

Bettina Bohle

ochema und *zoe*. Zum Verhältnis von Philosophie und Theurgie bei Proklos in Bezug auf das pneumatische *ochema*

Zusammenfassung

Das pneumatische *ochema* spielt für Proklos eine wesentliche Rolle bei ethischen Fragestellungen wie der nach der richtigen Lebensweise. Dies wird deutlich aus seinen Ausführungen zu der Vorstellung von Seelengerichten, die über die Lebensweise der Menschen urteilen, und Transmigration, also Seelenwanderung und Wiedergeburt von Seelen, bei denen es Proklos vor allem um Konzepte wie Individualität und Affizierbarkeit der Seele geht. Diese Affizierbarkeit besteht jedoch nicht allein nach dem körperlichen Tod, sondern auch während des Lebens, wofür Proklos einen weiteren Begriff verwendet, nämlich den der *zoe*. Häufig verwendet Proklos den Begriff der *zoe* auch in Verbindung mit dem Seelenleib, dem *ochema*. In diesem Beitrag soll einerseits der Zusammenhang zwischen *ochema* und *zoe*, andererseits das Verhältnis der anzustrebenden philosophischen *zoe* zu theurgischen Praktiken untersucht werden.

Keywords: Proklos; *ochema*; *zoe*; Neuplatonismus; Erziehung; Theurgie

For Proclus, the pneumatic vehicle is closely linked to ethical questions like that of how to live well. This becomes apparent from Proclus' position on the soul's appearance in court after death in order to be judged according to the way the person led his or her life, and the ideas of transmigration and rebirth for which concepts of individuality and how the soul can be affected are of importance. This ability to be affected is not only important after bodily death but also during life. To describe this ability to be affected, Proclus uses another term: *zoe*. Often, Proclus uses *zoe* in connection with *ochema*. This paper will examine the connection between the two terms *ochema* and *zoe*, as well as the relationship between philosophical *zoe* which Proclus deems the most worthy way of living, and theurgy.

Keywords: Proclus; *ochema*; *zoe*; Neoplatonism; education; theurgy

Im ersten Buch seines *Timaios*-Kommentars äußert Proklos Folgendes:

γίγνονται δὲ πολλὰ μετατάξεις ψυχῶν ἀπ' ἄλλων πολιτειῶν εἰς ἄλλας καὶ ἀπὸ στοιχείων ἄλλων εἰς ἄλλα.¹

Es geschehen viele Veränderungen der Seelen von den einen Verfassungen in andere und von den einen Elementen in andere.²

Er erwähnt diese „Veränderungen der Seelen“ im Zusammenhang seiner Diskussion um das sog. *ochema*, den Seelenleib oder das Vehikel der Seele.³ Während man das Konzept eines „Seelenvehikels“⁴ auch bei vielen anderen Neuplatonikern findet,⁵ lässt Proklos die seelischen Veränderungen, von denen hier die Rede ist, sowohl auf der materiellen Ebene, derjenigen der Elemente (στοιχεῖα), wie auch im Bereich der (ethischen) Verfasstheit der Seele stattfinden. Der Gebrauch von πολιτεῖαι zur Bezeichnung verschiedener Formen der Ausbildung seelischer Fähigkeiten ist seit Platons *Politeia*⁶ bekannt und wird von vielen neuplatonischen Denkern, u. a. eben Proklos, übernommen.⁷ Das *ochema* ermöglicht nun – für Proklos und andere Neuplatoniker – die Verbindung zwischen Körperlich-Materiellem und Seelischem. Allerdings wurde bisher das Zusammenspiel zwischen materiellen und seelischen Komponenten weniger im Rahmen der Forschung zum *ochema*,⁸ sondern vor allem im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Stellenwert von Theurgie in neuplatonischen Schriften und mit den theurgischen Praktiken thematisiert, die auf das *ochema* als Bindeglied zwischen Körperlichem und Seelischem einwirken sollen. Vor diesem Hintergrund möchte ich mit meinem Beitrag an die Diskussion zu den zwei Wegen der ἐπιστροφή, nämlich Philosophie einerseits und Theurgie

1 Procl., *In Tim.* I, 112, 13–14 (= Diehl1965). Im Anschluss (Procl., *In Tim.* I, 112, 14–22) schreibt Proklos, bezugnehmend auf die Gewänder der Seele (χιτώνας): „τῶν μὲν ἀπὸ γῆς εἰς τὴν τοῦ πυρὸς σφαῖραν μεθισταμένων, τῶν δὲ ἀπὸ τοῦ πυρὸς εἰς γῆν, καὶ τῶν μὲν ἐν τάξει, τῶν δὲ ἀθρόως καὶ μετὰ θορόβου πολλοῦ καὶ ἀτάκτου κινήσεως οἷου διηπαθεῖν καὶ τὸν Φαέθοντά φασιν· ἄνωθεν γὰρ ἀθρόως φερόμενος καὶ ἐμπυρίους χιτώνας ἐφελκόμενος, ἐπειδὴ πρὸς τῇ γῇ ἐγένετο διὰ τούτων ἀτλαντικῶς κινούμενος, ἐξῆψε τινα μέρη τῆς γῆς· πολλοὺς γὰρ αἱ ψυχὰι κατιοῦσαι περιβάλλονται χιτώνας, ἀερίους ἢ ἐνύδρους.“

2 Die Übersetzungen stammen von der Autorin.

3 Vgl. zu verschiedenen neuplatonischen Positionen zu diesem Thema Sorabji 2005, 221–228.

4 Der Begriff *ochema* geht auf Platon zurück (v. a. *Phaidr.* 246a6–b4, *Tim.* 41d–e). Die späteren Platonisten entwickeln daraus eine komplexe Theorie

des Verhältnisses und vor allem der Verbindung von Körper und Seele. Insbesondere wird in den neuplatonischen Kommentaren vielfach auf den *Timaios* Bezug genommen, v. a. in Proklos' Kommentar zu Platons *Timaios*.

5 Cf. u. a. Sorabji 2005, 21.

6 Vgl. insbes. Procl., *Resp.* Buch IV (= Kroll 1965).

7 Vgl. z. B. Procl., *In Remp.* I, 299, 22–300, 9, wo Proklos die drei Begriffe ζωή, *ochema* und πολιτεία in unmittelbarer Nachbarschaft verwendet.

8 Die – allerdings nicht sehr umfangreiche – Forschung zum *ochema* beschäftigt sich natürlich schon der Sache nach mit diesem Thema: Kissling 1922; Dodds 1963, 313–321; Halfwassen 1994; Pasquale Barbanti 1998; Bos2007; Griffin 2012; allerdings geht es hier zumeist um den Ursprung des Konzepts des Seelenwagens und weniger um die genaue Interaktion zwischen Körper und Seele; dazu jedoch Bergemann 2006, 345–410.

andererseits, anknüpfen, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts relativ intensiv geführt wurde. Ich möchte dabei jedoch keine Position in den Debatten um verschiedene Formen von Theurgie beziehen, sondern einen ergänzenden Aspekt zur Rolle der Philosophie, insbesondere der philosophischen Erziehung bei der ἐπιστροφή vorstellen. Auf Theurgie beziehe ich mich vor allem deswegen, weil gerade in diesen Diskussionen konkret auf *körperliche* Bedingtheiten der Umwendung der Seele Bezug genommen wird, was in den Forschungsdiskussionen zur philosophischen Erziehung kaum der Fall ist.

Bei Theurgie und den theurgischen Praktiken geht es, allgemein gesagt, um die Reinigung der Seele von Materialität, die ihr bzw. ihrem *ochema* anhaftet.⁹ Theurgie als Praktik ist aus der Erkenntnis geboren, dass der Mensch in seinem körperlichen Sein auch durch die beste philosophische Bildung nicht zum Einen und Göttlichen gelangen kann, das in seiner Beschaffenheit nichts zulässt, was nicht vollkommen und ewig ist. Deswegen bedarf es der Rituale,¹⁰ die dem Menschen auf nicht-diskursivem Weg dieses Eine, die daraus resultierende Ordnung und seinen, also des Menschen, Platz in der Welt vermitteln.

Die Rolle der Theurgie für die neuplatonische Philosophie wird immer noch kontrovers diskutiert. Nachdem theurgische Praktiken für die Interpretation neuplatonischer Philosophie lange Zeit eine untergeordnete Rolle gespielt hatten, gewannen sie durch Forschungen von Saffrey, Smith und Sheppard¹¹ mehr Gewicht. Zuvor war die Theurgie als Weg der ἐπιστροφή, also für die Umkehr der Seele nach ihrem Fall ins Werden und Vergehen zurück auf ihren Ursprung, als wenig wichtig angesehen worden. Der Hauptschwerpunkt der Analysen lag auf der Philosophie und der philosophischen Erziehung, die ja (s. u.) im neuplatonischen Curriculum sehr stark gemacht wird. Nun allerdings wurde die Theurgie als zumindest gleichrangig mit der Philosophie angesehen. Durch Gregory Shaws Forschung zu Iamblich¹² bekam die Theurgie noch einmal mehr Gewicht: Shaw wies nach, dass die Theurgie für das neuplatonische Denken sogar wichtiger ist als die Philosophie. Infolge der Forschung von Shaw geriet jedoch der zweite Weg der ἐπιστροφή, die Philosophie oder philosophische Erziehung, zumindest im Zusammenhang mit der körperlichen Bedingtheit und dem *ochema* aus dem Blick.

In diesem Kontext einseitiger Perspektivierungen soll nun bezüglich der philosophischen Erziehung in ihrer Funktion als Reinigung der Seele und insbesondere des *ochema* von Materie auf einen Zusammenhang hingewiesen werden, der so bislang nicht

9 Vgl. zu Aspekten des Kults, der Anagoge, Epistemologie und der mit der Theurgie verbundenen Soteriologie Lewy 1956; Shaw 1995; Schibli 2002; Bergemann 2006.

10 Vgl. hierzu z. B. Sheppard 1982, 212–224; Shaw

1995, 1–17.

11 Saffrey 1981; Smith 1974; vgl. für die anderen Autoren Anmerkung 9.

12 Insbesondere Shaw 1995, aber auch schon Shaw 1985.

in der Forschung behandelt worden ist: Proklos nimmt auf das Zusammenspiel von Körper und Seele in didaktischen Zusammenhängen, wie im Folgenden gezeigt werden soll, mittels des Begriffs der ζωή Bezug.¹³ Nach einer Darstellung der Verwendung des Begriffs und seiner Einbettung in das neuplatonische Curriculum soll an zwei Beispielen gezeigt werden, inwiefern Proklos das *ochema* auch durch Erziehung beeinflusst sieht: Zum einen am Beispiel der proklischen Deutung des im *Alkibiades* vorgestellten Konzepts von Erziehung und zum anderen am vor allem im *Kratylos* verhandelten Konzept von Namen/Begriffen. Proklos geht darauf in seinem Kommentar zu diesem Dialog ein, sodass untersucht werden soll, wie auch hier, eng mit dem *ochema* verbunden, der Begriff der ζωή eine Rolle spielt. Zunächst sei also Proklos' Konzept des *ochema* in seiner Verbindung zur speziellen Position der Seele näher vorgestellt.

Proklos vertritt in seiner *ochema*-Theorie die These, dass es etwas gibt, das sowohl zwischen Körper und Seele als auch zwischen rationaler und nicht-rationaler/irrationaler Seele vermittelt. Diese Vermittlung ist u. a. deshalb so prekär, weil der vernünftige Teil der Seele unveränderlich und unvergänglich ist, während der Körper Veränderungen erfährt und vergeht.¹⁴ Wie es innerhalb dieser ontologischen Spannung um die auf den Körper bezogenen Vermögen steht, ist daher unter den Neuplatonikern umstritten. Um die kategorial verschiedenen Entitäten Körper und Seele in Kontakt miteinander zu bringen – dass die Frage des Kontakts und Einwirkens der Seele auf den Körper wichtig und umstritten ist, zeigen unzählige Diskussionen in der antiken Philosophie –,¹⁵ bedarf es eines Vermittlers, der Eigenschaften beider Seiten in sich vereint. Diese vermittelnde Instanz nennt Proklos *ochema*. Es geht Proklos darum zu erklären, wie die Seele in ihrem Wesen (κατ' οὐσίαν) unverändert bleibt,¹⁶ aber trotzdem in der Zeit Sein und Veränderungen erfahren kann.

Durch die nähere Beschreibung dessen, was das *ochema* für Proklos leistet und wie es dies tut, soll in diesem Zusammenhang dargestellt werden, dass die Affizierbarkeit der Seele für Proklos eng mit dem pneumatischen *ochema* zusammenhängt und dass dessen Affizierung (auch) durch Erziehung erfolgt.

Zu konstatieren ist in diesem Kontext weiterhin, dass der Begriff der ζωή sehr häufig in Verbindung mit dem Seelenleib, dem *ochema*, erscheint. So spricht Proklos allgemein von „τὴν ἐν τῷ ὀχήματι ζωήν“.¹⁷ ζωή scheint dabei auf andere Verhaltensweisen und

13 Dass sich das hier Gesagte auch auf andere Neuplatoniker übertragen ließe, z. B. Olympiodor, der beispielsweise von „ἐμφιλόσοφος ζωή“ spricht (Olymp., *In Grg.* Proem. 5, 27 = Jackson, Lycos und Tarrant 1998), kann hier nicht weiter ausgeführt werden.

14 Procl., *ET* propp. 186–187 (Dodds 1963, 162, 13–31).

15 Vgl. Lorenz und Zalta 2009; O'Brien, Dangel und

Halfwassen 2016.

16 Cf. Blumenthal 1984, 174 and Steel 1978, 52–73. Procl., *ET* prop. 191 (Dodds 1963, 168, 6–10):

„λείπεται ἄρα τῇ μὲν αἰώνιον εἶναι ψυχῆν πάσαν, τῇ δὲ χρόνου μετέχουσαν. ἢ οὖν κατ' οὐσίαν αἰώνιος ἔστι, κατ' ἐνέργειαν δὲ χρόνου μέτοχος ἢ ἔμπαλι. ἀλλὰ τοῦτο ἀδύνατον.“

17 Procl., *In Tim.* III, 236, 9.

Möglichkeiten der Manipulation des Seelengeführts zu verweisen als auf theurgische Praktiken. So werden beide Begriffe auch in einer zentralen Passage zu Proklos' *ochema*-Theorie in eine enge systematische Beziehung zueinander gesetzt:

Τί τὸ ἀθάνατόν ἐστι τοῦτο καὶ τί τὸ θνητόν, ἐζήτηται παρὰ τοῖς τοῦ Πλάτωνος ἐξηγηταῖς, καὶ οἱ μὲν τὴν λογικὴν ψυχὴν μόνην ἀθάνατον ἀπολείποντες φθείρουσι τὴν τε ἄλογον ζωὴν σύμπασαν καὶ τὸ πνευματικὸν ὄχημα τῆς ψυχῆς [...].¹⁸

Was dieses Unsterbliche [der Seele] ist und was das Sterbliche, wird von den Exegeten Platons zu ergründen versucht. Und die einen, die allein die logische Seele untersterblich sein lassen, zerstören die alogische Lebensweise und das pneumatische Vehikel der Seele [...].

Hier nimmt Proklos Bezug auf die oben aufgeworfene Frage nach der Sterblichkeit der auf den Körper bezogenen Vermögen der Seele im Vergleich zur ‚logischen Seele‘. Während es für viele Neuplatoniker nur die Option gibt, dass der auf den Körper bezogene alogische Seelenteil entweder sterblich oder unsterblich ist, führt Proklos zwei *ochemata* ein, die eine weitere Differenzierung in dieser Frage zulassen.

Proklos nimmt drei Ebenen an: (1) die Verbindung der Seele mit ihrem ersten Körper oder Vehikel, (2) die Verbindung des ersten *ochema* mit dem zweiten Vehikel und (3) die Verbindung des zweiten Vehikels zum sichtbaren Körper.¹⁹ Proklos spricht in Bezug auf den sichtbaren Körper immer wieder vom „ὄστρεώδης ὄχημα“;²⁰ sieht den Körper also als drittes Vehikel der Seele. Es geht also nicht um eine direkte Verbindung zwischen ‚der‘ Seele und ‚dem‘ Körper, sondern Proklos postuliert verschiedene Zwischenschritte der Verbindung.

Diese verschiedenen Vehikel der Seele haben nun unterschiedliche Eigenschaften: Proklos spricht in diesem Kontext zunächst vom Fall der Seele ins Werden, die göttlichen Seelen würden dabei zu partikulären Seelen.²¹ Die Seele selbst nimmt für Proklos eine Mittelstellung ein zwischen den unvergänglichen Dingen und denen, die werden und vergehen (γενητῶν).²² Es ist die partikuläre Seele (μερικὴ ψυχὴ), die eines spezifischen Körpers bedarf, also einer Vermittlung mit dem Materiellen. Aber diese Verbindung mit dem Materiellen erfolgt nicht direkt: Der erste Körper (oder das erste *ochema*/Vehikel)

18 Procl., *In Tim.* III, 234, 8–12.

19 Proklos ist derjenige, der als erster systematisch zwischen verschiedenen Vehikeln unterscheidet, v. a. die Unterscheidung zwischen dem Licht-*ochema* (αὐγοειδές) und dem pneumatischen *ochema* kann Proklos zugeschrieben werden, vgl. Griffin 2012;

Bohle [in Vorbereitung].

20 Beispielsweise Procl., *In Tim.* III, 237, 26–29; III, 298, 16–299, 26.

21 Procl., *ET prop.* 205 (Dodds 1963, 180, 4–14).

22 Procl., *ET prop.* 190 (Dodds 1963, 166, 1–25). Vgl. auch Procl., *In Tim.* III, 254, 13–18.

der Seele ist immateriell, wie Proklos betont.²³ Proklos sagt weiter, dass dieser erste Körper ἀδιαίρετος (ungeteilt) und ἀπαθής (unaffiziert) sei. In gewisser Weise hat also das erste Vehikel noch nichts von dem, was wir mit Materie assoziieren:

1) Teilbarkeit, die Wandel, Auflösung und Zerstörung bedeutet,

und damit zusammenhängend:

2) Affizierbarkeit, also die Fähigkeit oder Möglichkeit, dass etwas Veränderung an ihm bewirkt.

Für Proklos ist, wie gesagt, die Substanz der Seele ewig und unveränderlich, allein ihre Aktivitäten (und das heißt die Veränderungen, die sie durch παθήματα, also Widerfahrnisse, durchmacht)²⁴ geschehen in der Zeit;²⁵ Proklos spricht folglich davon, dass die Seele ewige Existenz habe, aber eine zeitliche Aktivität.²⁶

Dass dies möglich ist, soll durch die *ochemata* geleistet werden. Die Fähigkeit zur Veränderlichkeit und Affizierbarkeit wird von Proklos nämlich primär dem zweiten Vehikel, dem pneumatischen *ochema*, zugeschrieben, das von Proklos mit Fähigkeiten wie φαντασία und den platonischen Seelenteilen θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν in Verbindung gebracht wird, wie die folgende Stelle zeigt:

ἀλλ' ἄρα φθαρτὴν ἀπολείψομεν τὴν ζῶην ταύτην ἅμα τῷ σώματι σκεδανυμένην; καὶ πῶς αἱ κολάσεις, πῶς δὲ αἱ καθάρσεις, πῶς δὲ αἱ τῶν βίων αἰρέσεις, αἷ μὲν κατὰ φαντασίαν, αἷ δὲ κατὰ θυμόν, αἷ δὲ κατ' ἐπιθυμίαν;²⁷

Wie, fragt Proklos, könnte Strafe,²⁸ wie Reinigung nach dem Tod möglich sein, wenn auch das pneumatische *ochema* mit dem körperlichen Tod verginge? Dass an dieser Stelle

23 Procl., *ET* prop. 208 (Dodds 1963, 182, 4–15).

24 Zu den ἐνέργειαι der Seele vgl. diesbezüglich u. a. Shaw 1995, 72 mit Zitat aus Iambl., *In Alc.* Frg. 4, 9–16 (Dillon), wo das οὐσία-δύναμις-ἐνέργεια-Schema erläutert wird; dazu auch Bergemann 2006, 228–233.

25 Procl., *ET* 209–201 (Dodds 1963, 182, 4–184, 20). Vgl. hierzu Griffin 2012, 7: „On Proclus' account [...] the sensible body (sōma) is inseparable from place and time, and extended, while intelligible soul is separable and immaterial, eternal and unextended“ und Shaw 1995, 102: „Proclus placed the human soul between the extremes of (a) that which is eternal in substance and activity; and (b) that which is temporal in substance and activity. The soul [...] was (a) and (b), that which is eternal in substance

but temporal in activity.“ Cf. auch Procl., *ET* 186–187 (Dodds 1963, 162, 13–31).

26 Procl., *ET* prop. 191 (Dodds 1963, 166, 26–168, 10), cf. auch prop. 192 (Dodds 1963, 168, 11–19).

27 Procl., *In Tim.* III, 236, 25–29.

28 Vgl. auch ähnlich Procl., *In Tim.* III, 235, 15–22: „κολαζομένην ἐν Ἄιδου παραδίδωσι τὴν ψυχὴν διὰ τε θυμὸς καὶ ἐπιθυμία, οὐδὲν δεομένην κολάσεων, εἰ πάντων ἀφήρηται τῶν παθῶν (λόγος γὰρ ἂν ἦν καθαρός), καὶ πρὸ τοῦ σώματος ἐν ταῖς αἰρέσει τῶν βίων τυραννικούς βίους αἰρουμένην ὑπὸ λαίμαργίας καὶ σοφιστικῶς καὶ δημοκοπικῶς ὑπὸ φιλοδοξίας, καὶ ταῦτα τὴν πρῶτως ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ κατιούσαν καὶ αὐτὴν τὴν νεοτελεῖ ψυχὴν, ὅτι δὲ καὶ τὸ ὄχημα διασφίξει τῆς ψυχῆς αἴδιον, ἐμφανές.“

auch das *ochema* und insbesondere das pneumatische *ochema* eine Rolle spielt, wird aus dem Kontext deutlich, denn die hier zitierte Passage folgt etwas später auf das bereits oben (S. 35) angeführte Zitat.²⁹ Zudem stellt Proklos hier eine deutliche Verbindung zwischen θυμός, ἐπιθυμία sowie φαντασία einerseits und ζωή andererseits her. Die üblicherweise sowohl mit θυμός und ἐπιθυμία in Verbindung gebrachte Affizierbarkeit wird hier auf ζωή und damit mittelbar auch auf das pneumatische *ochema* übertragen. Die Affizierbarkeit der Seele hängt für Proklos also eng mit dem pneumatischen *ochema* und der ζωή zusammen. Auch die Konzepte der Seelenwanderung und Wiedergeburt sind folglich für Proklos mit dem Vehikel der Seele verbunden, das – hier schließt Proklos eng an Platons Ausführungen zu diesem Thema im *Timaios*³⁰ an – mit der Seele bei Eintritt in die Sphäre des Werdens und Vergehens eine Verbindung eingeht. Die Beurteilung der Seele im Seelengericht und die darauf folgende Wahl des nächsten Lebens bzw. die Rückkehr der Seelen in höhere Sphären, hängen von der individuellen Lebensweise (ζωή) im vorigen Leben ab. Proklos vertritt also die Ansicht (und beruft sich dafür auch auf seine Lehre Syrian),³¹ dass man all diese, für die platonische Theorie wichtigen Bestandteile nur durch die Postulierung des *ochema* und in diesem Fall speziell des pneumatischen *ochema* erklären könne, dem alle diese Funktionen zugeschrieben werden und das den körperlichen Tod zur Erfüllung dieser Funktionen überstehen muss. Proklos führt an dieser Stelle für seine Ausführungen zum pneumatischen *ochema* den Begriff der ζωή immer mit.

Dabei ist zu beachten, dass, auch wenn die Beispiele, die er gibt, sich auf die Zeit nach dem körperlichen Tod und vor dem Wiedereintritt der Seele in einen Körper beziehen, die Individualität der Seele, über die geurteilt wird, doch ein Resultat aus der Zeit ist, welche die Seele inkorporiert verbringt. Dies ergibt sich aus Proklos' Feststellung, dass die Seele, wenn sie nach dem Tod im Hades beurteilt und gerichtet wird, dafür abgeurteilt wird, wie der Mensch sein Leben gelebt hat.³²

Die Art und Weise, wie jemand sein Leben verbringt, hat also offenbar Auswirkungen auf die Seele und, wie es scheint, insbesondere auf das pneumatische *ochema*. Handlungen, Tätigkeiten, etc., eben das ethische Leben eines Menschen in der Gesellschaft, sind Ausdruck der individuellen Verfasstheit der Seele, umgekehrt wirken Verhaltensweisen aber auch auf die Verfasstheit der Seele ein, was sich eben aus der hier

29 Vgl. außerdem Procl., *In Tim.* III, 235, 7–9: „πολυχρονωτέραν δὲ τῆς τοῦ σώματος τούτου ζωῆς καὶ διὰ τοῦτο τὴν ψυχὴν καὶ ἐν Αἴδου καὶ τοὺς βίους αἰρουμένην ἔχειν τὴν τοιαύτην ζωὴν· κατὰ γὰρ αὐτὴν τὴν ῥοπήν προσλαμβάνει τὴν θνητὴν ταύτην ζωὴν ἀπὸ τῶν νέων θεῶν. εἰ οὖν ταῦτα κρατήσῃ, τὴν μὲν ἀκρότητα τῆς ἀλόγου ζωῆς.“

30 Insbes. *Tim.* 41d–e.

31 Welchen Anteil Syrian an Proklos' Theorie hatte, ist kaum mehr nachzuvollziehen, weil die Schriften Syrians weitgehend verloren sind. Proklos bezieht sich aber immer wieder namentlich auf Syrian oder spricht von „unserem Lehrer“, was eigentlich nur Syrian meinen kann, vgl. z. B. Procl., *In Tim.* 3, 233, 14 und 236, 32.

32 Procl., *In Tim.* III, 238, 6–13.

verhandelten Grundfrage von Proklos schließen lässt. Denn wenn das gelebte Leben und die Art und Weise, wie es gelebt wurde, worauf Proklos mit dem Begriff der ζωή Bezug nimmt, spurlos am *ochema* vorbei gingen und sich in anderer Weise in der Seele manifestierten, dann müsste Proklos hier nicht so darauf beharren, dass das pneumatische *ochema* den körperlichen Tod überdauert. Im Folgenden soll daher der Begriff der ζωή in seiner spezifischen Beziehung zum *ochema* näher untersucht werden.

1 ζωή als wichtiger Begriff für Erziehung und *ochema*

Wenn der Mensch durch seine Lebensweise seine Seele beeinflusst, so liegt die Aufforderung zur *cura sui*/ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, also zur Sorge um sich selbst nahe, die sich in vielen neuplatonischen Kommentaren findet.³³ Wie diese Sorge, die zur ἐπιστροφή, zur Rückwendung auf den eigenen Ursprung, führen soll, aussieht, wird in den Kommentaren des neuplatonischen Curriculums verhandelt. Und immer wieder wird gerade in Bezug auf die Auswirkungen einer solchen Sorge um sich selbst und der Ausbildung der Seele der Begriff der ζωή verwendet, der damit in einem direkten Zusammenhang mit der seelischen Affizierbarkeit steht.

Während ζωή ein Begriff ist, der sich auch in anderen Zusammenhängen bei Proklos findet,³⁴ scheint er diesem Begriff im Zusammenhang mit dem *ochema* jedoch eine spezifische Bedeutung beizumessen, wie sich u. a. an folgender Stelle zeigt:

πᾶν γὰρ ἀεὶ τὸ ὄχημα μετὰ τῆς οἰκείας αὐτοῦ ζωῆς καὶ τῆς λογικῆς ψυχῆς, ἧς ἐξήρτηται, κατ' οὐσίαν αἰδιόν ἐστιν. ἄμφω γοῦν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ γεννᾶται καθ' ὁμοίότητα τῶν ἄστρων, ὧν καὶ τὰς ψυχὰς καὶ τὰ ὀχήματα παρήγαγεν ὁ δημιουργός. σπεῖρει μὲν οὖν τὴν ψυχὴν γεννῶν ὡς λόγων πατήρ, ὑπάρχεται δὲ τὸ ὄχημα παράγων· τοῦτο γὰρ ἀρχὴ ἐστὶν ἤδη τῆς θνητοειδοῦς ζωῆς.³⁵

Jedes *ochema* mit der ihm eigenen Lebensweise und die rationale Seele, von welcher es abhängt, ist wesentlich ewig. Beide sind vom Demiurgen geschaffen, gemäß einer Ähnlichkeit zu den Sternen, von welchen der Demiurg beides, die Seelen und die *ochemata* hervorgebracht hat. Er sät also die Seele als ein

33 Vgl. z.B. Procl., *In Alc.* 10, 8–9, *In Alc.* 100, 22, *In Alc.* 123, 24.

34 Vgl. z.B. Procl., *ET prop.* 101 und 102 (Dodds 1963, 90, 17–92, 12); *Theol. Plat.* III, 20–26 und dazu Sior-

vanes 1996, 123–129. Zu klären, wie genau sich die verschiedenen Verwendungen des Begriffs zueinander verhalten, ist eine noch ausstehende Aufgabe.

35 Procl., *In Tim.* III, 233, 32–234, 5.

Vater von *logoi*, aber das *ochema* hervorbringend, schafft er einen Anfang,³⁶ denn dieses [i. e. das *ochema*] ist schon der Beginn des sterblichen Lebens.

Proklos spricht hier von der dem *ochema* eigenen Lebensweise („τὸ ὄχημα μετὰ τῆς οἰκείας αὐτοῦ ζωῆς“). Während er auch an vielen anderen Stellen in seinen Kommentaren verschiedene Lebensweisen anführt, wie z. B. die λογικὴ ζωή, die ζωὴ der ἐπιθυμία, die ζωὴ gemäß dem θυμός u.a.,³⁷ bezieht sich der Begriff der ζωὴ in diesem Passus darauf, eine andere Möglichkeit als theurgische Praktiken aufzuzeigen, auf die stofflichen Beimischungen zum *ochema* der Seele in ihrer inkorporierten Form einzuwirken, nämlich die (philosophische) Erziehung.³⁸

Dass diese Materialität des *ochema* wiederum einen ganz spezifischen Einfluss auf die Anlagen hat, mit denen ein Mensch ins Leben startet, und damit auch, zumindest zu einem Teil, auf den Charakter, den ein Mensch ausbildet, wird z. B. aus Proklos' Theorie des Horoskops deutlich: An verschiedenen Stellen beschreibt Proklos, wie die Seele bei ihrem Fall ins Werden immer mehr Schichten aufnimmt. Diese Schichten werden zunehmend materieller³⁹ und setzen sich aus verschiedenen Bestandteilen zusammen:

εἰς γῆν κατιοῦσαι γὰρ αἱ ψυχὰι προσλαμβάνουσιν ἀπὸ τῶν στοιχείων ἄλλους καὶ ἄλλους χιτῶνας, ἀερίους ἐνυδρίους χθονίους.⁴⁰

Diese Schichten sind nicht immer gleich, sondern unterscheiden sich individuell. Proklos beschreibt, dass es von Bedeutung ist, unter welchem Stern man geboren wird, denn dieses „unter einem Stern geboren werden“ ist seinerseits direkt mit der Zusammensetzung des *ochema* verbunden.⁴¹ Je nachdem, auf welchen Stern die Seele gesetzt wird (hier verwendet Proklos das aus der *Timaios*-Passage zum *ochema* bekannte ἐμβιβάζω),

36 Diese Passage bezieht sich inhaltlich und wörtlich auf *Tim.* 41c4–6: „καὶ καθ' ὅσου μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμῶνυμον εἶναι προσήκει, θεῶν λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν αἰεὶ δίκῃ καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἔπεσθαι, σπειράς καὶ ὑπαρξάμενος.“

37 Beispielsweise λογικὴ ζωή: Procl., *In Tim.* III, 35 I, 27; τὴν σύμπασαν ζωὴν τῆς ἐπιθυμίας, Procl., *In Tim.* III, 287, 30; Procl., *In Remp.* II, 317, 25; τὴν κατὰ θυμὸν ζωὴν.

38 Zur Vorstellung der Einwirkung theurgischer Praktiken auf das verunreinigte *ochema* im Neuplatonismus siehe z. B. Bergemann 2006, 372–383.

39 Procl., *ET prop.* 209 (Dodds 1963, 182, 16–19): „Πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα κάτεισι μὲν προθέσει χιτῶνων ἐνυλοτέρων, συ<να>νάγεται δὲ τῇ ψυχῇ δι' ἀφαιρέσεως παντὸς τοῦ ἐνύλου καὶ τῆς εἰς τὸ οἰκεῖον εἶδος ἀναδρομῆς, ἀνάλογον τῇ χρωμένῃ ψυχῇ.“

40 Procl., *In Tim.* III, 297, 21–23. Proklos zitiert an einer anderen Stelle dazu die *chaldäischen Orakel*, in denen es heißt, dass die Seele in ihrem Abstieg einen Teil Äther, Sonne und Mond und solche Dinge, die in der Luft vorhanden sind, sammelt („καὶ δοκοῦσιν ἔπεσθαι τοῖς λογίοις [*or. chald.* 47] ἐν τῇ καθόδῳ τὴν ψυχὴν λέγουσι συλλέγειν αὐτὸ λαμβάνουσιν αἴθρης μέρος ἡλίου τε σεληναίης τε καὶ ὁ<σ>α ἡέρι συννήχοντα“), Procl., *In Tim.* III, 324, 26–30.

41 Procl., *In Remp.* II, 95, 15–21: „αἰ δὲ τοῖς διαίττουσιν εὐοικύια φοραὶ τὰς τῶν ὀχημάτων τῶν ψυχικῶν γενεσιουργοὺς φοράς, ἃ καὶ διὰ τοῦτο ἀφωμοίωται διαίττουσιν ὡς ὁμοιότητά τινα φερόμενα πρὸς τὰ τῶν ἄστρων ὀχήματα. καὶ τέλος <ὁ> ὕπνος αὐτὴν ἐνδεικνύται τὴν πάρεσιν καὶ τὴν ἀργίαν τῆς νοεράς τῶν ψυχῶν ζωῆς ἀπ' ἐναντίας ἔχουσιν πρὸς τὴν ἄγρυπνον τοῦ νοῦ θεωρίαν.“

ist danach das *ochema* beschaffen wie der Mond (Σεληνιακή), wie die Sonne (Ἡλιακή) o. ä.:

εἶδος γάρ ἐστι τοῦτο ζωῆς μερικώτερον, καὶ ὡς μὲν ἐμβιβασθεῖσα εἰς ὄχημα πολῖτις γίνεται τῆς τοῦ παντὸς [ἐαυτοῦ] ψυχῆς, ὡς δὲ ἐσπαρμένη σὺν τῷ ὀχήματι πολῖτις γίνεται τῆς Σεληνιακῆς περιφορᾶς ἢ τῆς Ἡλιακῆς ἢ ἄλλης τινός.⁴²

Es gibt also unterschiedliche Startvoraussetzungen im Leben, die primär von der Beschaffenheit und Zusammensetzung des *ochema* abhängen. Diese sind beeinflusst durch die Sternenelemente, die die Seele auf ihrem Abstieg ins Werden mitbekommt, aber auch durch die Art und Weise, wie man vorige Leben gelebt hat. Mit diesen Ausführungen scheint Proklos erklären zu wollen, warum Menschen verschieden sind, im Sinne von: verschiedene Anlagen haben. Die jeweiligen Verschiedenheiten wirken sich wiederum auf die angeborenen Möglichkeiten und Fähigkeiten des Menschen in dieser Welt aus.⁴³

Nach dem Tod verliert die Seele diese Schichten wieder, jedoch in Abhängigkeit davon, wie jemand gelebt hat.⁴⁴ Denn nicht nur die Sternenschichten beeinflussen den Weg der Seele, sondern auch Handlungen. Diese Frage nach guten Handlungen und der richtigen Lebensweise – der richtigen ζωή –, die die Seele möglichst aus ihrer materiellen Bindung befreit oder sie von ihr reinigt und die bei Proklos (und anderen Neuplatonikern) nicht nur im Zusammenhang mit Theurgie behandelt wird, soll im Folgenden in ihrem Zusammenhang mit dem neuplatonischen Curriculum genauer betrachtet werden. So soll der Wirkungszusammenhang zwischen Erziehung, Lebensweise (ζωή) sowie *ochema* und damit die Affizierbarkeit der Seele vermittels des *ochema* differenzierter in den Blick kommen.

2 Das neuplatonische Curriculum und das *ochema*

Es ist bekannt, dass die Neuplatoniker die platonischen Dialoge in einer Lesereihenfolge angeordnet haben, die der sukzessiven Ausbildung der verschiedenen seelischen

42 Procl., *In Tim.* III, 276, 26–30.

43 In diesem Kontext sind zugleich Fragen der Wiedergeburt und der Wahl der Leben zu verorten, auf die hier jedoch nicht weiter eingegangen werden kann.

44 Im *Timaios* (42b–c) äußert Platon, dass man – quasi als Strafe – als Frau wiedergeboren würde, wenn

man im vorigen Leben nicht gut gelebt hat. Proklos nimmt darauf Bezug (Procl., *In Tim.* III, 278), wenn er allgemein über den Fall der Seele ins Werden spricht, spezieller aber auch über die verschiedenen Weisen, wie dies den Seelen geschieht.

Fähigkeiten dienen sollten.⁴⁵ Die Lesereihenfolge bestand aus zehn Dialogen plus zwei weiteren. Zu dieser fortgeschrittenen ‚Hohen Schule des Platonismus‘ gehörte neben dem *Parmenides* der *Timaios*. Aus einer diesbezüglichen Anmerkung in seinem *Alkibiades*-Kommentar⁴⁶ und aus Marinos’ Beschreibungen in seiner *Proklos-Vita* wird deutlich, dass auch Proklos für seinen Unterricht diese Anordnung verwendete.⁴⁷ Dass Proklos das Curriculum für wichtig hielt, sieht man zudem an seinen Werken: Obwohl lange nicht alle überliefert sind, ist dennoch zu erkennen, dass Proklos die meisten der curricularen Platonischen (und Aristotelischen) Schriften zumindest in Auszügen (teilweise nur die Mythen)⁴⁸ kommentiert hat.⁴⁹

Die verschiedenen Dialoge dienten sukzessive der Ausbildung der Seelenvermögen.⁵⁰ Das erklärte Ziel ist dabei die „ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δύνατον“,⁵¹ also die möglichst große Gleichwerdung mit Gott; dieses Motiv aus Platons *Theaitet* findet sich in vielen neuplatonischen Kommentaren.⁵² Und gerade über diesen Prozess der Angleichung an das Göttliche sind auch die Konzepte *ochema*, ζωή und Erziehung miteinander verbunden.

Proklos führt in seiner *Institutio Theologica*⁵³ – in unmittelbarer Nachbarschaft zu Erläuterungen zum *ochema* – aus, dass das, was sich selbst kennt, auf sich selbst zurückstrebt. Die Seele, die sich selbst kennt, kennt die Prinzipien ‚vor sich‘; die ihr also zugrundeliegen (bzw. ist in der Lage, diese zu erkennen). Das Sich-Selbst-Kennen ist somit Vorbedingung für den Wiederaufstieg der Seele. Der Weg dorthin führt über die Ausbildung der verschiedenen seelischen Fähigkeiten, und zwar über diejenigen, die sich auf den Körper beziehen, bis hin zu den begrifflichen Fähigkeiten. Diese Differenzierungen werden von den Neuplatonikern als Tugendstufen bezeichnet, wobei die verschiedenen Dialoge der sukzessiven Ausbildung der Seelenvermögen bzw. der Erlangung der verschiedenen Tugendgrade dienen. Die Beschaffenheit der Seele ist dabei Grundlage und Richtlinie für die richtige Art der Erziehung. Basierend auf den neuplatonischen Tugendstufen beginnt die Erziehung mit den physikalischen Tugenden auf der physiologischen Ebene. Der Aufstieg durch Erziehung vollzieht sich dann über die ethischen, politischen und kathartischen Tugenden, ab denen die körperlichen Fähigkeiten nicht mehr im Zentrum stehen, sowie über weitere, noch höhere Stufen (die letzte Stufe dieser Tugendgrade sind interessanterweise die theurgischen Tugenden).⁵⁴

45 Zu den unterschiedlichen Konfigurationen des Curriculums und Iamblichs Einfluss auf das Curriculum in der hier verwendeten Form vgl. Sorabji 2005, 319–326.

46 Procl., *In Alc.* 11, 15–17 (= Westerink 1954).

47 Vgl. *Vit. Procl.* 22, 1–15 (= Saffrey und Segonds 2001).

48 Cf. hierzu Sheppard 2014, 60–61.

49 Cf. hierfür Siorvanes 2014, 45–53.

50 Vgl. Schissl von Fleschenberg 1928 und Radke 2006, 11–122.

51 *Tbt.* 176b1–2.

52 Vgl. Layne und Tarrant 2014, 57–65.

53 Insbes. Procl., *ET* prop. 186 (Dodds 1963, 162, 15–16).

54 Vgl. hierzu Thiel 2016, 407–410, der sagt, dass die Stellung der theurgischen Tugenden eng verknüpft

In der *Vita Procli* wird das Leben des Proklos von Marinos anhand der Erlangung der Tugendgrade beschrieben.⁵⁵

Das Curriculum thematisiert also explizit Erziehung und Aufstieg der inkorporierten Seele. Ziel ist dabei, wie gesagt, die Angleichung an Gott und die Ausbildung des Göttlichen in uns (τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον).⁵⁶ Die Angleichung an Gott meint, wie die Ausführungen im *Alkibiades*-Kommentar (s. u.) zeigen, eine Reinigung vom Körperlichen, soweit es der Seele in ihrem inkorporierten Zustand möglich ist. Dazu gehört, dass die Fähigkeiten der Seele so ausgebildet werden, dass das, was göttlich in uns ist, am meisten Einfluss auf die Lebensweise hat, dass also die rationalen Fähigkeiten des Menschen die Handlungsentscheidungen beeinflussen (und nicht, oder zumindest nicht primär, die auf den Körper bezogenen Fähigkeiten). Die Seele soll, so heißt es wiederholt auch bei Proklos,⁵⁷ den Körper beherrschen. Damit ist das eben beschriebene Verhältnis von Seele und Körper und die Ausbildung dazu gemeint; dies soll anhand von Proklos' *Alkibiades*-Kommentar näher betrachtet werden.

Wie zuvor erwähnt,⁵⁸ stellt Proklos eine Verbindung her zwischen pneumatischem *ochema* und der Wahl der Leben nach dem Tod sowie der Art und Weise, in welcher Form jemand wiedergeboren wird. Damit ist das *ochema* direkt ursächlich dafür, wie Menschen in ihr Leben starten. Dieser Faktor für den Charakter ist jedoch nicht allein ausschlaggebend für das Schicksal und die Lebenswege der Menschen. Vielmehr scheint Proklos eine starke Einflussmöglichkeit des Menschen auf die Verfasstheit seines *ochema* bzw., allgemeiner gesagt, der Bindung seiner Seele an die Materialität des Körpers, durch eine richtige Lebensweise zu sehen, denn ansonsten würde er nicht so ausführlich über die verschiedenen diesbezüglichen Möglichkeiten sprechen, seine Seele zu reinigen und sie für den Wiederaufstieg vorzubereiten. Da die unsterbliche Seele allerdings nicht direkt affizierbar ist (sie ist ja unveränderlich und ewig), kann es sich bei diesem Einwirken nur um ein Einwirken auf die *ochemata* und spezifisch auf das pneumatische *ochema* handeln, wie im Folgenden gezeigt wird. Auf diese Möglichkeiten des Einwirkens, nimmt Proklos, so meine These, in didaktischen Kontexten mit dem Begriff der ζωή Bezug.

Der *Timaios*, der schon zur Hohen Schule des Platonismus gehört, die sich an die zehn Dialoge des ersten Curriculums anschließt, ist der Text, in dessen Kommentierung Proklos große Teile seiner Theorie zum *ochema* expliziert. Aber auch in Proklos' Kommentar zum *Alkibiades I*, dem ersten Dialog dieses Curriculums, kann man Proklos' Haltung zur Einflussnahme auf die Reinigung der Seele durch Erziehung bereits

ist mit der Haltung zum Abstieg der Seele, ob vollständig oder nicht.

55 Marinos nutzt also die Tugendgrade, um den Bildungsweg des Proklos zu beschreiben, vgl. hierzu Schissl von Fleschenberg 1928; Hartmann 2016 50-

wie Siorvanes 2014, 43.

56 Beispielsweise Procl., *In Tim.* III, 289, 24.

57 Siehe den nächsten Abschnitt.

58 Vgl. S. 35.

feststellen. Im Folgenden sollen die Äußerungen in den Kommentaren zum *Alkibiades I*, zum *Timaios* und – sozusagen als Zwischenstufe des Curriculumus – in seinem *Kratylos*-Kommentar in den Blick genommen werden, um die Rolle herauszustellen, die Erziehung als Einwirkung auf das *ochema* im Prozess der ὁμοίωσις θεῶν für Proklos spielt. Der *Kratylos*-Kommentar eignet sich dazu, wie unten ausgeführt werden wird, in besonderer Weise, weil er mit dem Thema *Wörter* den Übergang zwischen Materiellem und Immateriellem in besonders anschaulicher Weise erläutert.

Da Proklos nur verstreut und kaum in den didaktischen Zusammenhängen, in denen der Begriff ζωή verwendet wird, über die genaue Wirkung von Erziehung auf das (pneumatische) *ochema* spricht, soll der Darstellung von ζωή und *ochema* in *Alkibiades* und *Kratylos* eine systematisierende Darstellung der Verbindung zwischen ζωή, *ochema* und πνεῦμα vorausgeschickt werden.

3 Die Interaktion zwischen *ochema* und πνεῦμα und der Zusammenhang mit dem Begriff der ζωή

Nach § 209 der *Elementatio Theologica* bewegen sich die *ochemata* abhängig von den jeweiligen Bewegungen der Seele, genauer gesagt spricht Proklos hier davon, dass die *ochemata*⁵⁹ die Lebensweisen der sie gebrauchenden Seelen nachahmen und sie (die *ochemata*) sich mit den gebrauchenden Seelen überallhin mitbewegen:

τὰ γὰρ συμφυῆ ὀχήματα μιμεῖται τὰς ζωὰς τῶν χρωμένων ψυχῶν, καὶ συγκινεῖται κινουμέναις αὐταῖς πανταχοῦ.⁶⁰

Ob die Bewegungen der Seele – und damit die Bewegungen der *ochemata* – kreisförmig oder gradlinig sind, hängt davon ab, ob sich die Seele auf die sinnlich-wahrnehmbare Welt hinbewegt (dann ist die Bewegung gradlinig) oder auf das Intelligible hin (dann ist die Bewegung kreisförmig).⁶¹ Mit solchen Zuschreibungen werden Erziehung und Erkenntnistheorie sowie die ἐπιστροφή (Umkehr) der Seele mit einer Bewegung verbunden und diese wird zusätzlich direkt ans *ochema* gekoppelt.⁶² In diesem Kontext bereitet

59 Aus dem Zusatz συμφυῆ ergibt sich, dass Proklos hier vom ersten *ochema* spricht (das zweite *ochema* wird als προφυές bezeichnet) und der Plural sich nicht auf beide, sondern auf mehrere erste *ochemata* bezieht; das zweite *ochema* kommt über das πνεῦμα hinzu, folgt aber dem ersten *ochema*.

60 Procl., *ET* 209 (Dodds 1963, 182).

61 Vgl. Pasquale Barbanti 1998, 227: „Questi *ochemata*, che si movono ora di moto circolare ora di moto

rettilineo a seconda che l'anima si volga verso il sensibile o verso l'intelligibile, accompagnano l'anima durante il processo di acquisizione delle varie vite e fungono da strumenti dell'anima nell'esplicazione delle sue funzioni e delle sue attività.“

62 Vgl. z. B. Procl., *In Tim.* III, 298, 12–24, wo Proklos davon spricht, dass das *ochema* den auf den Bereich des Werdens (γενεσιουργόν) bezogenen Zyklus (περίοδον) der Seele mitmacht: „ὡς ἀπὸ τοῦ ἄσωμά-

die philosophische Lebensweise (ἡ φιλόσοφος ζωὴ) auf die Loslösung (ἀποσκευή) der Seele aus den *ochemata* vor.⁶³ Nach *In Tim.* III, 98 wandelt sich eine Seele, die nicht an den intelligiblen Objekten orientiert ist, permanent und besitzt von sich her kein Maß; dies gilt in besonderem Maße für die irrationale Seele. Eine Orientierung allein auf Sinnlichkeit führt aus diesem Grund zu einer Schlechtigkeit des πνεῦμα.⁶⁴ Der ‚Aufstieg‘ vollzieht sich entsprechend epistemologisch gestuft: Die δόξα ist für Proklos die Basis rationalen Denkens,⁶⁵ sie korrigiert die fehlerhafte Sinneswahrnehmung.⁶⁶ Trotzdem gilt, dass die Seele, die bloß richtige Meinungen habe, mehr irre als die Seele, die wissenschaftliches Wissen besitze. Allein der Intellekt, der niemals irrt, bewege sich in ewiger, immer gleichbleibender Umdrehung.⁶⁷ Ziel muss demnach sein, seine Seele und die *ochemata* auf eine kreisförmige Bewegung hin zu erziehen.⁶⁸ Die körperlichen bzw. materiellen Auswirkungen dieser epistemischen Sublimierungsprozesse manifestieren sich im πνεῦμα und, genauer gesagt, im pneumatischen *ochema*.⁶⁹ Dies zeigt Pasquale Barbanti mit ihren Ausführungen zu δόξα und φαντασία bei Proklos. Die φαντασία, so Pasquale Barbanti, ist nämlich für Proklos im pneumatischen *ochema* lokalisiert⁷⁰ und habe eine anagogische Funktion, eben durch ihre epistemologische Rolle.⁷¹ Dass und wie sich die Erziehungsprozesse in ihrer Vermittlung über das *ochema* auf die Seele auswirken, soll nun zunächst anhand einer Analyse des Zusammenspiels der Begriffe *ochema* und ζωὴ im *Alkibiades*-Kommentar des Proklos gezeigt werden.

4 ζωὴ und *ochema* im *Alkibiades*-Kommentar des Proklos

Wiederholt spricht Proklos im *Alkibiades*-Kommentar von der Aufgabe des Sorgens um sich selbst und bringt dies in Verbindung mit Selbsterkenntnis. Auf diese Form der Selbstsorge durch Selbsterkenntnis wiederum wird häufig auch in Form des delphischen Spruchs „Erkenne dich selbst“ Bezug genommen.⁷² Gemeint ist damit, dass der Mensch sich in den Funktionen seiner Seele erkennt und auf diese zurückstrebt, wofür

του εἰς σῶμα ἢ πτώσις καὶ τὴν μετὰ σώματος ζωὴν [...] καὶ πρὸ τοῦ σώματος ἄρα τούτου δέχεται τὸ ὄχημα ἐκεῖνο καὶ μετ’ αὐτὸ <το> διὰ τὸ σῶμα. ἢ οὐδ’ αὐτὸ κατὰ πάσαν τὴν γενεσιουργὸν περίοδον.“

63 Procl., *In Tim.* III, 299, 30–300, 20.

64 Procl., *De arte hieratica* p. 209, 1–3 (= des Places 1971).

65 Procl., *In Tim.* III, 286, 30–32.

66 Procl., *In Tim.* I, 343, 7–13.

67 Vgl. hierzu Procl., *In Tim.* III, 97, 25–98, 4.

68 Cf. zum Zusammenhang zwischen Intellekt und

kreisförmiger Bewegung Procl., *In Tim.* III, 94, 15–95, 34.

69 Zu diesen Vorstellungen bei Iamblich siehe Bergemann 2006, 367–383.

70 246 Anm. 156: φαντασία existiert mit und im Körper und damit ist pneumatischer Körper gemeint; Procl., *In Eucl.* 51, 20–22 und dazu Procl., *In Tim.* III, 286, 26–28 und 287, 10.

71 Vgl. hierzu ausführlich Pasquale Barbanti 1998, 237–251.

72 Procl., *In Alc.* 5 und 19.

es jedoch der Reinigung bedürfe. Reinigung und Selbsterkenntnis gehen hier Hand in Hand. In unserem Untersuchungskontext ist nun relevant, dass der *Alkibiades* den Beginn des neuplatonischen Curriculums markiert. Ein wichtiges Ziel ist deswegen die Herstellung einer grundsätzlichen Bereitschaft (ἐπιτηδειότης) zum Lernen; diese Voraussetzung bzw. Bereitschaft für das Lernen selbst ist auch in der Theurgie ein wichtiger Begriff.⁷³ Diese ἐπιτηδειότης wird ihrerseits durch materielle Faktoren beeinflusst: Wer stark dem körperlichen Bereich verhaftet ist, kann sich nicht selbst erkennen. Im *Alkibiades* gehe es, so Proklos, entsprechend darum, dass Sokrates Alkibiades von der nach außen (also aufs Materielle) führenden Lebensweise auf die Selbstbetrachtung hinführen wolle: „ἀπό μὲν τῆς ἔξω φερομένης ζωῆς εἰς τὴν ἐπίσκεψιν τὴν ἑαυτοῦ περιάγει τὸν Ἀλκιβιάδην.“⁷⁴ Die Rede von der sich ‚nach außen richtenden Lebensweise‘ (τῆς ἔξω φερομένης ζωῆς) deutet eben die Verbindung an, um die es hier geht: ‚nach außen‘, das sind das Körperliche und die sinnlich-wahrnehmbare Welt mit ihren Veränderungen. Sokrates will Alkibiades im Sinne der ἐπιστροφή als Beginn der seelischen Annäherung an das Göttliche davon weg- und stattdessen hin zu einer Betrachtung seiner selbst führen. Dieses ‚Sich-selbst-Betrachten‘ besteht eben darin, zu erkennen, dass ‚wir wesentlich Seele sind‘; und das bedeutet: wesentlich *rationale* Seele. Durch diese Wegwendung vom Körperlichen und die Hinwendung auf und die Unterordnung des Körperlichen unter das Seelische findet eine Reinigung statt. Proklos sieht im dialektischen Gespräch ein Mittel dieser Reinigung.⁷⁵ Durch das Erkennen der Widersprüchlichkeit in der materiellen Welt könne man durch Anleitung zur Einsicht in die Notwendigkeit rein begrifflicher Begründungen gelangen. Diese Einsicht in die Bedeutung der begrifflichen Vermögen ist ihrerseits für die Neuplatoniker eben die ἐπιστροφή, die Umkehr der Seele und die Vorbereitung auf den Wiederaufstieg.⁷⁶ Der Aufstieg selbst vollzieht sich als Ausbildung, die in einer Überordnung des rationalen Seelenteils über den non-rationalen resultiert, auf die Proklos mit Begriffen wie ‚Herrschen‘ oder ‚Unterordnen‘ referiert.⁷⁷ Die kathartische Funktion der Dialektik⁷⁸ bezieht sich jedoch nicht nur auf

73 Vgl. Todd 1972.

74 Procl., *In Alc.* 21, 3–4.

75 Vgl. z. B. Procl., *In Alc.* 171, 5–8: „οὕτως ἡ μάθησις ἀνάμνησις ἐστι. διὰ ταύτας μὲν οὖν ὁ Σωκράτης καὶ ἄλλας πλείους αἰτίας τὸν διαλεκτικὸν τρόπον δοκιμάζει τῆς συνουσίας ὡς ὠφελιμώτατον ἡμῖν εἰς προσοχῆν, εἰς ζήτησιν, εἰς κάθαρσιν, εἰς ἀνάμνησιν.“

76 Im *Alkibiades*-Kommentar spricht Proklos immer wieder (vgl. z. B. Procl., *In Alc.* 11, 10–11, *In Alc.* 17, 2, *In Alc.* 19, 17–18, *In Alc.* 190, 9) von der ἐπιστροφή auf sich selbst und thematisiert damit zugleich die Gleichsetzung von (rationaler) Seele und menschlichem Wesen.

77 Siehe unten S. 44–45 und o. S. 40.

78 Im *Alkibiades I* geht es um eine niedrige Form von Dialektik, die sich primär aus dem etymologischen Ursprung des Begriffs Dialektik (διαλέγεσθαι) ableitet. Sokrates spricht wiederholt die Bedeutung einer anderen Person für die Selbsterkenntnis an, vgl. hierzu z. B. Procl., *In Alc.* 176, 20–178, 24. Diese niedrigere Form der Dialektik leitet zur höheren Dialektik als Umgang mit den Begriffen selbst hin. Proklos spricht von drei Formen von Dialektik, vgl. Procl., *In Parm.* 648, 1–658, 22 (= Cousin 1961). Er erwähnt in seinem *Parmenides*-Kommentar auch, dass Sokrates, trotz seiner Jugend, bereits zu höhe-

die Ausbildung der begrifflichen Seelenvermögen, sondern, wie im Folgenden gezeigt werden soll, auch auf die materielle Basis der Seelenvermögen.

Über die Begriffe *ochema* und ζωή nimmt Proklos in seinem *Alkibiades*-Kommentar Bezug auf diese Verbindung. Dabei verwendet er den Begriff *ochema* nur an zwei Stellen:

Die in unserem Kontext interessante Verwendung folgt innerhalb einer Diskussion der Begriffe ‚gerecht‘ (δίκαιον) und ‚schön‘ (καλόν).⁷⁹ Proklos äußert sich hier unter Bezug auf das Verhältnis von Körper und Seele folgendermaßen:⁸⁰

ἀνάγκη δήπου καὶ ἐν ψυχῇ τὸ κάλλος ὀραῖσθαι τοῦ μὲν λόγου κρατοῦντος, τῶν δὲ ἀλόγων εἰδῶν τῆς ζωῆς κρατουμένων ὑπὸ λόγου καὶ φρονήσεως. ἀλλὰ μὴν τὸ δίκαιον τῷ μὲν λόγῳ δίδωσι τὸ κράτος, τῇ δὲ ἀλογίᾳ τὸ κρατεῖσθαι-διανέμει γὰρ ἑκατέρῳ τὸ προσῆκον, τῷ μὲν ἀρχικῶ τὸ ἄρχειν, τῷ δὲ ὑπηρετικῶ τὸ δουλεύειν, ἐπεὶ καὶ ἡ δημιουργία τὸ ἄλογον ὑπέταξεν ἡμῖν καὶ τῷ λόγῳ ἐν ἡμῖν οἷον ὄχημα παρεσκεύασεν αὐτό-συμφέρον ἄρα τὸ δίκαιον <καὶ> καλόν ἐστὶ καὶ κάλλους αἵτιον τῇ ψυχῇ.⁸¹

Das *ochema* findet sich hier in direkter Nachbarschaft zur Rede von ζωή. Thema sind das oben beschriebene Herrschen („κρατοῦντος, κράτος, τῷ μὲν ἀρχικῶ τὸ ἄρχειν“) des λόγος und das Beherrscht-Werden (κρατεῖσθαι), das Untergeordnet-Sein (ὑπηρετικῶ, ὑπέταξεν) sowie das Dienen (τὸ δουλεύειν) der alogischen Seelenfähigkeiten, für die hier der Begriff der ζωή verwendet wird. Das *ochema* wird hier als ein Werkzeug beschrieben, das der Demiurg⁸² gegeben hat. Die richtige Verwendung des so Gegebenen liegt damit in der Etablierung des richtigen Verhältnisses von Herrschen und Beherrschen. Da Proklos nur in Bezug auf die alogische Lebensweise und den nonrationalen Seelenteil von ‚beherrscht werden‘ spricht, ist es naheliegend, dass es sich bei dem *ochema*, von dem hier die Rede ist, um das zweite – das pneumatische – *ochema* und die damit in Verbindung stehenden nonrationalen Seelenvermögen handelt.⁸³ Die didakti-

ren Formen von Dialektik fähig war (vgl. hierzu Sheppard 2014, 65). Diese Charakterisierung deutet eine konventionelle Verbindung von Alter und seelischer Ausbildungsstufe an, die jedoch nicht notwendig ist.

- 79 Beides zentrale Begriffe für die ethische Erziehung in neuplatonischen Kommentaren vgl. Bohle [im Druck].
- 80 Nicht eingegangen wird an dieser Stelle auf das ebenfalls interessante und im *Alkibiades*-Kommentar wichtige Liebesverhältnis von Sokrates und Alkibiades. Sokrates unterscheidet sich von den anderen Liebhabern des Alkibiades dadurch, dass er nicht dessen körperliche Schönheit, sondern dessen seelische liebt, vgl. hierzu Renaud und Tarrant 2015,

25–43.

- 81 Procl., *In Alc.* 326, 13–327, 3.
- 82 Δημιουργία scheint in diesem Kontext auf die Schaffung der menschlichen Seele durch den Demiurgen, wie sie sich in *Timaios* 41c–d beschrieben findet, Bezug zu nehmen. Weil aber δημιουργία kein geläufiger Begriff ist, verwende ich in meinen Ausführungen den Begriff Demiurg.
- 83 Das zweite Mal wird *ochema* im *Alkibiades*-Kommentar (Procl., *In Alc.* 33, 12) in einer Diskussion verwendet, in der das Schöne, v. a. aber die Liebe, als Gründe für die Umkehr (ἐπιστροφή) der Seele angegeben werden (Procl., *In Alc.* 30, 14–31, 5). Anschließend werden die Seinsordnung

sche Implikation dieses hier beschriebenen Verhältnisses der Seelenteile ergibt sich aus dem Anspruch an den Menschen, dieses Verhältnis durch seine Lebensweise und durch Erziehung (durch andere und durch eigene Bemühungen) herzustellen. Denn wie Proklos an anderer Stelle ausführt, werden Menschen nicht mit ausgebildeter Rationalität, die über die nonrationalen Vermögen herrscht, geboren, vielmehr entsteht dieses Herrschaftsverhältnis nur durch die Ausbildung und Erziehung der Seelenvermögen zu ihrer je eigenen Aufgabe.

Die enge Verbindung von *ochema* und Erziehung wird auch aus einer anderen Passage des *Alkibiades*-Kommentars deutlich, in der Proklos zwar nicht den Begriff *ochema* verwendet, aber den (auch von ihm selbst)⁸⁴ häufig alternativ verwendeten Begriff des *χιτών*, des Gewands [der Seele]: Proklos berichtet, dass Platon das erste Gewand der Seelen die *φιλοτιμία* nannte, also die Ehrliche.⁸⁵ Bei ihrem Aufstieg werde die Seele von dieser äußersten Schicht gereinigt.⁸⁶ Die Terminologie der Reinigung der Seele vom Körperlichen ist aus dem Kontext der Theurgie bekannt, aber sie taucht gleichfalls im Erziehungskontext auf, welcher u. a. über den Begriff der *ζωή* aufgerufen wird (Proklos spricht in diesem Zusammenhang von *φιλότιμος ζωή*).⁸⁷ Hier wird deutlich, dass viele Begriffe, die in der Ethik zentral sind, wie z. B. *πάθη* und *θυμοειδές* oder *ἐπιθυμητικόν* zur Bezeichnung der Seelenteile, in Verbindung mit *ζωή* oder Begriffen für den Seelenleib verwendet werden. In zahlreichen Passagen, in denen Sokrates die Wendung des Alkibiades vom Äußeren weg und hin auf sich selbst beschreibt, geht es dann um die richtige Ausbildung eben dieser Seelenteile und um den richtigen Umgang mit den *πάθη*.

Die Passage zur Ehrliche als Gewand endet entsprechend mit der Betonung, wie wichtig die Kenntnis der eigenen Natur für die Wahl der Leben sei. Diese Wahl der Leben, welche die Passage aus dem *Timaios*-Kommentar in Erinnerung ruft, in der Proklos über das pneumatische *ochema* spricht, bezieht sich jedoch wohl eher auf die Lebensweise, also Handlungsentscheidungen im irdischen Leben, als, wie im *Timaios*-Kommentar,

von Göttern und Dämonen (die für Proklos alle Wesenheiten zwischen Göttern und Menschen meinen) sowie die zugehörigen Sphären angesprochen (Procl., *In Alc.* 31, 5–32, 10). Schließlich kommt die Rede auf die menschlichen Seelen, ihre Vehikel und ihre Lebensweise. Wichtig ist hier vor allem die Umwendung, die die Seele durch die Beschäftigung mit dem Schönen und Guten und mit der Philosophie erfahren kann.

84 Beispielsweise in Procl., *ET* prop. 209 (Dodds 1963, 182, 16–34).

85 „ὁ Πλάτων ἐσχατον χιτώνα τῶν ψυχῶν ἀπεκάλει τὴν φιλοτιμίαν“, Procl., *In Alc.* 138, 12–13. Warum Proklos hier in Bezug auf den *θυμός* vom äußers-

ten Gewand der Seele spricht (und nicht bezüglich der *ἐπιθυμία*), kann an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden. Wenig später nimmt Proklos jedoch auf die *ἐπιθυμία* Bezug und äußert, dass der *θυμός* uns näher sei als die *ἐπιθυμία*, was auf die übliche Anordnung der Seelenvermögen hindeutet, Procl., *In Alc.* 139, 3–10.

86 „εἰς ἄνοδον ἀπὸ ταύτης ἐσχάτης καθαίρεται“, Procl., *In Alc.* 138, 12–13. Die Passage enthält auch andere Begriffe, die auf den Fall bzw. Aufstieg der Seele referieren, wie z.B. die Rede von den *εἰς βᾶθος πειόντων*, Procl., *In Alc.* 139, 5 oder der *ἄνοδος* der Seele, Procl., *In Alc.* 138, 11.

87 Procl., *In Alc.* 139, 4 und 9.

auf die Wahl der Leben nach dem körperlichen Tod. Allerdings redet Proklos in ähnlicher Weise über beides, möglicherweise weil in beiden Situationen der erzieherische Kontext für das Verhalten der Seele als Ganzes eine wichtige Rolle spielt. Aufgrund dieser gemeinsamen kontextuellen Verortung gibt es auch in der Frage, welche verschiedenen Wege hinauf es denn für die Seele gebe, eine systematische Parallele.⁸⁸ Denn auch die Umkehr und der Wiederaufstieg der Seele und die dafür notwendige Reinigung von Materiellem und, letztendlich, (der Verwendung) von auf den Körper bezogenen Vermögen sind ja als Ziele Erziehung wie Theurgie gemeinsam.

Eben diese Verbindung zwischen *ochema*, ζωή und Erziehung kann man ebenfalls aus einer Passage im *Timaios*-Kommentar klar ersehen.⁸⁹ An dieser Stelle beschreibt Proklos Wahrnehmungsvorgänge und stellt einen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Seelenvermögen, Lebensweisen und *ochemata* her: Es heißt dort, dass naturgemäß das Göttliche in uns dem Recht folgte, die Formen der alogischen Lebensweise wiederum folgten dem Göttlichen in uns. Dies kann als Beschreibung der Funktion und als Hierarchisierung der verschiedenen Seelenteile gesehen werden. Das λογιστικόν ist hier mit dem Göttlichen in uns angesprochen, die alogischen Lebensweisen folgen, sofern die Seele gut ausgebildet ist, dem λογιστικόν, wobei mit den „alogischen Lebensweisen“, wie oben gesehen, nur die nonrationalen Seelenvermögen θυμός und ἐπιθυμητικόν gemeint sein können, die zuvor wiederholt erwähnt werden, auch hier bezeichnenderweise in Verbindung mit dem Begriff der ζωή. Direkt werden dann *ochema* und ζωή mit den Seelenteilen in folgender Passage in Zusammenhang gebracht, in der es um verschiedene Formen der Wahrnehmung geht: „ἡ μὲν ἐστὶ τοῦ πρώτου ὀχήματος, ἡ δὲ τῆς ἀλόγου ζωῆς, ἡ δὲ τῆς ἐμψυχίας τοῦ σώματος.“⁹⁰ Jeder Seelenteil wird einer ihm gemäßen Lebensweise zugeordnet. Der Zusammenhang dieser Reihung mit der Funktion der Erziehung und ihrer Wirkung über das *ochema* auf den entsprechenden Seelenteil wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass diese Lebensweisen nicht gleichwertig sind, sondern dass das übergeordnete Ziel sein soll, gemäß dem Göttlichen in uns zu leben. Dafür bedarf es allerdings einer Unterscheidung zwischen guten Handlungsentscheidungen und schlechten, die nur das Resultat einer richtig erzogenen Urteilskraft sein kann. Proklos erwähnt nämlich an dieser Stelle den platonischen *Gorgias*, der sich explizit mit der Frage nach guten und schlechten Lüsten und dementsprechenden Entscheidungen befasst. Diese werden mit Lust und Unlust bzw. Vermeidung in Verbindung gebracht, Begriffen, die aus der aristotelischen Handlungstheorie bekannt sind (aber auch aus dem *Gorgias*-Kommentar des Neuplatonikers Olympiodor⁹¹).⁹² Proklos

88 Procl., *In Alc.* 139, 14–15: „διὰ ποίων ὁδῶν πέφυκεν ἑκάστη ψυχὴ τυγχάνειν τοῦ οἰκείου τέλους“.

89 Procl., *In Tim.* III, 285, 27–289, 25.

90 Procl., *In Tim.* III, 287, 9–10.

91 Vgl. hierzu Jackson, Lycos und Tarrant 1998; Bohle [in Vorbereitung].

92 Procl., *In Tim.* III, 287, 17–21.

spricht in diesem Kontext weiterhin von der wahren βούλησις (aus Aristoteles bekannt als Grundlage rationalen Handlungsstrebens) und grenzt diese ab von scheinbarer Meinung (φανόμενην δόκησιν),⁹³ was wiederum an das φαινόμενον ἀγαθόν von Aristoteles erinnert, das nur scheinbar, aber nicht wahrhaftig Gute. Um den guten Zustand gemäß des Göttlichen in uns zu erlangen und die richtigen Handlungsentscheidungen zu treffen, bedarf es auch hier einer richtigen Ordnung der Seelenvermögen, einer εὐταξία und des Maßes.⁹⁴ Proklos beschreibt ausführlich die Wahrnehmungsvorgänge, die dem Erlangen einer solchen Ordnung und eines solchen Maßes dienen. Dabei rekurriert er in spezifischer Weise auf das *ochema*: Er führt nämlich aus, dass im πνεῦμα, was an das pneumatische *ochema* denken lässt, die Gestalten (μορφὰς καὶ σχήματα)⁹⁵ betrachtet würden, wofür die φαντασία zuständig sei. Die φαντασία steht dabei, wie oben S. 35f. ausgeführt, für die durch Erziehung etablierte *korrekte* Affizierbarkeit der Seele, d. h. dafür, dass – aufgrund der richtigen Betrachtung der ‚Gestalten‘ – richtige Handlungsentscheidungen getroffen werden können. Hier werden also Seelenvermögen in ihren Voraussetzungen deutlich körperlich verortet und – wenn man die Erwähnung von πνεῦμα als Verweis auf das pneumatische *ochema* akzeptiert – mit den Seelenvehikeln in Verbindung gebracht. Diese sind eine Stufe (βάσις) für die logische Lebensweise (λογικὴ ζωή)⁹⁶ und haben damit eine zentrale Funktion in der Vermittlung erzieherischer Wirkungen an die immaterielle Seele inne.

5 Ζωή und *ochema* im *Kratylos*-Kommentar

Ein gutes Beispiel, an dem man die Art der Erziehung und – vor allem – deren für das Verständnis des *ochema* zentrale Wirkungsweise auf die im *Alkibiades* angesprochene Seele verfolgen kann, ist die Bedeutung, die dem Erkennen der Richtigkeit der Namen zugesprochen wird (ὀρθότης τῶν ὀνομάτων). Diese wird, nach neuplatonischem Verständnis, vor allem im platonischen *Kratylos* verhandelt.⁹⁷ Von Proklos stammt der einzige uns überlieferte Kommentar zu diesem sechsten Dialog des neuplatonischen Curriculums.⁹⁸

Nach Proklos sei der thematische Schwerpunkt (σκοπός) des *Kratylos* darin zu sehen, dass die vom Göttlichen abstammenden Fähigkeiten der partikulären Seelen mit Hilfe der Namen besser verstanden werden könnten:

93 Procl., *In Tim.* III, 289, 19–20.

94 Vgl. die zahlreichen Verwendungen von εὐταξία, κοσμεῖν, ἄμετρος etc. in dieser Passage, z. B. Procl., *In Tim.* III, 288, 30–289, 14.

95 Procl., *In Tim.* III, 286, 27–28.

96 Procl., *In Tim.* III, 286, 30.

97 Vgl. de Piano 2016.

98 Vgl. allgemein zu Proklos' *Kratylos*-Kommentar von den Berg 2006 und van den Berg 2008.

Ὁ σκοπὸς τοῦ Κρατύλου τὴν ἐν ἐσχάτοις ἐπιδειξάτω τῶν ψυχῶν γόνιμον ἐνέργειαν καὶ τὴν ἀφομοιωτικὴν δύναμιν, ἣν κατ' οὐσίαν λαχοῦσαι διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων ὀρθότητος αὐτὴν ἐπιδείκνυνται.⁹⁹

Für Proklos irren die partikulären Seelen häufig über die ihnen eigenen Ziele, aber die Beschäftigung mit der Richtigkeit der Namen (oder Begriffe) könne da Abhilfe schaffen.¹⁰⁰ Nach Proklos wollte Platon durch die Namen zu den Dingen gelangen:

ὁ Πλάτων νῦν προηγουμένως ζητεῖ περὶ τῶν τοιούτων ὀνομάτων, καὶ διὰ μέσων αὐτῶν ἐπὶ τὰ πράγματα ἀνατείνεται.¹⁰¹

Namen sind also für Proklos zum einen eine Quelle für Verwirrung, wenn man nicht richtig mit ihnen umgeht, zum anderen können sie aber auch, bei richtigem Gebrauch, auf höhere Erkenntnisstufen hinleiten. Es geht dabei um das Erkennen des richtigen Verhältnisses von Begriffen und Dingen sowie ebenfalls von Körperlichem zu Seelischem, insofern auch Wörter eine Zusammensetzung aus Materie (lautlicher Gestalt) und Form (dem dahinter stehenden Begriff, der eine Sache bezeichnet) sind. Proklos steht mit seiner Diskussion der Bedeutung von Namen, ὀνόματα, in einer Tradition, die bis auf Platon und Aristoteles zurückreicht. Vor allem Platons *Kratylos* und Aristoteles' *De interpretatione* und *Kategorien* sind Gegenstand der Auseinandersetzung. Wichtiger Bezugspunkt für Proklos ist dabei die Ansicht von Porphyrios, den er immer wieder kritisiert. Für Porphyrios ist die Benennung von Dingen abhängig von ihrer sinnlich-wahrnehmbaren Gestalt, weil wir dieser zuerst begegnen, auch wenn deren Wesen, die οὐσία, ontologisch früher ist. Dass man sinnlich wahrnimmt, (vermeintlich) bevor man (rational) denkt, ist ein wichtiges Faktum für das neuplatonische Curriculum, das genau die dadurch etablierte Bindung an die Sinnlichkeit nach und nach aufzuheben sucht. Teil davon ist u. a. die Beschäftigung damit, ob Namen ihre Bedeutung von Natur aus (φύσει) oder per Konvention (θέσει) haben. Proklos setzt hier an und äußert gegen Porphyrios, dass die Benennung von Dingen aufgrund von deren Wesen erfolgt. Es mag so scheinen, als ob die sinnlich-wahrnehmbaren Dinge besser ‚wissbar‘ sind, aber, so argumentiert Proklos, dies sei nur scheinbar so. In Wahrheit seien sie schwerer zu wissen, weil sie nicht wirklich ‚seiend‘ (ὄντως ὄντα) sind.¹⁰² Genau hier setzt nun die (philosophische) Erziehung ein, die den richtigen Gebrauch von Wörtern lehrt, als Mittel dazu, mit den Dingen richtig umzugehen. Die Hinwendung zu Intelligiblem und weg

99 Procl., *In Crat.* 1, 1.

100 Procl., *In Crat.* 1, 1, 4–9: „ἐπειδὴ δὲ ἡ μεριστὴ τῶν ψυχῶν ἐνέργεια διαμαρτάνει πολλαχού τῶν οἰκείων τελῶν, καθάπερ δὴ καὶ ἡ μερικὴ φύσις, χώρῳ εἰκότως ἔχει καὶ τὰ ἀόριστα καὶ τύχη καὶ αὐτομάτως περιφερόμενα ὀνόματα, καὶ οὐ πάντα τῆς

νοεῖας ἐπιστήμης ἐστὶν ἔκγονα καὶ τῆς πρὸς τὰ πράγματα συγγενείας στοχάζεται.“

101 Procl., *In Crat.* 9, 17–18. Vgl. van den Berg 2008, 85.

102 Bspw. Procl., *In Remp.* I., 88, 10: „τὰ ὄντως ὄντα.“ Vgl. van den Berg 2008, 83.

von den Sensibilia, also die bereits bekannte ἐπιστροφή, ist für Proklos Teil seiner Beschäftigung mit Wörtern und ihrer Bedeutung.¹⁰³ Die Befreiung von der Materie und die Reinigung des Seelenleibs können deswegen teils auch durch die Beschäftigung mit Namen erfolgen. Dass Worte die Natur der von ihnen bezeichneten Sache reflektieren und darstellen sollen, zeigt sich am Umgang mit göttlichen Namen: Diese änderten sich nicht und entsprächen damit der Natur des Göttlichen, das ebenfalls unwandelbar sei.¹⁰⁴

πρὸς δὲ Κρατύλον ἀποδέχεται μὲν τὴν πρὸς τὰ πράγματα τῶν ὀνομάτων ἀναφορὰν, δείκνυσι δ' ὅτι ἐστὶ καὶ τὸ τυχαῖον πολὺ ἐν τοῖς ὀνόμασι, ἅμα δὲ καὶ ὅτι οὐ πάντα κινεῖται τὰ πράγματα.¹⁰⁵

In der Hinsicht, dass man auch bei Wörtern das richtige Verhältnis von Form und Materie sowie die richtige Ordnung der beiden verstehen muss, um richtig mit ihnen umzugehen, ähnelt der Umgang mit ihnen der Aufgabe, die sich Menschen in Bezug auf sie selbst stellt, nämlich dass sie ein richtiges Verhältnis zu ihrer Körperlichkeit, aber insbesondere zu dem Göttlichen in sich finden müssen,¹⁰⁶ was heißt, ihre seelischen Verhältnisse in richtiger Weise ausbilden und aufeinander zuordnen zu müssen, wie wir es eben beim *Alkibiades* gesehen haben. Der *Kratylos* handelt demnach für Proklos nicht nur von Sprachphilosophie, sondern dient zudem der Vermittlung der Erkenntnis, dass wir etwas Göttliches in uns haben.¹⁰⁷

Insbesondere das schon in Platons *Kratylos* in Verbindung mit der Erklärung der Bestimmung dessen, was Wörter sind, verwendete Bild des Webschiffs und die Figur der aus der homerischen *Odyssee* bekannten Nymphe Kirke, die einen Webstuhl verwendet, nutzt Proklos, um diese Intention seines Kommentars zu veranschaulichen. Das Webschiff sei ein Werkzeug des Unterscheidens und steht so in einem Bezug zum Göttlichen.¹⁰⁸

Proklos verweist zudem in seinen Erklärungen dieses Bildes explizit durch wörtliche Übernahmen auf den *Timaios* und die dortigen Ausführungen zum *ochema*: Ebenso wie die jungen Götter der unsterblichen Seele das Sterbliche hinzuwebten, so webt auch Kirke mit ihrem Webschiff entsprechende Verbindungen im Bereich des Werdens und

103 Van den Berg 2008, 81–92.

104 Vgl. van den Berg 2006, 37 und 80–81. Die Stabilität der göttlichen Namen ist, nach van den Berg, sogar Grund für Proklos' ablehnende Haltung zu Aristoteles' Konventionalismus in der Sprache: „since the gods are themselves unchanging things, and so are their names.“

105 Procl., *In Crat.* 10.

106 Vgl. hierzu Procl., *In Crat.* 55.

107 Van den Berg 2008, 139–141.

108 Vgl. Procl., *In Crat.* 50. Proklos spricht wenig später davon, dass das Webschiff ein Abbild der Fähigkeit der Götter sei, Allgemeines und Partikuläres zu unterscheiden: Procl., *In Crat.* 56, 1–2 (= Pasquali 1908): „Ὅτι ἡ κερκὶς εἰκὼν ἐστὶν τῆς διακριτικῆς τῶν ὄλων καὶ τῶν μεριστῶν δυνάμεως τῶν θεῶν.“

der vier Elemente.¹⁰⁹ Im Rahmen dieser Analogie unterscheiden nach Proklos Wörter zunächst die Dinge voneinander und zwar entsprechend ihrer ewigen oder eben vergänglichen Natur nach, wie auch das Webschiff, das ebenfalls Dinge in einer speziellen Ordnung voneinander scheidet. Kirke unterscheidet, so Proklos, die Feststehenden von den sich bewegenden Dingen, also die vergänglichen von den ewigen.¹¹⁰

In Bezug auf das Weben spricht Proklos dann aber auch vom Zusammenbringen (συνάπτειν) kategoriell verschiedener Bereiche, nämlich denen des Körperlichen und des Unkörperlichen, des Ewigen und des Sterblichen usw. Deswegen sei das Webschiff hier die richtige Analogie für die Beschaffenheit von Wörtern/Begriffen, da es in seinem differenzierenden Wirken eine harmonische sowie harmonisierende Ordnung hervorbringe:

ἡ κερκίς ἀνάλογον ἔσται πανταχοῦ διακρίνουσα τὰ γένη τὰ συστατικά τῶν ὄντων, ἵνα μετὰ τῆς συμπλοκῆς αὐτῶν καὶ ἡ διαίρεσις μένη καὶ σῶζῃ τὴν ἑαυτῶν ὑπαρξιν εἰλικρινῆ.¹¹¹

Dies alles sind Attribute bzw. Funktionen, die auch dem Seelenleib zugesprochen werden,¹¹² sodass man diese Analogie plausibel auch im Zusammenhang mit dem Seelenleib und dessen vermittelnder Tätigkeit lesen und verstehen könnte. Den Begriff *ochema* verwendet Proklos im *Kratylos*-Kommentar nur einmal, in Verbindung mit Göttern und Daimonen.¹¹³ Zu beachten ist dabei, dass Proklos auch hier auf die körperliche Basis der Funktion des *ochema* mit Begriff der ζωή Bezug nimmt: So sagt er beispielsweise, dass Wörter, Namen und Buchstaben Werkzeuge der erkennenden Lebensweise seien,¹¹⁴ vermittels derer wir Wahrheit und Falschheit sowie die Übereinstimmung mit den Dingen selbst erkennen könnten.¹¹⁵ Damit ist explizit auf die vermittelnd-anagogische Wirkung richtigen Sprachgebrauchs hingewiesen, die sich u. a. im *ochema* abbilden könnte.

109 Für seine diesbezüglichen Erklärungen vgl. Procl., *In Crat.* 53, 22–32: „προϊούσαν δ' εἰς τὴν ζωογόνον τῆς Κόρης σειρὰν (καὶ γὰρ αὕτη καὶ πᾶς αὐτῆς ὁ χορὸς ἄνω μενούσης ὑφαίνειν λέγονται [*Orph.* frg 211] τὸν διάκοσμον τῆς ζωῆς), μετεχομένην δὲ ὑπὸ πάντων τῶν ἐν κόσμῳ θεῶν (καὶ γὰρ ὁ εἶς δημιουργὸς τοῖς νέοις δημιουργοῖς προσυφαίνειν τῷ ἀθανάτῳ παρακελεύεται [*Tim.* 41d] τὸ θνητὸν εἶδος τῆς ζωῆς), περατουμένην δ' εἰς τοὺς τῆς γενέσεως προστάτας θεοὺς, ὧν ἔστιν καὶ ἡ παρ' Ὀμήρῳ Κίρκη πᾶσαν ὑφαίνουσα τὴν ἐν τῷ τετραστοίχῳ ζωὴν καὶ ἅμα ταῖς ὠδαῖς ἐναρμόνιον ποιοῦσα τὸν ὑπὸ σελήνην τόπον.“

110 Procl., *In Crat.* 53, 35–36: „τὸ ἔργον αὐτῆς διακρίνειν τὰ ἐστῶτα τῶν κινουμένων.“

111 Procl., *In Crat.* 53, 47–50. Im Folgenden beschreibt Proklos noch, wie derjenige, der Namen vergibt, sich an den Dingen selbst orientiert.

112 Procl., *In Crat.* 53, 43–45: „συνάπτουσαν τὰ μὲν γενητὰ τοῖς ἀδίοις, τὰ δὲ θνητὰ τοῖς ἀθανάτοις, τὰ δὲ σώματα τοῖς ἀσωμάτοις, τὰ δ' αἰσθητὰ τοῖς νοεροῖς.“

113 Procl., *In Crat.* 73, 5.

114 Procl., *In Crat.* 36, 14–15: „τὰ ὄργανα τῆς γνωστικῆς ζωῆς, οἷον τοὺς λόγους καὶ τὰ ὀνόματα καὶ τὰ στοιχεῖα.“

115 Procl., *In Crat.* 36, 15–17: „καὶ γὰρ ἐν τούτοις ὀρᾶ τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ ψεῦδος κατὰ τὴν πρὸς τὰ πράγματα ἐφάρμοσιν καὶ συμφωνίαν.“

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen ist insbesondere die Verwendung göttlicher Namen in der Theologie von Interesse. Nach van den Berg handelt nämlich die Theologie für Proklos vom λογισμός über die Götter.¹¹⁶ Proklos sei der Meinung, so van den Berg, dass „Leute, die sich in Theologie geübt hätten“, das Wesen der Götter und die dazugehörigen Eigenschaften „mittels ihrer Vernunft, nicht mittels Magie“ erfassten. Es geht Proklos also nicht um eine spontane Erfassung des Göttlichen, sondern diese erfolgt mittels logischen Denkens, mittels diskursiver Tätigkeit. Eben diese diskursive Tätigkeit ist es, die anhand und im Verlauf des Studiums der platonischen Dialoge eingeübt wird und in die das *ochema* funktional eingebunden ist. Deswegen spiele Sprachphilosophie auch eine deutlich größere Rolle in Proklos' Epistemologie als beispielsweise bei Plotin.¹¹⁷ Auch die in Verbindung mit den Erörterungen über Etymologien geäußerte Idee, dass man durch das Wort zum wahren Wesen der Sache, die das Wort bezeichnet, kommen kann,¹¹⁸ gehört in diesen Zusammenhang. Van den Berg überträgt diese Ansicht zum potenziell anagogischen Verweisungscharakter von Worten auch auf die Aussagen von Proklos zu Götterstatuen und -namen: Namen seien zwar eine Darstellung des Göttlichen,¹¹⁹ aber diese Darstellung sei nur ein unvollkommenes Abbild der Natur der Götter und daher könnte man durch sie auch nicht direkt zum Göttlichen gelangen.¹²⁰ Dafür bedarf es eines philosophischen λογισμός und der Ausbildung dazu. Der *Kratylos* verhandelt in Bezug auf ὀνόματα, die für Proklos zwischen Sinnlichem und Intelligiblem stehen, eben diese Ausbildung (und erzieht damit gleichzeitig dazu).

6 Schluss

Die Körperlichkeit des Menschen steht seiner ἐπιστροφή und seinem Aufstieg zum Göttlichen entgegen. Wie gezeigt wurde, gibt es im *Alkibiades*, *Kratylos* und *Timaios* verschiedene Ausführungen dazu, inwiefern philosophische Erziehung bei der ἐπιστροφή und der ἀναγωγή behilflich sein kann. Proklos nimmt darauf mit dem Begriff der ζωή

116 Procl., *Theol. Plat.* I, 25, 21–23 (= Saffrey und Westerink 1967–1997): „μνήμη γίνεται τῶν θεῶν ὀνομάτων ἅφ' ὧν ῥᾶδιον τοῖς περὶ τὰ θεῖα γεγυμνασμένοις τὰς ιδιότητας αὐτῶν τῷ λογισμῷ περιλαμβάνειν“. Vgl. van den Berg 2006, 45.

117 So van den Berg 2008, 47 Anm. 86.

118 In *In Crat.* 185 verweist Proklos direkt auf den *Timaios* und spricht in unmittelbarer Nachbarschaft zur etymologischen Erklärung des Namens Pallas Athene von der Rückwendung auf sich selbst (Procl., *In Crat.* 185, 5–6). Über die Bedeutung der Etymologien im *Kratylos* ist sich die Forschung allerdings uneins. Viele Forscher halten sie für eine Parodie

(Baxter 1992, 86–106) oder sehen darin eine Demonstration der Ungeeignetheit von Etymologien (Barney 2001, 69–73). Neben van den Berg 2006, 44–48, bemüht sich Sedley 2003, u. a. 90–92 um eine Interpretation, die nicht allein auf Parodie und negative Demonstration, sondern positive Lehre den Blick richtet. Proklos selbst hat diese vielschichtige Intention thematisiert, indem er in *Theol. Plat.* V, 16, 3–4 äußert, dass Sokrates im *Kratylos* scherze und gleichzeitig ernsthaft sei.

119 Van den Berg 2006, 38 und 42.

120 Van den Berg 2006, 40–41.

Bezug. Die Untersuchung des systematischen Zusammenhangs der Begriffe *ochema* und ζωή im Kontext der Erziehung eingekörperter Seelen macht deutlich, dass Erziehung – wie auch die Theurgie – letztlich auf die Annäherung an Gott und die Rückkehr der Seele zu ihrem eigentlichen (reinen) Zustand abzielen. Dass die Seele dafür eine bestimmte Beschaffenheit oder Geeignetheit aufweisen muss, die es erst herzustellen gilt, ist eine gemeinsame Voraussetzung von Erziehung *und* Theurgie. Diese Geeignetheit oder ἐπιτηδειότης wird jedoch in der Erziehung auf eine Weise erreicht, die sich von der Theurgie unterscheidet. Eine wichtige Rolle spielen dabei für die Erziehung die φαντασία und das pneumatische *ochema*, in dem die φαντασία, aber auch die nonrationalen Seelenteile ἐπιθυμία und θυμός, verortet sind. Dieser Aspekt des Zusammenspiels von physischer Beschaffenheit und seelischem Zustand ist in seiner Bedeutung für die Verbindung von *ochema* und neuplatonischem Curriculum, von materieller Grundlage und psychischem Lernen, bislang wenig beachtet worden. Die genauen Vorgänge bei diesen Erziehungsprozessen und ihre Auswirkungen auf das *ochema*, insbesondere die differenzierten Verwendungen des Begriffs der ζωή in seinen verschiedenen Kontexten, bedürften einer ausführlicheren Untersuchung. Mit diesem Beitrag ist ein Anfang dazu gemacht.

Bibliographie

Barney 2001

Rachel Barney. *Names and Nature in Plato's Cratylus*. New York und London: Routledge, 2001.

Baxter 1992

Timothy M. S. Baxter. *The Cratylus: Plato's Critique of Naming*. Bd. 58. *Philosophia Antiqua*. Leiden: Brill, 1992.

van den Berg 2006

Robbert Maarten van den Berg. „Platons Kratylus und die Theologia Platonica des Proklos“. In *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik: Akten der Konferenz in Jena am 18.-20. September 2003*. Hrsg. von M. Perkams und R. M. Piccione. *Philosophia Antiqua* 98. Leiden: Brill, 2006, 35–48.

van den Berg 2008

Robbert Maarten van den Berg. *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language*. *Philosophia Antiqua* 112. Leiden: Brill, 2008.

Bergemann 2006

Lutz Bergemann. *Kraftmetaphysik und Mysterienkult im Neuplatonismus. Ein Aspekt neuplatonischer Philosophie*. München und Leipzig: K. G. Saur, 2006.

Blumenthal 1984

Henry Jacob Blumenthal. „Marinus' Life of Proclus. Neoplatonist Biography“. *Byzantion* 54 (1984), 469–494.

Bohle [im Druck]

Bettina Bohle. *Olympiodors Kommentar zum platonischen "Gorgias"*. Heidelberg: Winter. Im Druck.

Bohle [in Vorbereitung]

Bettina Bohle. „Proclus on the Pneumatic Ochema“. In *Pneuma After Aristotle*. Hrsg. von O. Lewis, D. Leith und S. Coughlin. *Berlin Studies of the Ancient World* 61. Berlin: Edition Topoi. In Vorbereitung.

Cousin 1961 [1864]

V. Cousin. *Procli philosophi Platonici opera inedita*, pt. 3. Hildesheim: Olms, 1961 (1864).

des Places 1971

Edouard des Places. *Oracles chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*. Paris: Les Belles Lettres, 1971.

Dodds 1963

Eric Robertson Dodds. *Proclus. The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Griffin 2012

Michael Griffin. „Proclus On Place as the Luminous Vehicle of the Soul“. *Dionysius* 30 (2012), 161–184.

Halfwassen 1994

Jens Halfwassen. „Bemerkungen zum Ursprung der Lehre vom Seelenwagen“. In *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* 2. Hrsg. von A. Th. Khoury. Freiburg: Herder, 1994, 114–128.

Hartmann 2016

Udo Hartmann. *Der spätantike Philosoph. Die Lebenswelten der paganen Gelehrten und ihre hagiographische Ausgestaltung in den Philosophenviten von Porphyrios bis Damaskios*. Diss. Jena, 2016.

Jackson, Lycos und Tarrant 1998

Robin Jackson, Kimon Lycos und Harold Tarrant. *Olympiodorus. Commentary on Plato's Gorgias*. *Philosophia Antiqua* 78. Leiden: Brill, 1998.

Kissling 1922

Robert Christian Kissling. „The Oxhma-PNEUMA of the Neo-Platonists and the De Insomniis of Synesius of Cyrene“. *The American Journal of Philology* 43, 4 (1922), 318–330.

Kroll 1965 [1899–1901]

W. Kroll. *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, 2 vols. Leipzig: Teubner, 1965 (1899–1901).

Layne und Tarrant 2014

Danielle A. Layne und Harold Tarrant, Hrsg. *The Neoplatonic Socrates*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.

Lewy 1956

Hans Lewy. *Chaldean Oracles and Theurgy, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire 13. Kairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956.

Lorenz und Zalta 2009

Hendrik Lorenz und Edward N. Zalta. „Ancient Theories of Soul“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2009 Edition (2009). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/> (besucht am 01.08.2018).

O'Brien, Dangel und Halfwassen 2016

Carl O'Brien, Tobias Dangel und Jens Halfwassen, Hrsg. *Seele und Materie im Neuplatonismus/Soul and Matter in Neoplatonism*. Bd. 39. Heidelberger Forschungen. Heidelberg: Winter, 2016.

Pasquale Barbanti 1998

Maria Pasquale Barbanti. *Ochema-Pneuma e phantasia nel neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*. Symbolon. Studi e Testi di Filosofia Antica e Medievale 19. Catania: CUECM, 1998.

Pasquali 1908

G. Pasquali. *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*. Leipzig: Teubner, 1908.

de Piano 2016

Piera de Piano. „L'ἀφομοιωτική δύναμις de l'âme et la matière des noms dans le Commentaire du Cratyle de Proclus“. In *Seele und Materie im Neuplatonismus/Soul and Matter in Neoplatonism*. Hrsg. von J. Halfwassen, T. Dangel und C. O'Brien. Heidelberger Forschungen 39. Heidelberg: Winter, 2016, 189–210.

Radke 2006

Gyburg Radke. *Das Lächeln des Parmenides – Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform*. Bd. 78. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte. Berlin: De Gruyter, 2006.

Renaud und Tarrant 2015

François Renaud und Harold Tarrant. *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Saffrey 1981

Henri Dominique Saffrey. „Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques“. *Revue d'Études Augustiniennes* 27 (1981), 209–225.

Saffrey und Segonds 2001

Henri Dominique Saffrey und Alain-Philippe Segonds. *Marinus: Proclus ou Sur le bonheur*. Paris: Le Belles Lettres, 2001.

Saffrey und Westerink 1967–1997

Henri Dominique Saffrey und L. G. Westerink. *Proclus. Théologie platonicienne, vols. 1–6*. Paris: Les Belles Lettres, 1967–1997.

Schibli 2002

Hermann S. Schibli. *Hierocles of Alexandria*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Schissl von Fleschenberg 1928

Ottmar Schissl von Fleschenberg. *Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade*. Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 8. Athen: P. D. Sakellarios, 1928.

Sedley 2003

David Sedley. *Plato's Cratylus*. Cambridge Studies in the Dialogues of Plato. Cambridge und New York: Cambridge University Press, 2003.

Shaw 1985

Gregory Shaw. „Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus“. *Traditio* 41 (1985), 1–28.

Shaw 1995

Gregory Shaw. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. Hermeneutics: Studies in the History of Religions. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.

Sheppard 1982

Anne Sheppard. „Proclus' Attitude Towards Theurgy“. *The Classical Quarterly* 32, 1 (1982), 212–224.

Sheppard 2014

Anne Sheppard. „Proclus as exegete“. In *Interpreting Proclus: From Antiquity to Renaissance*. Hrsg. von S. Gersh. Cambridge und New York: Cambridge University Press, 2014, 57–79.

Siorvanes 1996

Lucas Siorvanes. *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*. New Haven und London: Yale University Press, 1996.

Siorvanes 2014

Lucas Siorvanes. „Proclus' Life, Works, and Education of the Soul“. In *Interpreting Proclus: From Antiquity to Renaissance*. Hrsg. von S. Gersh. Cambridge und New York: Cambridge University Press, 2014, 33–56.

Smith 1974

Andrew Smith. *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

Sorabji 2005

Richard Sorabji. *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD, A Sourcebook. Psychology (with Ethics and Religion)*. Bd. 1. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

Steel 1978

Carlos Steel. *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Verhandelingen van den Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren Bd. 40, 85. Brüssel: Koninklijke Academie, 1978.

Thiel 2016

Rainer Thiel. „Die Transformation der Theurgie im christlichen Alexandria des 6. Jahrhunderts nach Christus“. In *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*. Hrsg. von H. Seng, L. G. Soares Santoprete und C. O. Tommasi. Bibliotheca Chaldaica 6. Heidelberg: Winter, 2016, 403–418.

Todd 1972

R. B. Todd. „Epitadeiotes in Philosophical Literature: Towards an Analysis“. *Acta Classica* 15 (1972), 25–35.

Westerink 1954

L. G. Westerink. *Proclus Diadochus. Commentary on the First Alcibiades of Plato*. Amsterdam: North-Holland Publishing Co, 1954.

BETTINA BOHLE

Bettina Bohle studierte Musik, Musikwissenschaft, Gräzistik und Philosophie in Glasgow, Greifswald, Padua und London und wurde 2014 an der FU Berlin mit einer Arbeit zum neuplatonischen Kommentar des Olympiodor zu Platons *Gorgias* promoviert. Derzeit ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin in einem DFG-Projekt an der Ruhr-Universität Bochum und arbeitet zur Theorie literarischer Gattungen. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Literaturtheorie und Ästhetik sowie neuplatonische Ethik und Bildungstheorie.

Dr. Bettina Bohle
Ruhr-Universität Bochum
Fakultät für Philologie
Seminar für Klassische Philologie
Gebäude GB 2/149
44780 Bochum, Deutschland
E-Mail: bettina.bohle@rub.de