 ff angedeutet findet.

Diese Rückführung liegt auch der offensichtlichen Identifizierung von deus und species (test. 30, S. 93,1 ff) zugrunde. Species ist das erste Prinzip qua Formalursache. Die species ist ein Aspekt des umfassenden ersten Prinzips, das allerdings auch als vorgeordnete Ursache der Idee auftreten kann (fr. 25, s.u. S. 20). So wie die Hyle Ursache der bösen Seele ist und dennoch mit ihr in gewisser Weise identifiziert werden kann, so kann auch der Gott als die Ursache der Idee mit dieser zusammenfallen. Ursache und Verursachtes sind bei Numenios häufig getrennt und identisch zugleich, sofern nämlich das Verursachte immer schon in der Ursache existiert, aus der es heraustritt, und sofern das Verursachte die Ursache in der Weise des Verursachten in sich trägt. Denn alles ist ja in allem (test. 33).

Nach fr. 27, S. 142,3 sind die Ideen das Mittel, mit welchem der Demiurg die Ordnung und Harmonie in der Welt lenkt⁶⁶. Sie nähern sich hier der Vorstellung von den Ideen als *δυνάμεις* des welterschaffenden und welterhaltenden Gottes, von welchen Philon als erster spricht⁶⁷, und ste-

⁶⁴ Vgl. Calcidius 269, S. 274,3 ff.

⁶⁵ Vgl. Waszink (o. Anm. 2) 66 f.

⁶⁶ ταῖς ἰδέαις οἰακίμων = κηδεύοντος (Leemans, -ντα Hss) τοῦ θεοῦ τοῖς ἀκροβολισμοῖς (fr. 21), beides nach dem Politikosmythos 272 E; 273 E. Der Demiurg scheint demnach mit der Hyle nicht direkt in Kontakt zu stehen. Auch der Schiffervergleich in fr. 27 stellt zwischen den Steuermann = 2. Gott und Meer = Hyle das Schiff. Anders in fr. 20. Zu diesem kann man Plut. Quaest. Plat. 2,1/2 (1001 BC) und Procr. anim. 9 (1016 C) vergleichen: der Gott gibt einen Teil seiner selbst an die Hyle, wenn er die Welt schafft (H. Ch. Puech, Numénios d'Apamée et les théologies orientales au second siècle, Mélanges Bidez [Bruxelles 1934] II, 764).

⁶⁷ Vgl. Leisegang's Index s.v. ἰδέα Sp. 397b ff. Numenios kannte Philons Schriften wahrscheinlich; vgl. Waszink (o. Anm. 2) 50 ff mit der angegebenen Literatur.

hen in gewisser Weise zwischen den transzendenten Vorbildern im ζῶον νοητόν, von welchen das test. 25 spricht, und den εἶδη ἐπὶ τῇ ὕλῃ des mittleren Platonismus⁶⁸.

III

Die Lehre vom transzendenten Paradigma ist eng verbunden mit der Gotteslehre des Numenios, der wir uns nun zuwenden wollen. Numenios hat seine Gotteslehre im Hinblick auf Tim. 39 E 7 ff entwickelt, wie das [258] test. 25⁶⁹ zeigt. Die Timaiosstelle lautet: ἥπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῶον, οἷαί τε ἐνεισι καὶ ὄσαι, καθορᾶ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενόηθη δεῖν καὶ τόδε (τὸ πᾶν) σχεῖν.

Numenios sah in dieser Timaiosstelle eine Andeutung seiner Unterscheidung von drei Stufen des göttlichen Nus bzw. von drei Göttern⁷⁰. Den ersten Nus placierte er κατὰ τὸ ὃ ἔστιν ζῶον, den zweiten κατὰ τὸν νοῦν, den dritten κατὰ τὸν⁷¹ διανοούμενον. Die Timaiosstelle ist sicher nicht der Ausgangspunkt für des Numenios Dreigötterlehre gewesen; denn sie kann nur dann im Sinne von drei Gottheiten ausgelegt werden, wenn diese Lehre von außen an sie herangetragen wird. Nicht also als Aus-

⁶⁸ Vgl. z.B. Albin, Did. 4, S. 155,34 ff; Seneca, Epist. 58,20.

⁶⁹ Zu diesem umstrittenen Testimonium vgl. Dodds (o. Anm. 16) 13 f; Hadot (o. Anm. 17) 428 f (mit den Parallelen bei Plotin und Porphyrios) und unten S. 28.

⁷⁰ Vgl. fr. 20 ff. Ich bin im Gegensatz zu H. J. Krämer (o. Anm. 12) 87 ff der Ansicht, daß der erste und der zweite Nus im test. 25 und im fr. 26 jeweils identisch sind und daß erster, zweiter und dritter Nus dem ersten, zweiten und dritten Gott entsprechen (s.u. S. 28).

Auch Sokrates wird im fr. 1, S. 115,1 eine Lehre von drei Gottheiten zugeschrieben. Ph. Merlan, Philol. 106 (1962) 137 f verweist mit Recht auf den zweiten platonischen Brief (312 E; 314 C). Eine Dreigötterlehre schreiben Platon auch Justin, Apol. 1,60; Athenagoras, Leg. pro Christ. 23 und Kelsos, fr. VI 18 Bader zu; vgl. Merlan a.O. 141 und schon Puech (o. Anm. 66) 761. Siehe auch unten Anm. 98.

⁷¹ τὸν ist mit Thedinga und Diehl zu lesen; vgl. des Proklos Kritik Tim. III 104,2; Dodds (o. Anm. 16) 13. De Ley (o. Anm. 13) 33, Anm. 3 zieht τὸ vor. διανοούμενος hat medialen Charakter und meint den Nus, der die διάνοια vollzieht (parallel zu Platons [νοῦς] διενόηθη; so jetzt auch A. J. Festugière in seiner Übersetzung von Proklos' Timaioskommentar). Vgl. Dodds (o. Anm. 16) 13; Hadot (o. Anm. 17) 192, Anm. 6; De Ley a.O.

gangspunkt, sondern als willkommene Bestätigung wird die Stelle dem Numenios gedient haben⁷².

Der erste Nus des Numenios steht auf derselben Stufe wie das Paradigma = τὸ δ ἔστιν ζῶον (test. 25; fr. 24), und doch sind beide nicht identisch, sondern der erste Nus (= der erste Gott) ist πρεσβύτερον καὶ αἴτιον gegenüber οὐσία καὶ ἰδέα⁷³; denn er ist identisch mit der Idee [259] des Guten (τὸ Ἄγαθόν, τὸ αὐτοάγαθον) aus dem Staat und infolgedessen ἀρχὴ οὐσίας bzw. ὁ τῆς οὐσίας δημιουργός (fr. 25; vgl. fr. 29). Als Prinzip des Seins kann er dann αὐτόον genannt werden (fr. 26). Das Paradigma ist nach Numenios also vom ersten Nus verursacht⁷⁴.

Den zweiten Nus bzw. zweiten Gott stellt Numenios auf die Ebene des Tim. 39 E 7 erwähnten Nus, den er offenbar mit dem Demiurgen Platons identifiziert (vgl. fr. 29)⁷⁵. Wie an der Timaiosstelle der Nus auf das δ ἔστιν ζῶον als Vorbild blickt und dieses nachahmt, so blickt bei Numenios der zweite Gott = Demiurg auf den ersten Nus und ahmt ihn nach (fr. 25. 27). Denn der erste Nus ist nicht nur Prinzip des noetischen Seins, sondern zugleich „verwachsen“ mit diesem (σύμφυτος τῇ οὐσίᾳ, fr. 25); d.h. beide bilden, obschon als Ursache und Verursachtes deutlich geschieden, nach der bekannten Manier des Numenios eine Einheit.

⁷² Das Suchen nach einer Bestätigung der eigenen Lehre in Platons Dialogen läßt sich ja auch sonst bei Numenios aufzeigen; vgl. test. 30, S. 94,6 ff; fr. 15-17. 29.

⁷³ Ursache der Idee ist der Gott auch bei Kelsos (fr. VII 45 Bader). Nach Krämer (o. Anm. 12) 84 hat man sich die Verursachung der Ideen durch den ersten Gott nach der bekannten Schullehre vorzustellen, nach der der Gott-Nus die Ideen denkt. Der erste Gott ist allerdings nicht selbst denkend, sondern er denkt unter Zuhilfenahme des zweiten Nus, so wie der zweite Nus nur unter Zuhilfenahme des dritten schafft; test. 25; dazu A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV (Paris 1954) 127; Dodds (o. Anm. 16) 14. 41 (Diskussionsbeitrag H. Dörrie). Zum Schaffen des zweiten Nus vergleicht Waszink (o. Anm. 2) 50, Anm. 4 mit Recht Philon, *Leg. all.* 3,96: σκιά θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστίν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποιεῖ; vgl. *Mut. nom.* 116; *Immut.* 57.

⁷⁴ Als Ursache der οὐσία ist er ἐποχοῦμενος ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ (fr. 11), so wie der Demiurg als Ursache des Gewordenen ὑπὲρ τῆς ἕλης ἴδρυται (fr. 27). Dodds (o. Anm. 16) 18 vergleicht Plotin 1,1,8,9: ἐποχοῦμενον τῇ νοητῇ φύσει. Man kann auch Genesis 1,2 vergleichen, eine Stelle, die Numenios kannte (test. 46; vgl. test. 17 und fr. 9a). Zum Einfluß des AT auf Numenios vgl. Waszink (o. Anm. 2) 49 ff.

⁷⁵ Einen ersten Nus unterscheidet vom νοῦς δημιουργικός auch Poimandres, *Corp. Herm.* 1,9; vgl. P. P. Matter, *Zum Einfluß des platonischen „Timaios“ auf das Denken Plotins* (Winterthur 1964) 91.

Der erste Gott ist identisch mit der Idee des Guten, wie wir schon sagten, der zweite Gott ist nicht das Gute selbst (τὸ Ἄγαθόν), sondern das an diesem Guten zuerst Teilhabende, d.h. er ist gut (ἀγαθός). Für die Trennung von τὸ Ἄγαθόν und ἀγαθός θεός beruft sich Numenius (fr. 29) ausdrücklich auf Staat (508 E) und Timaios (29 E 1). An der letzten Stelle wird der Demiurg, in dem Numenius seinen zweiten Gott-Nus sieht, tatsächlich gut genannt. Als solcher muß er nach Auffassung unseres Pythagoreers am Guten an sich, der Idee des Guten, teilhaben; diese ist ihm als erster Gott vorgeordnet (fr. 25. 29). Die Timaiosstelle (29 E) war also Anlaß zu weitgehenden metaphysischen Spekulationen.

Der zweite Gott ist der Schöpfer des Werdens (δημιουργός τῆς γενέσεως), so wie der erste „Schöpfer“ des Seins (δημιουργός τῆς οὐσίας) ist (fr. 25). Der erste Gott ist περὶ τὰ νοητά, er schafft nicht im eigentlichen Sinne, ist vielmehr unbewegt, einfach und unteilbar, weil er immer bei sich selbst ist (fr. 20. 24. 25)⁷⁶. Der zweite Gott dagegen ist bewegt, [260] περὶ τὰ νοητά καὶ αἰσθητά⁷⁷, zweigeteilt und besitzt wie die platonische Weltseele (Tim. 34 B 6)⁷⁸ das Vermögen, bei sich selbst zu sein (vgl. fr. 20, S. 138,3 mit fr. 21, S. 138,23 ff). Er ist dann nicht bei sich selbst, wenn er sich der Hyle zuwendet und die Weltordnung schafft (fr. 20. 27), wobei er die Hyle durch Harmonie zusammenbindet (ξυνδήσαντος, vgl. Tim. 32 B 7; C 3) und diese Harmonie durch die ἰδέα lenkt und steuert (τὴν ἁρμονίαν δὲ ἰθύνει ταῖς ἰδέαις οἰακίζων). Da die Hyle von Natur dyadisch ist, wird auch der zweite Gott bei seinem Bemühen um die ἔνωσις dieser Hyle aufgespalten (σχίζεται, fr. 20). Das Ergebnis dieser Spaltung ist ὁ θεός ὁ δεύτερος καὶ ὁ τρίτος, und diese beiden Gottheiten sind eins (fr. 20). D.h. der zweite und dritte Gott sind nur Aspekte des einen Demiurgen, nach unserer Timaiosstelle (39 E 7 ff) die Aspekte des θεός καθορών und des θεός διανοούμενος (vgl. test.

⁷⁶ Vgl. dazu Festugière (o. Anm. 73) 126 f und Tim. 42 E 5 f. Auf diese Stelle verweist H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie* (Berlin/New York 1971) 125, Anm. 85.

⁷⁷ Verwandt ist fr. 8 (des Places) der Chaldäischen Orakel; vgl. Krämer (o. Anm. 12) 67 f. Zu weiteren Übereinstimmungen mit den Chaldäischen Orakeln s.u. S. 26 mit Anm. 96; Anm. 91.

⁷⁸ Zur Ähnlichkeit des zweiten Nus mit späteren Charakterisierungen der Weltseele vgl. Dodds (o. Anm. 16) 14; Hadot (o. Anm. 17) 192, Anm. 6.

25⁷⁹). Der θεός καθορών ist noch ganz bei den νοητά, der θεός διανοούμενος (τοιούτας και τασάτας ιδέας δεῖν και τὸδε σχεῖν) steht schon in Relation zur Welt bzw. zur Hyle, wie Numenios sagen würde. Wie Tim. 39 E 7 ff ὁ καθορών und ὁ διανοούμενος identisch sind, so sind auch der zweite und der dritte Gott des Numenios ein und derselbe. Wenn es ferner im fr. 24 heißt, der zweite Gott sei περὶ τὰ νοητά και αἰσθητά, so ist das nach der Timaiosstelle wohl so zu verstehen, daß der Demiurg als zweiter Gott im engeren Sinne περὶ τὰ νοητά ist, während er als dritter Gott περὶ τὰ αἰσθητά ist.

Von hier aus fällt Licht auch auf das schwierige αὐτοποιεῖ τὴν τε ιδέαν ἑαυτοῦ και τὸν κόσμον (fr. 25): Im Blick auf den ersten Gott konstituiert der zweite Gott seine eigene göttliche Gestalt, und er konstituiert sie je neu in der Rückwendung auf das Vorbild, wenn er, ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ γενόμενος, sich an die Hyle zu verlieren Gefahr läuft (fr. 20). Im Blick auf den „Vater“ formiert sich in ihm die τοῦ δευτέρου οὐσία als Abbild der οὐσία τοῦ πρώτου (fr. 25)⁸⁰. Die Welt ihrerseits ist nicht unmittelbares Abbild des ersten Gottes, sondern nur [261] mittelbares, d.h. durch den zweiten Gott vermitteltes Abbild, denn sie ist direktes Abbild (μίμημα: Tim. 48 E 6 f) der οὐσία des zweiten Gottes. Offenbar will Numenios damit andeuten, daß eine direkte Beziehung der Welt zum ersten Gott unmöglich ist, daß diese vielmehr in jeder Hinsicht durch den zweiten Gott vermittelt wird. In der Seinsstufung πάππος, ἕγγονον, ἀπόγονον (= 1. Gott, 2. Gott, Welt) gibt es keine Möglichkeit eines Sprungs vom Ersten zum Dritten. Vielmehr gibt der zweite Gott an die Welt weiter, was er gesehen und vorher in sich realisiert hat. Das Wesen der Welt ist also lediglich Abbild eines Abbildes der οὐσία des ersten Gottes⁸¹.

Als dritter Gott ist der Demiurg Führer des Alls und durchwaltet den Himmel (ἡγεμονεῖν δι' οὐρανοῦ ἰόντα, fr. 21, nach Phaidr. 246 E 4 ff); er wendet sich jedem einzelnen Menschen zu und sorgt für das All (vgl. Phaidr. a.O. und Polit. 273 DE). Als zweiter Gott zieht er sich in seine

⁷⁹ Es scheint, als werde hier eine traditionelle Dreigötterlehre (vgl. o. Anm. 70) korrigiert. Auch der 6. platonische Brief spricht nur von zwei Gottheiten (323 D); vgl. Beutler (o. Anm. 21) 671/2 mit Verweisen und Ph. Merlan, Philol. 106 (1962) 137 ff.

⁸⁰ Vgl. A. Armstrong, The Architecture of the intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus (Cambridge 1940) 8 f.

⁸¹ Auch fr. 24, S. 140,13 ff ist so zu verstehen: Ordnung und Bestand des Kosmos gründen letztlich im ersten Gott als der Ursache von allem; sie werden jedoch vermittelt durch den zweiten Gott.

περιοπή zurück, und der Nus lebt auf (fr. 21; vgl. Polit. 272 E; Tim. 42 E 5 f), d.h. er lebt ganz der geistigen Schau.

Nach dem test. 24 ist der dritte Gott identisch mit dem Kosmos. Diese singuläre Nachricht hat den Erklärern großes Kopfzerbrechen bereitet⁸². Bedenken wir jedoch des Numenios Vorliebe, Ursache und Verursachtes zusammenzusehen, so ist auch seine Identifizierung von dritter Gottheit und Kosmos nicht mehr ganz so ungewöhnlich; denn der dritte Gott ist ja die unmittelbare Ursache für die Existenz des Kosmos, der Weltordnung. Da die Welt nach Platon eine Gottheit ist, zur Göttlichkeit aber erst durch die Ankunft der vernünftigen Weltseele gelangt (vgl. Tim. 34 A 8 - B 9⁸³), kann man es einigermaßen verstehen, daß für Numenios Kosmogott und mit der Hyle befaßter dritter Gott identisch sind. Denn wie die Welt nach Platon ohne die vernünftige Weltseele nichts ist, so ist auch der Kosmos des Numenios ohne seine unmittelbare Ursache, den dritten Gott, nichts.

Nach dem vorher herangezogenen fr. 21 scheint Numenios im Anschluß an den Mythos des Politikos einen ständigen Wechsel zwischen Aufblühen und Vergehen der Kosmosordnung angenommen zu haben. [262] Der Zuwendung des Demiurgen an die Welt entspricht ein Aufleben und Aufblühen der Dinge im Kosmos, dem Rückzug in die περιοπή ein Niedergang der Dinge in der Welt und ein Aufleben des Nus im Demiurgen. Dem hier angedeuteten ständigen Wechsel von Aufleben und Vergehen im Kosmos scheint jedoch⁸⁴ fr. 25 zu widersprechen, wo es in deutlicher Anlehnung an Tim. 42 E 5 f heißt, der zweite Gott schaffe den Kosmos, ἔπειτα θεωρητικὸς ὄλωσ. D.h. nach der Weltschöpfung ist er nur noch der Theoria hingegeben. Beide Zeugnisse sind kaum recht miteinander vereinbar⁸⁵. Das ἔπειτα legt zudem die Frage nahe, ob Numenios die

⁸² Vgl. Beutler (o. Anm. 21) 672; Festugière (o. Anm. 73) 123 f; Dodds (o. Anm. 16) 13; Krämer (o. Anm. 12) 81 f.

⁸³ Auf die Relevanz der Timaiosstelle für die Erklärung des Numenios-testimoniums hat wohl zuerst K. O. Weber, Origenes der Neuplatoniker (München 1962) 89 aufmerksam gemacht. Ihm folgte Waszink (o. Anm. 2) 72.

⁸⁴ Trotz Krämer (o. Anm. 12) 71 mit Anm. 175, der einen Harmonisierungsversuch unternimmt.

⁸⁵ Dodds (o. Anm. 16) 16 schlägt vor, statt ἔπειτα ἐπεὶ ὁ ἀ' (= ὁ πρῶτος θεός) zu lesen, um der Schwierigkeit der Stelle zu begegnen. Ich bin gerade wegen der deutlichen Timaiosparallele nicht überzeugt; vgl. Dodds a.O. 48 f. 51 f. Beim Platoniker Severus stehen wir vor ähnlichen Schwierigkeiten. Er behauptet, diese Welt sei real geworden, und verbindet diese Aussage mit den Weltperioden aus dem Mythos des Politi-

Schaffung der Welt als einen realen Akt des Gottes in der Vergangenheit angesehen hat. Manche Spuren im test. 30 deuten m.E. darauf hin, daß diese Frage vielleicht zu bejahen ist⁸⁶.

Das Verhältnis von erstem und zweitem Gott verdeutlicht Numenios durch einen Vergleich, der im Zusammenhang mit Tim. 41 CE; 42 D steht (fr. 22)⁸⁷. Erster und zweiter Gott verhalten sich wie Sämann und Pflanzler. Der erste Gott⁸⁸ sät den Samen der Seele εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα ξύμπαντα – das sind nach Tim. 41 E 4 f und 42 D 4 f Erde und Planeten (vgl. fr. 21, S. 138,20); der zweite Gott, der nach der traditionellen Auslegung von Tim. 41 E 2 f; 42 D 2 f ὁ νομοθέτης genannt wird⁸⁹, [263] „pflanzt, verteilt und verpflanzt⁹⁰ erneut in jeden einzelnen von uns, was von dort oben vorher ausgesät war“.

Auf den ersten Blick könnte es so scheinen, als wäre das Fragment kaum mit dem 21. vereinbar, nach welchem der erste Gott ἀργὸς ἔργων ξυμπάντων ist; denn hier übt der erste Gott ja die Tätigkeit des Aussäens

kos. Er scheint in einer dem Numenios verwandten Tradition zu stehen (s.o. S. 16 und Prokl. Tim. I 289,7 ff; II 95,29 ff).

⁸⁶ Ich werde auf dieses Problem in einer Arbeit zur Geschichte der Interpretation von Tim. 28 B 7 zu sprechen kommen, die ich in Kürze vorlegen werde. Vgl. Leemans (o. Anm. 2) 39 ff und z.St.

⁸⁷ Dodds (o. Anm. 16) 15.

⁸⁸ ὁ μὲν γε α' (= ὁ πρῶτος) ὦν hat Dodds (o. Anm. 16) 15 vorgeschlagen statt des ὁ μὲν γε ὦν der Hss. Die Konjekture wird von Krämer (o. Anm. 12) 83, Anm. 213, Waszink (o. Anm. 2) 50, Anm. 4 in Zweifel gezogen, die für ὁ ὦν auf Philon verweisen; vgl. De Ley (o. Anm. 13) 60, Anm. 3. Trotz der geäußerten Bedenken möchte ich an der Korrektur von Dodds festhalten, denn der erste Gott ist, wie das platonische Ἄγαθόν, πρεσβύτερον καὶ αἴτιον τῆς οὐσίας (fr. 25) und kann höchstens als αὐτοῦν (fr. 26) bzw. als τὸ ὄν (fr. 12), d.h. als die Idee des Seienden, bezeichnet werden. Vgl. die Benennung des ersten Gottes als τὸ αὐτοάγαθον und τὸ ἀγαθόν (fr. 25. 29) und des zweiten Gottes als ὁ ἀγαθός (fr. 25. 28. 29); Thillet konjiziert nicht schlecht: ὁ μὲν γεννῶν; vgl. Tim. 41 C 6 ff.

⁸⁹ Vgl. Albinos, Did. 16, S. 172,8 Hermann; Calcidius 188, S. 212,24 (secundum deum, latorem legis; Calcidius hat den Ausdruck kaum von Philon übernommen, wie Waszink z.St. meint, sondern aus der mittelpatonischen Schulphilosophie); Apuleius, De Platone 1,12, S. 96,7 ff Thomas; Plotin 5,9,5,28. Vgl. Dodds (o. Anm. 16) 21. Vgl. auch Epinomis 982 B 5 ff.

⁹⁰ μεταφουτεύει deutet wahrscheinlich auf die Wanderung der Seelen, die nach Tim. 42 A ff noch nicht auf ihr σύννομον ἕστρον zurückkehren (vgl. den τόπος οὐράνιος in test. 42, zu dem die Seelen nach dem Gericht aufsteigen). Zur Seelenwanderung des Numenios vgl. test. 41.

aus. Aber wir müssen bedenken, daß wir es mit einem Vergleich zu tun haben. Die 'Tätigkeit' des Aussäens ist also vielleicht nicht wörtlich zu nehmen, sondern bildlicher Ausdruck für einen metaphysischen Vorgang: den Abstieg der (guten; vgl. Tim. 41 C 7) Seele aus der Gott-Monas (s.o. S. 14).

Im Timaios besorgt der Demiurg, der dem zweiten Gott des Numenios entspricht, die Aussaat der Seelen. Nach dieser Aussaat übernehmen dort die „gewordenen Götter“ die Seelen (genauer: deren göttlichen Teil) und binden sie in den Körper (Tim. 42 D - 43 A). Da Numenios in der Regel den platonischen Demiurgen mit seinem zweiten Gott identifiziert, muß man annehmen, daß er die Aussaat der Seelen des Timaios um eine Stufe hinauftransponiert hat. Der zweite Gott hat bei ihm die Funktion, die bei Platon die geschaffenen Götter innehaben⁹¹. Offensichtlich ist diese Aufgabe dem Numenios zu wichtig erschienen, als daß er sie den unteren Göttern überlassen hätte. Es zeigt sich hier das Bemühen, das wir auch sonst beobachten können, die platonischen Untergötter möglichst zurückzudrängen und durch ein einheitliches Prinzip zu ersetzen⁹². Ganz verschwunden sind die Untergötter als Leiter des Werdens in der Welt jedoch auch bei Numenios nicht. Das test. 26 nennt sie als Wesenheiten, deren Sein von der Hyle unberührt ist und die nur durch ihre Kräfte und ihr Wirken (δυνάμεις, ἐνέργεια) mit der Hyle in Kontakt [264] stehen (vgl. auch test. 30, S. 95,23 f).

Im Timaios sagt Platon, den Schöpfer und Vater des Alls zu finden sei schwierig, ihn aber allen Menschen mitzuteilen, wenn man ihn gefunden hat, unmöglich (28 C 3-5). In den Schulerklärungen hatte man diese Stelle in dem Sinne gedeutet, daß die Erkenntnis Gottes nur den Weisen vorbehalten sei⁹³. Numenios variiert diese traditionelle Interpreta-

⁹¹ Vgl. Dodds (o. Anm. 16) 15 und schon Zeller (o. Anm. 1) III, 2,237. Mit den Untergöttern des Timaios berührt sich der zweite Gott des Numenios auch in einem weiteren Punkt: Er ist μιμητής des ersten Gottes, so wie die geschaffenen Götter bei Platon den Demiurgen nachahmen (Tim. 42 E 8). Vgl. die Parallele in den Chaldäischen Orakeln fr. 7 des Places: πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατήρ καὶ ἡ̄ παρέδωκε δευτέρῳ (vgl. Tim. 41 D 1: παραδώσω; 42 D 6: παρέδωκεν). Auch hier tritt der δεύτερος νοῦς an die Stelle der gewordenen Götter.

⁹² Vgl. Baltes (o. Anm. 5) 137 ff. Man darf auch an Nomoi 903 B ff erinnern, wo das „Versetzen“ der Seelen durch den brettspielenden Gott-König geschieht.

⁹³ Apuleius, De Platone 1,15, S. 86,15 ff; Kelsos, fr. VII 42 Bader; Hippolytos, Dox. Gr. 567,14 ff; vgl. Albinos, Did. 27, S. 179,30 ff Hermann.

tion⁹⁴, indem er erklärt (fr. 26), Platon habe gewußt, daß bei den Menschen nur der Demiurg (= der zweite Nus) bekannt sei; der erste Nus, das αὐτόον, sei dagegen vollkommen unbekannt⁹⁵. Daher habe er so gesprochen, wie wenn jemand sagen wollte: „Ihr Menschen, was ihr für den ersten Nus erachtet, das ist nicht der erste Nus, sondern vor diesem ist ein anderer Nus, älter und göttlicher.“

Gegen den Sinn der Timaiosstelle bezieht Numenios die Aussage über den ποιητής καὶ πατήρ τοῦδε τοῦ παντός nicht auf den Demiurgen (= den zweiten Gott), sondern auf den ersten Gott⁹⁶. Warum das? Obschon Platon die Schwierigkeit hervorhebt, den „Schöpfer und Vater dieses Alls“ zu finden, geht er im folgenden doch mit dem Demiurgen wie mit einer leicht einsehbaren Größe um. Offenbar aus dieser Diskrepanz heraus hat Numenios die Aussage über den Demiurgen auf den über diesem stehenden Gott bezogen. Nun war nicht mehr der Demiurg schwer zu finden – dieser war vielmehr der Nus-Gott, von dem alle Welt sprach – sondern der über ihm stehende Gott. Die Chaldäischen Orakel (fr. 7 des Places) werden der Interpretation des Numenios folgen⁹⁷.

Die Dreigötterlehre des Numenios stammt nicht aus dem Timaios, [265] sie ist vielmehr von außen an ihn herangetragen worden. Ausgangspunkt für die Lehre war wahrscheinlich der im mittleren Platonismus

⁹⁴ Daß Numenios sich direkt auf die Timaiosstelle bezieht, ist die Ansicht von Lewy (o. Anm. 8) 319, Anm. 25. Festugière (o. Anm. 73) 128, Anm. 3 spricht von einer „allusion à un texte comme Tim. 28 C 3, ou Ep. VII 341 C 5ss, ou Ep. II 312 E 1ss“.

⁹⁵ ἀγνοούμενος, nach W. Theiler, Ammonios und Porphyrios, Fondation Hardt, Entretiens, XII (Vandœuvres-Genève 1965) 95 „gnosisnah“. Vgl. z.B. Irenaeus, Adv. haer. 1,12 f. „There is some reason to think that Numenius had read ... Valentinus“, E. R. Dodds, Class. Quart. 22 (1928) 140, Anm. 1. Vgl. oben Anm. 20 und Puech (o. Anm. 66) 774 ff; Krämer (o. Anm. 12) 67, Anm. 163; 72.

⁹⁶ Dies, obschon er nach test. 24, offenbar unter dem Einfluß des 6. platonischen Briefes (323 D), zwischen πατήρ = 1. Gott und ποιητής = 2. Gott unterscheidet. An Tim. 28 C 3-5 erinnert auch fr. 11: zur Erkenntnis des Guten οὐ ῥαδίας, θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου.

⁹⁷ Zu den Beziehungen zwischen den Chaldäischen Orakeln und Numenios vgl. A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, III (Paris 1953) 53 ff (mit weiterer Literatur); Dodds (o. Anm. 16) 10 f. 33 f (Diskussionsbeitrag W. Theiler). 38 (Diskussionsbeitrag M. Puech); Krämer (o. Anm. 12) 66 ff; Waszink (o. Anm. 2) 43 f; des Places, Numénios, Fragments (o. Anm. 20) 17 ff.

hochgeschätzte 2. platonische Brief (312 E⁹⁸). Die knappen Angaben dieses Briefes bedurften der Füllung, und man hat in Platons Dialogen nach Ergänzungen und Konkretisierungen gesucht. Numenios, der Vorgänger gehabt haben mag⁹⁹, fand diese im Staat, Phaidros, Politikos und vor allem im Timaios. Der Timaios bot sich dabei naturgemäß als die Hauptfundgrube an, denn kein anderer Dialog Platons spricht so ausführlich über die Gottheit und ihren Bezug zur Welt. Aber nicht der ganze Dialog, nur einige Zentralstellen scheinen von Numenios berücksichtigt worden zu sein, vor allem Tim. 28 C 3-5; 29 E 1-3; 39 E 7 ff und 41 CE; 42 D. Die Interpretation dieser Passagen ist eigenwillig und immer auf die eigenen Lehren, nicht auf den Dialog als ganzen bezogen. Dieser interessiert so wenig, daß sogar der naheliegende Sinn der einzelnen Stelle verdreht werden kann. Von daher ist es unvorstellbar, daß Numenios den ganzen Timaios interpretiert hat; seine Dreigötterlehre, wie wir sie kennengelernt haben, wäre ihm dabei ein ständiges Hindernis gewesen.

Unsere Darstellung der Dreigötterlehre des Numenios weicht in entscheidenden Punkten von der letzten Darstellung ab, die diesem Thema gewidmet worden ist, der von H. J. Krämer¹⁰⁰. Krämer versucht nachzuweisen, daß der zweigeteilte Demiurg des Numenios mit der zweigeteilten Weltseele Platons bzw. mit der anima beneficentissima identisch ist¹⁰¹. Obschon der zweite Gott des Numenios tatsächlich Züge der platonischen Weltseele trägt, ist er doch mit ihr nicht zu identifizieren; denn Numenios setzt den zweiten Gott im fr. 29 ausdrücklich mit dem Demiurgen des Timaios gleich, ein Fragment, das Krämer übergeht. Auch die Identifizierung von anima beneficentissima und zweitem Gott geht nicht an, denn die anima beneficentissima ist nicht die eigentliche Weltseele, wie Krämer annimmt¹⁰², sondern die Weltseele ist wie die Einzelseele ein

⁹⁸ Ph. Merlan, *Philol.* 106 (1962) 138; vgl. auch Puech (o. Anm. 66) 761; É. des Places, *Les fragments de Numénios d'Apamée dans la Préparation évangélique d'Eusèbe de Césarée*, C. R. Acad. des inscriptions et belles lettres 1971, 459 f.

⁹⁹ Vgl. Ph. Merlan, *Philol.* 106 (1962) 141. Matter (o. Anm. 75) 91: Die „Unterscheidung dreier verschiedener Gottheiten, die zueinander in einem Stufungsverhältnis stehen, ist in der Schicksalslehre des Mittelplatonismus vorbereitet, wo drei Stufen der πρόνοια unterschieden werden“. Matter verweist auf Ps.Plut. De fato 9, Calcidius 176. 188 und W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Berlin 1930) 49 f.

¹⁰⁰ Krämer (o. Anm. 12) 63 ff.

¹⁰¹ Krämer (o. Anm. 12) 72 ff.

¹⁰² Krämer (o. Anm. 12) 79.

σύγκραμα aus guter und böser Seele. Infolge der Iden- [266] tifizierung von Weltseele und anima beneficentissima gelangt Krämer zu der Behauptung, die niedere Seele sei „nichts anderes als das gemeinsame Derivat der Hyle und der oberen Seele“¹⁰³, obschon doch das test. 30 deutlich betont, daß sie allein aus der Hyle stammt. Krämer ist allzusehr bemüht, Numenios an Xenokrates anzugleichen¹⁰⁴. Daher versucht er, im zweiten Gott die xenokratische Dyas (= Weltseele) wiederzufinden, obschon Numenios den Ausdruck Dyas nie für den zweiten Gott, sondern immer nur für die Hyle bzw. die untere Seele verwendet. Nach all dem kann ich der im übrigen glänzenden Interpretation Krämers nicht folgen.

Folgen kann ich ebensowenig seiner Erklärung des test. 25¹⁰⁵. Krämer verlegt den ersten und zweiten Nus in den ersten Gott und möchte den dritten Nus mit dem zweiten Gott identifizieren. Nun ist nach der Timaiosstelle, auf die sich das Testimonium bezieht (39 E 7 ff), das Subjekt von καθορᾷ und διανοήθη identisch; νοῦς καθορῶν = νοῶν und νοῦς διανοούμενος sind ein und dasselbe Subjekt bei verschiedenen Tätigkeiten. Von beiden hebt sich das ὃ ἔστιν ζῶον deutlich ab. Nach der Vorlage zu schließen gehören also νοῦς νοῶν (= zweiter Gott) und νοῦς διανοούμενος (= dritter Gott) zusammen, und das entspricht der Lehre des Numenios, daß der zweite und dritte Gott identisch sind. Der zweite Nus gehört also zum zweiten, nicht zum ersten Gott, wie das fr. 26 bestätigen kann, wo der erste Nus als der erste Gott erscheint, der zweite Nus als der zweite Gott. Damit ist aber auch die Alternativlösung Krämers¹⁰⁶, alle drei Noes seien Momente innerhalb des ersten Gottes, unmöglich. Schon der Kontext bei Proklos hätte hier widersprechen müssen, der Tim. III 104,1 f kritisiert, daß nach Numenios νοῦς νοῶν und νοῦς διανοούμενος verschiedene Wesenheiten seien.

Es bleibt also dabei, daß die drei Arten des Nus mit den drei Gottheiten identisch sind, wenn auch zuzugeben ist, daß die Lösung der schwierigen Phrase (test. 25), der erste Gott denke unter Zuhilfenahme des zweiten, die Krämer gefunden zu haben glaubte, weiter im Dunkeln liegt. Will man über den Zusammenhang von erstem, zweitem und drittem Gott aufgrund weniger Hinweise in den Zeugnissen spekulieren, so ist zunächst an die

¹⁰³ Krämer a.O.

¹⁰⁴ Vgl. De Ley (o. Anm. 13) 34.

¹⁰⁵ Krämer (o. Anm. 12) 87 ff, bes. 90.

¹⁰⁶ Krämer (o. Anm. 12) 88.