

Sonderdruck aus:

ETHIK DES ANTIKEN PLATONISMUS

Der platonische Weg zum Glück in Systematik,
Entstehung und historischem Kontext

Akten der 12. Tagung
der Karl und Gertrud Abel-Stiftung
vom 15. bis 18. Oktober 2009 in Münster

herausgegeben
von
Christian Pietsch



Franz Steiner Verlag Stuttgart
2013

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort.....9

Sektion 1: *Ethik als philosophische Disziplin*

Il posto dell'etica nel sistema del platonismo (MAURO BONAZZI, Mailand).....25
Abstract33

Von der Angleichung an die Tugend zur Selbstaufhebung der Ethik –
Ethisches Handeln und Philosophie zwischen Platon und dem Platonismus
(SALVATORE LAVECCHIA, Udine)35
Abstract45

Sektion 2: *Grundlagen und Zielsetzung platonischer Ethik*

Die Theorie der Seele als Voraussetzung der Ethik bei Platon, Apuleius,
Augustinus, Proklos und Dionysius Areopagita
(FRIEDEMANN DREWS, Rostock)49
Abstract89

The Hierarchy of Being as Framework for Platonic Ethical Theory
(JOHN DILLON, Dublin)91
Abstract98

Tugend, Flucht und Ekstase: Zur ὁμοίωσις θεῶν in Kaiserzeit
und Spätantike (IRMGARD MÄNNLEIN-ROBERT, Tübingen).....99
Abstract 111

Sektion 3: *Güter- und Tugendlehre*

Mittelplatonische Lehre de finibus bei Stobaios, Alkinoos und Apuleius
(FILIP KARFÍK, Fribourg) 115
Abstract129

The Neoplatonic Doctrine of the Grades of Virtue
(ALESSANDRO LINGUITI, Siena)131
Abstract140

TUGEND, FLUCHT UND EKSTASE: ZUR ὁμοίωσις θεῶν IN KAISERZEIT UND SPÄTANTIKE

Irmgard Männlein-Robert, Tübingen

Das letzte Ziel (Telos)¹ liegt für alle antiken philosophischen Haireseis in der Eudaimonia. Worin aber Eudaimonia besteht und wie man sie erreichen kann, darüber gibt es unter den Philosophenschulen keinen grundlegenden Konsens. Das von Platon formulierte Telos der ‚Angleichung an Gott‘ (ὁμοίωσις θεῶν) ist vor allem seit dem Hellenismus verbreitet. Sie findet sich bei Stoikern (z.B. Poseidonios) und Epikureern, gelingt freilich dem Ideal nach auf unterschiedliche Weise, basierend auf der jeweiligen Doktrin.² Die Platoniker in Kaiserzeit und Spätantike beschreiben das Telos der Eudaimonia als *homoiōsis theōi*, die sie dezidiert auf Platon zurückführen und für die eigene Hairesis reklamieren. Das Telos der *homoiōsis theōi* wird an mehreren Stellen in Platons Œuvre mehr oder weniger explizit, fast immer von Sokrates oder anderen normativen Figuren in den Dialogen formuliert. Die wichtigsten einschlägigen Stellen sind bekannt: *Tht.* 176 a 8–b 2 (διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρῆ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν),³ *Resp.* X 613 a 7–b 1 (οὐ γὰρ δὴ ὑπὸ γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται ὅς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλη δίκαιος γίνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατόν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῶν),⁴ *Tim.* 90 d 1–7 ([sc. ἕκαστον δεῖ] τῶ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον)⁵ und *Leg.* IV 716 a–d. Die *homoiōsis theōi* hat bei Platon wohl nicht den Rang einer expliziten Doktrin, vielmehr handelt es sich um ein grundsätzliches Konzept, das entsprechend dem jeweiligen Dialogkontext einmal mehr ethische, ein andermal mehr metaphysisch-theologische Relevanz hat. Übereinstimmend mit John Dillon konstatierten auch David Sedley, Julia Annas, Daniel C. Russell und Dirk Baltzly⁶ für Platon eine Spannung zwischen dem ethi-

1 Immer noch einschlägig und nützlich ist Döring (1893).

2 Merki (1952) 2. 15; Erler (2002b) 159–181; zur Vorgeschichte Roloff (1970) v. a. 198–206.

3 „Deshalb muss man auch versuchen, möglichst schnell von hier nach dorthin zu fliehen. Flucht aber bedeutet Angleichung an Gott so weit als möglich.“

4 „Denn niemals wird doch der von den Göttern vernachlässigt, der sich anstrengen will, gerecht zu werden und sich in Übung der Tugend Gott angleichen will – soweit das einem Menschen möglich ist.“

5 „Jeder muss das Denkende dem Gedachten ähnlich machen entsprechend der ursprünglichen Natur, muss dabei das Ziel des besten Lebens haben, das den Menschen von den Göttern als bestes in Aussicht gestellt ist, und zwar sowohl für die gegenwärtige Zeit als auch für die danach.“

6 Dillon (1996); Sedley (1999); ders. (1997); Annas (1999) v. a. 52–71; Russell (2004) 245 (bezieht den *Philebos* zur Linderung der spirituellen Spannung mit ein); Baltzly (2004) 298 f.

schen Ideal der moralischen Gutheit (Arete) und einem spirituellen Ideal der Distanzierung von der Welt (Flucht). Diese Spannung fällt allem Anschein nach bei den kaiserzeitlichen Platonikern bis weit ins 3. Jh. n. Chr. kaum ins Gewicht, da der vor allem im *Theaitet* formulierte Fluchtgedanke stets von Ausführungen zur Arete und ihren Manifestationsformen überlagert wird.⁷ So dominiert etwa in der von Stobaios (II 7,3f., 49,8–50,10 W.) benutzten, in der älteren Forschung dem frühen Mittelplatoniker Eudoros zugeschriebenen *Doxographie A*⁸ zum Telos sowie im methodisch eng verwandten *Didaskalikos* des Alkinoos zunächst die Frage, welchem Gott man sich laut Platon angleichen solle und in welchem Verhältnis dieser Gott zur Tugend denn stehe. Der von Platon im *Theaitet* formulierte, im Kontext der ὁμοίωσις θεῶν stehende Fluchtgedanke spielt hier keine Rolle: Die φύγη wird in der *Doxographie A* nicht einmal erwähnt, bei Alkinoos nur im *Theaitet*-Passus mitzitiert, aber nicht erläutert (*Intr.* 28, 181 H, 56–57 W.-L.). Dieselbe Akzentuierung allein auf Tugend finden wir im Kontext von ὁμοίωσις θεῶν-Darstellungen bei Apuleius (*Pl.* II 23), in popularphilosophischer Form bereits bei Plutarch (*De sera numinis vindicta* 5, 550 C-E)⁹ sowie bei Maximus von Tyros (*orr.* 13 und v. a. 26) – nirgends ein Wort von Flucht. Mit Albinos' *Prologos* (*Intr.* 5, 149,21–150,12 H. = 314 ff. Reis) sowie in der *Expositio* Theons von Smyrna (*Exp.* 14,18–16,2 Hiller) schieben sich dann wohl seit dem 2. Jh. n. Chr. zunehmend Fragen der Praktikabilität des *homoiōsis theōi*-Konzeptes in den Vordergrund.¹⁰ Im Rahmen eines didaktisch strukturierten Cursus für philosophische Adepten wird ein klarer anagogischer Duktus sichtbar, dessen Ziel die *homoiōsis theōi* darstellt. Bislang dominieren die Erfordernisse des kaiserzeitlichen sog. ‚Schulplatonismus‘: Es geht darum, die philosophischen Lehren Platons, die im Rekurs auf seine Schriften gewonnen werden, in lehr- und lernbarer Form zu präsentieren. In diesem Kontext gerinnt auch die Platonische *homoiōsis theōi* zur griffigen Handbuchformel, fast immer verkürzt auf Gottesfrage und Tugendaspekt. Nur am Rande sei hier auf die nicht wenigen mittelplatonischen doxographischen *Περὶ τέλους*-Schriften verwiesen, die uns zumeist nur dem Titel nach bekannt sind (Plutarch; Galen; Longin).¹¹ Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die mittelplatonischen Philosophen Platons *homoiōsis theōi* von konkurrierenden hellenistischen Telos-Konzeptionen abgrenzen und ausdifferenzieren mussten, und das war vor allem aufgrund der klaren Konzentration von Stoa und Kepos auf eine praktikable Ethik in Fragen der Tugend(-lehre) besonders notwendig.¹²

Ziemlich genau mit Plotin ist ein erster Wendepunkt zu konstatieren:¹³ Nach einer Phase der dogmatischen Abgrenzung von anderen Haireseis verschiebt sich seit etwa Mitte des 3. Jh. n. Chr. das platonische Fragen- und Interessenspektrum hinsichtlich der *homoiōsis theōi*. Neuplatonischen Philosophen wie z.B. Plotin, Porphyrios, Iamblich, Proklos und Marinus geht es nicht mehr um eine didaktisch griffige Kurzpräsentation dieses geläufigen platonischen Telos, vielmehr finden wir jetzt unterschiedliche, sehr differenzierte Interpretationen der platonischen Angleichung an Gott in ihren Reihen: So bedingen etwa divergierende Seelenlehren oder metaphysisch-theologische Überzeugungen sowie die unterschiedliche Wertschätzung theurgischer Praktiken durchaus neue, transformierte Konzepte der *homoiōsis theōi* – auch wenn nach wie vor die Frage nach ihrer Praktikabilität und Umsetzbarkeit eine wichtige Rolle spielt.¹⁴

Im Folgenden interessieren aus dem gesamten *homoiōsis theōi*-Komplex vor allem zwei grundsätzliche Fragen: *Wer* kann den kaiserzeitlich-spätantiken Platonikern zufolge die *homoiōsis theōi* nach Platon überhaupt leisten und *wie* kann er sie leisten?

Hinsichtlich der Frage, wem überhaupt eine ‚Angleichung an Gott‘ gelingen kann, zeichnen sich nach einer Lektüre der einschlägigen Texte folgende Möglichkeiten ab: Wir sehen einen Rückgriff auf die mythische Figur des Odysseus als zeitloses Paradeigma etwa bei Maximus von Tyros (*or.* 26), wo Odysseus als Verkörperung innerweltlicher platonischer Arete dient, aber auch bei Plotin (I 6), der Odysseus als ‚anthropologische‘ Chiffre einsetzt. Weiterhin finden wir den Rückgriff auf eine nicht historisch-individualisierte, vielmehr zeitlose philosophische Ideal- und Modellfigur, die z.B. Plotin wiederholt als ‚Spoudaios‘ (als ‚platonischen Weisen‘) beschreibt (z.B. I 4).¹⁵ Bislang nicht erfolgt, m.E. aber vielversprechend wäre ein umfassender Abgleich spätantik-platonischer *homoiōsis theōi*-Interpretationen mit dem zeitgenössisch spätantiken Diskurs um ‚göttliche Männer‘ (θεῖοι ἄνδρες) und Heilige.¹⁶ Mit Blick auf diesen Kontext ist zum einen der Rückgriff auf große Philosophen aus alter Zeit, auf die Gründerväter des Platonismus, Pythagoras und Platon, festzustellen, die schon fast mythische Qualität haben. Anhand der Lebensbeschreibung dieser ‚göttlichen Männer‘ wird die Verankerung der Philosophie im Leben sowie zugleich das platonische Telos der *homoiōsis theōi* beispielhaft vorgeführt (z.B. Apuleius, *De Platone*; Porphyrios, *Vita des Pythago-*

13 Die Bedeutung Plotins für die platonische Ethik lässt sich ermessen z.B. an der aufwendigen Widerlegung seines zeitgenössischen Complotonicus Longin mit dem Titel *Περὶ τέλους*, gerichtet gegen Plotin und dessen Adepten Amelios, datiert etwa 265–268 n. Chr. Longin hat aller Wahrscheinlichkeit nach bereits Kenntnis von Plot. I 2, I 6 und eventuell auch von I 4. Sein enormer Aufwand einer Widerlegung Plotins und Amelios' wird am erhaltenen dihäretisch und aufwendig konzipierten Prooimion seiner Schrift sichtbar, dazu Männlein-Robert (2001) 197–218.

14 Dazu van den Berg (2003).

15 Siehe dazu Schniewind (2003).

16 Nach wie vor einschlägig ist Bieler (1967); vgl. auch du Toit (1997) und van Uytenghe (1988) und ders. (2001). Zu Recht mahnt Lavecchia (2006) 293 und 418 Anm. 6 das Fehlen einer solchen einschlägigen Untersuchung an – ich hoffe, in absehbarer Zeit eine solche vorlegen zu können.

7 Z.B. so auch in Plat., *Phd.* 67 c 6–d 2 (Katharsis als χωρίζεiv der Seele vom Körper); ebd. 80 e 2 ff.

8 So mit Göransson (1995) 186–196.

9 Fundiert dazu Helmig (2005).

10 In einem Cursus mit dem Endziel der *homoiōsis theōi* sind jeweils fünf Stufen erkennbar; dabei liegt das Hauptgewicht auf der kathartischen Funktion der Tugenden und der Mathemata.

11 Z.B. von Plutarch (Lamprias-Katalog Nr. 221) oder Longin. Dazu Dörrie/Baltes (1993) 88–91. 329 f.; zu Plutarch siehe Becchi (1996); zum erhaltenen umfangreichen Prooimion von Longins *Περὶ τέλους*-Schrift siehe Männlein-Robert (2001) 167–232.

12 Tarrant (2007).

ras; Iamblich, *Vita Pythagorica*). Zum anderen finden wir aber auch zeitgenössische Philosophen, die von ihren Schülern postum als nachahmungswürdige Beispiele gelingender *homoiōsis theōi*, als θεῖοι ἄνδρες im platonischen Sinne, in literarisch-philosophisch stilisierten Biographien (oder besser: Hagiographien) verewigt werden (erhalten sind z.B. die *Vita Plotini* des Porphyrios, Eunapios' *Vitae sophistarum et philosophorum*, die *Vita Procli* des Marinos sowie die *Vita Isidori* des Damaskios).¹⁷ Exemplarisch soll im Folgenden die Lebensbeschreibung Plotins, die sein Schüler Porphyrios verfasst hat, herausgegriffen (II.) und mit Blick auf die Umsetzung der *homoiōsis theōi*-Interpretation durch Plotin selbst untersucht werden (I.).

I. Worin besteht nun Plotin zufolge die ‚Angleichung an Gott‘?¹⁸ Dabei soll weniger seine Tugendlehre akzentuiert, als vielmehr der m.E. besonders relevante Aspekt der Flucht,¹⁹ der den der ‚Ekstase‘ integriert, in den Mittelpunkt gestellt werden, da er für Plotins *homoiōsis theōi* in theoretischer wie praktischer Hinsicht eine konstituierende Rolle spielt. Bereits in seiner ersten Schrift (I 6: *Über das Schöne*) kommt Plotin gegen Ende seiner Darlegung einige Male auf die *homoiōsis theōi* zu sprechen: Die zunächst durch die bürgerlichen (kleineren), dann vor allem durch die – hier nur kurz genannten – sog. kathartischen (größeren) Tugenden²⁰ gereinigte Seele soll sich an den Gott, den transzendenten Nous, angleichen: „Und deshalb sagt man auch ganz richtig, dass gut und schön werden für die Seele ‚dem Gott gleich werden‘ ist, da von dort [ἐκεῖθεν, sc. vom Nous] das Schöne herrührt“ (I 6,6).²¹ Nötig ist daher (ebd. 8) die Abwendung des Menschen vom sinnlich Schönen und die Hinwendung zur Schönheit des Nous, also nach innen.²² „So lasst uns in die geliebte Heimat fliehen“ (φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα, ebd. 8): Mit dieser zitathaften Anspielung auf einen formelhaften Vers aus Homers *Ilias*²³ illustriert Plotin poetisch die soeben geschilderte Wendung, Flucht nach innen. Anhand der homerischen Schlüsselfigur Odysseus entschlüsselt er, was das eigentlich für eine ‚Flucht‘ ist, wohin und wie sie gehen soll. Trotz aller sinnlichen Attraktivität etwa einer Kirke oder Kalypso wendet Odysseus sich von diesen ab, macht sich auf den Heimweg nach Ithaka, von wo er aufgebrochen ist (in seine πατρίς). ‚Flucht‘ fungiert bei Plotin als homerisch-platonische Chiffre für die Heimreise der Seele zum Nous, für die mystische Wendung nach innen (ebd. 9). Sicherlich intendiert sind die etablierten Assoziationen mit der Figur des Odysseus, der schier unendliche Mühen

ertragen, erhebliche Hindernisse überwinden und außerordentliche Anstrengungen meistern muss, bis er allein, als Einzelner, sein Ziel erreicht. Wie bereits Platon im *Phaidon* und im *Theaitet*, beschreibt auch Plotin mit ‚Flucht‘ die Ablehnung herkömmlicher Ziele und Wünsche wie die Inakzeptanz des momentanen Aufenthaltsortes und der aktuellen Lebensform und formuliert so die dringende Bemühung, zum Ursprung zurückzukehren. Plotins nicht nur in diesem Essay, sondern auch in anderen Schriften so häufiger Rekurs auf die ‚Flucht‘ der Seele nachhause spiegelt eine dynamische, ganzheitliche und ständige Neuausrichtung in eine bestimmte Richtung wider (nach innen bzw. oben). Durch die Kombination des platonischen Flucht-Motivs aus *Phaidon* und v. a. *Theaitet* mit der Homerallégorie²⁴ wird Plotins ‚Fluchtplan‘ freilich ausgesprochen konkret und plastisch (bei Platon wird nur der Weg von ‚hier nach dort‘ angedeutet). Die mühevoll, langwierige Katharsis der Seele (erreicht v. a. durch die kathartischen Tugenden) vollzieht sich auf dem von Plotin so klar vorgezeichneten Fluchtweg in Richtung auf Gott hin, so dass sich eine klare Dominanz des Fluchtaspektes für seine *homoiōsis theōi*-Interpretation bereits in seiner frühesten Schrift nicht verkennen lässt. Die intensivste Auseinandersetzung Plotins mit der Platonischen *homoiōsis theōi* ist seine Enneade I 2 (Περὶ ἀρετῶν), eine Art Kommentar zu Platons *Theaitet* 176 b.²⁵ Zu Beginn setzt sich Plotin kritisch mit anderen, offenbar kursierenden Forschungsmeinungen auseinander:²⁶ So lehnt er die Auffassung ab, nach welcher der Gott, an den man sich angleichen solle, die ‚Weltseele‘ sei. Die Diskussion unter den Mittelplatonikern über die Frage, ob der Gott ἐπουράνιος (also: die Weltseele) sei oder ob es sich um einen transzendenten Gott (ὑπερουράνιος θεός) handle, wird uns aus Texten wie etwa der *Doxographie A* aus Stobaios II 7 (s. o.) sowie aus Alkinoos' *Didaskalikos* (28, s. o.) oder Apuleius (s. o.) kenntlich.²⁷ Für Plotin ist der Gott, an den man sich angleichen soll, hier der transzendente Nous (der, sich selbst transzendierend, sich mit dem absolut Transzendenten, dem Hen, vereint). Im Folgenden erörtert er erneut den Fluchtgedanken, anders als in I 6 jedoch sehr systematisch-philosophisch und nicht in poetischen Bildern. Aufschlussreich ist hier (I 2,3–5) seine Umdeutung der Wendung aus dem *Theaitet* (176 b) und Modellierung nach dem *Phaidon* (65 c 7–10; 80 e 2 ff.), wenn er die *homoiōsis theōi* als ‚Trennung der Seele vom Körper soweit als möglich‘ fasst (τὸ χωρίζειν ἀπὸ σώματος ἐπὶ πόσον δυνατόν, ebd. 5).²⁸ Sodann erläutert Plotin (ebd. 6) das Verhältnis der vier bürgerlichen (kleineren) Tugenden (*Resp.* IV 430 c) zu den gleichnamigen, bereits in I 6

17 Die *Vita Alypii* des Iamblich ist leider nicht erhalten (vgl. Eunap. *vit. soph.* V, 3, 5).

18 Ethik, Metaphysik und Theologie sind bei Plotin eigentlich nicht voneinander zu trennen (Werkeinteilung und Zuschreibung der Schriften I 6, I 2 und I 4 zu den ‚vorwiegend ethischen‘ Schriften ist dem Systematisierungswillen des Editors Porphyrios entsprungen, siehe ders. *Plot.* 24).

19 Gritti (2006).

20 Vgl. Plat., *Phd.* 69 a–e.

21 Siehe auch ebd. 9 (γενέσθω δὴ πρῶτον θεοειδῆς πᾶς καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι θεὸν τε καὶ καλόν): Hier wird eine ὁμοίωσις νῶ als Bedingung für die Schau Gottes erkennbar.

22 Vgl. Porph., *Marc.* 10–20 (der Nous als Tempel des Gottes, der bereitet werden soll).

23 *Il.* II 140 und IX 27: φεύγωμεν σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν (verba Agamemnonis).

24 Vgl. Plot. I 6,8 zum o.g. Passus: αἰνιττόμενος δοκεῖ μοι.

25 Entsprechend der konventionellen mittelplatonischen Kommentierungspraxis zieht auch Plotin Textstellen aus dem ganzen Œuvre Platons, hier etwa aus *Phaidon* und *Staat*, als unterstützende Belege heran. Grundlegend ist der Kommentar von Catapano (2006).

26 Die Schrift I 2 dürfte für Anfänger und Einsteiger, das ethische Thema als entsprechende Grundlegung konzipiert sein; vgl. dagegen Harder (1956) 559, der sie eher als esoterische Schrift für einen engeren Schülerkreis ansieht.

27 Dazu Dillon (1996) 317.

28 Die *homoiōsis theōi* liegt, wie er ausführt (ebd. 3,19 ff.) im νοεῖν und im ἀπαθής-Sein, dazu auch Merki (1952) 19. Am Rande sei erwähnt, dass Plotin sich zwar intensiv mit der Flucht ‚von hier nach dort‘ beschäftigt, dass er Selbstmord jedoch aufgrund der seelischen Ungeordnetheit dabei ablehnt (z. B. *Enn.* I 9).

erwähnten ‚größeren/höheren‘, kathartischen Tugenden bildhaft durch das analoge Verhältnis von materiellem und gedachtem Haus (vgl. I 6,3). Die aufsteigende Differenzierung in bürgerliche und kathartische Tugenden ist die erste Reihe von Tugendgraden, die dann v. a. seit Porphyrios (*Sent.* 32 L.), Iamblich und den späten Neuplatonikern immer weiter verfeinert werden.²⁹ Es sind nach Plotin diese kathartischen Tugenden, die uns prinzipiell befähigen, die Seele vom Körper zu trennen. Der Bios des entsprechend gereinigten ‚Weisen‘ (des σπουδαῖος) wird durch das Bestreben, nicht nur ohne Fehler, sondern ‚ein Gott zu sein‘ charakterisiert (Plot. I 2,6f.). Durch die folgende Beschreibung des ‚fehlerhaften‘ Menschen, der in Anlehnung an den *Phaidros* (246 e 5f.) als ‚Gott und Daimon‘, also in Begleitung eines Zwischenwesens lebt, wird der ‚Gott‘ als Chiffre für den transzendenten Nous kenntlich.³⁰ Der ‚Spoudaios‘ soll sich also allein dem göttlichen Nous gleich machen durch Theoria (Schau) der im Nous begründeten höheren Tugenden, im Sinne der Schau von Paradeigmata. Auch wenn er gelegentlich, wenn es die Umstände erfordern, entsprechend den bürgerlichen (niederen) Tugenden handelt, ‚sondert er sich ganz und gar soweit als möglich‘ (ὅλως κατὰ τὸ δυνατόν χωρίζων) vom Leben nach der bürgerlichen Tugend ab, wählt vielmehr das Leben der Götter: Ihnen, nicht guten Menschen, will er gleich werden (ἐλόμενος τὸν [βίον] τῶν θεῶν πρὸς γὰρ τούτους, οὐ πρὸς ἀνθρώπους ἀγαθοὺς ἢ ὁμοίους, I 2,7).³¹

Konstatierten Dillon, Annas, Russell und Baltzly (s.o.) bereits mit Blick auf Platons *homoïōsis theōi* eine Spannung zwischen ethischem und spirituellem Ideal, lässt sich nun bei Plotin eine sehr deutliche Verschiebung in Richtung des spirituellen Ideals beobachten. Richard Harder sprach sogar von einem ‚Frontwechsel in der Ethik‘,³² da die Tugenden bei Plotin nur noch auf ihren Träger, nicht mehr aber auf die Mitmenschen bezogen seien. Ähnlich schreibt John Dillon Plotins Ethik allein für den spätantiken weltentsagenden Weisen Relevanz zu,³³ während Werner

Beierwaltes³⁴ den gegen Plotin erhobenen Vorwurf der ‚Weltlosigkeit‘ durch den Hinweis auf die unaufhebbare gegenseitige Durchdringung ethischer und metaphysischer Grundsätze Plotins eindrucksvoll zu widerlegen sucht. Die faktische Ausparung jeglicher praktischer Details im Kontext seiner Ausführungen über die bürgerlichen und praktischen Tugenden hat v. a. Andrew Smith³⁵ plausibel erklärt: Demnach reguliert die ständige Bezogenheit der Seele auf den Nous gleichzeitig das praktische Leben der eingekörperten Seele mit, d. h. in die Übung kathartischer Tugenden sind die bürgerlichen Tugenden bereits selbstverständlich impliziert (Plot. I 2,7).³⁶ Auch wenn die bislang konstatierte Spannung zwischen praktischer und spiritueller Ethik dadurch gemildert wird und das immer gefühlte Manko eines greifbaren Praxisbezugs Plotins hier erklärt werden kann, bleibt es doch bestehen.³⁷ Eine gewisse Exklusivität des plotinischen *homoïōsis theōi*-Modells kann nicht verleugnet werden (vgl. Plot. VI 9,11,45–51: das Telos als ‚Flucht des Einsamen zum Einsamen‘ (φυγή μόνου πρὸς μόνον); seine Anspielung auf Odysseus, der, in einer Gruppe aufgebrochen, als Einziger heimkehrt).³⁸ Und eben diese unbestreitbare Schräglage einer extrem intellektualisierten und individualisierten Ethik wird, so meine These, ‚aufgefangen‘ oder kompensiert von Porphyrios, der in seiner Programmschrift *Vita Plotini* seinen Lehrer zum vorbildlichen Philosophen platonischer Prägung erhebt, und das nicht zuletzt in ethischer Hinsicht.

II. Und damit komme ich zum zweiten Abschnitt: Werfen wir einen Blick auf die sog. *Vita Plotini* (Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ – ‚Über das Leben Plotins und die Ordnung seiner Schriften‘), mit der Porphyrios seine Ausgabe sämtlicher Schriften Plotins einleitet. Wie seiner artifizuell systematisierten Gruppierung der Plotinschriften nach Enneaden, so verleiht Porphyrios auch der seiner Edition vorangestellten *Vita Plotini* eine ethisch-metaphysisch-religiöse Sinnstruktur. Er setzt den platonischen Philosophen Plotin dabei als θεῖος ἀνὴρ in Szene und wendet entsprechende hagiographische Typoi und Topoi auf ihn an – mitunter auch in plakativem Kontrast zur Konvention. Ich skizziere:³⁹ Auch Plotin ist, wie andere θεῖοι ἄνδρες, als philosophischer *Lehrer* tätig, nachdem er sich als Schüler einem ganz *besonderen* Philosophen verschrieben hat. Er pflegt eine aufopferungsvoll-asketische Lebensweise, körperliche Gebrechen werden martyreergleich ertragen. Er gebietet über außergewöhnliche psychische wie intel-

34 Beierwaltes (2002).

35 Smith (1999).

36 Jetzt nachdrücklich vertreten bei Song (2009) 26. 30f. Euree Song versucht zu zeigen, dass nach Plotin die bürgerlichen Tugenden nicht als Vorstufen der Tugend aufzufassen seien, sondern als erste Stufe der Angleichung an Gott soziale und politische Dimensionen miteinschließen. Sie vertritt die These, dass Plotins Ethik der Selbstvervollkommnung durch Selbstvergöttlichung neben der Selbstsorge auch die Sorge um andere einfasst, verweist zum Beleg jedoch wiederholt auf die *Vita Plotini* des Porphyrios, ohne zu berücksichtigen, dass dieser Text dessen eigener Autorintention geschuldet ist.

37 Das ging schon den damaligen Zeitgenossen Plotins so, vgl. die Kritik Longins an der Ethik Plotins, Männlein-Robert (2001) z. B. 206.

38 In *Enn.* I 4,16 verweist Plotin selbst die Eudaimonia in den Bereich des Transzendenten.

39 Ausführlicher in Männlein-Robert (o. J.).

29 Eine solche Differenzierung findet sich so bei Platon nicht, obwohl sich auch im *Phaidon* Distinktionen finden, dazu Dillon (1996) 322. Siehe z. B. Porph., *Sent.* 32, der eine vierfache Differenzierung vornimmt: 1) bürgerliche/politische Tugenden, 2) kathartische Tugenden, 3) theoretische Tugenden (*Sent.* 32, 27,2–28,5), 4) paradigmatische Tugenden (*Sent.* 32, 28,6–29,7); Baltzly (2006) und ders. (2004) 303f. betont die Multiplikation der Tugenden/Tugendgrade hier; siehe auch Iamblich, *Περὶ ἀρετῶν* (verloren, siehe aber Fragmente bei Damaskios, *In Phd.* 1,138–151): Iamblich stellt über die Reihe des Porphyrios noch weitere Tugenden: 1) natürliche, 2) ethische, 3) politische, 4) kathartische, 5) theoretische, 6) paradigmatische, 7) hierarchische, dazu O’Meara (2003) 44ff. Zur Beurteilung theurgischer Praktiken vgl. Iamblich, *Myst.* I 12 (sie ermöglichen eine Vereinigung der Seele mit dem Göttlichen) und dagegen Porph., *De regr.* fr. 2 Bidez. Zur Rolle und Bedeutung der weiteren Ausdifferenzierung der Tugendgrade bei Marinus und Damaskios siehe Schissel von Fleschenberg (1928); Blumenthal (1984); O’Meara (2006).

0 Er ist ja ein Gott von denen, die dem Ersten nachfolgen, siehe ebd. und Plat., *Phdr.* 246 e 4ff.

1 In diesen Kontext fügt sich stimmig Plotins Bemerkung aus *Enn.* I 4 (Περὶ εὐδαιμονίας, c. 16), wonach Eudaimonia in einem gewöhnlichen diesseitigen Leben nicht möglich sei.

2 Harder (1956) 560.

3 Dillon (1996) 318: Plotin bietet keine praktische Ethik, die einen gemeinen Mann führen und anleiten könnte, sondern Ethik für den spätantiken Weisen; ganz ähnlich Annas (1999) 70; Baltzly (2004) 302f. akzentuiert das Potential der extrem metaphysischen Ethik Plotins, den platonischen Philosophen von jeglichen menschlichen Kontexten zu distanzieren.

lektuelle Energie und Dynamik. Seine *Arete* ist vorzüglich. Er hat übersinnliche Fähigkeiten, die er jedoch nicht planvoll einsetzt (dagegen beweisen bekanntlich nachplotinische θεῖοι ἄνδρες wie z. B. Iamblich und Proklos durchaus theurgische Begabung). Plotin nimmt Sterben und Tod als Befreiung der Seele vom quälenden Körper ohne jeden Widerstand gelassen an. Nicht seine Geburt, wohl aber sein Tod gerät durch ein Orakel in den Fokus, und dieses Orakel dokumentiert als *göttliche* Instanz, gleichsam aus *göttlichem* Mund, den *göttlichen* Status dieses Philosophen. Porphyrios illustriert dabei stets anhand der Person Plotins das spezifische Verhältnis eines Platonikers zum Göttlichen. Die soeben skizzierte Typologie eines ‚holy man‘ verzahnt Porphyrios eng mit biographischen Informationen über Plotin, mit der Genese seiner Schriften, aber auch eigenen autobiographischen Bemerkungen, mit denen er sich somit dauerhaft als bedeutender Schüler ins ‚Leben‘ seines philosophischen Lehrers einschreibt.⁴⁰ Aus einer Fülle von Bildern, Szenen und Impressionen der *Vita Plotini* greife ich jetzt einige, mit Blick auf Plotins Ethik besonders relevante heraus, die in engstem Zusammenhang mit seiner *homoiōsis theōi*-Lehre zu sehen sind und im Übrigen auch seine literarische Stilisierung als θεῖος ἀνὴρ wesentlich mitbedingen.

Plotin wird beschrieben als ruhiger, geduldiger und liebenswürdiger Mensch,⁴¹ dessen Eigenschaften eng mit denen des Plotin'schen Spoudaios konvergieren (z. B. *Enn.* I 4,12: ἴλεως, ἥσυχος, διάθεσις ἀγαπητή, ἡδύ). Außerdem wird er – modern gesprochen – als sehr sozial dargestellt: So nimmt er in seine Schule im Haus der Gönnerin Gemina (eigentlich eher eine Lebens- und Philosophiergemeinschaft) z. B. zahlreiche Waisenkinder auf, die er großzieht und deren Vermögen er verwaltet (*Plot.* 9). Unter seinen zahlreichen Schülern sind viele politisch Aktive, z. B. Senatoren.⁴² Und trotz dieses ‚Lebens‘ täglich um ihn herum versteht es Plotin, so Porphyrios nachdrücklich, sich gleichzeitig auf Intellekt und Intellektuelles zu konzentrieren sowie sich Personen, Gesprächen und Dingen um ihn herum zu widmen (z. B. *Plot.* 8,19ff.: συνῆν οὖν καὶ ἑαυτῷ ἅμα καὶ τοῖς ἄλλοις [...] τὴν πρὸς ἑαυτὸν προσοχὴν οὐκ ἄν ποτε ἐχάλασεν [...] ἐπιστροφή πρὸς τὸν νοῦν). Hier wird die eigenwillige Ianusköpfigkeit der Plotin'schen Ethik konkret geschildert. In diesem Kontext sei an die programmatischen *Ultima Verba* Plotins erinnert, die er dem Arzt Eustochios mitgeteilt haben soll (ebd. 2). Ungeachtet der Diskussion um die Lesart ὑμῖν oder ἡμῖν⁴³ geht es in jedem Fall darum, wie es heißt, ‚das Göttliche im Menschen zum Göttlichen im All hinaufzuheben‘ (ebd.: τὸν ἐν ὑμῖν/ἡμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον). Hier klingt Plotins eigenwillige (z. B. von Iamblich und Proklos kritisierte) Lehre an, nach der die in den Körper abgestiegene menschliche Seele zu ihrem oben im Nous verbliebenen Teil zurückstrebt.⁴⁴ Das

Streben der abgestiegenen, eingekörperten Seele nach oben entspricht der Fluchtbewegung, wie sie uns aus dem *homoiōsis theōi*-Konzept Plotins bereits bekannt ist. Porphyrios zeigt hier also, wie der seit langem schwer kranke Plotin diese letzte Rückführung seiner Seele zum Göttlichen, die Trennung der Seele vom Körper und somit die lebenslang intendierte Angleichung an Gott, im Akt des Sterbens selbst vollzieht.⁴⁵

Sehen wir uns jetzt Plotins Verhältnis zur Götterwelt an: Die ungewöhnliche, göttliche Art Plotins führt uns Porphyrios (*Plot.* 10) anhand einer Episode vor Augen, in der ein gewisser Olympios aus Ägypten, wie Plotin ein Schüler des Ammonios, magisch-theurgische Angriffe gegen seinen Kommilitonen unternimmt (ἀστροβολῆσαι, μαγεύσας). Plotin lenkt diese jedoch kraft der Dynamis seiner Seele auf den Urheber zurück. Als Grund für diese Fähigkeit verweist Porphyrios auf die ‚geburtsbedingte‘ Außergewöhnlichkeit Plotins (ebd.: κατὰ γένεσιν πλέον τι ἔχων παρὰ τοὺς ἄλλους). Diese erläutert er sogleich in der folgenden Szene (ebd.), in der ein ägyptischer Priester Plotins eigenen Daimon im Isis-Tempel in Rom beschwört. Erschienen sei damals nicht ein gewöhnlicher, sondern ein ungleich göttlicherer Daimon. Der spontane Makarismos Plotins durch diesen Priester erweist einmal mehr seine göttliche Art. Wie Porphyrios weiter betont, habe Plotin sein göttliches Auge fortwährend auf diesen Daimon gerichtet und ständigen Kontakt mit seinem persönlichen inneren Gott gepflegt. Der Vorfall sei Plotin Anlass zur Schrift *Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος* (‚Über den Daimon, der uns erlöste‘, *Enn.* III 4) gewesen. Nicht ganz, aber besser erklärt sich so Plotins radikale Ablehnung jeglicher Opfer und ritueller Tempelbesuche, die offenbar Amelios und Porphyrios einigermaßen irritierte (*Plot.* 10: ἐκείνους δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους –, die Götter sollen zu mir kommen, nicht ich zu ihnen‘). Insgesamt fügen sich alle Episoden aus diesem Kapitel zu einer stimmigen Illustration von Plotins Verständnis einer rein innerlichen Annäherung an den transzendenten Gott zusammen. Geradezu als Kommentar dazu liest sich ein Passus aus der in etwa gleichzeitig wie die *Vita Plotini* verfassten Schrift *De abstinentia* (II 45,2–4). Dort beschreibt Porphyrios die innerliche und äußerliche Hagneia (Heiligkeit) von θεῖοι ἄνδρες, welche Schutz gegen ‚Zauberer‘ (γοαί) bietet, die schlechte Daimonen aufrufen. Eine derartige Heiligkeit muss, Porphyrios zufolge, als Signum eines göttlichen Mannes gelten, der sich den richtigen Gedanken über das Göttliche angeglichen hat (ebd.: ὁμοιουμένου ταῖς περὶ τοῦ θεοῦ ὀρθαῖς διανοίαις), der sich durch geistige Opfer (νοερῶ θυσίᾳ) geheiligt hat, und der mit reiner, leidenschaftsloser Seele und Leichtigkeit des Körpers dem Gott entgegengeht.

Sowohl in der *Vita Plotini* als auch in *De abstinentia* spiegelt sich eine zeitgenössische Diskussion zwischen Porphyrios und seinem Complatanicus Iamblich von Chalkis über die Bewertung theurgischer Praktiken wider (*De mysteriis*). Der

40 Männlein-Robert (2002).

41 Porph., *Plot.* 9. 13. 23.

42 Dazu auch Smith (1999) 228. Allerdings bringt Plotin Zethos und v. a. Rogatianus davon ab, weiterhin Politik zu machen, Porph., *Plot.* 7.

43 Zur Diskussion stehen – vereinfacht – a) mit ὑμῖν ein Imperativ an Eustochios und die anderen Schüler oder b) mit ἡμῖν eine Selbstaussage Plotins im Akt des Sterbens. Ausführlich zur Diskussion D'Ancona Costa (2002).

44 Siehe z. B. auch Plot. IV 8,8,2ff.: οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμέτερα ψυχὴ ἔδω, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ

νοητῷ ἀεί, ausführlich D'Ancona Costa (2002).

45 Der körperlich zwar kranke, seelisch jedoch auf dem Heimweg befindliche Philosoph Plotin braucht den Arzt Eustochios (der sowieso erst spät kommt) nicht zur Heilung. Plotins negatives Verhältnis zum Körper ist Thema der bildhaften Eingangsepisode der *Vita Plotini*. Er braucht ihn allein zur Übergabe seines in die *Ultima Verba* gefassten programmatischen Vermächtnisses, so Männlein-Robert (o. J.).

Philosoph Plotin repräsentiert bei Porphyrios programmatisch einen Platonismus ohne Theurgie (ohne ‚Zauberei‘), in dessen Rahmen sich die menschliche Seele selbst dem Göttlichen angleichen und annähern muss. Iamblich dagegen favorisiert eine Vereinigung der Seele mit dem Göttlichen durch theurgisch-magische Rituale (*Myst.* 184,2–14; I 12): Theurgisch-rituelle Handlungen sind dabei zu verstehen als Abbildungen göttlicher Ordnung und göttlichen Tuns, d. h. als Werke eines Gottes, die aber durch einen Menschen ausgeführt werden. Nur sehr wenige, in Körper herabgestiegene Seelen sind dazu befähigt, so Reinigung und Rettung, σωτηρία der Seele vom Körper zu bewirken. Theurgie verstanden als Soteriologie ist nun, Iamblich zufolge, die konkrete Ausformung des platonischen Telos der Angleichung an Gott.⁴⁶ Diese kann nur durch göttliches Entgegenkommen und nicht mehr, wie bei Plotin, durch diskursives Denken und Wendung nach innen, durch lebenslang mühevoll Angleichung an Gott erlangt werden.⁴⁷

Diese Angleichung an Gott, die der göttliche Plotin Porphyrios zufolge zu leisten vermag, dokumentiert sich am eindringlichsten im Apollon-Orakel der *Vita Plotini*, das auf Anfrage des Amelios über den Verbleib der Seele des verstorbenen Plotin Kunde gibt (*Plot.* 22). In dem poetischen Text, den Porphyrios bietet, wird die Daimonisierung der Seele Plotins nach ihrer Trennung vom Körper in zahlreichen poetischen und philosophischen Bildern geschildert.⁴⁸ In unserem Kontext interessiert im Folgenden vor allem die ausführliche Poetisierung der Ekstasen Plotins: Diese ließen ihn bereits damals, zu Lebzeiten ‚oft‘ (πολλάκις), wie es zweimal im Orakel heißt (ebd. Vers 34f.), in die Sphäre des Göttlichen ‚emporschnellen‘. Der Vorgang der Ekstasis wird somit als plötzliche, dynamische Bewegung der Separierung vom bisherigen Ort erkennbar (σκαίρειν ebd. Vers 31). Das lässt sich leicht zur Flucht in Bezug setzen, die Plotin in seinen Ausführungen zur ‚Angleichung an Gott‘ beschrieben hatte. Es handelt sich demnach bei den Ekstasen Plotins um Kontakte seiner Seele mit dem Göttlichen, bei denen ihm das Ziel (σκοπός) seiner intensiven intellektuellen Bemühungen aufschien. Die als häufig betonten Ekstasen dürfen, so hier die These, als kurzzeitige Fluchten von ‚hier nach dort‘ gelten.⁴⁹ Das ist natürlich nicht jedem beliebig möglich: Neben göttlicher Protektion werden ebenso seelische Reinheit, lebenslanges Bemühen und mühevoll Anstrengung des Philosophen als Voraussetzungen benannt. Es ist eben dieser Aspekt der Ekstasen Plotins, den Porphyrios in seiner anschließenden kommentierenden Erläuterung des Apollon-Orakels herausstellt (*Plot.* 23): Er unterstreicht nachdrücklich Plotins unablässiges Bemühen, zum geliebten Göttlichen zu gelangen (ἀεὶ σπεύδων πρὸς τὸ θεῖον, οὐδὲ διὰ πάσης τῆς ψυχῆς ἦρα, ebd.). Dabei konkre-

46 George (2002); siehe auch den Beitrag von A. Linguisti in diesem Band.

47 Ausführlicher bei Shaw (1993) 116: „in other words, to become a god the theurgist had to remain a man.“ Differenziert wird zwischen a) materiellen Seelen, b) mittleren, also theurgischen und c) noetischen Seelen. Von den Letzteren gibt es sehr wenige; sie sind nur deshalb in den Körper herabgestiegen, um Rettung, Reinigung und Perfektionierung der Welt zu bewirken. Dillon (1996) vergleicht sie mit den buddhistischen Bodhisattvas. Beispiele sind für Iamblich Pythagoras und Orpheus, dazu Shaw (1993) 122. Die Rettung der Seele ist bei Iamblich prinzipiell nun ohne Befreiung der Seele vom Körper möglich.

48 Dazu z. B. Goulet (1982).

49 Vgl. dagegen O’Meara (1974) und ders. (2010) 52–54.

siert er auch den Gott, dem sich die Seele Plotins bei ihren häufigen Aufschwüngen angenähert habe: Es ist der absolut transzendente, den Nous selbst transzendierende, eine Gott.⁵⁰ Der poetische ‚Skopos‘ aus dem Orakel wird nun ins Philosophische übersetzt: Das ‚Telos‘ Plotins war die Annäherung⁵¹ an das über dem Intelligiblen (dem Nous) stehende gestaltlose Eine, kurz: Gott. Während das (dialektische) Denken in seinem Aufstiegsweg nur bis zum Nous gelangen kann, ist ein vollständiger Aufstieg der Seele, die Henosis, zu Lebzeiten nur im Akt des ekstatischen Aufschwungs möglich.⁵² Fast pedantisch registriert Porphyrios für die Phase seiner engen Schülerschaft, die Jahre 263 bis 268 n. Chr., vier gelungene ekstatische Vereinigungen (Henoseis) Plotins. Die eine Ekstase, die dem 67-jährigen Porphyrios dem eigenen Zeugnis zufolge gelungen ist, beweist, dass dies prinzipiell auch anderen möglich ist, stellt aber zugleich die Überlegenheit des ‚göttlichen‘ Plotin auch in dieser Hinsicht vor Augen. Die *homoiōsis theōi* ist nach Plotins eigenen Erörterungen zwar ein lebenslanges Projekt und wird letztlich erst mit der endgültigen Trennung der Seele vom Körper beim Tod des Menschen möglich, doch gibt es durchaus zu Lebzeiten die Möglichkeit der ‚kleinen‘ ‚Flucht von hier nach dort‘, der punktuell gelingenden Ek-Stasis der Seele, ihrer Angleichung und Einswerdung mit dem Gott, die – freilich in ihrer unendlichen Ausprägung – als Ziel (Telos) allen Philosophierens fungiert.⁵³ Sowohl das Apollon-Orakel als auch Porphyrios’ Bemerkungen über Plotins Ekstasen sind eng auf Plotins eigene Referenz über seine Vereinigungen mit Gott zu beziehen. Diese schildert er in seiner relativ frühen *Enneade* IV 8,1,1–7 (Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς) in einem gleichsam autobiographischen Introitus: πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἔμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἔμαυτοῦ δὲ εἴσω [...] καὶ τῶ θεῷ εἰς ταῦτ’ ὄν γεγενημένος [...] ὑπὲρ πάντ’ ἄλλο νοητὸν ἔμαυτὸν ἰδρύσας (‚Oft, wenn ich aus dem Körper aufwache in mich selbst, und außerhalb der anderen Dinge bin, gelange ich hinein in mein Selbst [...] und eins geworden bin ich mit dem Göttlichen [...], nachdem ich mich nun befinde über allem übrigen Geistigen‘).⁵⁴ Indem Plotin seine Ekstase präsentisch formuliert, betont er das Enthobensein aus Körper, Zeit und Raum und akzentuiert deren Wiederholungscharakter. Dabei macht die seelische Ekstasis ihrerseits in geraffter Form den erstmaligen Abstieg der Seele in den Körper rückgängig. Nachdrücklich sei noch einmal darauf hingewiesen, dass Plotin die Angleichung an Gott zum einen als Prozess einer mühevoll-

50 Vgl. auch die Paraphrase des o. g. Plotinpassus bei Porph., *Plot.* 23,3,7–12: πολλάκις ἐνάγοντι ἑαυτὸν εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν [...] ἐφάνη ἐκεῖνος ὁ θεὸς ὁ μήτε μορφήν μήτε τινὰ ἰδέαν ἔχων, ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πάντ’ ὄντ’ ἰδρυμένος.

51 Porph., *Plot.* 23,15f.: τέλος γὰρ αὐτῶ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἐνοθηῖναι καὶ πελάσαι τῶ ἐπὶ πᾶσι θεῷ, vgl. *Orac. Chald.* fr. 121,96 des Places; *Plot.* V 1,5,3.

52 Zintzen (1983) 314.

53 Vgl. auch konkretere Fluchten und Fluchtversuche im Leben Plotins, z. B. nach der Zerschlagung von Gordians Feldzug (*Plot.* 3); Anachoresis nach Platonopolis (ebd. 12); Anachoresis auf das Landgut des Kastrikios (ebd. 2).

54 Bereits in Platons *Phaidros* (249 c-d) wird der Philosoph, der sich gewöhnlicher menschlicher Bestrebungen enthält, als Ek-Statiker beschrieben, seine Ekstase als gleichbedeutend mit Gottesgemeinschaft oder -gefolgschaft betrachtet (ebd.: ἐξισταμένος δὲ τῶν ἀνθρώπων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῶ θεῷ γιγνόμενος [...] ἐνθουσιάζων).

en Flucht der Seele vom Körper weg, zum anderen als punktuelle⁵⁵ Vorwegnahme des Telos in der Ekstasis beschreibt. Voraussetzung der gelingenden Ekstasis ist die kontinuierliche Besinnung auf die Noushaftigkeit der Seele durch Wendung zu sich selbst, nach innen, nach oben zum Göttlichen (Epistrophe; Anodos; vgl. bereits Plat., *Resp.* VII 518 d; 521 c). Wir stellen also mit Blick auf Plotin eine sehr differenzierte Invertierung des alten Fluchtgedankens aus dem *Theaitet* (aber auch *Phaidon*) fest, die nicht zuletzt aufgrund ihrer ekstatischen Komponente eine eigentümlich vorweggenommene Angleichung und Einswerdung mit dem Gott bereits zu Lebzeiten zulässt.

Doch werfen wir noch einen Blick auf Porphyrios, der nicht nur in der *Vita Plotini* seinen Lehrer als philosophisch-platonisches Paradeigma stilisiert⁵⁶ und in einer extremen Eigenart gegen Kritiker zu verteidigen sucht. Auch in anderen, ebenfalls späteren Schriften ergänzt und präzisiert Porphyrios die Plotin'sche Philosophie, indem er großes Gewicht gerade auf die praktischen Aspekte der von Plotin selbst gelebten, in seinen Schriften jedoch nicht expliziten Ethik legt: Zu nennen wären hier etwa die Abhandlungen *Ad Marcellam* (z. B. 13; 16–18) und die *Sententiae* (z. B. 32), vor allem aber *De abstinentia*.⁵⁷ Hier wird die kaum als ethisches Konzept wahrnehmbare Plotin'sche *homoiōsis theōi* wieder klar zum ethischen Telos: Vor allem sein großes Kathartik- und Askese-Konzept in *De abstinentia* (Περὶ ἀποχῆς) ist eine differenzierte Interpretation des Plotin'schen Fluchtgedankens. In eindringlichen Appellen wird Askese als Disziplinierung des Körpers und seiner Bedürfnisse durch die Seele, als Reinigung der Seele durch Konditionierung des Körpers (etwa vegetarische Diät oder Agrhypnia), und überhaupt: als notwendige und machbare religiöse Praxis protreptisch beschworen, durch die eine Angleichung an Gott möglich werden kann.

Es bleibt festzuhalten, dass Plotins eigenwillige Auslegung der *homoiōsis theōi* Platons in ihrer Abweichung von den bislang im ethischen Kontext üblichen doxographischen Normen bereits von den Zeitgenossen in ihrer Exklusivität wahrgenommen wird. Daher ist Plotins Schüler Porphyrios bemüht, mit seiner *Vita Plotini* einige Schlaglichter auf den Alltag, das konkrete Leben sowie die Lebensführung des Philosophen Plotin zu werfen, der sich über das ‚Leben im Körper‘ schämt (vgl. *Plot.* 1), für den das letzte Ziel der Eudaimonia im Einen jenseits des Nous gegründet ist und die Flucht dorthin als ethischer und metaphysischer Grundgedanke gelten muss. Der zeitgenössische Augenzeuge dokumentiert somit Plotin als einen Philosophen, dessen Philosophie mit der eigenen praktischen Lebensführung kohärent ist. Das darf als ambitionierter Versuch des Porphyrios gewertet werden, den gerade in den Plotinschriften stets zu spürenden Ruch der weltfernen Exklusivität,

⁵⁵ Siehe auch Hadot (1987) 3–27; vgl. dagegen O'Meara (1974) 244, der den Eingang von IV 8 nicht als Beschreibung eines wiederholbaren resp. wiederholten, zählbaren mystischen Aktes, sondern als einen kontinuierlichen Habitus interpretiert, der den Zustand der Seele vor der Einkörperung generell schildert.

⁵⁶ O'Meara (1974) 240.

⁵⁷ Z. B. *Abst.* II 43,1–2, dann v. a. ebd. 43,3 (interpretierende Paraphrase der *homoiōsis theōi*, die ἐκ ψυχῆς ἐκ τε τῶν ἐκτός erfolgen müsse, d. h. also: in der Seele und in den äußeren Umständen, d. h. der gelebten Praxis); *Abst.* III 26 f., v. a. 27,1 und 5.

der Weltflucht zu bannen. Es ist also Porphyrios, der das alte *homoiōsis theōi*-Konzept Platons in seiner wohl singulären Ausformung durch Plotin mit dem zeitgenössischen Diskurs um θεῖοι ἄνδρες verbindet. Grundlegende Gedanken der Philosophie Plotins sind dabei zu bildhaften Anekdoten und szenischen Episoden umgeformt.⁵⁸ Zu sehen ist hier eine Transformierung des Plotin'schen ‚Spoudaios‘ in einen θεῖος ἄνθρωπος, wenn Plotin selbst als ‚göttlicher Mensch‘ mit übermenschlichen Qualitäten geschildert wird. Somit verkörpert in Porphyrios' hagiographisch überformter Programmschrift der Philosoph Plotin selbst das Ideal seines eigenen *homoiōsis theōi*-Konzeptes. Porphyrios' *Complutonicus* Iamblich wird dieses intentionale Modell nur wenig später auf den ‚göttlichen‘ Pythagoras, Marinus auf seinen Lehrer, den ‚göttlichen‘ Proklos, Damaskios auf seinen Lehrer, den ‚göttlichen‘ Isidoros übertragen. In allen Fällen wird sich jedoch das Gewicht der spirituellen Komponente der *homoiōsis theōi* erheblich verringern und die innerweltliche moralethische Relevanz dieses Glückskonzeptes unter den späteren Neuplatonikern an Bedeutung gewinnen.

ABSTRACT

The Platonists of the early imperial period had to distinguish Plato's *homoiōsis theōi* from competing telos-conceptions, especially in respect of the doctrine of virtue. Furthermore they had to differentiate it in a Platonic way. So 'assimilation to God' becomes an ethical formula that could be easily taught and learned in the philosophical curriculum of Middle Platonism. Yet beginning with Plotinus the Neoplatonists show some changes of this concept. They stress the real practicability of an 'assimilation to God'. In virtue of the philosophical conduct of life of paradigmatic ideals like Plato and Pythagoras, but also of exemplary philosophers of their own days like Plotinus, 'assimilation' is the object of literary elaboration. Plotinus' concept of *homoiōsis theōi* recommends the first time since Plato the intention of flight from the physical to the transcendent world, an effort that is described in Plotinus' work in a spiritual and mystical manner, in his *curriculum vitae* written by Porphyry, however, by means of many anecdotes. The moment of ecstasy as a form of short-time assimilation to God plays a prominent role in Plotinus. Thus Plotinus is included by Porphyry into the contemporary debate about 'holy men', being an example of how far even in lifetime 'assimilation to God' is to be realized.

⁵⁸ Z. B. Porph., *Plot.* 1 entspricht genau *Plot.* I 2,7 (Ende): man soll sich nicht guten Menschen angleichen (diese Ähnlichkeit wäre wie ‚Bild vom Bild‘), sondern sich auf die Angleichung an das Urbild konzentrieren.

„Die Tugend ist hinreichend zur Erlangung der Glückseligkeit“: die stoische Autarkie-Formel im kaiserzeitlichen Platonismus (CHRISTIAN TORNAU, Würzburg)	141
Abstract	158

Insegnabilità della virtù e ruolo della paideia nel medioplatonismo: Plutarco, Alcinoos, Apuleio (FRANCO FERRARI, Salerno)	159
Abstract	169

Sektion 4: Menschliches Handeln und Freiheit

Platons Konzept des Willens im Menon und im Gorgias (CHRISTOPH HORN, Bonn)	173
Abstract	190

αἰτία ἐλομένου – Menschliches Entscheiden und Handeln zwischen Freiheit und Determination im Platonismus der Kaiserzeit (CHRISTIAN PIETSCH, Münster)	191
Abstract	218

Die Gleichzeitigkeit von Wählen und Nicht-Wählen. Handlungstheoretische Überlegungen bei Plotin und anderen antiken Platonikern (MATTHIAS PERKAMS, Jena)	219
Abstract	236

Hilfe der Götter für das gute Leben – Die Rolle der Religiosität in der Ethik des antiken Platonismus (CHRISTOPH HELMIG, Berlin)	237
Abstract	257

To what extent is human ethical activity determined by matter/body? (ANDREW SMITH, Dublin)	259
Abstract	269

Sektion 5: Konkurrenz und Interaktion – Zur Integration fremder Lehr- elemente in der Ethik des Platonismus und zur Auswirkung platonischer Ethik auf politisches und gesellschaftliches Denken

Hellenistische Elemente in der platonischen <i>praeparatio philosophica</i> der Kaiserzeit (am Beispiel des ἐπιλογισμός bei Plutarch) (MICHAEL ERLER, Würzburg)	273
Abstract	281

Preparing Platonopolis – Political Philosophy in Middle Platonism (DOMINIC O’MEARA, Fribourg)	283
Abstract	290
Literaturverzeichnis	291
1. Index locorum	306
2. Index rerum et nominum	325
Autorenverzeichnis	329