

Beate Nasemann
Theurgie und Philosophie
in Jamblichs *De mysteriis*

Beiträge zur Altertumskunde

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

Band 11



B. G. Teubner Stuttgart

Theurgie und Philosophie in Jamblichs *De mysteriis*

Von
Beate Nasemann



B. G. Teubner Stuttgart 1991

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Nasemann, Beate:

Theurgie und Philosophie in Iamblichs *De mysteriis* /
von Beate Nasemann. – Stuttgart: Teubner, 1991
(Beiträge zur Altertumskunde; Bd. 11)

ISBN 3-519-07460-5

NE: Iamblichus (Chalcidensis): *De mysteriis*; GT

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.

© B. G. Teubner Stuttgart 1991

Printed in Germany

Druck und Bindung: Röck, Weinsberg

VORWORT

Die vorliegende Arbeit hat im Sommersemester 1989 der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln als Dissertation vorgelegen. Die mündliche Prüfung fand am 28.6.1989 statt.

Angeregt und betreut wurde die Arbeit von Prof. Dr. C. Zintzen, dem ich an dieser Stelle ganz herzlichen Dank sagen möchte für die vielfältige Förderung und stete Ermutigung auch in schwierigen Zeiten.

Ebenso danke ich der zweiten Gutachterin Frau Prof. Dr. I. Craemer-Ruegenberg für alle Anregungen und Hilfen während meiner Studienzeit.

Mein besonderer Dank gilt auch der Studienstiftung des deutschen Volkes, die durch ein großzügiges Promotionsstipendium wesentlich zum Zustandekommen dieser Arbeit beigetragen hat, und insbesondere meinem Vertrauensdozenten Herrn Dr. H.G. Senger sowie der Referentin aus Bad Godesberg Frau K. Schuster, die mich während meines gesamten Studiums stets mit Rat und Tat unterstützt haben.

Auch Claudia und Asmus Kurig, die mit großem Einsatz die Herstellung des reproduktionsfähigen Manuskriptes besorgt haben, möchte ich an dieser Stelle sehr herzlich danken.

Wuppertal, 15.10.1990

Beate Nasemann

INHALT

Einleitung	9
Jamblich und die Schrift De mysteriis	13
De mysteriis V 2: Leib und Seele bei Göttern und Menschen	25
De mysteriis V 3: Die Unveränderlichkeit der Götter	41
De mysteriis V 4: Der Äther als Substanz der Himmelskörper	69
De mysteriis V 7: Der kosmische Sympathiezusammenhang	105
De mysteriis V 9: Die wahre Grundlage des Opfers	123
De mysteriis V 10: τροφή konkret und metaphorisch	147
De mysteriis V 14: "Materielle" und "immaterielle" Götter	165
De mysteriis V 15: Leben im Geist und Leben im Körper	193
De mysteriis V 20: Der Mensch als Teil des Kosmos	215
De mysteriis V 23: Die göttliche Materie der Theurgie	231
Appendix	283
Zusammenfassung	287
Literaturverzeichnis	301
Indices	316

EINLEITUNG

Das Interesse an dem syrischen Neuplatoniker Jamblich hat in den letzten Jahrzehnten merklich zugenommen. Das zeigt schon die Zahl der ihm gewidmeten Veröffentlichungen.¹ Als Grundlage weiterer Arbeiten sind dabei besonders wichtig die zwei unabhängig voneinander entstandenen Fragmentsammlungen von B. Dalsgaard Larsen und J. Dillon.² Die Schrift *De mysteriis* ist mittlerweile gut zugänglich durch die Neuausgabe von E. des Places³ und die jüngst erschienene italienische Übersetzung von A. Sodano, der u.a. ein ausführlicher Kommentar beigegeben ist.⁴

Jamblich wurde in der Spätantike und der Renaissance sehr hoch geschätzt und zuweilen — u.a. von Marsilio Ficino, dem ersten Übersetzer von *De mysteriis*

¹ Neben der ersten Gesamtdarstellung Jamblichs (B. Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Diss. Aarhus 1972) liegen zahlreiche Arbeiten vor, die sich mit einzelnen Aspekten seines Werks befassen. Zu nennen sind vor allem:

H.P. Esser, *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker*, Diss. Köln 1967; F.W. Cremer, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, Meisenheim am Glan 1969 (Beitr. zur klass. Philologie 26); A. Smith, *Porphyry's place in the Neoplatonic tradition*, The Hague 1974 (besonders über die Theurgie bei Jamblich); Fr. Pfeffer, *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike*, Meisenheim am Glan 1976 (Beitr. zur klass. Philologie 64); C.G. Steel, *The changing self. A study on the soul in later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel 1978 (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Lett. en Schone Kunsten van België, Kl.d.Lett., XL, Nr. 85), und J.F. Finamore, *Iamblichus and the theory of the vehicle of the soul*, Chico, California 1985 (American Classical Studies 14).

Mehrere Beiträge über Jamblich enthalten auch die Sammelbände *Entretiens sur l'antiquité classique*, Fondation Hardt, Tome XXI: *De Jamblique à Proclus*, Genève 1975 und *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Hrsg. von C. Zintzen, Darmstadt 1977 (Wege der Forschung 436).

² B. Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Appendice: *Testimonia et fragmenta exegetica*. Aarhus 1972; J. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden 1973, *Philosophia antiqua* 23. Die Ausgabe Dalsgaard Larsens umfaßt auch die Fragmente von Jamblichs Aristoteles-Kommentaren, enthält dagegen im Unterschied zu der Dillons weder Übersetzung noch Kommentar. Im folgenden wird, soweit möglich, immer nach beiden Ausgaben zitiert, wobei sich die Zahlen ohne Angaben des Herausgebers auf die Sammlung Dalsgaard Larsens beziehen. Die Bezeichnung "Fragment" wird in dieser Arbeit beibehalten, obwohl es sich strenggenommen oft nur um Testimonien für Jamblichs Auffassungen handelt (vgl. Dalsgaard Larsen, *Jamblique* S.16f. und G.O. 'Daly in seiner Rezension dieses Buches, *Cl.Rev.* 90, 1976, S. 76f.). (Für die vollständigen Angaben zu den nach der ersten Nennung nur noch abgekürzt zitierten Werken s.u. S.301ff. [Literaturverzeichnis].)

³ E. des Places, *Jamblique, Les mystères d'Égypte. Texte établi et traduit par Ed. des Places*, Paris 1966

⁴ A. Sodano, *Giamblico, I misteri egiziani. Abammone. Lettera a Porfirio. Introduzione, traduzione, apparati, appendici critiche e indici di A.R. Sodano*, Milano 1984, *I classici del pensiero*, Sezione I: *Filosofia classica e tardo antica*

(1497) — sogar Platon an die Seite gestellt.⁵ Später dagegen sah man ihn vielfach als philosophischen Scharlatan und unselbständigen Kompilator an.⁶

Daß Jamblich durch seine entschiedene Bejahung von Kult und Theurgie und die Aufnahme hermetischen und vor allem "chaldäischen"⁷ Gedankengutes in erheblichem Maße auch irrationalen Elementen Eingang in die neuplatonische Philosophie verschafft hat, ist unbestreitbar. Mit dieser Wendung zum Kultisch-Religiösen⁸ prägte er den späteren Neuplatonismus in entscheidender Weise.

Man sieht jedoch in dieser Entwicklung heute nicht mehr nur einen Prozeß des Verfalls, in dem der Aberglaube das philosophische Denken überwuchert,⁹ sondern versucht, sie ohne Voreingenommenheit in ihrer Eigenart und historischen

⁵ Bei Proklos erhält Jamblich meistens das Epitheton *θεῖος* (In Tim. I, p.77, 24 Diehl = Jambl. fr. 200 / In Tim. fr.7 Dillon sogar *θειότατος*), bei Damaskios heißt er *μῆγας* (z.B. De principiis II p. 149, 26 Ruelle = Jambl. fr. 319 / In Parm. fr. 6A Dillon). Die Verehrung, die Kaiser Julian für ihn hegte, ist bekannt, vgl. etwa Or. VII 12, 217bc *ὄν ἐγὼ μετὰ τοὺς θεοὺς ἐξ ἴσης Ἀριστοτέλει καὶ Πλάτωνι ἄγαμαι τέθηπά τε* (Jamblich neben Platon auch Or. XI (IV) 26, 146a).

Marsilio Ficino bezeichnet Jamblich häufig als *divinus*, z.B. *Catalogus secundus operum Ficini*, op. 899,2, S. 2 in: *Supplementum Ficinianum* Bd. 2, hrsg. v. P. Kristeller, Florenz 1937, ND 1973; weitere Belege für diese Einschätzung in den dort S. CXXXII f. angeführten Texten.

Noch Thomas Gale, der Herausgeber der editio princeps von *De myst.* (Oxford 1678), erklärt in seiner Vorrede *Ad lectorem: Homo minime Christianus ... ita de Deo, Angelis et Anima scribit ut nonnullis qui se Christianos dici volunt, de rebus divinis sanius et clarius sentiendi merito magister esse debeat*.

⁶ J. Geffcken (Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg 1929, ND Darmstadt 1963, S. 104) spricht von dem "Unvermögen des Autors, auch nur im kleinen Rahmen etwas Ansprechendes zu leisten" und nennt Jamblich einen "viel und schlecht schreibenden syrischen Philosophaster" (ibid.). Zeller (Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtl. Entwicklung, III 2, 5. Aufl. Leipzig 1923, ND Hildesheim 1963, S. 741) bezeichnet seine Darstellung als "schwerfällig und ... undurchsichtig, arm an Gedanken und schwülstig im Ausdruck".

Eine entschieden positivere Wertung Jamblichs und eine Korrektur der Zellerschen Darstellung nahm Karl Praechter in seinem wichtigen Aufsatz "Richtungen und Schulen im Neuplatonismus" vor (in: *Genethliakon* für C. Robert, Berlin 1910 S. 105-156 = Praechter, *Kleine Schriften*, Hildesheim 1973, S. 165-216). Zur Beurteilung Jamblichs vgl. zuletzt: A. Marcone, *L'imperatore Giuliano, Giamblico e il Neoplatonismo* (A proposito di alcuni studi recenti), *Rivista storica italiana* XCVI 1984, S. 1046-1052.

⁷ "Chaldäisch" hier und im folgenden immer mit Bezug auf die chaldäischen Orakel oder ihre(n) Urheber.

⁸ Das kommt schon in der Bemerkung des Damaskios (Ps. - Olympiodor), In Phaed. p. 123,3 Norvin zum Ausdruck: *οἱ μὲν τὴν φιλοσοφίαν προτιμῶσι, ὡς Πορφύριος καὶ Πλωτῖνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ φιλόσοφοι· οἱ δὲ τὴν ἱερατικὴν, ὡς Ἰάμβλιχος καὶ Συριανὸς καὶ Πρόκλος καὶ οἱ ἱερατικοὶ πάντες*.

⁹ So etwa E. Schroeder, Plotins Abhandlung ΠΟΘΕΝ ΤΑ ΚΑΚΑ, Diss. Rostock 1916, S. 188: "Mit dem "θεῖος" Ἰάμβλιχος versinkt die neuplatonische Philosophie jählings in einen dichten Nebel theosophischer Theologik".

Bedingtheit zu erfassen.¹⁰ Dabei kommt Jamblich und der Schrift *De mysteriis* eine zentrale Rolle zu: Hier wird erstmals in größerem Rahmen der Versuch unternommen, die Lehren der Offenbarungsliteratur mit denen des (Neu-) Platonismus zu verbinden und den theurgischen Riten eine philosophische Begründung zu geben.

Die philosophischen Elemente in *De mysteriis* haben in jüngster Zeit zunehmend Beachtung gefunden.¹¹ Eine ausführliche, eigens diesem Thema gewidmete Untersuchung fehlt jedoch bislang.¹²

Die vorliegende Arbeit hat das Ziel, hierzu einen Beitrag zu leisten. Im Ausgang von einzelnen Texten aus *De mysteriis* soll die Verarbeitung philosophischer Begriffe und Gedanken innerhalb des Werkes untersucht werden. Um einen inhaltlichen Zusammenhang zu gewährleisten, wurden dazu die wichtigsten Kapitel des fünften Buches ausgewählt, das eine Verteidigung und Erklärung des (theurgisch gedeuteten) Opfers enthält. Sowohl in der Behandlung von Kult und Theurgie als auch in der Verwendung philosophischer Lehren und Termini weist dieses Buch die wesentlichen Komponenten der gesamten Schrift auf.

Auf dieser Basis läßt sich daher versuchen, durch die Heranziehung weiterer in den Zusammenhang gehöriger Stellen aus *De mysteriis* und gegebenenfalls aus anderen Werken Jamblichs die Bedeutung der betreffenden Begriffe und Konzepte

¹⁰ Vgl. etwa die oben (S. 10) genannten Arbeiten von Cremer, Pfeffer und Smith, die Jamblich gewidmeten Beiträge in dem 21. Band der *Entretiens sur l'antiquité classique* (s. *ibid.*) und besonders C. Zintzen, *Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie*, *Rh. Mus. N.F.* 108, 1965, S.71-100 (überarbeitete Fassung in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, S. 391-426) und *id.*, *Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in Jamblichs De mysteriis*, in: *Platonismus und Christentum*, Festschrift für H. Dörrie, Münster 1983 (*Jahrbuch f. Antike und Christentum*, Ergänzungsband 10) S. 312-328.

¹¹ Während noch E.R. Dodds *De mysteriis* als "a manifesto of irrationalism" bezeichnete (*Theurgy and its relationship to neoplatonism*, in: *The Greek and the Irrational*, Berkeley / Los Angeles 1951 u. 1963, S. 287), hebt F. Brunner in der Diskussion über den Vortrag von E. des Places (*La religion de Jamblique*) den "intellectualisme" des Werks hervor (*Entretiens sur l'antiquité class.* XXI S. 98) und bemerkt treffend: "Là où Porphyre ne voit que l'absurdité et superstition, Jamblique jette la lumière de l'intelligence" (*ibid.*). Vgl. a. F. Joukovsky, *Plotin dans les éditions et les commentaires de Porphyre, Jamblique, Proclus à la Renaissance* (*Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* XLII, 1980, S. 387-400) S. 390: "Jamblique doit beaucoup à Plotin ... ce traité (sc. *De myst.*) prolongeait l'enseignement de Plotin, et l'infléchissait vers un autre domaine, la théurgie." (Vgl. auch die folgende Anm.).

Hinweise auf solche Übernahmen von Plotin oder Porphyrios enthalten insbesondere die Arbeiten von Cremer, Smith, Sodano (s.o. S. 9) und Zintzen (s.o. Anm.10).

¹² Darauf macht u.a. Cremer (*Chald. Orakel* S.2) aufmerksam: "Eine mit Nutzen heranzuziehende Analyse auf philosophie- und religionshistorischer Basis fehlt". Vgl. a. P. Thillet, *Rez. von des Places' Ausgabe von De myst.*, *REG* Nr. 81, 1968, S. 195: "Mesurer par des recherches précises sur le vocabulaire et la thématique le rôle des antécédents philosophiques ... n'est-ce pas là une tâche à laquelle l'histoire des idées a le devoir de s'attacher?".

innerhalb seines Denkens zu klären. Durch den Vergleich mit der philosophischen, vor allem der neuplatonischen Tradition soll dann jeweils untersucht werden, inwieweit Jamblich auch in *De mysteriis* philosophischem Gedankengut und Sprachgebrauch verpflichtet bleibt, und in welcher Weise er sie seiner eigenen Thematik und Intention entsprechend umsetzt.

Ziel dieses Verfahrens ist es letztlich, ein etwas genaueres Bild von der Veränderung zu erhalten, die die neuplatonische Philosophie durch Jamblich erfahren hat.

JAMBlich UND DIE SCHRIFT DE MYSTERIIS

Die seit der Übersetzung Marsilio Ficinos (1497) unter dem Titel *De mysteriis* bekannte Schrift¹ stellt die Antwort auf den offenen Brief des Neuplatonikers Porphyrios an den ägyptischen Priester Anebo dar. In diesem Brief² legte Porphyrios eine Reihe kritischer Fragen vor, die vor allem den Sinn und die Wirkungsweise der Theurgie, die von ihr angerufenen Wesen (Götter, Dämonen, Heroen u.a.) sowie Mantik, Opfer, Astrologie und die Religion der Ägypter betrafen.

Der Verfasser von *De mysteriis* gibt sich als ägyptischer Oberpriester namens Abammon aus,³ der anstelle des angesprochenen Anebo die gewünschte Aufklärung erteilen will. Das Werk wurde aber bereits von Proklos dem θεσπέσιος Ἰάμβλιχος zugesprochen.⁴

Diese Identifikation blieb bis ins achtzehnte Jahrhundert unangefochten.⁵ Bestritten wurde die Autorschaft Jamblichs zuerst von Chr. Meiners (1781), dem

¹ Das Werk wird im folgenden zitiert (sofern nötig, mit der Abkürzung *myst.*) nach der Ausgabe von Ed. des Places (*Jamblique, Les mystères d'Égypte, texte établi et traduit par E. des Places, Paris 1966*). Seiten und Zeilen sind (jeweils hinter Buch- und Kapitelzahl) nach der dort am Rande vermerkten Zählung angegeben, die in den Seiten-, nicht aber in den Zeilenangaben der Ausgabe G. Partheys (Berlin 1857) folgt (vgl. des Places a.O. S.38 unten).

Zu dem Titel *De mysteriis*, der dem Inhalt des Werks wenig entspricht, vgl. Th. Hopfner, *Über die Geheimlehren von Jamblichus*, Leipzig 1922 (ND Hildesheim 1988) S.V-VI, des Places a.O. S.6f. und Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis*, S.48 u. S.154f. Der ursprüngliche Titel lautete: Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβῶ ἐπιστολὴν ἀποκρίσις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις (*myst. p.1, 1ss.*).

² Die Fragmente sind herausgegeben und übersetzt von A.R. Sodano, *Porfirio, Lettera ad Anebo*, Napoli 1958.

³ Vgl. des Places, *Jamblique* S.217, Note compl. zu S.39.

⁴ Das bezeugt das dem Text von *De myst.* vorausgehende Scholion, das — wie M. Sicherl, *Michael Psellos und Iamblichos de mysteriis*, *Byz. Zeitschr.* 53, 1960, S.8-19, nachweist — von dem Byzantiner Michael Psellos stammt: Ἰστέον ὅτι ὁ φιλόσοφος Πρόκλος, ὑπομνηματίζων τὰς τοῦ μεγάλου Πλωτίνου Ἐννεάδας, λέγει ὅτι ὁ ἀντιγράφων πρὸς τὴν προκειμένην τοῦ Πορφυρίου ἐπιστολὴν ὁ θεσπέσιός ἐστιν Ἰάμβλιχος, καὶ διὰ τὸ τῆς ὑποθέσεως οἰκείου καὶ ἀκόλουθον ὑποκρίνεται πρόσωπον Αἰγυπτίου τινὸς Ἀβάμμωνος· ἀλλὰ καὶ τὸ τῆς λέξεως κομματικὸν (M, des Places, Sodano; συμματικὸν V, σημαντικὸν cj. Sicherl) καὶ ἀφοριστικὸν καὶ τὸ τῶν ἐννοιῶν πραγματικὸν καὶ γλαφυρὸν καὶ ἔνθου μαρτυρεῖ τὸν Πρόκλον καλῶς καὶ κρίναντα καὶ ἱστορήσαντα (des Places, *Jambli.* S.38). Psellos fügt also der Aussage des Proklos sein eigenes, auf stilistische und inhaltliche Merkmale gegründetes Urteil hinzu.

⁵ Vgl. S. Fronte, *Sull' autenticità del "De mysteriis" di Giamblico* (*Sicul. Gymn. N.S.* 7, 1954, S.234-255) S.235f.

sich darin u.a. Zeller und Harless, später Mau, Geffcken und Scott anschlossen.⁶ Seit der Dissertation K. Rasches,⁷ der *De mysteriis* nach Prüfung der Gegenargumente und eingehender Untersuchung des Stils (Vergleich mit den unzweifelhaft authentischen Schriften) eindeutig dem Jamblich zuweist, gilt die Frage nach dem Verfasser der Schrift jedoch im allgemeinen für entschieden.⁸

In jüngster Zeit ist die Frage nach dem Autor von *De mysteriis* durch A.R. Sodano wiederaufgenommen worden (*Giamblico, I misteri egiziani*, Milano 1984, s.o. S.9). Sodano vertritt die Auffassung (*ibid.* S.35), die Schrift sei das Werk einer Gruppe von Philosophen aus dem Umkreis der Schule Jamblichs, einer "intelligenza disperata che cercava con ogni mezzo... di salvare le ultime istanze del paganesimo" (*ibid.*). Jamblich sei "ancora troppo filosofo" gewesen, um ein solches "manifesto dell' irrazionalismo" zu verfassen (*ibid.*).

Schon die Richtigkeit dieser (auf E.R. Dodds zurückgehenden) Einschätzung von *De mysteriis* läßt sich in Frage stellen (s. dazu o.S.11 m. Anm.11), aber auch die übrigen Argumente Sodanos sind nicht unbedingt stichhaltig:

1. Die antiken Urteile über Jamblichs Stil, die bei Damaskios und Eunapios überliefert sind (ἄβατος, ἀυθάδης μεγαληγορία, Mangel an λευκότης) träfen auf *De myst.* nicht zu und stünden im Gegensatz zu Psellos' Kennzeichnung des Stils dieser Schrift als κομματικόν und ἀφοριστικόν (Sodano a.O. S.11f.).

— Schwerverständlichkeit und wortreiche Umschreibungen fehlen jedoch auch in *De myst.* keineswegs, vgl. z.B. II 7, 84, 6-10 und dazu Cremer, *Chald. Orakel* S.99f. m. Anm.514 oder I 9, 32,13-33,7 und I 6, 19,12-20 (zugleich ein Beispiel für das κομματικόν, das durch diese Merkmale also nicht ausgeschlossen wird). Für die ἀυθάδης μεγαληγορία vgl. etwa *myst.* III 25, 161,3-9 und V 5, 205, 15-206,4.

Umgekehrt ist die von Psellos beobachtete Eigentümlichkeit der Aneinanderreihung etlicher kürzerer Glieder (über die Ausdrücke κομματικόν und ἀφοριστικόν vgl. Sodano a.O. S.10 Anm.11) auch in sicher für Jamblich bezeugten Texten anzutreffen, z.B. bei Proklos, *In Tim.* III p. 173, 16-24 Diehl = *Jambl. fr.* 272 / *In Tim. fr.* 75 Dillon (vgl. dazu auch Dillon, *Iambl.* S.365) und *ibid.* p. 33, 1-13 = *Jambl. fr.* 259 / *In Tim. fr.* 64 Dillon.

⁶ Nähere Angaben bei K. Rasche, *De Iamblichio libri qui inscribitur de mysteriis auctore*, Diss. Münster 1911, S.7 und *Fronte* a.O. S.236-238.

⁷ S. o. Anm.6.

⁸ Vgl. Sicherl a.O. (o. Anm.4) S.8 m. Anm.4 u. 5, *Fronte* a.O. (o. Anm.5) S.239-241 und Dalsgaard Larsen, *Jamblique* S.14.

Sodanos Annahme eines Gegensatzes zwischen diesem Stilurteil und den aus der Antike überlieferten verliert zudem dadurch an Gewicht, daß er selbst vermutet (a.O. S.11), es beziehe sich nur auf den Psellos vertrauten Teil von *De myst.*, nämlich die Behandlung der Erscheinungen von Göttern, Engeln, Dämonen etc. in *myst. II 3-9*.

2. Proklos' Zuschreibung von *De myst.* an Jamblich sei sowohl eine bloße Vermutung als auch wahrscheinlich durch ein persönliches Motiv bestimmt und insofern nicht glaubhaft: Proklos, der in Terminologie und Gedanken viel aus *De myst.* übernommen habe (Sodano a.O. S.21f.), versuche auf diese Weise, eine Verbindung zwischen seiner eigenen Position und der des angesehenen Jamblich herzustellen (ibid. S.18).— Diese Annahme ist lediglich eine Hypothese, die sich durch nichts belegen läßt.

3. Mehrfach seien Divergenzen zu andernorts überlieferten Lehren Jamblichs festzustellen:

a) Das *myst. VIII 2-3* vorgelegte metaphysische System habe — neben seinen ägyptischen Elementen — eine neuplatonische Grundlage, die einfacher sei als die aus Damaskios bekannte Aufgliederung der Stufe des 'Ev durch Jamblich (ibid. S.25f.). Ähnliches gelte für die Angaben *myst. I 5, 15, 4-12*.

— Trotz der Verschiedenheit der Terminologie bestehen zwischen den Darstellungen *myst. I 5, VIII 2* und den Angaben des Damaskios wesentliche sachliche Übereinstimmungen, s. dazu Finamore, *Jamblichus and the theory of the vehicle of the soul*, S.40-45 u.u. S.254.

In der Beschreibung der göttlichen Hierarchie und in der Benennung ihrer einzelnen Glieder zeigt Jamblich in *De myst.* eine starke Neigung zur Variation, die teilweise durch den Anschluß an jeweils andere Quellen bedingt ist (über dieselbe Eigentümlichkeit in anderen Werken Jamblichs s. Dillon, *Iambli. S.36*), vgl. auch u.S.166f.; S.215f. u. S.247 -255.

Zudem war das vollständig ausgeführte System Jamblichs für eine Kombination mit ägyptisch-hermetischen Lehren, wie sie *myst. VIII 2-3* vorliegt, wahrscheinlich erheblich weniger geeignet als eine vereinfachte Fassung. Zu berücksichtigen ist auch, daß Jamblich *myst. VIII 2-3* ausdrücklich nicht seine eigene Metaphysik darstellt (s. *myst. VIII 1 pass.*), sondern die der Ägypter (vgl. des Places, *La religion de Jamblique*, in: *Entretiens sur l'antiquité class. XXI*, Genève 1975, S.77) S. auch u. unter 4 c.).

b) In Jamblichs *De anima* werde die Lehre, daß die Seele für Vergehen in früheren Leben büßen müsse, in dem entsprechenden Abschnitt (bei Stob., *Ecl. I*, p. 454-458 Wachsm.) nicht berücksichtigt, während sie in *De myst.* die Grundlage

für die Theorie von der göttlichen Gerechtigkeit und Vorsehung bilde (Sodano a.O. S.27, im Anschluß an des Places, *Jambl.* S.150 Anm.3).

— Hier liegt keinerlei Divergenz vor, denn in *De anima* ist die Rede vom Schicksal der Seele nach dem Tode, in *De myst.* dagegen von dem während des irdischen Lebens.

c) Die Behandlung der Götterbilder in *myst.* V 23 sei verschieden von der in Jamblichs *Περὶ ἀγαλμάτων* (Sodano a.O. S.27). — S. dazu u. S.280f.

d) In *De myst.* seien die von Jamblich ausführlich kommentierten Chaldäischen Orakel nirgends ausdrücklich zitiert, sondern lediglich in andeutender Weise berücksichtigt (Sodano a.O. S.28f.).

— Daß auch *De mysteriis* eine genaue Kenntnis der Orakel voraussetzt, hat Cremer (*Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, Meisenheim am Glan 1969) nachgewiesen. Die Frage, warum sie hier nicht offen zitiert werden (vgl. dazu Cremer a.O. S.5f. u.S.14), ist daher unabhängig von der nach der Authentizität des Werkes: Der Verfasser von *De myst.* war auf jeden Fall mit den Orakeln vertraut, zog es aber vor, sie nicht wörtlich wiederzugeben. Ein Grund dafür könnte darin liegen, daß der angebliche ägyptische Oberpriester "Abammon" nicht gut offen als Anhänger und Verbreiter chaldäischer Weisheiten auftreten konnte. Vielleicht hätte sonst der Schluß auf den wahren Verfasser der Schrift ebenso nahegelegen wie bei einer unverhüllten Darstellung von Jamblichs eigenem metaphysischem System (vgl. o. S.15 unter 3.a).

4. Uneinheitlichkeit des Werkes *De myst.* selbst

a) In Buch II werde eine gegenüber dem Rest der Schrift (insbesondere Buch I) stark erweiterte Hierarchie der übermenschlichen Wesen vorgestellt, von denen z.B. die Archonten bei Jamblich keine und im übrigen Neuplatonismus nur eine sehr geringe Rolle spielten (Sodano a.O. S.26f. und 37f.)

— Die erweiterte Reihe der höheren Wesen in *De myst.* II geht im wesentlichen nicht auf den Verfasser dieser Schrift selbst zurück, sondern ist bereits in der Frage des Porphyrios enthalten, die *myst.* II beantwortet wird (*Porph.*, *Epist. ad Anebonem* 1,4a, p.7, 10s. *Sod.* = *myst.* II 3, 70, 10-12, vgl. a. Dillon, *Jambl.* S.51).

b) Disproportionalität der verschiedenen Bücher von *De myst.* (Sodano, a.O. S.36f.).

— Eine Orientierung an der Bucheinteilung ist nicht unbedingt sinnvoll, da diese erst aus der Renaissance stammt (vgl. u. S.20). Daß das Fehlen einer solchen Ausgewogenheit noch kein Zeichen für eine Mehrzahl von Verfassern sein muß und

bei Jamblich nicht ungewöhnlich ist, zeigt z.B. die Länge von Kapitel 21 seines *Protreptikos*, das mehr als zehnmals so umfangreich ist wie die kürzesten Kapitel derselben Schrift (Kap. 1, 12 und 16).

c) Wiederholungen innerhalb von *De myst.* (Sodano a.O. S.37).

— Die Behandlung der Unterschiede zwischen den verschiedenen *κρείττονα γένη* unter dem Aspekt von *οὐσία*, *δύναμις* und *ἐνέργεια* *myst.* II 1-2 stellt im Verhältnis zu *myst.* I 4 keine Wiederholung dar (anders Sodano a.O. S.37), da sie dort lediglich erwähnt, aber nicht ausgeführt wird. Das Thema der Affektfreiheit der höheren Wesen wird tatsächlich *myst.* I 21 trotz seiner ausführlichen Behandlung *myst.* I 10-14 wiederaufgenommen (Sodano a.O.). Die Wiederholung kann darauf zurückzuführen sein, daß es sich hier um einen Punkt handelt, auf den Jamblich besonderes Gewicht legen will: Die Feststellung, daß die Theurgie sich ohne eine Beeinflussung der göttlichen Wesen vollziehe, sichert die Übereinstimmung mit dem neuplatonischen Grundsatz von der Affektionsfreiheit des Immateriellen und dient der Abgrenzung von der profanen Zauberei (vgl. dazu auch u. S.48-51).

Jamblich scheute auch sonst nicht vor solchen Wiederholungen zurück, besonders wenn es ihm nicht so sehr auf eine rein sachbestimmte Darstellung ankam als auf die Beeinflussung seiner Leser in einer bestimmten Richtung. Vgl. dazu die Erklärung des nur scheinbar "wirren" Aufbaus der *Vita pythagorica* durch M. von Albrecht, *Das Menschenbild in Jamblichs Darstellung der pythagoreischen Lebensform*, *Antike und Abendland* 12, 1966, S.51-63, bes. S.56, 58 und 61.

Grundsätzlich lassen sich zur Erklärung der Besonderheiten der Schrift *De mysteriis* drei Gründe anführen.

1) Thema und Zielsetzung des Werks: *De myst.* ist in erster Linie der Erklärung und Rechtfertigung der Theurgie und anderer religiöser Praktiken sowie der Beschreibung der höheren Wesen gewidmet, denen diese gelten. Die "theoretische" Philosophie als solche mit ihren Einteilungen und Aufgliederungen der Seinshierarchie ist hier zweitrangig. Darauf weist Jamblich selbst deutlich hin, wenn er *myst.* I 15 nach der Behandlung des Verhältnisses von Göttern und Dämonen zum *Nus* (45,16 - 46,3) erklärt: τὸ μὲν δὴ τῆς διαιρέσεως (πάρρηγον γὰρ ἐστὶν ἄλλως) μέχρι τοσούτου μνήμης ἀξιούσθω· ἃ δὲ καὶ πρὸς ταύτην ἀπορεῖς, ἐπεὶ περ ἄπτεται τῆς ἱερατικῆς θεραπείας, λόγου τυγχανέτω τοῦ προσήκοντος (*myst.* I 15, 46,5-8).

2) Die Gestalt des (angeblichen) Verfassers: Der Autor tritt als ägyptischer Oberpriester und nicht als neuplatonischer Philosoph auf. Eine durchgehende und offensichtliche Orientierung am System Jamblichs hätte diese Fiktion sofort unglaubhaft gemacht.

3) Der angesprochene Leserkreis: Als Antwort auf einen offenen Brief, der hauptsächlich Fragen über Religion, Kult und Theurgie enthielt, war *De myst.* eher für ein breiteres Publikum von Interesse als z.B. ein Kommentar zu Platon oder Aristoteles. Eine regelrechte philosophische oder gar neuplatonische Vorbildung des Lesers konnte also nicht vorausgesetzt werden.

Jamblich, geboren 240 / 250 n.Chr. in Chalkis (Koilesyrien), gestorben um 325 n.Chr.,⁹ schloß sich in Metaphysik und Ontologie,¹⁰ von einigen Neuerungen abgesehen (insbesondere feinere Gliederung des Hypostasensystems und pessimistischere Sicht der menschlichen Seele¹¹), weitgehend an Plotin und Porphyrios an.

⁹ Vgl. J. Bidez, *Le philosophe Jamblique et son école* (REG 32, 1919, S.29-40 = *Der Philosoph Jamblich und seine Schule*, in: *Philosophie des Neuplatonismus* S.281-293) S.32, u. A. Cameron, *The Date of Jamblichus' Birth*, *Hermes* 96, 1968, S.33f. u. 36f. m. Anm.20 und 21. Kritisch gegenüber einer Datierung der Geburt Jamblichs vor 250 n.Chr.: C.G. Steel, *The Changing Self*, S.11 Anm.21. Zur Abfassungszeit von *De myst.* vgl. u. S.252 Anm.95 u. S.253 Anm.97

¹⁰ Die Hauptquelle hierfür stellen die Fragmente von Jamblichs Kommentaren zu den Werken Platons dar, herausgegeben von Dillon und von Dalsgaard Larsen (s.o. S.9)

¹¹ Er nahm über dem Einen Plotins ein weiteres, völlig unaussprechliches Prinzip an (vgl. Damaskios, *De princ.* I, p. 86, 3-6 und 103, 6-8 Ruelle sowie *myst.* VIII 2, 261, 9-14), unterschied innerhalb des Nus νοεροί und νοητοί θεοί (vgl. Proklos, In *Tim.* I, p.308, 20s. Diehl = *Jambl. fr.* 230 und Proklos, In *Tim.* III, p. 174, 21-24 = *Jambl. fr.* 273, 6-8) und gliederte den Bereich der Seele weiter auf (s. Proklos, In *Tim.* II, p. 240, 5ss. = *Jamblich, fr.* 251 / In *Tim. fr.* 54 Dillon).

Zur Metaphysik Jamblichs vgl. v.a. A.C. Lloyd in: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, hrsg. v. A.H. Armstrong, S.297-301; R.T. Wallis, *Neoplatonism*, London 1972, S.123-134; Dillon, *Jambl.* S.26-53; W. Deuse, *Der Demiurg bei Porphyrios und Jamblich* (in: *Philosophie des Neuplatonismus* S.238-278), S.260-277 und H.D. Saffrey / L.G. Westerink, *Proclus, Théologie Platonicienne*, Livre III, Paris 1978, S.XVII-XL, S.a. u. S.222f.

Für Jamblichs Auffassung von der Seele vgl. bsd. Proklos, In *Tim.* III p. 334, 3-27 = *Jambl. In Tim. fr.* 87 Dillon. (Dalsgaard Larsen hat den Text — als fr. 288 — nur teilweise aufgenommen.) Hier wird Plotins Annahme eines stets affektfreien und denkenden Teils der Seele angegriffen. Das gegenteilige Zeugnis bei Simplikios, In *Cat.* (CAG VIII) p. 191, 9s. Kalbfl. εἴτε καὶ ἐν ἡμῖν ἐστὶν τις τοιαύτη (sc. ἐπιστήμη) αἰὲ ἀνω μένουσα, ὡς Πλωτίνῳ καὶ Ἰαμβλίχῳ δοκεῖ kann auf einem Fehler der Überlieferung beruhen (vgl. Steel, *Changing Self* S.48f.). Die Seelenlehre Jamblichs behandeln Dillon, *Jambl.* S.41-47; Wallis, *Neoplatonism*, S.118-123; Dalsgaard Larsen, *La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive* (in: *Entretiens sur l'ant. class.* XXI, 1975, S.1-26) S.20-23; Steel, *Changing Self* S.34-45 (Vergleich mit Plotin); W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre* (Akad. d. Wissensch. u.d. Lit., Mainz, Abhandl. d. geistes- und sozialwiss. Kl., Einzelveröffentlichung 3), Wiesbaden 1983, S.231-235; Finamore, *Jamblichus and the theory of the vehicle of the soul* (passim); weitere Literatur bei Deuse, *Der Demiurg bei Porphyrios und Jamblich* (in: *Philosophie des Neuplatonismus*) S.241 Anm.20. Vgl. a. u. S.27-29, 33f.; 196-198 und 222f.

Entscheidend für die spätere Entwicklung des Neuplatonismus war es jedoch, daß er als erster den Aussagen der "Chaldäischen Orakel" und der von ihren Verfassern oder Herausgebern¹² propagierten Theurgie einen zentralen Platz in seinem System einräumte.¹³ Ziel der in ihren Verfahren der Magie ähnlichen Theurgie¹⁴ war es, den an den Körper und damit an die Materie gebundenen Menschen durch rituelle Akte (ἔργα) und vermittelnde Materien zu den Göttern emporzuführen.¹⁵ Ihre Empfehlung bedeutete eine deutliche Abweichung von dem durch Plotin vorgezeichneten Weg, deren Anfänge sich freilich bereits bei Porphyrios erkennen lassen.

Plotin schrieb religiösen Riten und magischen Praktiken noch keinerlei Bedeutung für den Aufstieg und das Schicksal der Seele zu, da nach seiner Ansicht das höhere, geistige Selbst des Menschen nicht von außen durch natürliche Vorgänge beeinflußt werden kann.¹⁶ Selbst die Annäherung an das Eine und seine Schau sind nur aufgrund eigener ethischer und geistiger Bemühungen, ohne Zuhilfenahme äußerlicher Mittel, erreichbar.¹⁷

Sein Schüler Porphyrios, dessen Denken in höherem Maße religiös ausgerichtet war, billigte der Theurgie bereits eine untergeordnete, vor allem reinigende Wirkung zu. Er beschränkte ihren Einfluß jedoch ausdrücklich auf den niederen Seelenteil und warnte vor den Gefahren dieser Praktiken.¹⁸

¹² S. dazu u. S.277.

¹³ Vgl. dazu ausführlich Cremer, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, sowie Zintzen, *Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie* (Rh.Mus. N.F. 108, 1965, S.71-100, überarbeitete Fassung in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, S.391-426) S.90-93 (= *Philosophie d. Neuplat.* S.414-418).

¹⁴ Zur Theurgie s. insbsd. u. S.277-281.

¹⁵ Vgl. Cremer, *Chald. Orakel* S.19-23 und ausführlich H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy, Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire*, Tome XIII, Le Caire 1956 (neue, erweiterte Ausgabe hrg. von M. Tardieu, Paris 1978), bsd. Kap. III (Theurgical Elevation) und IV (The Magical Ritual of the Chaldaeans) sowie E.R. Dodds, *Theurgy and its relationship to Neoplatonism*, JRS 37, 1947, S.55-69 (= *The Greeks and the Irrational*, Berkeley / Los Angeles 1951, S.283-311).

¹⁶ Vgl. Plotin, *Enn.* IV 4 [28] 40, 20-31; 43, 1-11; 44, 1-4 und II 3 [52] 9, 24-31 sowie Pfeffer, *Studien zur Mantik*, S.119-122 u. S.127f. Die Zauberei stellt für Plotin nichts Übernatürliches dar, sondern ist durch die Sympathie innerhalb des Kosmos erklärbar (vgl. *Enn.* IV 4 [28] 40). Vgl. ausführlich u. S.105-111.

¹⁷ Vgl. *Enn.* I 6 [1] 8, 21- 9,34 und VI 9 [9] 3, 16-22: δεῖ ... ἰέμενον εἰς τὰ πρῶτα ἐπαναγαγεῖν ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐσχάτων ὄντων, κακίας τε πάσης ἀπηλλαγμένον εἶναι ἅτε πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδοντα γενέσθαι, ἐπὶ τε τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἀναβεβηκέναι καὶ ἐν ἐκ πολλῶν γενέσθαι ἀρχῆς καὶ ἐνὸς θεατὴν ἐσόμενον. Vgl. Zintzen, a.O. (s.o. Anm.13) S.75-85, bsd. S.82ff. (= *Philosophie d. Neuplatonismus* S.395-408 u. 404ff.).

¹⁸ S. Porphyrios, *De regressu animae* (die Fragmente dieser Schrift sind herausgegeben von J. Bidez im Anhang zu: *Vie de Porphyre*, Gand / Leipzig 1913, ND Hildesheim 1964) fr. 2, p. 27*.

Jamblich dagegen befürwortet die Theurgie mit Nachdruck und sieht in ihr ein nahezu unentbehrliches Hilfsmittel für die Reinigung und den Aufstieg der Seele, die sich ihm zufolge nur in Ausnahmefällen aus eigener Kraft aus der Bindung an den Körper lösen und zum Göttlichen erheben kann.¹⁹

In der Schrift *De mysteriis* werden verschiedene Formen der Theurgie und religiöse Bräuche wie Mantik und Opfer, die Jamblich im Sinne der Theurgie deutet, dargestellt und gegen die Bedenken der *Epistula ad Anebonem* verteidigt. Der Aufbau von *De mysteriis* ist weitgehend durch die Bezugnahme auf den Brief des Porphyrios bestimmt, dessen Fragen und Aporien der Reihe nach mit unterschiedlicher Ausführlichkeit behandelt werden. Das Werk wird seit der Renaissance in zehn Bücher von stark differierender Länge eingeteilt.²⁰

Nach einigen Vorbemerkungen über sich selbst, die vorgelegten Fragen und die Art und Weise ihrer Beantwortung (myst. I 1-2) sowie über den apriorischen Charakter der Gotteserkenntnis behandelt der Verfasser im ersten Buch vor allem die charakteristischen Eigenheiten (ιδιώματα, zu dem Begriff vgl. myst. I 4) der einzelnen "höheren Geschlechter" (κρείττονα γένη, d.h. hier, Götter, Heroen, Dämonen und vom Körper freie Seelen; in Buch II treten noch Engel, Erzengel und Archonten hinzu). Nach ihrer Beschreibung (I 5-7) werden die von Porphyrios angeführten Unterscheidungsmerkmale erörtert und abgelehnt (Zuordnung zu verschiedenen Körpern und Elementen (I 8-9), Beeinflußbarkeit und Unbeeinflußbarkeit (I 10), Verhältnis zum Nus (I 15), Körperlichkeit und Körperlosigkeit (I 16)). Dazwischen bespricht Jamblich die mit diesen Annahmen zusammenhängenden Aporien, die Kult und Theurgie betreffen: beide setzen weder Affizierbarkeit (I 11-14) noch Wahrnehmungsfähigkeit (I 15) der höheren Wesen voraus.

Nach einigen Darlegungen über Eigenschaften und Rang der Gestirngötter (I 17-20) wird nochmals der Verdacht einer Beeinflussung der göttlichen Wesen durch die Theurgie zurückgewiesen (I 21).

Von den Unterschieden zwischen Heroen, Dämonen und Seelen handeln die Kapitel II 1-2.

21-28*,13; p. 28*, 16-29*,1 u. fr. 3, p. 31*,24-32*,4. Porphyrios' Einstellung zur Theurgie erörtert ausführlich Smith, *Porphyry's Place* S.128-140.

¹⁹ Vgl. myst. I 15, 47,13-48,4; III 18, 144,13-17; V 15, 219,7-18; V 18, 223,16 - 224,2 und V 22, 230,15 - 231,5.

²⁰ Diese Einteilung entspricht nicht immer dem inhaltlichen Aufbau. Sodano (*Giamblico* S.37 m. Anm.114) zieht, einem Vorschlag von H.D. Saffrey folgend, die Kapitel myst. II 1 und 2 als I 22 und 23 noch zum ersten Buch, was ihrem Inhalt nach berechtigt ist. Eine Unterteilung von *De myst.* in nur neun Bücher, die aber einige (anfechtbare) Kapitelumstellungen erfordert, nimmt Th. Hopfner vor (*Geheimlehren* S.XXI f.). Vgl. des Places, *Jamblique* S.8 Anm.6.

Myst. II 3-9 führt Jamblich die Kennzeichen von Erscheinungen verschiedener übermenschlicher Wesen auf (Götter, Erzengel, Engel, Heroen, Dämonen, Archonten und Seelen); er verteidigt die Wahrhaftigkeit dieser Visionen, bei denen Täuschungen nur infolge von Fehlern des Theurgen vorkommen sollen (II 10). II 11 wird die Theurgie als praktischer Weg zur Vereinigung mit den Göttern von der theoretischen (philosophischen) Gotteserkenntnis abgehoben.

Das dritte Buch behandelt die traditionelle Mantik und verwandte Praktiken. Die Mantik wird nach Jamblichs Auffassung in erster Linie von den Göttern selbst bewirkt, während Naturphänomene und menschliche Aktivitäten nur sekundäre "Mitursachen" darstellen (III 1 und III passim).

III 2-6 werden verschiedene Arten der Mantik besprochen (Träume (2-3), Enthusiasmus (4-10), Orakel (11-12 mit Exkurs über die transzendente "mantische Kraft" der Götter), private Formen der Zukunftserforschung (13-14), Opfer- und Vogelschau, Astrologie (15-16)).

Gegenstand der Kapitel 17-19 ist die zentrale Rolle der höheren Wesen beim Vollzug der Mantik; sie werden dabei aber weder zu Dienstleistungen für den Menschen herabgezogen (III 17) noch durch Zwang beeinflusst (III 18). Verschiedene von Porphyrios vorgebrachte Überlegungen, die natürlichen Faktoren und vor allem der menschlichen Seele eine wesentliche Rolle bei der Mantik zuzuteilen, verwirft Jamblich (darunter auch die von Plotin vorgebrachte Erklärung der Mantik durch den kosmischen Sympathiezusammenhang) (III 20-27). Auf Magie und Astrologie beruhende Verfahren lehnt er nachdrücklich ab und setzt sie in scharfen Kontrast zur Theurgie (III 28-31).

Buch IV befaßt sich mit einer Reihe von Widersprüchen: Wie können die Theurgen den Wesen, die von höherem Rang sind als sie, Befehle erteilen (IV 1-3); wie können diese gerechtes Verhalten fordern, aber selbst ungerechte Befehle ausführen (IV 4-10 mit allgemeinen Ausführungen über Gerechtigkeit und Ursachen des κακόν IV 5ff.)? Eine Mitschuld der Götter am Bösen oder (IV 11-13) an unerlaubten Liebesverbindungen bestreitet Jamblich entschieden.

Das fünfte Buch handelt von Opfer und Gebet (s.u. S.25ff.). Zwei weitere Aporien, die die Theurgie betreffen, werden in Buch VI aufgelöst (Widerspruch zwischen Reinheitsforderung und Verwendung getöteter Tiere (VI 1-4), Drohungen an die höheren Wesen (VI 5-7)).

Die religiösen Symbole der Ägypter (VII 1-3) und die unverständlichen "barbarischen" Götternamen (VII 4-5) sind Gegenstand des siebten Buches, während das achte die obersten Prinzipien der ägyptischen Theologie (VIII 1-3) und die Ansichten der Ägypter über Astrologie und Schicksalszwang (VIII 4-8) darlegt.

Das neunte Buch handelt durchgängig von dem jedem Menschen eigenen "persönlichen Dämon". Auch hier kommt Jamblich wieder auf Astrologie und εἰμαρμένη zu sprechen (IX 2-5).

Im zehnten und letzten Buch erklärt er die Glückseligkeit, die in der Vereinigung mit den Göttern liegt, für Ziel und Ergebnis der Theurgie und schließt mit einem auch Porphyrios einbeziehenden Gebet.

Das fünfte Buch, dessen Kapitel 2, 3, 4, 7, 9, 10, 14, 15, 20 und 23 in dieser Arbeit ausführlich behandelt werden, ist dem Opfer gewidmet. Nach Jamblichs Darstellung²¹ hatte Porphyrios diesbezüglich die Frage gestellt, wieso das Opfer den durch es geehrten Wesen angemessen und zugleich für die Opfernden nutzbringend sein könne, und außerdem auf einen augenscheinlichen Widerspruch aufmerksam gemacht: Einerseits sollen die Priester kein Fleisch zu sich nehmen, damit die Götter²² nicht durch die davon aufsteigenden Dünste befleckt werden,

²¹ Für die Frage nach dem Sinn der Opfer (myst. V 1, 199, 8-12 ἀπορεῖς κατὰ τὸ συνεχές ... τίνα ἔχουσι χρεῖαν (sc. αἱ θυσίαι) ἢ δύναμιν ἐν τῷ παντί καὶ παρὰ τοῖς θεοῖς, τίνος τε ἕνεκα λόγου προσφόρος μὲν τοῖς τιμωμένοις ὀφελίμως δὲ τοῖς τὰ δῶρα προσάγουσιν ἐπιτελοῦνται), von Sodano nicht in den Text der Epistula ad Anebonem aufgenommen (vgl. Ep. ad An. 2, 8b p. 19, 5-20,1 Sod.), fehlt jede Bezeugung bei Augustin (vgl. Civ. Dei X 11, p. 420,3-6 Domb.-Kalb) und Eusebios (vgl. Praep. ev. V 10,1-2) und dem von ihm abhängigen (vgl. Sodano, Porfirio, Lettera ad Anebo, Napoli 1958, p. XLII s.) Theodoret (vgl. Cur. affect. Graec. III 66).

Gegen die Annahme, daß Augustin und Eusebios diese Frage lediglich ausgelassen haben könnten, spricht der Zusammenhang des Textes der Epistula:

Innerhalb einer Reihe von sechs Beispielen für widersprüchliches Verhalten der Götter (Ep. ad An. 2, 8a-c, p. 18, 1-20,6 = Euseb., Praep. ev. V 10, 1-3, Augustin, Civ. Dei X 11, p. 419, 35-420,11; für *De myst.* s. die Hinweise bei Sodano im Apparat) würde die Frage nach Zweck und Wirkungsweise der Opfer inhaltlich wie formal den Zusammenhang stören (vgl. etwa die Parallelität von αὐτοῖ ... p. 19,2 Sod. und αὐτοῖ δέ ... p. 19,3 und 19,6).

Daß die Bitte um Erklärung der Opferwirkungen an anderer Stelle in der Epistula ad An. stand (vergleichbare Fragen myst. III 1,99, 11f. = Porph., Ep. ad An. 2,1 p.8, 16s. und myst. III 17, 139,5f. = Ep. ad An. 2,3 p. 11, 5s.) und Jamblich hier nur von der Reihenfolge der Aporien abweicht, ist unwahrscheinlich wegen myst. V 1, 199, 8f.12f.: ἀπορεῖς κατὰ τὸ συνεχές ... πρόσεστι δὲ δὴ αὐτόθι καὶ ἄλλη τις ἐναντίωσις ...

Es bleibt noch die Möglichkeit, daß myst. V 1, 199,9-12 der Inhalt der Epistula sehr frei wiedergegeben ist (vgl. dazu allgemein Sodano, Giamblico S.388) und auch hier ursprünglich eine Aporie oder ein Widerspruch (ἄλλη τις ἐναντίωσις 199,13!) vorlag, der in προσφόρος μὲν ... ὀφελίμως δέ ... noch durchschimmert. Diese Erklärung scheint am ehesten annehmbar. Andernfalls müßte man unterstellen, daß Jamblich dem Porphyrios hier eine Frage zuschrieb, die dieser gar nicht gestellt hätte, die ihm aber die willkommene Gelegenheit böte, eine ausführliche Rechtfertigung und Erklärung des theurgischen und des traditionellen Opfers zu geben. Das ist aber wenig wahrscheinlich, zumal Jamblich die Frage nach dem Sinn der Opfer noch ein zweites Mal ausdrücklich erwähnt (myst. V 5, 205,15 ὃ δὲ μείζον ἐρώτημα καὶ περὶ μειζόνων πυθάνη (sc. τὸ περὶ θυσίων, vgl. 206,4)).

²² Eusebios und Augustin beziehen das entsprechende Pronomen der Epistula ad An. (αὐτοῖ δὲ Euseb., Praep. ev. V 10,2, *ipsi vero* Augustin, Civ. Dei X 11, p. 420,5 Domb.-Kalb) auf die Priester selbst!

andererseits werden diese angeblich gerade durch solche Fleischdämpfe (beim Opfer) in höchstem Maße angezogen.²³

In den Kapiteln 2-4 versucht Jamblich mit verschiedenen Argumenten, die in dieser Aporie vorausgesetzte Affizierbarkeit der Götter durch solche Dünste als unmöglich zu erweisen. Die andere der beiden unvereinbaren Annahmen — die einer Anlockung oder gar Ernährung der höheren Wesen durch die Opferdämpfe— wird hier nur kurz zurückgewiesen (V 4, 205, 6-11). Ihre Ablehnung begründet Jamblich (unter Beschränkung auf die Dämonen)²⁴ ausführlich V 10-12, u.a. mit den besonderen Wirkungen der Verbrennung der Opfertgaben, die alles Materielle tilge (V 11-12).

Die Beantwortung der Frage nach Sinn und Wirkungsweise des Opfers nimmt die Kapitel 5-10 und 13-26 ein.

Zunächst werden einige gängige Begründungen des Opfers besprochen und für unzureichend erklärt (V 6). Die wahre Grundlage des Opfers sieht Jamblich darin, daß die Opfertgaben aufgrund der dauernden Verbundenheit von Ursache und Verursachtem die höheren Wesen anzusprechen vermögen, die ihre Schöpfer sind und über sie walten (V 9-10).

Auf dieser Basis versucht er im folgenden (V 13-20), neben dem (von Porphyrios befürworteten)²⁵ rein geistigen Opfer auch das materielle (theurgische) als notwendig und sinnvoll darzustellen — darin liegt das Hauptanliegen des gesamten fünften Buches.

Jamblichs Argumentation beruht im wesentlichen auf dem Grundsatz *similia similibus*: Bei der Wahl des angemessenen Opfers ist zu berücksichtigen, in welchem Verhältnis zu Materie und Körper

- die höheren Wesen, an die sich das Opfer richtet (V 14; 17; 19)
- der es darbringende Mensch (V 15; 18; 20) und
- die dadurch angestrebten Wirkungen (V 16) stehen.

²³ Vgl. die Parallele bei Porphyrios, De abstinentia I 57, p. 132,10-13 Nauck: πῶς ἐν ἀγνεΐᾳ τίθεμεν τὴν ἀποχὴν, καίτοι ἐν ταῖς θυσίαις μηλοσφαγοῦντές τε καὶ βουθυτοῦντες ἀγνήν τε ταύτην νομίζοντες τὴν ἱερωργίαν καὶ θεοὺς κεχαρισμένην.

Der Grundgedanke schon bei Euripides, Iph. Taur. 380-384:

τὰ τῆς θεοῦ δὲ μέφομαι σοφίσματα,
ἥτις βροτῶν μὲν ἦν τις ἄψηται φόνου
ἢ καὶ λοχείας ἢ νεκροῦ θιγῆ χειροῖν
βωμῶν ἀπέργει, μυσσάρων ὡς ἡγουμένην,
αὐτὴ δὲ θυσίαις ἤδεταί βροτοκτόνοις.

²⁴ Er konzentriert sich also auf die Widerlegung der tatsächlichen von Porphyrios vertretenen Ansicht (vgl. Porph., De abst. II 39 u. 42, bsd. p. 171,2-6 Nauck).

²⁵ Vgl. Porph., De abst. II 34.

Ein immaterielles Opfer ist nur den Menschen angemessen, die sich von allem Stofflichen gelöst haben und ganz im Geistigen leben — einer geringen Minderheit. Nur sie können den aller Materie fernstehenden (intelligiblen) Göttern opfern. Weitaus die meisten Menschen sind dagegen dem Körper und der materiellen Welt so stark verhaftet, daß für sie nur ein materielles Opfer sinnvoll ist, das sich an die der Materie vorstehenden Götter wendet.²⁶

Die Berechtigung des materiellen Opfers wird in den folgenden Kapiteln (V 21-25) unter verschiedenen Aspekten noch weiter begründet. Wichtig ist dabei besonders die für einen Platoniker erstaunliche Behauptung Jamblichs, daß es auch göttliche und reine Materie gebe, die durch ihre Vollkommenheit zur Aufnahme der Götter geeignet sei und insbesondere bei der Theurgie Verwendung finde (V 23).

Das Buch endet mit einer Darstellung der verschiedenen Stufen und Wirkungen des Gebets, das Jamblich zufolge einen wesentlichen Bestandteil des Opferrituals bildet (V 26).

²⁶ V 18-19 führt Jamblich nach dem gleichen Prinzip eine Einteilung in drei Arten von Opfern, Menschen und durch das Opfer erreichbaren Gottheiten durch, um sich an eine Dreiteilung göttlicher Wesen in den Chaldäischen Orakeln anschließen zu können, s. Cremer, *Chald. Orakel* S.123-130.

DE MYSTERIIS V 2: LEIB UND SEELE BEI GÖTTERN UND MENSCHEN

Die Kapitel 2 und 3 des fünften Buches handeln von der Erhabenheit und Überlegenheit (ὑπεροχή) der vollkommeneren Wesen über die unvollkommenen, wie sie sich in ihrem unterschiedlichen Verhältnis zur materiellen Welt zeigt: Nur der Mensch ist dem schädlichen Einfluß des Materiellen ausgesetzt, nicht aber die höherstehenden Wesen¹ (Kap.2). Daraus folgert Jamblich, daß die Götter auch von den zu ihnen aufsteigenden Opferdünsten keineswegs affiziert oder gar befleckt werden (Kap.3).

In Kap. 2 wird diese ὑπεροχή zunächst an mehreren Beispielen verdeutlicht.

200,2f. τὴν τῶν ὅλων πρὸς τὰ μέρη ... ὑπεροχὴν

Dieses Verhältnis entspricht im folgenden dem Gegensatz zwischen der Weltseele und der individuellen menschlichen Seele (200,5.8f. τῆ μὲν ὅλη ψυχῆ ... τῆ δὲ ἐν μέρει ψυχῆ, 200, 11f. τῆ ψυχῆ τῆ ἡμετέρᾳ ... τῆ τοῦ παντός). μεριστός und ὅλος bedeuten in De myst. oft "Einzel-", "Teil-", "partikulär" und "zum Ganzen gehörig", "universell"² (vgl. bsd. IV 2,183, 11-15, wo ὅλον für συντελοῦν πρὸς τὰ ὅλα und ἀνήκον εἰς τὸν ὅλον κόσμον eintritt).³

Auf die hier angedeutete Schwäche und Unvollkommenheit der μέρη gegenüber den ὅλα gründet Jamblich auch seine Erklärung der κακά (myst. IV 8-9, speziell für die schädlichen Planeteneinflüsse I 18, 56,7ff.) und der παράνομα ἀφροδίσια (IV 12). Diese Argumentation basiert auf einem Grundgedanken, den Jamblich mit Plotin teilt: Einem höheren Grad an Ganzheit entspricht größere Einheit und damit ein höherer Rang in der Seinsordnung: ὅσῳ δ' ἀνίωμεν ἐπὶ τὸ ὕψος καὶ τὴν ταυτότητα τῶν πρώτων ... ἀπὸ τε τῶν μερῶν ἐπὶ τὰ ὅλα

¹ Auf ähnlicher Grundlage wird myst. VI 2 der Widerspruch zwischen der Forderung nach Reinheit des Epopten und der Verwendung von Tierkadavern bei der θεαγωγία aufgelöst.

² S. dazu des Places, Jambl. S.219, Note compl. zu S.75 und A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste III, Paris 1953 S.202 Anm.3.

³ IV 2, 183, 9-16: Καλεῖ μὲν οὖν αὐτὰ ὡς κρείττονα, διότι ἀπὸ τοῦ περιέχοντος ἡμᾶς παντός κόσμου τὰ συντελοῦντα πρὸς τὰ ὅλα περὶ τὰ κατεχόμενα ἐν τοῖς μεριστοῖς ἔλκειν ἐπιχειρεῖ· ἐπιτάττει δὲ ὡς χείροσι, διότι καὶ μέρη τινὰ πολλακίς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καθαρώτερα καὶ τελειότερα ἐμφύεται τῶν ἀνηκόντων εἰς τὸν ὅλον κόσμον· οἷον τὸ μὲν εἶη νοερόν, τὸ δ' ὅλον ἄψυχον ἢ φυσικόν ...

ἀναγάγομεν ἑαυτοῦς ... (myst. I 19, 59, 9ff.) Die Teilung oder Abtrennung vom Ganzen ist mit einer Minderung von Kraft und Vollkommenheit verbunden: ... ἄλλο μὲν ... ἐπὶ τῶν ὅλων, ἕτερον δ' ἐπὶ τῶν μερῶν ἐπιτελοῦσι (sc. αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τῷ κόσμῳ) διὰ τὴν τῶν μερῶν διτηρημένην ἀσθένειαν (myst. IV 9, 192, 16ff., vgl. a. IV 12, 196, 8-11 u. IV 8, 192, 4-10) ... καὶ οὕτως ἐπὶ πάντων ἐξίσταται τῶν καλῶν καὶ τελείων καὶ ὅλων τὰ μεθ' ὕλης αὐτῶν μεταλαγχάνοντα μεριστά (IV 9, 193, 6ff.)

Den Gegensatz dazu bildet die ungespaltene Einheit des Nus, wie sie Plotin III 2 [47] 1, 27ff. darstellt:⁴ Der Nus ist der wahrhafte und ursprüngliche Kosmos, οὐ διαστάς ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲ ἀσθενὴς τῷ μερισμῷ οὐδὲ ἐλλιπὴς οὐδὲ τοῖς μέρεσι γενόμενος ἅτε ἐκάστου μὴ ἀποσπασθέντος τοῦ ὅλου (im Unterschied zum wahrnehmbaren Kosmos, s. *ibid.* 2, 1-7).

Die Abspaltung der menschlichen Seele von der Gesamtseele und ihre Vereinzelung führen zu ihrer Schwächung und zu ihrem Abstieg in die Körperwelt: ὅταν δὴ τοῦτο (sc. τὸ μεταβάλλειν ἐκ τοῦ ὅλου εἰς τὸ μέρος ... εἶναι) διὰ χρόνων ποιῆ φεύγουσα τὸ πᾶν καὶ τῇ διακρίσει ἀποστᾶσα ... μέρος γενομένη μονοῦται τε καὶ ἀσθενεῖ καὶ πολυπραγμονεῖ καὶ πρὸς μέρος βλέπει ... τοῦ τε ὅλου ἀπέστη καὶ τὸ καθέκαστον μετὰ περιστάσεως διοικεῖ (Enn. IV 8 [6] 4, 12-19).

200, 3f. τὴν ... ἐξηρημένην ὑπερβολήν

ἐξηρημένος ("transzendent", "überragend", wörtlich "herausgenommen", "entfernt") ist ein in *De mysteriis* sehr häufig vorkommender und den späteren Neuplatonikern geläufiger Ausdruck⁵, vor Jamblich dagegen in dieser Bedeutung

⁴ Vgl. a. Enn. V 8 [31] 4, 21-23: ἐνταῦθα μὲν οὖν οὐκ ἐκ μέρους ἄλλο ἄλλου γίνονται ἄν, καὶ εἴη ἄν μόνον ἕκαστον μέρος, ἐκεῖ δὲ (sc. im Nus) ἐξ ὅλου αἰεὶ ἕκαστον καὶ ἅμα ἕκαστον καὶ ὅλον. — Sofern nicht anders vermerkt, wird Plotin nach der *Editio minor* von Henry / Schwyzer zitiert (Enn. I-III: Oxford 1964, IV-V: *ibid.* 1977, VI: *ibid.* 1982), die im Text stellenweise von der *Editio maior* abweicht.

⁵ ἐξηρημένος als Prädikat der Götter: Myst. I 9, 33,4; III 17, 142,12; V 5, 206,12; V 14, 217,8; V 17, 222,4; VII 2, 251,14; sonst noch I 4,11,7. 12,9; III 21, 150,12; IX 8, 282,14; vgl. ἐξηρησθαι I,4, 14,12; I 10, 34,3; III 25, 160,3; III 31, 179,1 sowie Jamblich bei Proklos, In Tim. III 257, 25ss. Diehl = Jambl., fr. 284 / In Tim. fr. 83 Dillon: (ἀποδεξόμεθα ... τὸν θεῖον Ἰάμβλιχον) ἐξηρημένην ὑπεροχὴν ἀπονέμοντα τοῖς συμπληρωτικοῖς τῶν θείων ψυχῶν γένεσιν und Jambl., Epist. ad Sopatr. ap. Stob., Ecl. V p. 907,8 und III p. 19,10 Wa.-He., ὑπερβολή ... ἐξηρημένη auch in π. ψυχῆς bei Stob., Ecl. I, p.455,9s. In seinen Lehrbriefen zeigt sich Jamblich ganz als orthodoxer Platoniker und erwähnt die Theurgie mit keinem Wort; dazu paßt es, daß die Ausdrücke ἐξηρημένος bzw. ἐξηρημένη ὑπεροχή sich hier auf den philosophisch lebenden Menschen beziehen und nicht auf die Götter.

nur bei <Porphyrios>, In Parmenidem fr. VI fol.64^r, 28s. Hadot belegt, wo Gott als ἐξηρημένον ἀπὸ τῶν ἄλλων bezeichnet wird.⁶

Die Eigenschaft ist hier von den Göttern selbst auf ihr Verhältnis zu den schwächeren Wesen übertragen. Der Abstand zwischen den Göttern und Menschen übertrifft in Jamblichs Formulierung noch den zwischen Welt- und Einzelseele, der nur ὑπεροχή genannt wird.

200, 5-8 τῇ μὲν ὅλη ψυχῇ προεστηκέναι τοῦ κοσμικοῦ παντὸς σώματος ... οὔτε βλαβερόν ἐστὶν εἰς καθῶν παραδοχὴν οὔτε ἐμπόδιον πρὸς τὰς νοήσεις

Daß die Gemeinschaft mit dem Körper bei der Weltseele von anderer Art ist als bei der Einzelseele, führt Jamblich auch in der Schrift Περὶ ψυχῆς⁷ aus: Die Weltseele hat den (Welt-)Körper in sich, und er "kommt zu ihr heran", nicht umgekehrt; die Einzelseelen dagegen gehen selbst zu ihren Körpern heran und geraten in ihre Gewalt: Οὐχ ἡ αὐτὴ ἐστὶ πασῶν τῶν ψυχῶν κοινωνία πρὸς τὰ σώματα, ἀλλ' ἡ μὲν ὅλη, ὡσπερ καὶ Πλωτίνῳ δοκεῖ,⁸ προσιὼν ἑαυτῇ τὸ σῶμα ἔχει ἐν ἑαυτῇ, ἀλλ' οὐκ αὐτὴ πρόσεισι τῷ σώματι, οὐδὲ περιέχεται ὑπ' αὐτοῦ· αἱ δὲ μερισταὶ προσέρχονται τοῖς σώμασι καὶ τῶν σωμάτων γίνονται καὶ ἤδη κρατουμένων τῶν σωμάτων ὑπὸ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως εἰσοικίζονται εἰς αὐτά (Jambl.ap. Stob., Ecl. I p. 379, 12ss. Wa.-He.)

Bei Proklos tritt ἐξηρημένος sehr oft auf, vgl. El. theol., § 23, p.26,26 Dodds, § 93, p. 84, 9 und öfter (s. den Index v. Dodds), In Parm., I p. 650, 28 Cousin; p.710, 36; p. 713, 30; III p.797, 25; IV p. 917, 20; In Tim., I p. 103, 11 Diehl und öfter. Für Damaskios vgl. De princ. I p. 15, 14-18 pass. und I p. 73, 12 Ruelle.

⁶ Vgl. P. Hadot, Porphyre et Victorinus I, Paris 1968, S.410 Anm.1.

⁷ Die Fragmente der Schrift — erhalten bei Stobaios, Eclog. I — sind übersetzt und kommentiert von A.-J. Festugière, Rén. III, S.177-264.

⁸ "auch Plotin": es handelt sich zugleich um Jamblichs eigene Auffassung, die im Verlauf der Passage noch deutlicher in den Vordergrund tritt. Im folgenden werden die Seelen der (Gestirn-) Götter (αἱ ... τῶν θεῶν), die der "anderen göttlichen Gattungen" (αἱ δὲ τῶν ἄλλων θεῶν γενῶν, d.h. vor allem, Dämonen und Heroen, vgl. Stob. I p.378,3 u. p. 372,18s.), die reinen und die nicht reinen Seelen behandelt (αἱ καθαρὰὶ ψυχὰὶ ... αἱ δ' ἐναντία) (Stob. I p. 379,18-25). Die Einbeziehung dieser göttlichen und halbgöttlichen Wesen (ähnlich de an. ap. Stob. I p.372,15-20, p. 373,25 - 374,8, vgl. a. p. 377,23 - 378,4 u. p. 380,23-26) ist charakteristisch für Jamblich; sie entspricht der gesteigerten Bedeutung, die diese Mittelwesen zwischen dem Menschen und den (intelligiblen) Göttern für ihn als Befürworter der Theurgie gewonnen haben. — Zu dem oben zitierten Passus (Stob. I, p. 379,12ss.) vgl. a. unten S.53 Anm.53.

Jamblich schließt sich hier⁹ und myst. V 2, 200,4ff. eng an die Seelenlehre Plotins an:¹⁰ Während die menschliche Seele mit einem großen Teil in den Körper "eintauchen" (εἴσω δύναι) muß, um ihn beherrschen zu können (Enn. IV 8 [6] 2,7-14), braucht sich die Weltseele zum Weltleib nicht einmal hinabzuneigen: ἡ οὐδὲ συνένευσε τῷ μέρει αὐτῆς τῷ ἐσχάτῳ (sc. ἡ τοῦ παντὸς ψυχῆ)· οὐδὲ γὰρ ἦλθεν οὐδὲ κατήλθεν, ἀλλὰ μενούσης προσάπτεται τὸ σῶμα τοῦ κόσμου καὶ οἷον καταλάμπεται, οὐχ ἐνοχλοῦν οὐδὲ παρέχον μερίμνας (III 4 [15] 4,4ff., vgl. IV 8 [6] 2,51f.; IV 3 [27] 6,23ff. 7,16-18; III 9 [13] 3,1ff. und II 9 [33] 2,11). Der Weltkörper hindert sie nicht an der beständigen Schau der intelligiblen Welt über ihr (IV 8 [6] 2,51ff., s.a. II 9 [33] 2,13ff.), da er sich ohne Mühe und Anstrengung regieren läßt (IV 8 [6] 2,15-19. 27f. 50-53, II 1 [40] 4,31f.).

Der menschliche Körper dagegen erschwert der Seele durch Bedürfnisse und Affekte die Hinwendung zum Geistigen (IV 8 [6] 2,43ff. 4,26ff.) und wird daher zu Recht als ihr Grab und ihre Fessel¹¹ bezeichnet (IV 8[6] 3,3f.).

Myst. 200,5ff. lehnt sich besonders eng an Formulierungen aus Enn. IV 8 an. Plotin erklärt., daß die Verbindung mit dem Körper für die Weltseele kein Übel darstelle¹² (IV 8 [6] 2,24f.), da sie dadurch nicht wie die menschliche Seele im Denken behindert und mit Affekten erfüllt werde: δύο γὰρ ὄντων δι' ἃ δυσχεραίνεται ἡ ψυχῆς πρὸς σῶμα κοινωνία, ὅτι τε ἐμπόδιον πρὸς τὰς νοήσεις γίνεταί, καὶ ὅτι ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν πίμπλησιν αὐτήν, οὐδέτερον τούτων ἂν γένοιτο ψυχῆ, ἥτις μὴ εἰς τὸ εἴσω ἔδω τοῦ σώματος (d.h. der Weltseele) ... (IV 8 [6] 2,42ff.)

⁹ Mit De an. bei Stob. I, p. 379,11ss. vgl. bsd. Plotin, III 9 [13] 3,1ff. und IV 3 [27] 6,24f.: μένουσα οὖν ἐν αὐτῇ ποιεῖ προσιόντων (sc. ἡ τοῦ παντὸς ψυχῆ), αἱ δὲ (sc. αἱ μερισταὶ ψυχῆ) αὐταὶ προσῆλθον sowie ibid. 20,14f. ἡ δὲ ψυχῆ ... οὐ περιεχόμενον μᾶλλον ἢ περιέχον und (mit Festugière, Rén. III S.220, Anm.3) ib. 9,35ff. Vgl. auch Sodano, Giamblico S.326.

Zu der Aussage καὶ ἤδη κρατουμένων ... vgl. etwa Enn. II 1 [40] 5,20ff.: Die spezifisch menschliche Seele tritt erst in den von der Weltseele bzw. ihrem Abbild (ἰνδαλμα ib. 5,7, wohl identisch mit der φύσις III 8 [30] 4,15) geschaffenen Körper ein (ἡ γὰρ ἄλλη ψυχῆ, καθ' ἣν ἡμεῖς, τοῦ εἶναι, οὐ τοῦ εἶναι αἰτία. ἤδη γοῦν τοῦ σώματος ἔρχεται γενομένου ...). Sie hat nicht wie die Weltseele ihren Körper selbst geschaffen (IV 3 [27] 6,1f.), sondern erhält gleichsam eine ihr von dieser vorbereitete Wohnstätte: αἱ δὲ (sc. αἱ ἐκάστου ψυχῆ) ἤδη ὄντος (sc. τοῦ σώματος) οἷον ἀδελφῆς ψυχῆς ἀρχούσης μοίρας διέλαχον, οἷον προπαρασκευασίας ταύτης αὐταῖς οἰκήσεις (IV 3 [27] 6,13ff.). Vgl. auch Festugière, Rén. III, S.220 Anm.5.

¹⁰ Zu der unterschiedlichen Beziehung von Welt- und Einzelseele zum Körper s. Enn. IV 8 [6] 2. 7-8, II 9 [33] 2. 7, IV 3 [27] 4, 21ff. 6,1ff. sowie III 9 [13] 3 und III 4 [15] 3,21 - 4,13.

¹¹ S. dazu unten S.33f.

¹² Vgl. P.P. Matter, Zum Einfluß des platonischen "Timaios" auf das Denken Plotins, Winterthur 1964, S.35f.

Die zwei negativen Folgen des Zusammenseins der Seele mit dem Körper, die Jamblich übereinstimmend mit Plotin erwähnt (Behinderung im Denken¹³ und Aufnahme von Affekten¹⁴) entstammen letztlich dem "Phaidon" Platons.¹⁵ Wegen der größeren Übereinstimmung in Formulierung und Zusammenhang ist hier jedoch Plotin, nicht Platon, als Vorlage anzunehmen.¹⁶

200,6-7 καὶ τοῖς οὐρανίοις θεοῖς ἐπιβεβηκέναι τοῦ οὐρανοῦ σώματος

Daß die Gestirngötter bzw. -seelen die gleiche Beziehung zu ihren Körpern haben, wie sie bei der Weltseele vorliegt, deutet bereits Plotin an: Für die Weltseele bedeute die Verbindung mit dem Körper nach Platons Darstellung¹⁷ (der er sich anschließt) nichts Widernatürliches (Enn. IV 8 [6] 2,35-38), und auch für die Gestirnseelen nicht: τάς τε τῶν ἀστέρων ψυχὰς τὸν αὐτὸν τρόπον πρὸς τὸ σῶμα ἔχειν λέγων, ὡσπερ τὸ πᾶν ... ἀποσφῶζοι ἂν καὶ τὴν περὶ τούτους πρέπουσαν εὐδαιμονίαν (ibid. 2,38ff.).

Plotin spricht ihnen auch — wenngleich weniger entschieden als Jamblich¹⁸ — die gleiche Unbeeinflussbarkeit durch das Körperliche zu wie der Weltseele: οὐ γὰρ δὴ ταυτὰ ἐστὶν ἐκεῖ, ἅπερ τοὺς ἐνταῦθα ποιεῖ κακοῦς, οὐδ' ἡ τοῦ σώματος κακία ἐνοχλουμένη καὶ ἐνοχλοῦσα (Enn. II 9 [33] 8,34ff.), vgl. II 9 18,30ff.: ἐγγὺς δὲ γενόμενοι τοῦ ἀπλήκτου μιμοίμεθ' ἂν τὴν τοῦ σύμπαντος ψυχὴν καὶ τὴν τῶν ἄστρον ...

Was den bloßen Inhalt seiner Ausführungen über die Gestirne (myst. V 2 und I 17-20) anbelangt, entfernt sich Jamblich also kaum von Plotin. Er betrachtet sie

¹³ Vgl. myst. I 17 über die Gestirngötter: τὴν νοεράν αὐτῶν ... τελειότητα οὐκ ἐμποδίζει τὸ σῶμα (51,4f.) und I 20, 63,17f. οὐδὲν ἐμπόδιον αὐτῷ (sc. τῷ κρείττονι) παρέχει, vgl. u. S.30f.

¹⁴ Den Ausdruck παραδοχὴ τοῦ πάθους gebraucht Plotin III 6 [26] 8,10, übernommen von Porphyrios, Sent. 21, p. 12,2 Lamberz.

¹⁵ Vgl. bsd. 65 A 9f.: πότερον ἐμπόδιον τὸ σῶμα ἢ οὐ, εἴαν τις αὐτὸ ἐν τῇ ζητήσει κοινωνὸν συμπαραλαμβάνῃ; u. 66C 1ff. ἔτι δέ, ἂν τινες νόσοι προσπέσωσιν, ἐμποδίζουσιν ἡμῶν τὴν τοῦ ὄντος θήραν. ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων ... ἐμπύμπλησιν ἡμᾶς.

¹⁶ Platon-Reminiszenzen sind in De myst. nicht selten (s. des Places, Jambli. S.12), speziell an den Phaidon z.B. II 6, 83,8.

¹⁷ Tim. 36 DE. 38 C.

¹⁸ Vgl. etwa Enn. IV 4 [28] 42,23: ἐπεὶ καὶ τοῖς ἄστροις, καθόσον μὲν μέρη, τὰ πάθη ... und II 3 [52] 13,22f. τάξιν ποιητικὴν μ ἂ λ λ ο ν ἢ παθητικὴν ἔχοντα und dagegen z.B. myst. I 10, 34,3ff.: ἀλλ' ὅτι παντελῶς ἐξήρηται (sc. τὰ κρείττονα γένη) τῆς ἐναντιώσεως τοῦ πάσχειν ἢ μὴ πάσχειν, καὶ ὅτι οὐδὲ πέφυκεν ὅλως πάσχειν, καὶ ὅτι κατ' οὐσίαν ἔχει τὴν ἄτρεπτον στερεότητα, κατὰ τοῦτο ἐν ὅλοις αὐτοῖς τίθεμαι τὸ ἀπαθὲς καὶ ἄτρεπτον.

jedoch unter einem anderen Aspekt: Während Plotin in den Gestirnen vor allem körperliche, aber beseelte Teile des Kosmos sieht,¹⁹ stellt Jamblich sie in erster Linie als Götter dar, deren Körper für ihr Wesen kaum von Bedeutung sind: Wie alle Götter (myst. I 17, 52,13) sind sie *τρόπον τινὰ ἀσώματοι* (I 18, 52,18). Plotin nennt sie meist nur *τὰ ἄστρα* und begründet ihre Göttlichkeit gelegentlich eigens (V 1 [10] 2,40f., IV 3 [27] 11,23ff., vgl. a. II 9 [33] 8,30ff.). In De myst. dagegen werden die Gestirne fast nur als "die (himmlischen, sichtbaren o.ä.) Götter"²⁰ bezeichnet.

Jamblich überträgt nicht nur myst. V 2 Aussagen Plotins über die Weltseele auf die Gestirne. Zahlreiche derartige Elemente enthält auch seine Verteidigung des göttlichen Wesens der Gestirne myst. I 17. Hier wird ausführlich dargelegt, warum die Gestirngötter durch ihre Körper nicht beeinträchtigt oder behindert werden: *ὅτι δὴ οὐ περιέχονται ὑπὸ τῶν σωμάτων ..., ἀλλὰ ταῖς θεαῖς ζωαῖς καὶ ἐνεργεῖαις περιέχουσι τὰ σώματα.*²¹ *καὶ ὅτι οὐ πρὸς τὸ σῶμα ἐπιστρέφονται, ἀλλὰ τὸ σῶμα ἔχουσιν ἐπιστρεφόμενον εἰς τὴν θεῖαν αἰτίαν.*²² *καὶ ὅτι τὴν νοερὰν αὐτῶν καὶ ἀσώματον τελειότητα οὐκ ἐμποδίζει τὸ σῶμα*²³ *οὐδὲ μεταξὺ παρεμπίπτον*²⁴ *πράγματα αὐτῇ παρέχει.*²⁵ *ὅθεν δὴ*

¹⁹ Vgl. II 3 [52] 9,35ff.: *ἃ δὲ γίνονται εἰς τὸ πᾶν παρ' αὐτῶν, καθὸ μέρος εἰσὶ τοῦ παντὸς καὶ σῶμα ἐμψυχωμένον, τὸ σῶμα μέρος μέρει δίδωσι ...* sowie VI [10] 2,39-41; II 1 [40] 2,16 IV 4 [28] 42,23ff. Zu den Gestirnen als "Teilen" (des Alls) s.u. S.46f.

²⁰ οἱ αἰσθητοὶ θεοὶ myst. I 19, 60,9. 61,3; ἐμφανεῖς ... I 18, 52,17; I 19, 60,11; I 20, 62,3. 10; VIII 8, 271,8; ἐν οὐρανῷ ... I 18, 57,2; ἐν τῷ κόσμῳ I 19, 58,18; vgl. V 2, 200,6; VIII 2, 262,10f., VIII 8, 271,1; nur οἱ θεοί: I 17, 51,12; I 19, 58,5; IV 10, 194,8; V 4, 201,5; VIII 7, 270,1.

²¹ Zu der neuplatonischen Vorstellung, daß die Seele den Körper umschließe, statt von ihm umschlossen zu werden, s.u. S.61-63. In der Formulierung besonders ähnlich ist Enn. IV 3 [27] 20,14f. *ἡ δὲ ψυχὴ οὐ σῶμα, καὶ οὐ περιεχόμενον μᾶλλον ἢ περιέχον.*

²² S. u. S.35ff. und zu der Verbindung von Aktiv und Passiv S.51-54.

²³ S. o. S.28f. u. Anm.15.

²⁴ Vgl. Enn. VI 9 [9] 9,8f.: *εἰ καὶ παρεμπεσοῦσα ἡ σώματος φύσις πρὸς αὐτὴν ἡμᾶς εἴλκυσεν. παρεμπίπτειν μεταξὺ in anderem Zusammenhang Enn. VI 3 [44] 20,19 und myst. I 4, 13,2. Vgl. a. myst. III 7, 115,11f.: ἐπειδὴν ... τὸ σῶμά τι παρεμπίπτει (beim ἐνθουσιασμός). Ausgangspunkt ist Platon, Phaidon 66D: (τὸ σῶμα) ἐν ταῖς ζητήσεσιν αὐτῶν πανταχοῦ παραπίπτον θόρυβον παρέχει.*

²⁵ Vgl. Enn. IV 3 [27] 4,23ff.: *τὰς δ' ἡμετέρας (sc. ψυχὰς) ... ἐν τῷδε (sc. εἶναι) καὶ τῇ ἐπιστροφῇ τοῦ προσδεομένου φροντίσεως, Enn. IV 8 [6] 2,11ff. πολλῆς δὲ καὶ ὀγκώδους προνοίας δεομένων (die menschlichen Körper, im Unterschied zum All) ... καὶ πάσης βοηθείας ὡς ἐν πολλῇ δυσχερείᾳ δεομένων.*

οὐδὲ δεῖται πλείονος ἐπιμελείας,²⁶ αὐτοφυῶς δὲ ... συνέπεται.²⁷ οὐκ αὐτουργικῆς δεόμενον ἐπιστασίας²⁸ (myst. I 17, 50,17ff.).

Eine ähnliche Umsetzung platonischer und neuplatonischer Vorstellungen liegt in der Beschreibung des Verhältnisses zwischen Gestirnen und Gestirngöttern vor, die Jamblich myst. I 20, 63,13ff. gibt: οἱ δὲ θεοί, κἄν σωμάτων ἐπιβαίνωσι,²⁹ παντελῶς εἰσιν ἀπ' αὐτῶν κεχωρισμένοι.³⁰ οὐ τὸ σωμάτων οὖν ἐπιμελεῖσθαι φέρει τινὰ ἐλάττωσιν οἷς ὑπηρετεῖ τὸ σῶμα,³¹ καὶ συνέχεται ὑπὸ τοῦ κρείττονος³² καὶ ἐπέστραπται³³ πρὸς αὐτὸ καὶ οὐδὲν ἐμπόδιον αὐτῷ παρέχει.³⁴

ἐπιβεβηκέναι, "bestiegen haben", gelegentlich auch das Präsens ἐπιβαίνειν, bezeichnet an zahlreichen Stellen in De myst.³⁵ die Beziehung göttlicher Wesen zu den von ihnen beherrschten Körpern. Dieser Ausdrucksweise liegt die Vorstellung zugrunde, daß die unkörperlichen Wesen das Körperliche wie ein Fahrzeug lenken und dabei getrennt von ihm bleiben. Vgl. bsd. myst. VII 2, 252, 13-16: ὥσπερ

²⁶ Vgl. Enn. IV 8 [6] 2,26ff.: διττὴ γὰρ ἐπιμέλεια παντός, τοῦ μὲν καθόλου κελεύσει κοσμοῦντος ἀπράγμωνι ἐπιστασία βασιλικῆ, τὸ δὲ καθέκαστα ἤδη αὐτουργῶ τι ποιήσει...

²⁷ S. dazu u. S.90f.

²⁸ Plotin kennzeichnet oft die Beherrschung und Lenkung des Kosmos durch die Weltseele durch die Ausdrücke ἀπράγμων (bzw. -όνως) (II 9 [33] 2,13; IV 8 [6] 2,28 (s. Anm.26)) und ἄπνοος (-όνως) (II 1 [40] 4,31; II 9 [33] 18,17 und IV 8 [6] 8,14, vgl. auch III 4 [15] 4,6f. und speziell über die Gestirne II 9 [33] 8, 35f.

²⁹ S. u. S.31f.

³⁰ Daß die höheren Wesenheiten "getrennt" von den Körpern bleiben die sie regieren, ist ein neuplatonischer Grundgedanke (vgl. Enn. IV 4 [22] 3,12: αὐτὸ (sc. τὸ ὄντως ὄν), σαφῶς πάρεστι χωριστὸν ὅμως ὄν), s. u. S.50 Anm.44 und S.185ff.

³¹ Vgl. Enn. IV 8 [6] 2,24f.: ... ὡς οὐ κακὸν ὄν ψυχῆ ὁπωσοῦν σώματι παρέχειν τὴν τοῦ εὐ δύνανται καὶ τοῦ εἶναι, ὅτι μὴ πᾶσα πρόνοια τοῦ χειρόνος ἀφαιρεῖ τὸ ἐν τῷ ἀρίστῳ τὸ προνοοῦν μένειν.

Jamblichs Zusatz οἷς ὑπηρετεῖ τὸ σῶμα schränkt die Aussage auf die göttlichen Wesen ein (vgl. auch V 12, 215, 10f.).

³² Die Aussage, daß die Seele den Körper "zusammenhalte", ist traditionell (vgl. schon Arist. de an. I 5, 411b 6-8 und Plotin IV 3 [27] 20,50, mit Bezug auf die Gestirne: Poseidonios bei Achilleus Tatios, Introd. in Arati Phaen. 13 (p. 41, 2-5 Maass, Aratea [= Poseid. fr. 149 E.-K. / fr. 400a Th.]) und Plotin II 1 [40] 8,21). συνέχειν kann auch eine Variante für περιέχειν darstellen, vgl. J. Pépin, Une nouvelle source de St. Augustin: le ζήτημα de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps (REA 66, 1964, S.53-107) S.60f.

³³ S.u. S.35-38.

³⁴ S.o. S.28f und Anm.15.

³⁵ Angegeben bei Cremer S.72, Anm.283. Seiner Liste von Belegstellen lassen sich noch hinzufügen: myst. V 9, 209,17; V 24, 234,19; VI 1, 242,4 und VI 3, 244,5.

οὖν ὁ κυβερνήτης χωριστὸς ὢν τῆς νεῶς τῶν πηδαλίων αὐτῆς ἐπιβέβηκεν, οὕτω χωριστῶς ὁ ἥλιος τῶν οἰάκων τοῦ κόσμου παντὸς ἐπιβέβηκεν.³⁶

ἐπιβεβηκέναι in dieser Bedeutung gehört also zu demselben Vorstellungskomplex wie der bei den Platonikern beliebte Vergleich der Seele oder des Geistes mit einem Steuermann und die Bezeichnung des niederen Seelenteils als ὄχημα τῆς ψυχῆς.³⁷

Angeregt zu diesem vor ihm seltenen³⁸ Gebrauch von ἐπιβεβηκέναι wurde Jamblich durch Platons Timaios 41E, wo der Demiurg die Seelen auf die Sterne verteilt ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα und die daran anknüpfenden Chaldäischen Orakel.³⁹ In De mysteriis ist das Wort gelegentlich auch auf abstraktere Überordnungs- und Herrschaftsverhältnisse übertragen, z.B. IX 8, 282, 10ff.: ... ἑτέρα τάξις ... κρείττων ἢ δαιμόνιος, ἐπιβεβηκυῖα τῆς ἀνθρωπίνης ὡς ὑπερέχουσα und II 7, 83,15.

200,10f. εἰ δὴ τις ... συμπλέκει τινὰ τοιαύτην ἀπορίαν

συμπλέκειν, eigentlich "zusammenflechten, verknüpfen", bedeutet hier "durch Verknüpfung zustandebringen" (nämlich durch Verbindung der Aussagen "Die menschliche Seele wird durch den Körper behindert" und "Auch die Weltseele und die Gestirngötter regieren Körper"). συμπλοκή ist in De myst. ein häufiger und zentraler Ausdruck, der insbesondere die Vereinigung des Menschen mit den Göttern bezeichnet.⁴⁰

³⁶ Vgl. Plotin IV 3 [27] 21,5ff.: λέγεται δὲ οὕτως ἐν τῷ σώματι εἶναι ἡ ψυχὴ, ὡς ὁ κυβερνήτης ἐν τῇ νηί, πρὸς μὲν τὸ χωριστὴν δύνασθαι εἶναι τὴν ψυχὴν καλῶς εἴρηται ...

³⁷ Beide Vorstellungen hängen zusammen und sind angeregt durch Platon (Phaidros 247 BC und Timaios 41 E). S. dazu H. Dörrie, Porphyrios' "Symmikta Zetemata", München 1959 (Zetemata 20) S.167f. und Festugière, Rén. III S.227, Anm.1-3, ferner O. Geudtner, Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel, Meisenheim am Glan 1971 (Beitr. zur klass. Philologie 35) S.18f. mit Angabe weiterer Literatur.

³⁸ Vgl. Plotin IV 8 [6] 4,16 (sc. ἡ ψυχὴ) τῷ ἀπὸ τοῦ ὄλου χωρισμῷ ἐνός τινος ἐπιβάσα und III 4 [15] 6,47.: ἐπιβαίνει οὖν ... (sc. ἡ ψυχὴ) ὡσπερ σκάφους τοῦδε τοῦ παντός.

³⁹ S. dazu Cremer, Chald. Or. S.72 m. Anm.283. Jamblichs Sprachgebrauch kommt besonders das Orakel bei Joh. Lydus de mens. III 8, p. 41,10-13 Wuensch (= fr. dub. 216 des Places) nahe:

Νύμφαι πηγαῖαι καὶ ἐνύδρια πνεύματα πάντα
καὶ χθόνιοι κόλποι (τε) καὶ ἡέριοι καὶ ὑπαυγοὶ
μνηαῖοι πάσης ἐπιβήτορες ἢδ' ἐπιβῆται
ὑλῆς οὐρανίας τε καὶ ἀστερίας καὶ ἀβύσσου.

⁴⁰ Myst. I 3, 8,6; IV 3, 184,19 und öfter. Vgl. auch A. Smith, Porphyry's Place in the Neoplatonic tradition, The Hague 1974 S.85f.