

I. Abteilung.

Christlich-neuplatonische Beziehungen.

Das Edikt des Jahres 529 bereitete dem öffentlichen Vortrage neuplatonischer Philosophie in Athen ein gewaltsames Ende. Hat sich auch Simplicios noch nach dieser Zeit literarisch und vielleicht auch — in privater Weise — als Lehrer betätigt, so war doch die Kette der akademischen Diadoche für immer abgeschnitten und dem athenischen Neuplatonismus damit der Todesstoß versetzt. Ganz anders als in Athen verlief die Entwicklung in Alexandria: dort ein Brechen, hier ein Biegen. Der alexandrinische Neuplatonismus ist nicht wie der athenische vom Christentum niedergeworfen worden, er hat sich mit ihm versöhnt und ist ins christliche Lager übergegangen. Schon äußerlich tritt das darin hervor, daß wir für eine Reihe alexandrinischer Neuplatoniker von näheren oder entfernteren Beziehungen zum Christentum wissen, zu denen auf athenischer Seite jedes Analogon fehlt. Hierokles hatte Schüler, die Christen waren oder wurden.¹⁾ Philoponos schrieb seine Werke über Weltschöpfung und Weltewigkeit als Christ. Zum Christentum bekannte sich vielleicht auch Olympiodor²⁾, sicher — in seinen reiferen Jahren — Synesios. Bei den Aristoteleskommentatoren Elias und David machen ihre Namen christliches Bekenntnis wahrscheinlich. Schließlich wurde aus dem alexandrinischen Kreise Stephanos *οικουμενικὸς διδάσκαλος* an der Universität des christlichen Konstantinopel.³⁾ Er bildet so das Verbindungsglied

1) Vgl. Aineias v. Gaza Theophr. p. 1 f. Boiss. (Hierokles wird als *διδάσκαλος* noch einmal erwähnt S. 19 [182]). Es ist sehr bezeichnend, daß in dem Dialoge auch der Christ Euxitheos des Hierokles einfach als seines alten Lehrers gedenkt ohne jede Andeutung eines (inzwischen eingetretenen) Bekenntnisunterschiedes, und daß der Neuplatoniker, den Euxitheos im Gespräch besiegt und zum Christentum bekehrt, nicht in Alexandria, wo der Dialog spielt, heimisch, sondern aus Athen herbeigereist ist.

2) Vgl. Tannery, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 S. 315 ff.

3) Usener (De Stephano Alexandrino, Bonner Ind. schol. aest. 1879 S. 6) ist auf den Widerspruch aufmerksam geworden, der darin zu liegen scheint, daß im Jahre 529 der philosophische Unterricht in Athen verboten wurde und ein Jahr-

Byzant. Zeitschrift XXI 1 u. 2.

zwischen dem im wesentlichen noch freien hellenischen Neuplatonismus Alexandreias und dem der kirchlichen Weltanschauung dienstbar gemachten Neuplatonismus des byzantinischen Mittelalters. So bricht hier im Gegensatze zu Athen der Faden der Tradition an der Scheide der antiken und der christlichen Welt nicht ab. Die Geschichte des Neuplatonismus reicht auf diesem Wege bis in die byzantinische Renaissance hinein in einem Zusammenhange, denn im wesentlichen nur durch die im gesamten byzantinischen Geistesleben bemerkbare Lücke von der Mitte des siebenten bis zur Mitte des neunten Jahrhunderts¹⁾ unterbrochen wird.

Der Grund dieser Verschiedenheit in den äußeren Schicksalen des athenischen und des alexandrinischen Neuplatonismus liegt in der verschiedenen Weise, wie in beiden Schulen das System ausgebildet wurde.²⁾ Während die Athener im Anschlusse an Iamblich den hellenischen Polytheismus in engste Verbindung mit ihrer philosophischen Lehre setzten und auf dieser Grundlage den bis ins feinste gegliederten Bau einer *θεολογία* aufführten, die nach ihrer ganzen Anlage mit dem Christentum keine Vereinigung eingehen konnte, hielten die Alexandriner in der Hauptsache an älteren Formen des Platonismus fest, ohne sich freilich dem Einfluß der großen athenischen Schulleiter, bei denen sie z. T. in die Lehre gingen, völlig zu entziehen. Eingewirkt hat dabei ohne Frage die wissenschaftliche Tradition Alexandreias. Die alte Pflege der Grammatik und Schriftstellerexegese sowie der exakten Wissenschaften war dem freien Fluge metaphysischer Spekulation nicht günstig, und das gelehrte Interesse förderte die Neigung lieber zu buchen, was andere Platoniker lehrten, als in eigener philosophischer Betätigung platonische und andere Schriften einer neuen Systembildung dienstbar zu machen. In diesem mehr rezeptiven Verhalten zum Platonismus begegneten sich die alexandrinischen Neuplatoniker mit den Christen. Dazu kam noch ein anderes. Seit dem zweiten Jahrhundert beherrschte die christliche Katechetenschule einen weiten Kreis der geistigen Arbeit Alexandreias. Daß auch der profane philosophische Unterricht von ihr nicht unberührt blieb, ist natürlich. Durch die wissenschaftliche Arbeit am gleichen Orte kamen Christen und Neuplatoniker in mannigfache

hundert später Stephanos in Konstantinopel Platon interpretierte. Die Lösung liegt in dem im Texte sogleich zu besprechenden Charakter des athenischen und des von Stephanos nach Konstantinopel verpflanzten alexandrinischen Neuplatonismus.

1) Krumbacher, *Gesch. d. byzant. Litt.* S. 12.

2) Ich fasse hier kurz zusammen, was ich im Genethliakon der Graeca Halensissis für Carl Robert (Berlin 1910) S. 139 ff. eingehender dargelegt habe.

die Gegensätze abschleifende Berührung. Auch das trug dazu bei, der athenischen *θεολογία* den Eingang zu den Alexandrinern zu erschweren, und bereitete so die Christianisierung des alexandrinischen Neuplatonismus vor.

Man wird es bei dieser Sachlage von vornherein für wahrscheinlich halten, daß wir Spuren christlichen Einflusses auch in Werken solcher alexandrinischer Neuplatoniker begegnen, die nicht wie Synesios und Philoponos sich ausdrücklich zum Christentum bekannten und in seinem Sinne literarisch tätig waren. Unter ihnen läßt besonders Hierokles¹⁾ zur Untersuchung ein, da in den Resten seiner Schrift *Περὶ προνοίας καὶ εἰμαρμένης καὶ τῆς τοῦ ἐφ' ἡμῖν πρὸς τὴν θεὸν ἡγεμονίας συντάξεως*²⁾ und in seinem vollständig erhaltenen Kommentar zum Goldenen Gedicht³⁾ mehr als in dem sonstigen Nachlaß der alexandrinischen Schule Grundfragen der Metaphysik und Ethik eingehend und in größerem Zusammenhange behandelt sind.

Jedem, der vom außerallexandrinischen Neuplatonismus her an Hierokles herantritt, fällt in erster Linie die große Einfachheit seines Systems der göttlichen Wesenheiten auf. Schon Plotin hatte über den *νοῦς*, der ihm der *δημιουργός*, der Weltschöpfer, ist⁴⁾, das *ἐν* gesetzt. Bereits sein Schüler Amelios zerspaltete den *νοῦς* in drei *νόες* und einen dreifachen *δημιουργός*, und die weitere Entwicklung der neuplatonischen Lehre kennzeichnet sich als eine fortschreitende Zerlegung und Vervielfältigung der obersten Wesenheiten, mit der eine zunehmende Verblässung des persönlichen theistischen Charakters dieser Hypostasen und ihre Auflösung in wesenlose Abstraktionen Hand in Hand geht.

Ganz anders Hierokles. Seine höchste Wesenheit ist der *δημιουργός*. Er ist der durchaus theistisch aufgefaßte Schöpfer, Ordner, Gesetzgeber und Leiter der Welt. Er ist *ὁ θεός* schlechthin. Über ihm steht weder das *ἐν* noch sonst eine Hypostase, er ist das einzige überwelt-

1) Daß er nicht zum Christentum übertrat, ist nach den biographischen Angaben des Damaskios bei Suid. s. *Ἱεροκλῆς* und bei Phot. bibl. cod. 242 p. 338 b 28 ff. zweifellos. Vermutlich war es gerade sein Beharren beim Heidentum, was den von Damaskios erwähnten Anstoß bei den *κατοῦντες* in Byzanz erregte und ihm körperliche Züchtigung eintrug.

2) Bericht über den Inhalt und Fragmente bei Photios Bibl. cod. 214 und 251. Über den Titel der Schrift und den Inhaltsbericht sowie die Auszüge des Photios handelt A. Elter, Rhein. Mus. 65 (1910) S. 175—199. Ich zitiere nach der Bekkerschen Ausgabe und setze den Seitenzahlen ein Ph. vor.

3) Ich zitiere nach Mullach, Fragm. philos. Graec. I S. 416 ff. und lasse den Seitenzahlen ein C. vorangehen.

4) Das Nähere bei Zeller, Philos. d. Gr. III 2⁴ S. 689 Anm. 3.

liche Wesen, der *θεὸς θεῶν*, der *θεὸς ὑπατος καὶ ἄριστος*. Den nächsten Rang nach ihm behaupten sofort die *ἐγκόσμιοι θεοί*, die Sterngötter.¹⁾ Der Unterschied zwischen Hierokles und Proklos tritt klar zutage, wo beide an der Hand der nämlichen Stelle des Goldenen Gedichtes (V. 1 f.: *Ἀθανάτους μὲν πρῶτα θεούς, νόμῳ ὡς διέκλεινται, τίμα*) die Stufenfolge der göttlichen Wesen entwickeln. Bei Hierokles umfaßt sie nur den Demiurgen und die innerweltlichen Götter; bei Proklos (in Tim. I p. 203, 28 ff.) hingegen heißt es: *δηλοὶ γὰρ ὁ νόμος τὴν τάξιν τὴν θεῶν καθ' ἣν ἐξήρτηται αἰεὶ τὰ δευτέρω τῶν προτέρων καὶ πληροῦται ἀπ' αὐτῶν. οὗτος δὲ ὁ νόμος ἀπὸ τῶν νοητῶν ἀρξάμενος καθήκει καὶ εἰς τὴν δημιουργικὴν αἵτλαν καὶ ἀπὸ ταύτης πρόεισι καὶ μερίζεται περὶ τὸ πᾶν*. Bei Hierokles steht der theistisch Verstandene Demiurg über der *τάξις*, die sein Werk ist²⁾, bei Proklos ist er zur abstrakten *δημιουργικῇ αἵτλᾳ* verflüchtigt und mit den ihm übergeordneten Hypostasen ins Gefüge der *τάξις* einbezogen.³⁾

So tief die Kluft ist, die die Theologie des Hierokles von dem Neuplatonismus eines Plotin, Iamblich und Proklos scheidet, und so sehr uns sein Weltschöpfer und -lenker an den biblischen Gott erinnert, so wenig sind wir doch hier schon genötigt, christliche Einflüsse zu vermuten. Tatsächlich deckt sich diese Gottesvorstellung in allem Wesentlichen mit der platonischen.⁴⁾ Hierokles ist der alten Überlieferung der platonischen Theologie treu geblieben⁵⁾ und hat sich der von Plotin

1) C. 417 b 11 ff. Mit der in diesem Kapitel gegebenen Darstellung stimmen auch die zahlreichen anderen Stellen in beiden Werken überein, an denen Hierokless das Verhältnis des Demiurgen zu den anderen Wesenheiten und zur Welt bespricht. t. Man vergleiche auch was später von der Stellung der Gottheit des Hierokles zu u *πρόνοια* und *εἰσαρμένη* gesagt werden wird.

2) C. 417 b 14 ff.: Die Stelle des Goldenen Gedichtes lehre, *ὡς δεῖ τοὺς ἐγκόσμους θεοὺς κατὰ τὴν ἐννέοντα αὐτοῖς τάξιν τιμᾶν*, ἣν ὁ δημιουργικὸς νόμος ἔσται ἅμα τῇ οὐσίᾳ αὐτῶν συμπεροήγαγε τάξιν αὐτῶν τοὺς μὲν ἐπὶ τῆς πρώτης σφαίρας κτλ. λ. Z. 20 ff. *τὸ γὰρ ἡ ἐτάχθησαν ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ αὐτῶν καὶ πατρός κτλ.*

3) Charakteristisch ist auch die Ausführung über die *τετρακτύς* des Goldenen Gedichtes C. 464, 5 ff. Nur diese Zahl, die gleich dem Demiurgen sein soll, erhält ihre metaphysische Deutung. Anderen Zahlen werden mathematische Qualitäten zugesprochen (nur so ist es nach dem Zusammenhange zu verstehen, wenn eses 465 a 12 heißt: *ἡ μὲν γὰρ μονὰς ὡς ἀρχὴ παντός ἀριθμοῦ τὰς πάντων* (scil. *τῶν ὄντων ἀριθμῶν*) *δυνάμεις ἐν ἑαυτῇ συνέχει*), sie werden aber nicht in metaphysische Werte umgesetzt. Sehr verschieden davon ist, was Proklos z. Tim. I 17, 10 ff. im Anschluß an die gleiche Stelle des Gedichtes (vgl. S. 16, 32 f.) und an Plat. Tim. 17 A zuzusagen weiß (vgl. auch Prokl. z. Tim. II 52, 20 ff., wo 53, 6 die Stelle des Gold. Ged. zitiert ist).

4) Vgl. die Platonstellen bei Zeller, Phil. d. Gr. II 1⁴ S. 928 f. in den Anmerkungen.

5) Noch der mittlere Platonismus des zweiten Jahrhunderts nach Chr. hielt an ihr fest. Vgl. Apul. de Plat. 1, 5 p. 86, 12 ff. Thomas, 11 p. 95, 7 ff. (mit innerer

aufgebrachten Umbildung nicht angeschlossen. Daß er sich diesen Einflüssen versagt hat, mag man immerhin mit der christlichen Atmosphäre Alexandreias in Verbindung bringen.

Weiter führt uns ein anderes Kapitel der hierokleischen Metaphysik. Die Auszüge des Photios (460b 23 ff.) beginnen mit einer Bekämpfung derjenigen Platoniker, die zwei Prinzipien, Gott und die ungewordene Materie, annehmen. Sie halten den *δημιουργὸς θεός*, heißt es hier, nicht für fähig, durch seine eigene von Ewigkeit her betätigte Kraft und Weisheit selbständig die Welt ins Dasein zu rufen. Er bedarf nach ihnen der Beihilfe der Materie und bedient sich der nicht von ihm geschaffenen *φύσις*, um so ein bloßes *δημιουργεῖν* — ein Zimmern aus gegebenem Material, nicht ein hervorbringendes Schaffen — auszuüben. Ist aber die Materie im ursächlichen wie im zeitlichen Sinne ungeworden, so hat sie ihre Ordnung in sich selbst. Jede von außen an sie herangebrachte Ordnung wäre *παρὰ φύσιν* und somit für die Materie ein Übel. So begänne Gott seine *δημιουργία* mit einer schlechten Handlung, indem er versuchte, der ebenso wie er selbst ungewordenen Substanz einen widernatürlichen Zustand aufzuzwingen. Zudem wäre diese Überwältigung einer in ebenbürtiger Weise mit ihm ungewordenen Sache gar nicht einmal möglich. Am schlimmsten ist der Fehler, nimmt man an, daß Gott nicht nur der Materie bedurfte, sondern auch erst in einer gewissen Zeit mit der Ordnung begann. War es besser nicht zu schaffen, warum ging er zum Schaffen über? War es besser zu schaffen, warum schuf er nicht von Ewigkeit? Es müßte denn sein, daß er seinem Wesen nach nur die Fähigkeit besitzt, abwechselnd zu schaffen und zu zerstören, nicht aber Ewiges zu schaffen, weil die Schlechtigkeit der Materie immer wieder die fremde ihr aufgenötigte Ordnung, die eigentlich, weil *παρὰ φύσιν* bestehend, eine Unordnung ist, von sich abschüttelt.¹⁾

Modifizierung betreffs der innerweltlichen Götter), Albin [Alcin.] 10 p. 164 Hermann, Maximus von Tyros (s. die Stellen bei Zeller Phil. d. Gr. III 2⁴ S. 223 Anm. 2 und 3), Plutarch (Zeller a. a. O. S. 184 Anm. 1 ff.). Daß wie Hierokles so auch andere alexandrinische Neuplatoniker nur einen überweltlichen Gott kennen, will ich hier nur andeuten. So spricht z. B. Ammonios, Komm. z. Porph. Eisag. (Comm. in Arist. Graec. IV 3) S. 3, 9 ff.; 9, 16 f. 21; 11, 11 u. ö. von *ὁ θεός*, seinen Eigenschaften und seinem Wirken ganz in althergebrachter Weise ohne irgendwelche Kenntnis der Kompliziertheit des durch den außeralexandrinischen Neuplatonismus ausgebildeten Göttersystems zu verraten.

1) Ich setze den besonders wichtigen Anfang der Stelle (Ph. 460 b 23 ff.) wörtlich hieher. *Καὶ τί, φησί* (scil. *Ἱεροκλῆς*), *καταλέγω σοι τούτους, ὅπου γε καὶ τῶν Πλατωνικῶν τινες οὐκ ὀρθῶν τὴν περὶ τοῦ δημιουργοῦ θεοῦ διασώζουσιν ἔννοιαν; οὐ γὰρ ἱκανὸν αὐτὸν εἶναι ὥςθιθσαν αὐτοτελῶς ὑποστῆσαι δύνασθαι κόσμον οἰκεία*

Das an dieser Stelle erörterte Problem wird von Hierokles noch mehrmals berührt. Ph. 461b 6 ff. bemerkt er, Platon setze den *δημιουργὸς θεός* vor und über jede sichtbare und unsichtbare Weltordnung und lasse diese aus keinem präexistierenden Substrat hervorgehen. Der Wille des Demiurgen genüge, das Seiende ins Dasein zu rufen.¹¹⁾ Auch das göttliche Schaffen *κατ' οὐσίαν* (oder *κατ' αὐτὸ μόνον τὸ εἶναι*), wie es Ph. 463b 30 ff. in neuplatonischer Weise²⁾ beschrieben wird, schließt nach Hierokles aus, daß der Schaffende sich einer Materie bediene, wie es beim Baumeister und Seinesgleichen der Fall ist.

Zeller ist in seinem Berichte über die Lehre des Hierokles mit dem Bemerken, daß die Verwerfung der Annahme einer präexistierenden Materie im Sinne des Neuplatonismus sei, über diese Erörterungen leicht hinweggegangen.³⁾ Wie ich glaube, mit Unrecht. Allerdings bestreitet der Neuplatonismus eine im ursächlichen Sinne ungewordene Materie. Denn die Materie ist nach ihm, wie alles andere, aus dem Einen und Ersten hervorgegangen. Deshalb kann er auch den Demiurgen und die Materie als letzte Prinzipien, als Glieder eines ursprünglichen Dualismus, nicht gelten lassen. Es widerspräche dem grundlegenden Monismus des Systems. So wurden in der Tat Platoniker, die einen solchen ursprünglichen Dualismus lehrten, von Neuplatonikern bekämpft.⁴⁾ Aber als abgeleiteter Dualismus unter Wahrung der ursächlichen Priorität des Einen ist der Gegensatz von *δημιουργός* und *ὕλη* als der koexistierenden Prinzipien des Ordners und der Ordnungslosigkeit, des Erweckens zum Werden und der bloßen Werdensmöglichkeit, des Schaffens und des dem Schaffenden dienenden Substrates all-

δυνάμει καὶ σοφίᾳ ἐξ αἰδίου ἐνεργοῦντα, ἀλλ' ἀγενήτου ὕλης συνεργίᾳ: καὶ τῇ μὴ παρ' αὐτοῦ ὑποστάσει φύσει καταχρώμενον μόνως δημιουργεῖν δύνασθαι, πάντων μὲν δυνάμει προϋποκειμένων ἐν τῇ λεγομένῃ ὕλῃ, αὐτοῦ δὲ οἷον διὰ ζωγραφουμένου αὐτὰ καὶ τάττοντος μόνον καὶ διακρίνοντος ἐκ τοῦ ὅλικοῦ σχήματος.

1) Ὅτι δημιουργὸν θεόν, φησί (scil. Ἰεροκλῆς), προϋφίστησιν ὁ Πλάτων ἐφεστῶτα πάσης ἐμφανοῦς τε καὶ ἀφανοῦς διακοσμήσεως ἐκ μηδενὸς προϋποκειμένου γεγενημένης· ἀρκεῖν γὰρ τὸ ἐκείνου βούλημα εἰς ὅποιας τῶν ὄντων. Zum Schluß dieses Satzes vgl. C. 464b 9 f. εἰ γὰρ τὰ ὄντα πάντα ταῖς αἰδίαις αὐτοῦ βουλήσεσι ἐφέστηκε κτλ. C. 419b 4 ἡ θεία βούλησις ἡ αἰδίας προάγουσα τὰ πάντα καὶ εἰς αὐτὰ διασώζουσα.

2) Vgl. dazu Zeller, Phil. d. Gr. III 2⁴ S. 550 ff.; 847 f. Prokl. z. Tim. I S. 393, 3: αἱ ἀληθεῖς δυνάμεις αὐτῶ τῶ εἶναι ἐνεργοῦσι. Ammon. z. Arist. περὶ ἑρμην. (Comment. in Arist. Graeca IV 5) p. 134, 16 ff. αὐτῶ φασὶ τῶ εἶναι, καθάπερ ὁ ἥλιος: οὐ βουλευόμενος οὐδὲ κινούμενος ἀλλὰ τῶ εἶναι, καὶ εἰ μένων ἐπινοηθεῖη, πληροῦ τὰ μετέχειν δυνάμενα τοῦ οἰκείου φωτός. S. auch Hier. C. 419b 23 f. τὴν οὐσίαν τῇ ἐνεργείᾳ τὴν αὐτὴν κεκτημένον (von Gott als dem πρώτον αἰτίον).

3) Phil. d. Gr. III 2⁴ S. 814.

4) Vgl. z. B. Prokl. z. Tim. I S. 391, 12 ff.

gemein neuplatonische Lehre. Eben hier aber befindet sich Hierokles in schärfster Opposition. Der letzte Grund seines Einspruches Ph. 460 b 25 ff. ist nicht das Bestreben, die monistische Spitze des Systems zu bewahren, er wäre nicht zufrieden, wollten die bekämpften Platoniker unter Preisgabe der Ungewordenheit der Materie beide, den Demiurgen und die Materie, dem Einen als letzter ἀρχή unterordnen. Was ihn stößt, ist das Nebeneinander von Demiurg und Materie schon an und für sich, weil damit der Demiurg, der zugleich seine oberste Gottheit ist, als einer zweiten Potenz bedürftig erklärt und damit in seiner Vollkommenheit beeinträchtigt wird.¹⁾ Leitend ist wieder der theistische Gottesbegriff. Hier aber ist die Auskunft nicht mehr möglich, daß Hierokles an eine frühere Auffassung der platonischen Lehre angeknüpft und die neuplatonische Umbildung ignoriert habe. Denn er setzt sich nicht nur mit den Neuplatonikern, sondern auch mit Platon selbst²⁾, der im Timaios den ordnenden Demiurgen einer präexistierenden ordnungslosen Materie gegenüberstellt³⁾, und aller sonstigen Überlieferung platonischer Lehre⁴⁾ in Widerspruch. Auch der von Aineias aus Gaza Theophr. p. 51 Boiss. als Kronzeuge für die christlich monistische Auf-

1) Vgl. Ph. 460 b 25 ff. οὐ γὰρ ἰκανὸν αὐτὸν εἶναι κτλ. (s. oben S. 5 Anm. 1) 460 b 29 τῇ . . . φύσει καταχρώμενον μόνως δημιουργεῖν δύνασθαι (ebenda), 461 a 9 f. εἰ πρὸς τῷ ἐνδεεῖ τῆς ὕλης ἐνεργείας καὶ ἀπὸ χρόνου τινὸς κοσμεῖν ἤρξατο, und als Gegensatz dazu Ph. 461 b 8 f. das stolze ἀρεῖν γὰρ τὸ ἐκείνου βούλημα εἰς ὑπόστασιν τῶν ὄντων.

2) Obwohl er sich für seine Theorie auf Platon beruft (Ph. 461 b 6 ff.) Leider geht aus den Exzerpten des Photios nicht hervor, durch welche Interpretation er sich mit den Schwierigkeiten, die ihm der Timaios bereiten mußte, abgefunden hat. Wie man sonst den platonischen Dualismus zu beseitigen suchte, zeigen beispielsweise Klemens v. Alex. Strom. 5, 14, 89 S. 385, 9 ff. Stählin und Theodoret Therap. 4 p. 110, 14 f. Raeder, der allerdings wieder p. 113, 3 ff. den Dualismus im Timaios anerkennt.

3) Auf die Bedenken, die die Darstellung des Timaios erregt und durch die neuere Gelehrte veranlaßt worden sind, die Theorie von einer präexistierenden Materie nicht für Platons wahre Meinung zu halten (das Nähere darüber bei Zeller, Phil. d. Gr. II 1⁴ S. 727 ff.), ist hier nicht der Ort einzugehen. Es kommt hier nur darauf an, daß die platonische Schule den Dualismus ernst genommen hat.

4) Allgemein werden hier Platon zwei (Gott und Materie) oder drei (Gott, Materie und Ideen [παράδειγματα]) Prinzipien zugeschrieben. Da die Ideen für Gedanken Gottes gelten, so können sie als mit der Gottheit gesetzt betrachtet werden. Jenachdem dies geschieht oder die Ideen in Betracht ihrer konstitutiven Bedeutung für die Schöpfung besonders genannt werden, erscheinen zwei oder drei ἀρχαί. Es genügt für diese Überlieferung der platonischen Lehre auf Diels' Doxographi (s. die Stellen im Index S. 691) und auf die Stellensammlung der Baseler Ausgabe von Diogenes Laertios B III (Sonderabdruck aus Iuvenis dum sumus, Basel 1907) zu Zeile 660/1 (hinzuzufügen Albinos c. 8. 9 p. 162 f. Hermann) zu verweisen. Die Ideen als Gedanken Gottes berücksichtigt Hierokles C. 419 a 8. 14 ff. 463 b 16 f.

fassung der Schöpfung zitierte Porphyrios macht keine Ausnahme. Ist die Materie nach ihm auch nicht ungeworden, so ist sie doch kein Werk des Demiurgen, sondern ist diesem als zweites Prinzip koordiniert.

Auf welche Einflüsse ist nun diese der platonischen widersprechende Auffassung des Hierokles vom Demiurgen und seiner Schöpfertätigkeit zurückzuführen? Eine Einwirkung des Aristoteles ist durch dessen Dualismus von Form (die Gottheit ist reine Form) und Materie ausgeschlossen. Erst recht eine Anlehnung an den Neupythagoreismus, der den platonischen Dualismus einfach übernommen hat. Eher möchte man an die Stoa denken, deren Gottesbegriff, namentlich in der stark theistischen Färbung, wie er uns bei Epiktet entgegentritt, mit dem hierokleischen große Verwandtschaft besitzt. Aber auch im Stoizismus stellt sich trotz des monistischen Grundprinzips sofort der Gegensatz des *ποιοῦν* und des *πάσχον*, Gottes und der Materie, ein, und die Beschränkung der göttlichen Machtentfaltung durch den Widerstand der Materie, wie sie die Stoa behauptete, müßte den stärksten Widerspruch des Hierokles hervorrufen. Die einzige Parallele zur hierokleischen Schöpfungsvorstellung bietet die biblische Schöpfung aus dem Nichts. Auf diese geht sie durch Vermittlung christlicher Darstellungen zurück.¹⁾ Das tritt um so klarer hervor, wenn man Theodoret Therap. 4 S. 114, 13 ff. Raeder ver-

1) Die platonischen Elemente der hierokleischen Schöpfungstheorie, wie das Schaffen *κατ' οὐσίαν* (s. o. S. 6 Anm. 2) und die *νοήσεις τοῦ θεοῦ* C. 419 a 15 ff. (s. o. S. 7 Anm. 4), die mit den *δημιουργικαὶ αἰτίαι* C. 419 a 8 identisch sind, sind wohl aus der eigenen platonischen Anschauung des H. herzuleiten; unwahrscheinlich ist, daß sie bereits in den christlichen Darstellungen, die auf H. eingewirkt haben, mit dem Biblischen kombiniert waren. Das Schaffen *κατὰ βούλησιν* Ph. 461 b 9 verträgt sich genau genommen nicht mit dem Schaffen *κατ' οὐσίαν*, wie es Ph. 463 b 30 ff. beschrieben ist, denn ein schöpferischer Willensakt schließt die völlige Unbewegtheit des Schaffenden aus. Man könnte auch in diesem Widerspruch ein Zeichen erkennen, daß H. von verschiedenen Seiten beeinflusst wurde und ein heterogenes Element in seinen Platonismus aufgenommen hat. — Der Einwand gegen eine christliche Beeinflussung, daß die Polemik gegen eine Schöpfung in der Zeit (Ph. 461 a 11 ff., s. o. S. 5) auch den biblisch-christlichen Schöpfungsbegriff treffe, fällt dahin, da die christliche Lehre nach dem Vorgang Philons sich vor dem in dieser Polemik geltend gemachten Argument dadurch schützte, daß sie den mosaïschen Schöpfungsbericht auf eine nicht in die Zeit it fallende Schöpfung umdeutete. Es genügt hierfür auf die Übersicht bei Zöckler, r, Realenzykl. f. protest. Theol. u. Kirche⁸, Art. Schöpfung u. Erhaltung der Welt S. 695/6 zu verweisen. Hierokles richtet sich gegen Platoniker wie Aptikos, die an derer zeitlichen Weltentstehung festhielten. Gegen diese gebraucht Proklos zu Tim. I I S. 367, 2 ff. eine sehr ähnliche Argumentation. Vgl. auch ebenda S. 288, 17 ff., Philonon π. ἀφθ. κόσμον 13 p. 499 M. und dazu Jac. Bernays, Über die unter Philons Werkenen stehende Schrift über die Unzerstörb. d. Weltalls (Abh. d. Berl. Ak. v. Jahre 1882), 2), Berlin 1888, S. 40 f.

gleicht, wo die biblische Schöpfungslehre den philosophischen Theorien gegenübergestellt wird. Auch da wird die Schöpfung aus der Materie mit der Arbeit der Baumeister und anderer Handwerker verglichen. Auch da erscheint als das für die richtige Schöpfungsansicht Charakteristische das Schaffen durch den bloßen Willen. Auch da endlich wird Gewicht darauf gelegt, daß Gott keiner Hilfe bedarf.¹⁾ Als Schaffen durch den Willen wird die Schöpfung nach mosaischer Darstellung z. B. auch von Basileios in hexaem. I p. 8C Migne und Philoponos de opif. mundi S. 56, 12 f. bezeichnet.²⁾

Vielleicht läßt sich über den Weg, der dahin führte, daß ein alexandrinischer Neuplatoniker den Dualismus der platonischen Weltentstehungslehre zugunsten der christlichen Schöpfung aus dem Nichts aufgab, neben den oben S. 2f. vorgetragenen allgemeinen Erwägungen noch eine bestimmtere Vermutung wagen. Eine bemerkenswerte Erscheinung in der Geschichte des vierten und der nächstfolgenden Jahrhunderte ist das Zusammentreffen des Platonismus und des orthodoxen Christentums in der Bekämpfung des Manichäismus.³⁾ Wieder sind es Platoniker des alexandrinischen Kulturkreises, die in Frage kommen. Um die Wende des dritten und des vierten Jahrhunderts⁴⁾ schrieb Alexander von Lykopolis seinen noch erhaltenen Traktat *Πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας*. Im fünften Jahrhundert wandte sich Ammonios

1) Δημιουργῆσαι δὲ τὰ ἑξόμπαντα ἔφησε (scil. ἡ θεία γραφή) τὸν θεόν, οὐ καὶ θάπερ οἰκοδόμοι καὶ ναυπηγοὶ καὶ χαλκοτόμοι καὶ χρυσοχόοι καὶ μέντοι καὶ ὑφάνται καὶ σκυτοτόμοι καὶ οἱ ἄλλοι τεχνίται (vgl. Ph. 463 b 37 f. ταῦτα γὰρ πάντα — darunter auch das ὕλη προσχωρεῖσθαι — τῇ κατὰ συμβεβηκὸς ἐνεργείᾳ παρέπιταται ἐπὶ τοῦ οἰκοδόμου καὶ τῶν ὁμοίων) τὰς ὕλας ἐρανίζόμενοι ταύτας εἰδοποιούσιν τε καὶ διαγλύφουσι καὶ τὰ ὄργανα παρ' ἀλλήλων ἀντιλαμβάνοντες, ἀλλ' ἅμα βουληθῆναι τε καὶ τὰ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄντα παραγαγεῖν. ἀπροσδεῖς γὰρ ὁ τῶν ὄλων θεός. 115, 10 ff. ὁ δὲ τοῦ παντός ποιητὴς οὔτε ὀργάνων οὔτε ὕλης δεδῆται. ἀλλ' ὅπερ ἐστὶ τοῖς ἄλλοις τεχνίταις καὶ ὕλη καὶ ὄργανα καὶ μέντοι καὶ χρόνος καὶ πόνος καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐπιμέλεια, τοῦτο τῷ θεῷ τῶν ὄλων ἢ βούλῃσις. Vgl. auch S. 120, 13 ff. ἐκεῖνο δὲ γε εἰκός τε καὶ ἀληθές, ὡς τῶν ὄλων ποιητὴς ὁ θεός, οὐ τοῖς ἄλλοις τεχνίταις παρακλησίως ἐξ ὕλης τὰ πάντα δημιουργήσας, ἀλλ' αὐτὸς τὰ πάντα μὴ ὄντα παραγαγὼν καὶ παρασχὼν ἐδέλῃσας τοῖς μὴ οὐδὲ τὸ εἶναι.

2) Das θελήματι μόνῳ und τῷ βούλεσθαι bei Prokl. z. Tim. I 318, 3. 6 steht nicht im Gegensatze zur Benutzung einer präexistierenden Materie, wie schon daraus hervorgeht, daß es von dem Demiurgen des platonischen Timaios ausgesagt wird, dessen Schöpfung Proklos im dualistischen Sinne auffaßt.

3) Von der Übereinstimmung der Kirche und der hellenischen Philosophie in der Abweisung des Manichäismus redet auch Nikolaos v. Methone (Prokopios von Gaza [vgl. Demosth. Russos *Τρεῖς Γαζαῖοι*, Konstantinopel 1893, Leipz. Diss. S. S. 64] nach Dräseke, Byz. Zeitschr. 6 [1897] S. 56 ff.) S. 72 Voemel.

4) Die von A. Brinkmann S. XIII seiner Ausgabe für diese Datierung beigebrachten Gründe scheinen mir zwingend.

Hermeu gegen diese Lehre.¹⁾ Dessen Schüler Simplicios hat sie mit gleichem Temperament in einer eingehenden Besprechung ihrer wesentlichsten Sätze angegriffen²⁾, und wenn ein anderer Schüler, Philoponos, der *ἀσεβέστατοι Μανιχαῖοι*, der *Μανιχαϊκή καὶ ἀσεβῆς μυθολογία* und der *Μανιχαίων λήροι* in seinen christlichen Schriften mehrmals³⁾ gedenkt, so wirken auch hier wohl Eindrücke seiner platonischen Lehrzeit nach. Was die Platoniker zu dieser Befehdung trieb, war selbstverständlich nicht das Interesse der orthodoxen Kirche. Im Gegenteil, die Stimmung scheint von Hause aus eher wenigstens dem philosophierenden und sich dogmatisch ausgestaltenden Christentum ungünstig gewesen zu sein, wenn man aus Alexander von Lykopolis, der hier durch die Ausführlichkeit seiner Erörterungen allein ein Urteil ermöglicht, Schlüsse ziehen darf.⁴⁾ Der Grund zum Kampfe war vielmehr die mit gewaltigem Erfolge betriebene manichäische Propaganda⁵⁾ und das Bestechende der phantastischen neuen Lehre, der zuliebe auch Platoniker ihrer Schule abtrünnig geworden waren.⁶⁾ Das Mißverhältnis zwischen diesem Erfolge und der handgreiflichen philosophischen Schwäche der manichäischen Theorie reizte noch mehr zum Widerspruche. Natürlich richtete sich dieser zunächst nicht gegen den auch platonischen Dualismus von Gott und Materie, sondern gegen die Fassung des Begriffs der Materie und die abenteuerlichen Lehren, die der Manichäismus auf

1) Nach Asklepios z. Metaph. S. 271, 33 ff.; 292, 26 ff.

2) Komment. z. Epiktets Encheiridion S. 164 ff.

3) S. die Stellen in den Indices der Ausgaben von H. Rabe (De aetern. mundi) und W. Reichardt (De opificio mundi) unter *Μανιχαῖος* usw.

4) Alexanders Einleitung ist eine sehr bedeutsame Äußerung eines außerhalb des Christentums Stehenden über christliche Dinge und in diesem Sinne noch viel zu wenig gewürdigt. Vor den einfachen metaphysischen und ethischen Grund Lehren des Christentums und ihrer moralischen Wirkung auf die breite Masse des Volkes hat er die größte Achtung. Aber vom Übel ist seiner Meinung nach die aus diesen einfachen Lehren abgeleitete mehr und mehr sich gliedernde und spaltende Problematik, die zwar die geistige Gewandtheit und das spekulative Interesse gefördert, aber die ethische Wirkung geschädigt und infolge der durch diese Problematik hervorgerufenen Sektenbildung den Zwiespalt in die Menge getragen hat, ohne daß es die Sektenführer zu wissenschaftlich genügenden Leistungen gebracht hätten.

5) Das Nähere darüber bei Ém. De Stoop, *Essai sur la diffusion du Manichéisme dans l'empire romain*, Gand 1909 (Recueil de travaux publ. par la faculté de philosophie et lettres de l'univ. de Gand fasc. 38), p. 1 ff.; über die Verbreitung des Manichäismus in Ägypten S. 73 ff.

6) Alexand. p. 8, 12 ff. Brinkm.: 'Εγὼ δὲ ὡς μὲν ταῦτα οὐχ ἱκανὰ φυγαγωγῆσαι τοὺς ἀβασανίστως τὸν λόγον προσιεμένους οὐκ ἂν εἰποιμι, θπον γε καὶ τινὰς τῶν συνεσχολακόντων ἡμῖν ἐν τῷ φιλοσοφεῖν μετέστησεν ἡ τοιαύτη ἀπάτη τῶν λόγων πρὸς ἑαυτήν.

seiner Grundthese aufgebaut hatte.¹⁾ Alexander erklärt unter deutlicher Beziehung auf den Gegensatz des *ὄν* und des *γιννόμενον* im platonischen Timaios²⁾, er wolle sich *θεός* und *ὕλη* als *ἀρχαί* noch gefallen lassen. In einem gewissen Sinne verstanden sei diese Annahme „weniger übel“.³⁾ Dieser Ton zeigt schon, daß der Platoniker begonnen hat, durch den Kampf auch in dem wankend zu werden, was er mit dem Bekämpften gemein hat. Am Schlusse des Satzes überrascht uns gar in Parenthese die Bemerkung, daß freilich eigentlich Gott der Materie nicht bedürfe.⁴⁾ Was hier Parenthese ist, wird im weiteren Verlaufe wohl nicht ohne Einwirkung der christlichen Mitkämpfer zum stark unterstrichenen Hauptsatze. So gelangte man zu dem Entwicklungsstadium, dessen Zeuge für uns Hierokles ist. Ob er selbst sich an der Bestreitung der Manichäer beteiligte oder ob er durch sie nur mittelbar berührt ist, steht einstweilen dahin. Eine Vergleichung seiner Ausführungen mit der antimanichäischen Literatur lehrt hierüber vielleicht noch das Nähere. Andere Dualisten außer den Platonikern scheinen in dem dem ersten Exzerpt des Photios unmittelbar vorangehenden Textstücke behandelt gewesen zu sein.⁵⁾ Klemens von Alexandria Strom. 5, 14, 89 S. 385, 6 f. St. nennt als Philosophen, die die *ὕλη* unter die *ἀρχαί* rechneten, die Stoiker, Platon, Pythagoras und Aristoteles, ebenso Theodoret Therap. 113, 5 ff. Platon und Aristoteles, die nach Hierokles in allem Wesentlichen übereinstimmten, mußten bei ihm fehlen. Auf Platon beruft er sich ja für seine eigene Lehre. Die anderen mag auch er bekämpft und ihnen vielleicht die Manichäer angeschlossen haben. Ohne der

1) Vgl. Alexander von Lykop. p. 10, 4 ff. Über die Methode der Manichäer p. 9, 5 ff.

2) Plat. Tim. 27 D: *Τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιννόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε;* Die Stelle wird von Späteren ungemein häufig zitiert. Vgl. damit aus Alexander das gesperrt Gedruckte in der nächsten Anmerkung.

3) S. 9, 17 ff.: *Δύο ἀρχαὶ ὑποτίθεται, θεὸν καὶ ὕλην. εἰ μὲν τὸ γιννόμενον τοῦ ὄντος ἀποχωρίζων, οὐχ ὁμοίως φαύλη ἢ ὑπόθεσις.*

4) S. 10, 2 ff., nachdem auseinandergesetzt ist, in welchem Sinne sich der Dualismus Gott und Materie billigen lasse: *καίτοι οὐ δεομένου τοῦ θεοῦ πρὸς τὰ ἀποτελέσματα ὕλης, ἐν ὑποστάσει δυναμένου γίνεσθαι πάντων πρὸς ἑαῖνον τὸν νοῦν.* Ein Bedenken gegen diesen Dualismus folgt S. 13, 3 ff. Vgl. auch S. 24, 21 ff.

5) S. o. S. 5 Anm. 1 den Anfang des Exzerptes. Elter, Rhein. Mus. 65 (1910) S. 181 bringt damit das Referat des Photios S. 172 a 9 ff. in Verbindung und glaubt, daß die hier erwähnte Polemik gegen Epikureer und Stoiker in dem dem Exzerpt vorausgehenden Stücke enthalten gewesen sei. Mir scheint aber aus 460 b 23 ff. (*ὅπου γε καὶ τῶν Πλατωνικῶν τινες οὐκ ὀρθῶς τὴν περὶ τοῦ δημιουργοῦ θεοῦ διακόζουσιν ἔννοιαν*) hervorzugehen, daß es sich auch im Vorangehenden um falsche Lehren bezüglich des Demiurgen gehandelt haben muß, womit eine Polemik gegen Epikureer ausgeschlossen ist.

Frage näher zu treten will ich nur darauf aufmerksam machen, daß Hierokles C. 438b 18 ff.¹⁾ sich gegen die Annahme des Bösen als Prinzips erklärt, wobei er die Manichäer²⁾, freilich aber auch Platoniker wie Plutarch und Plotin, im Auge haben kann.

Ein zweiter Punkt, in welchem ich christliche Beeinflussung des Hierokles glaube wahrscheinlich machen zu können, liegt auf dem Grenzgebiete von Metaphysik und Ethik. Es ist das Problem der menschlichen Willensfreiheit und ihres Verhältnisses zu dem von höherer Macht beherrschten gesetzmäßigen Verlaufe alles Geschehens, das Problem, dem Hierokles die eine seiner Schriften gewidmet hat.

Die Aufgabe, die Annahme des ἐφ' ἡμῖν und der sittlichen Verantwortlichkeit mit der Lehre von der εἰμαρμένη in Einklang zu bringen, hat die griechische Philosophie seit den Anfängen der Stoa fort und fort beschäftigt. Die Lösung konnte in befriedigender Weise nicht gelingen, so lange man alles Geschehende als von der εἰμαρμένη gesetzt betrachtete und in das Netz eines alles umspannenden unabänderlichen Zusammenhanges von Ursache und Wirkung verflocht. Denn dann mußten auch die Willensakte, auf denen das Geschehende zu einem Teile beruhte, als von der εἰμαρμένη beherrscht und als Maschen des nämlichen Netzes angesehen werden. Einen Versuch, dieser Folgerung zu entgehen, stellt eine Theorie dar, von der Nemesios berichtet und die er in c. 37 seiner Schrift π. φύσεως ἀνθρώπου den σοφώτατοι τῶν Ἑλλήνων, in c. 38, wo sie in vertiefter Fassung wieder erscheint, Platon zuschreibt, woraus zu schließen ist, daß sie von Platonikern seiner Zeit vertreten wurde. Sie ist aber älter und begegnet uns schon im 2. Jahrh. nach Chr. bei dem Platoniker Albinos (dem angeblichen Alkinoos) in dessen Eisagoge zu Platon c. 26 p. 179, 9 ff. Hermann.³⁾ Das Charakteristische dieser Theorie liegt in einer Umbiegung des Begriffes der εἰμαρμένη. Diese wird ihrer Bedeutung als einer den universellen Zusammenhang beherrschenden Macht entkleidet und ihr Gebiet auf die notwendige Verknüpfung je einer gewissen Folge mit einer gewissen

1) Οὐ μὴν διὰ τοῦτο ἐνυπάρχειν δεῖ καὶ τὸν μὴ ὁρθὸν λόγον, ἵνα ἀρχὴ τῶν κακῶν οὕτως γένηται, ὥσπερ ἐκεῖνος τῶν ἀρετῶν. ἀρκεῖ γὰρ παρὼν ὁ ὁρθὸς λόγος ὥσπερ νόμος ἐν πόλει τὰ τε κατ' αὐτὸν πραττόμενα καὶ τὰ παρ' αὐτὸν διορίζει καὶ τὰ μὲν ἀποδέχεσθαι τὰ δὲ σφραγίζειν, καὶ οὐδὲν δεῖ κακῶν ἀρχῆς οὔτε ἐνυποκειμένης οὔτε ἔξωθεν κακοποιὸν αἰτίαν ἐνδιδούσης, ἀγαθῶν δὲ δεῖ ἀρχῆς μάλιστα καὶ μόνης κτλ.

2) Vgl. die Polemik, die Simplicios, im Grundgedanken mit Hierokles übereinstimmend, im Komm. z. Epikt. Ench. S. 168 ff. gegen die manichäische Lehre vom Bösen als Prinzip richtet.

3) Vgl. auch unten S. 20 Anm. 2 über Plutarchs Vita Homeri.

aus freier Willensentscheidung hervorgegangenen Handlung beschränkt.¹⁾ Was die *εἰμαρμένη* verfügt, ist somit nur bedingt notwendig: vollziehen wir auf Grund freier Wahl eine Handlung, so muß eine bestimmte Folge eintreten, vollziehen wir sie nicht, so bleibt auch diese Folge aus.²⁾ So bleibt das platonische *αἰτία ἐλομένου, θεὸς ἀνακτιος* (Republ. 617 E) gewahrt.³⁾ Jene Verknüpfung der Folgen mit unseren Handlungen beruht nun auf einem unabänderlichen Gesetze, das die erste und höchste Gottheit der Weltseele als Norm für die Weltleitung gegeben hat.⁴⁾ Die *εἰμαρμένη* ist also der göttlichen *πρόνοια* untergeordnet. Das göttliche Gesetz in dem weiteren *πρόνοια* und *εἰμαρμένη* umfassenden Sinne umschließt alles, unsere Zustimmungen, Entscheidungen und Strebungen als Voraussetzungen (*καθ' ὑπόθεσιν*) und die Folgen dieser subjektiven Faktoren als das aus den Voraussetzungen sich Ergebende (*ἐξ ὑποθέσεως*).⁵⁾

1) K. 37 Anf.: *Οἱ δὲ λέγοντες τὴν μὲν αἶρεσιν τῶν πρακτῶν ἐφ' ἡμῖν εἶναι, τὴν δὲ τῶν αἰρεθέντων ἀπόβασιν ἐπὶ τῇ εἰμαρμένῃ* — *εἰσὶ δὲ τῶν Ἑλλήνων οἱ σοφώτατοι* — *τὸ μὲν τι κατορθοῦσι τὸ δὲ σφάλλονται*. K. 38 S. 305 Matth. *Μὴ γὰρ ἐξ αὐθιγῶν ὠρίσθαι τὸ καθ' εἰμαρμένην, ἀλλ' ἐπισυμβαίνειν προηγουμένοις τοῖς ἐφ' ἡμῖν*. Vgl. Albin p. 179, 9 ff. Herm.: *Ἀδέσποτον οὐκ ἡ ψυχὴ καὶ ἐκ' αὐτῇ μὲν τὸ πράξει ἢ μὴ καὶ οὐ κατηνάγκασται τοῦτο, τὸ δὲ ἐπόμενον τῇ πράξει κατ' ἀνάγκην τελεσθήσεται*.

2) Nemesios wendet daher gegen diese Theorie ein, daß sie nur eine halbe *εἰμαρμένη* aufstelle und die *εἰμαρμένη* mehr von uns getrieben werden als uns treiben lasse: K. 37 S. 299 f.: *Ἐλεγχθήσονται γὰρ πρῶτον μὲν ἀτελεῖ ποιοῦντες τὴν εἰμαρμένην, εἰ τὸ μὲν ἔχει, τὸ δὲ οὐκ ἔχει*. *Ἐπειτα παρακολούθημα ποιοῦντες αὐτὴν τῆς ἡμετέρας γνώμης*. *ταύτη γὰρ ἀκολουθεῖν φασὶ τὰ τῆς εἰμαρμένης ἔργα, καὶ οὕτως εὐρεθήσεται κινουμένη μᾶλλον ὑφ' ἡμῶν ἢ κινουσα ἡμᾶς καὶ κυριώτερος ὁ ἀνθρώπος τῆς εἰμαρμένης ὁ τυπῶν αὐτὴν διὰ τῆς αἰρέσεως αὐτοῦ*.

3) K. 38 S. 306.

4) K. 38 Anf.: *Πλάτων δὲ διχῶς λέγει τὴν εἰμαρμένην, τὴν μὲν κατ' οὐσίαν, τὴν δὲ κατ' ἐνέργειαν, κατ' οὐσίαν μὲν τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν, κατ' ἐνέργειαν δὲ θεῖον νόμον ἀπαράβατον δι' αἰτίαν ἀναπόδραστον*. *καλεῖ δὲ τοῦτον θεσμὸν Ἀδραστείας* (Plat. Phaidr. 248 C). *τοῦτον δὲ τὸν νόμον δεδῶσθαι παρὰ τοῦ πρώτου καὶ ἀνωτάτου θεοῦ τῇ τοῦ παντὸς ψυχῇ εἰς διακόσμησιν τῶν ὄλων* (in Anknüpfung an die von Platon der Weltseele zugewiesene Vermittlerrolle, vgl. Zeller, Phil. d. Gr. II 1⁴ S. 773), *καθ' ὃν διεξάγεται τὰ γινόμενα*.

5) Nemes. S. 304 in unmittelbarem Anschluß an die in der vorigen Anm. ausgeschriebene Stelle: *Ταύτην δὲ τὴν κατ' ἐνέργειαν εἰμαρμένην καὶ κατὰ πρόνοιαν λέγει*. *ἀπὸ γὰρ τῆς προνοίας ἐμπεριέχεσθαι τὴν εἰμαρμένην*. *πάν γὰρ τὸ καθ' εἰμαρμένην καὶ κατὰ πρόνοιαν γίνεσθαι*. *οὐ μὴν πάν τὸ κατὰ πρόνοιαν καὶ καθ' εἰμαρμένην εἶναι*. *αὐτὸς δὲ ὁ θεῖος νόμος, ὃν φησιν πρόνοιαν εἶναι ὁμοῦ καὶ εἰμαρμένην, πάντα ἐν ἑαυτῷ περιέχει* (natürlich nicht ohne weiteres im Sinne des Festsetzens, denn auch die freien menschlichen Willensentscheidungen sind, wie so gleich gesagt wird, solche *περιεχόμενα*), *τὰ μὲν καθ' ὑπόθεσιν τὰ δὲ ἐξ ὑποθέσεως*. *τὰς μὲν γὰρ προηγουμένας αἰτίας ὥσπερ τινὰς ἀρχὰς καὶ καθ' ὑπόθεσιν*

An dieser Theorie lobt Nemesios, daß sie die *εἰμαρμένη* als göttliche Anordnung und göttlichen Willen auffasse (insofern sie auf dem von der Gottheit der Weltseele gegebenen Gesetze beruht) und sie der *πρόνοια* unterstelle. Hierin entferne sie sich wenig von den *θεία λόγια* (der Heiligen Schrift), die die Vorsehung allein alles verwalten lassen.¹⁾ Noch mehr aber weiß er zu tadeln. Unter seinen Einwänden²⁾ interessiert uns vor allem der vom christlichen Standpunkte aus erhobene. Er nimmt daran Anstoß, daß die Folgen unserer Handlungen mit Notwendigkeit eintreten sollen. Nach christlicher Lehre werde das von der *πρόνοια* Verfügte nicht *κατ' ἀνάγκην*, sondern *ἐνδεχομένως* herbeigeführt — d. h. in der Weise, daß die vorsorgende Gottheit so oder anders entscheiden kann. Diese *ἀνάγκη* beeinträchtige die Wirksamkeit des Gebetes. Dieses könne nach jener Theorie nur in den Anfängen (besser wäre gesagt: in den Vorstadien) unserer Handlungen wirken: wir können (indem wir uns der eigenen Willensentscheidung zugunsten göttlicher Einwirkung zeitweise begeben) darum bitten, daß wir das Beste wählen. Haben wir einmal gewählt, so folgt alles Weitere mit Notwendigkeit, und Beten wäre vergeblich. Anders die christliche Lehre, die dem Gebete auch für die weiteren Stadien Kraft zuschreibe, indem sie der *πρόνοια* beispielsweise freie Hand lasse zu entscheiden, ob der (auf Grund seiner *προαίρεσις*) zu Schiffe Gestiegene Schiffbruch leiden solle oder nicht³⁾; denn die Gottheit unterstehe keiner Notwendigkeit.⁴⁾

Mit der von Nemesios beurteilten platonischen Theorie geht nun die des Hierokles bis zu einem gewissen Punkte völlig parallel. Auch er kennt keine den universellen Zusammenhang alles Geschehenden beherrschende *εἰμαρμένη*⁵⁾, auch für ihn beschränkt sie sich vielmehr auf die Verknüpfung bestimmter Folgen mit unseren auf freier Wahl beruhenden Handlungen. Auch nach ihm erfolgt somit das Wirken der *εἰμαρμένη* jeweilen *ἐξ ὑποθέσεως*.⁶⁾ Wenn Nemesios seinen Platonikern

περιέχει, ὥστε ἔστιν ἐφ' ἡμῖν, συγκαταθέσεις καὶ κρίσεις καὶ ὁρμαί· τὰ δὲ ἐξ ἀνάγκης ταύταις ἐπόμενα ἐξ ὑποθέσεως. καὶ ἔστιν ἡ μὲν ἐφ' ἡμῖν αἴρεσις τῶν πρακτῶν καθ' ὑπόθεσιν, ὑποκειμένων δὲ τῶν ἐφ' ἡμῖν ἐξ αὐτῶν τούτων ὥσπερ ἐξ ὑποθέσεως ἀκολουθεῖν τὰ τῆς εἰμαρμένης. ὅλον ἐφ' ἡμῖν καὶ τὸ πλεῖστον τοῦτο καθ' ὑπόθεσιν ἔστιν. ὑποκειμένου τοίνυν τοῦ πλεῖν ἡμᾶς ἐπακολουθεῖν τὰ ἐκ ταύτης τῆς ὑποθέσεως, τὸ ναυαγῆσαι ἢ μή.

1) K. 38 S. 306. 2) K. 37 S. 299 ff. (vgl. ob. S. 13 Anm. 2) K. 38 S. 306 ff.

3) S. 307, in Anknüpfung an das S. 305 gegebene Beispiel (s. ob. S. 13 Anm. 5 Schluß).

4) Der ganze hier skizzierte Einwand S. 306 f.

5) Eine Polemik gegen übliche Auffassungen der *εἰμαρμένη*, darunter auch die „*Στωϊκή βία*“, findet sich Ph. 172 b 9 ff., 461 b 23 ff.

6) Der Ausdruck *ὑπόθεσις* in diesem Zusammenhange z. B. Ph. 172 b 17; 461 b 30; 462 b 34; 464 a 23 (hier *ἐξ ὑποθέσεως*); 465 b 38. Inwiefern diese Stellen

entgegenhält, daß nach ihrer Lehre die *εἰμαρμένη* von uns abhängig sei¹⁾, so trifft dieser Einwand auch die Theorie des Hierokles.²⁾ Auch er betont das *θεὸς (κακῶν) ἀναίτιος*³⁾, auch mit Beziehung auf die nämliche Platonstelle.⁴⁾ Wie bei jenen Platonikern so steht auch bei ihm die *εἰμαρμένη* unter der Herrschaft der göttlichen *πρόνοια*, deren Satzung sie ist.⁵⁾

Kein Zweifel, daß die von Nemesios mitgeteilte Lehre auch für Hierokles den Ausgangspunkt bildete. Um so bemerkenswerter ist eine tiefgreifende Veränderung, die er an dieser Lehre in einem Hauptpunkte vorgenommen hat. Gerade das, woran sich Nemesios infolge seiner christlichen Anschauung stieß, die starre, unerbittliche, keiner Ratio zugängliche und sozusagen mechanisch wirkende *ἀνάγκη* in der Verbindung von freigewählter Handlung und Folge ist beseitigt. Diese Verbindung ist bei Hierokles das Werk bewußt waltender und in göttlichem Auftrage wirkender⁶⁾ übermenschlicher Wesen und wird von sittlich-erzieherischen Zwecken beherrscht. Diese Wesen, die *φύλακες* und *ἐπιστάται* der Menschen⁷⁾, sind die nach alter akademischer Lehre⁸⁾ der Vermittlung des Verkehrs zwischen Göttern und Menschen obliegenden Dämonen.⁹⁾ Das Hauptgewicht aber kommt der Gottheit zu, in deren

die Theorie der *εἰμαρμένη* berühren, ergibt sich aus dem, was im Texte weiter unten ausgeführt werden wird.

1) Vgl. oben S. 13 Anm. 2.

2) Ph. 462 b 28 ff.: 'Η προνοητικὴ κρίσις (d. i. die *εἰμαρμένη*, vgl. im Texte weiter unten) . . . τῆς ἀντεξουσίου ἡμῶν καὶ προαιρετικῆς ἀρχῆς δεῖται.

3) C. 441 b 1 f.; 445 b 3; 447 b 9.

4) C. 477 a 18 f.: αἰτία οὖν τοῦ ἐλομένου, θεὸς δὲ κακῶν ἀναίτιος.

5) Ph. 462 b 27: τὴν πρόνοιαν καὶ τὴν ἀπ' αὐτῆς εἰμαρμένην. 30: μέρος ἐστὶ τῆς ὅλης προνοίας ἡ εἰμαρμένη. Von der *προνοητικῇ εἰμαρμένη* ist öfters die Rede, so Ph. 463 a 20; 464 a 41; 465 a 19 b 36 f.

6) Ph. 462 b 19 ff.: Ἀναγκαῖον δὲ τὸ λειπούμενον, τὰς μὲν προαιρέσεις ἐφ' ἡμῖν εἶναι, τὰς δ' ἐπὶ ταῖς προαιρέσεσι δικαίας ἀμοιβὰς ἐπὶ τοῖς αἰθερίοις (das sind nach Ph. 461 b 14 [vgl. auch 462 a 6 f. 10. 13. 17. 19 f.] die guten Dämonen) κείσθαι ὡς ὑπὸ θεοῦ τεταγμένοις δικασταῖς καὶ πεφυκόσιν ἡμῶν ἐπιμελεῖσθαι.

7) Ph. 462 a 31. In Umbiegung eines Terminus der platonischen Gesetze (ähnlich die Verschiebung des Begriffes des *νυκτερινὸς σύλλογος* [Gesetze 12 p. 968 A] (C. 477 b 24) werden sie C. 440 a 15. 21 b 6. 13 f. *νομοφύλακες* genannt.

8) Das Nähere darüber bei R. Heinze, Xenokrates S. 78 ff. Vgl. auch Nemes. pp. 346.

9) Über die Stellung der Dämonen innerhalb der Stufenfolge der Wesenheiten Ph. 461 b 12 ff.; 33 ff., über Heroen, Dämonen und Engel, die unterschieden, aber doch wieder unter der gemeinsamen Bezeichnung *δαίμονες ἀγαθοί* zusammengefaßt werden, C. 424 a 17 ff. Vgl. auch C. 419 a 23 ff., wo zum Verständnis von *δαίμονας καταχθονίους* (Z. 26) C. 425 a 24 ff. heranzuziehen ist. Eine eingehendere Vergleichung der Dämonenlehre des Hierokles mit anderen platonischen und neupla-

Namen diese Geister das Amt der *εἰμαρμένη* ausüben. Die vermittelnde Tätigkeit der Dämonen tritt in der Darstellung des Hierokles bisweilen ganz in den Hintergrund, und es ist nur noch von Gott selbst die Rede, der über den Folgen unserer Handlungen waltet.¹⁾ Unter allen Umständen aber stehen *εἰμαρμένη* und göttliche *πρόνοια* zueinander in den engsten Beziehungen. Nach Ph. 461 b 18 ff. verhalten sich *πρόνοια* und *εἰμαρμένη* etwa wie normatives und korrekatives Recht²⁾, womit nicht im Widerspruche steht, daß anderwärts die *εἰμαρμένη* der *πρόνοια* unter-

tonischen Lehren über den gleichen Gegenstand liegt außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung. Nur darauf sei hingewiesen, daß die Lehre von den Engeln als Verkündern göttlichen Willens (C. 424 b 11 f.) im letzten Grunde zwar aus dem Judentum herzuleiten ist (vgl. auch Heinze, Xenokr. 143) und im einzelnen Falle durch christliche Zwischenstadien hindurchgegangen sein könnte. Sie hat sich aber bei heidnischen Neuplatonikern so verbreitet (u. a. kennen sie Porphyrios, Iamblich und Proklos), daß sich daraus für die Frage christlicher Einwirkung auf Hierokles nichts ergibt. Anders freilich, wenn an einer Stelle der Name *ἄγγελοι* zur Bezeichnung der gesamten Mittelgattung zwischen Göttern und Menschen gebraucht wird. Darüber unten S. 22 f.

1) C. 439 a 24 ff.: *Εἰ δὲ πρὸς τὴν ἀξίαν ἐκάστω τὰ προσήκοντα ἀπονέμει ὁ ἐπιτροπεύων ἡμῶν θεὸς καὶ τοῦ μὲν εἶναι τοιούτου ἢ τοιούτου ἡμᾶς οὐκ ἔστιν αἴτιος, τοῦ δὲ τὰς ἀμοιβὰς ἀποδοῦναι κατὰ τοὺς θεσμούς τῆς δίκης μόνος ἐστὶ κύριος, εὐκρίτως συνάψας εἶπε* (näml. der Verf. des Gold. Ged. V. 17) *δαιμονίας τύχας τὰς τῆς κρίσεως ἀποφάνσεις, ἥ μὲν θεῖον καὶ νοερὸν ἐστὶ τὸ κρῖνον δαιμονίας καὶ ἐπιστημονικὰς* (nach der C. 424 b 9 f. gegebenen Etymologie: *δαίμονας*... ὡς ὄντας *δαίμονας καὶ ἐπιστήμονας* κτλ.) *αὐτὰς προσεπὶκόν, ἥ δὲ οἰκεία προαιρέσει κακύνεται τὸ κρινόμενον καὶ διὰ τοῦτο γίνεται τῶν δυσχερῶν τούτων ἄξιον, προσθεὶς τὸ τύχας, ὅτι οὐ προηγουμένως τόνδε τινὰ κολάσαι ἢ τιμῆσαι πρόκειται τῷ θεῷ, ἀλλ' αἰετὸν τοιόνδε ἢ τοιόνδε γεγόμενον· τούτου δὲ τὴν αἰτίαν ἐν ἡμῖν κεισθαι.* Vgl. auch C. 441 a 27 ff. Ph. 463 a 40 ff.: *ἡ γὰρ ἐπὶ τοῖς ἐλεγχόμενοις ἡμῖν τεταγμένη ἀμοιβὴ καὶ τὴν ἀντεξουσίαν κίνησιν καὶ τὴν θείαν* (nicht etwa *τῶν δαιμονίων φυλάκων*) *ἐπιστάσαν ἐκφαίνει.* Ebenso Ph. 461 b 29: *δικαστικὴν τοῦ θεοῦ ἐνέργειαν*; 465 b 31: *κρίσις θεία*, 38 f.: *... εἰ τὰ ἐκτὸς αὐτῆς* (scil. *τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς*) *ἐπὶ τῷ θεῷ εἴη διανέμειν καὶ ἀποδιδόναι ἐκάστω πρὸς τὴν ἀξίαν τῶν διαθέσεων.* Vgl. ferner Ph. 466 a 37 ff.

2) *Πάντων δὲ βασιλεύειν τὸν ποιητὴν αὐτῶν θεὸν καὶ πατέρα καὶ ταύτην τὴν πατρονομικὴν βασιλείαν αὐτοῦ πρόνοιαν εἶναι τὴν ἐκάστω γένει τὰ προσήκοντα νομοθετοῦσαν, τὴν δὲ ταύτην ἐπομένην δίκην εἰμαρμένην καλεῖσθαι.* Nachdem alsdann die stoische und andere Auffassungen der *εἰμαρμένη* zurückgewiesen sind, heißt es S. 28 ff. weiter: *ἀλλὰ (εἰμαρμένην καλεῖσθαι) τὴν τῶν ἐκβαινόντων κατὰ τὸν τῆς προνοίας θεοῦ δικαστικὴν τοῦ θεοῦ ἐνέργειαν τάξει καὶ εἰρημῇ πρὸς τὰς προαιρετικὰς ὑποθέσεις τῶν ἀντεξουσίων ἔργων ἐπανορθοῦμένην, τὰ κατ' ἡμᾶς.* Es handelt sich allerdings bei dieser *θεία κρίσις* nicht lediglich um Korrektur des Fehlerhaften durch Strafe, sondern auch um Belohnung des guten Verhaltens (vgl. z. B. C. 443 a 8). Aber da die Ausführungen des Hierokles zugleich der Theodicee dienen und vor allem das Übel in den menschlichen Schicksalen erklären sollen, so stehen die Fälle der Bestrafung im Vordergrund. Vgl. auch die später noch zu besprechende Stelle C. 439 b 18 ff.

geordnet erscheint¹⁾, insofern ja die Norm im weiteren Sinne auch die Korrektur des Normwidrigen zu regeln hat. Die Richtschnur für das Walten der *εἰμαρμένη* ist die vergeltende Gerechtigkeit, ihr Ziel die sittliche Förderung des Menschen.²⁾ Wir sind für den Gebrauch des *ἐφ' ἡμῖν*, für alles *αὐτεξουσίως* Geschehende verantwortlich.³⁾ Das in der göttlichen Güte wurzelnde Gesetz verlangt, daß die Bösen zur Rechenschaft gezogen werden, damit nicht das unausgetilgte Böse zu vollkommener Unempfindlichkeit dem Guten gegenüber führe. Die Strafe bedeutet so eine Erinnerung.⁴⁾ An anderen Stellen wird sie als Reinigung oder als Heilung bezeichnet.⁵⁾ Auch der Gesichtspunkt der Abschreckung anderer fehlt nicht.⁶⁾ Die sittliche Besserung ist der einzige der Gottheit würdige Zweck der Strafe, wie C. 441 b 12 ausdrücklich betont wird.⁷⁾ Demgemäß wird in beiden Schriften des Hierokles der pädagogische Gesichtspunkt der *εἰμαρμένη* und der ihr Wesen ausmachenden *θεία κρίσις* wieder und wieder in immer neuen Variationen hervorgehoben.⁸⁾ Der Vergeltungsgedanke kommt dabei nur insoweit zum Worte, als das von der *εἰμαρμένη* und ihren Vertretern Verhängte zugleich als *ἀμοιβαί* bezeichnet wird und jeweilen der Würdigkeit des Individuums und seiner Handlungen genau entsprechen soll.⁹⁾

1) S. oben S. 15 Anm. 5. Vgl. auch C. 441 a 27: ὁ θεὸς νομοθέτης ὢν ἅμα καὶ δικαστής. 443 a 13: τῇ τῆς προνοίας κρίσει (ebenso Ph. 463 a 37). Ph. 462 b 28: ἡ προνοητικὴ κρίσις δίκη καὶ νόμος τὰ ἀνθρώπινα τάττουσα. 465 a 16 ff.: εἰ πρόνοια τῶν ἀνθρώπων πραγμάτων ἡγοῖτο νόμος καὶ δίκη τὰς ἀμοιβὰς τῶν προαιρέσεων τάττουσα. Weiteres über das Verhältniß von πρόνοια und εἰμαρμένη s. u. S. 18.

2) C. 443 b 20 ff.: Δίκη τοίνυν καὶ τάξις τοῖς πρὸς ἡμῶν ἀθανάτοις τοὺς ὄρους τῆς περὶ ἡμᾶς διοικήσεως νομοθετεῖ ταῦτα μηχανᾶσθαι περὶ ἡμᾶς, ἃ τὴν τε ἐνταῦθα κακίαν ἡμῶν ἐλαττοῖ καὶ πρὸς αὐτοὺς ἐπιστρέφειν ἡμᾶς δύνανται.

3) Ph. 462 a 29 f. 463 a 8 f. 32 f.

4) C. 440 b 2 ff. 17 f.; 441 b 16; 442 a 6.

5) Ph. 463 a 34: καθάρσεως; 465 a 34 f.: τὰς λατρικὰς οἶσμεν ἀλγηδόνας (vgl. auch Ph. 464 a 24. C. 451 b 11. 23; 441 b 27), beides im Anschluß an längst in der griechischen Philosophie heimische Vorstellungen.

6) C. 441 a 6 ff.: Εἰ δὲ τῇ ἱταμότητι τῆς προαιρέσεως ἔτι κακύνονται (nämlich die Bestraften), αὐτοὶ μὲν ὥσως ἦντων ὠφελοῦνται, παράδειγμα δὲ πον γίνονται πάντως παιδευτικὸν τοῖς ἐν φρονούσι καὶ διαισθάνεσθαι δυνάμενοις τὰς αἰτίας τῶν τοιούτων παθῶν.

7) Σκοπὸς δὲ τοῦ νόμου (des die Bestrafung der Verfehlungen bestimmenden göttlichen Gesetzes) μόνος ἔν ἐῖη πρέπων τῷ θεῷ καὶ ἡμῖν ἐπωφελὴς τὸ διακόψαι τὴν κακίαν καὶ ἀποκαθάραι τοῖς παντοδαποῖς τῆς δίκης σωφρονισμοῖς καὶ ἐπιστρέψαι τὴν ὀποισσοῦσαν τῇ πονηρίᾳ ψυχὴν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ θεοῦ λόγον.

8) Unter den Stellen vgl. neben den oben Anm. 4 angeführten etwa noch Ph. 463 a 10 ff. 24 ff. 465 a 20 f.

9) Ph. 462 b 20 f. (δικαίαις ἀμοιβὰς); 462 a 34 (πρὸς τὴν ἀξίαν), b 8 f.; 463 a 6. 35. 38; 465 b 32. 35. C. 437 b 5; 439 a 24; 440 a 21; 442 a 25 u. ö.

Hierokles wird nicht müde, es einzuschärfen: unsere Willensakte sind frei, nur ihre Folgen sind der εἰμαρμένη unterworfen, und diese ist ein zum Zwecke unserer Erziehung waltendes göttliches Gericht. So kann er Ph. 463b 6 ff. die εἰμαρμένη bezeichnen als πλέγμα καὶ συνδρομὴν ἀνθρωπίνης προαιρέσεως καὶ θείας κρίσεως ὥστε ἐλομένους ἡμᾶς ἃ βουλόμεθα διὰ τὸ τῆς προαιρέσεως ἀδούλωτον πάσχειν πολλὰκις ἃ μὴ βουλόμεθα διὰ τῆς κρίσεως ἀδιόπτωτον. Zu einer die Grundanschauung nicht berührenden Modifikation dieser Darstellung, wobei auch die Begriffe τύχη und καιρός behandelt und die πρόνοια von einer neuen Seite beleuchtet wird, gibt Ph. 464a 7 ff. die Interpretation von Platon, Gesetze 4, 709 B (ὡς θεὸς μὲν πάντα καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς τὰνθρώπινα διακυβερνᾷσι ξύμπαντα) den Anlaß. Die reine göttliche πρόνοια, heißt es hier, die sich im absoluten Spenden des Guten und der Wahrung des κατὰ φύσιν äußert, kann nur den sündlosen übermenschlichen Wesen gegenüber statthaben.¹⁾ Beim Menschen verlangt die Besserung τῶν παρὰ φύσιν διατεθέντων und die Bestrafung seiner Sünden eine mit τύχη und καιρός verknüpfte πρόνοια, wobei τύχη auf das — von seiten des Richters betrachtet — zufällige Zusammentreffen des Korrektionsbedürfnisses mit diesem oder jenem Individuum²⁾, καιρός auf die richtige Anwendung des Korrektionsmittels gehen soll. Daß damit der τύχη der Charakter einer wenn auch noch so unpersönlichen besonderen Macht bestritten werden soll, zeigt C. 439b 17 ff., eine Stelle, die zugleich hinsichtlich der eigenartigen Bedeutung, die hier der πρόνοια im Verhältnis zur εἰμαρμένη zugeschrieben wird, aus dem eben besprochenen Passus Licht empfängt: . . . ὅσα μὲν ἐν τοῖς ἐφ' ἡμῖν ἁμαρτάνομεν, ταῦτα εἰς προαίρεσιν ἀναφέρεσθαι, ὅσα δὲ ἐπὶ τοῖς³⁾ ἁμαρτημένοις κατὰ τοὺς τῆς δίκης ἔπεται νόμους, εἰς εἰμαρμένην, τὰ δὲ προηγουμένως παρὰ τοῦ θεοῦ ἐνδιδόμενα ἀγαθὰ εἰς πρόνοιαν, εἰς δὲ τὸ εἰκῇ καὶ ὡς ἔτυχεν οὐδὲν τῶν ὄντων ἀναφέρειν τὴν αἰτίαν, ἀλλ' οὐδὲ τῶν γινομένων, εἰ μὴ ἄρα κατὰ συμβεβηκὸς καὶ κατ' ἐμπλοκὴν τῶν ἀπὸ προνοίας καὶ εἰμαρμένης καὶ προαιρέσεως προηγουμένως ἐνεργουμένων ἐπακολουθήσει τὸ ὡς ἔτυχεν τοῖς πρωτουργοῖς αἰτίοις. Die τύχη ist somit nur ein durch das Zusammentreffen des menschlichen Handlungswillens mit dem richterlichen Besserungswillen erzeugtes Pro-

1) Die hier vorausgesetzte Stufenfolge der Wesen ist die Ph. 461b 37 ff. besprochene. Vgl. oben S. 15 Anm. 9.

2) Hierokles' Meinung wird klarer durch die ausführliche Erörterung C. 439a 16 ff.

3) Das bei Mullach in den *Fragm. phil. Graec.* (439b 18) für τοῖς stehende καὶ beruht wohl nur auf Versehen. Vgl. Mullachs Spezialausgabe des Kommentars S. 74, 3.

dukt (C. 440a 14 ff.). Die Gottheit will nicht dieses oder jenes Individuum treffen, sondern nur den Schuldigen. Daß gerade der Mensch A oder B sich zum Schuldigen macht, ist das Zufällige (C. 439b 5 ff. 26 ff.).

So fällt auch der für jeden Christen anstößige übliche Tychebegriff fort.¹⁾ Nemesios konnte die Lehre des Hierokles, soweit sie bis jetzt besprochen ist²⁾, in allem Wesentlichen unterschreiben, soweit ihm nicht der unchristliche Terminus *εἰμαρμένη* unerträglich war.³⁾ Die Anschauungen über das *ἐφ' ἡμῖν* und die *πρόνοια*, die er in Kap. 44 vorträgt, sind im Grunde die gleichen. Auch der auf die Beschränkung der Gebetswirkung begründete Einwand trifft nicht mehr zu. Hierokles führt Ph. 465a 14 ff. ausdrücklich aus, daß *νόμοι*, *λογισμοί* (*τὸ βουλεύεσθαι*) und *εὐχαί*⁴⁾ durch die *εἰμαρμένη*, wie er sie auffaßt, nicht beeinträchtigt würden, sondern im Gegenteil diese Dinge und die *εἰμαρμένη* sich gegenseitig bedingten. Wer Nemesios und Hierokles hintereinander liest, mag wohl für einen Augenblick dem Gedanken Raum geben, daß der Hellene das Werk des Christen gekannt habe und gerade durch dessen Einsprache bestimmt worden sei, die von jenem berichtete Platonikerlehre in der geschilderten Weise umzuformen.⁵⁾ Und

1) Auch das nach Ph. 462 b 35 u. a. St. in der untermenschlichen Region herrschende *τυχαῖον* ist nur negativ die Abwesenheit der für das Individuum sorgenden *πρόνοια*.

2) Unter den oben nicht berührten Lehrelementen hat das Dogma von der Präexistenz der Seele und der Metempsychose für Hierokles große Bedeutung. Er macht davon nach dem Vorgang anderer Gebrauch, um angesichts des Widerspruches zwischen Würdigkeit und Schicksal in diesem Leben die göttliche Gerechtigkeit durch Annahme von in der *προβιοτή* begangenen Sünden zu retten. Diese Lehre war für einen orthodoxen Christen unannehmbar. Immerhin mag daran erinnert werden, daß Origenes die Präexistenz der Seele und Verfehlungen in der Präexistenz behauptet hatte.

3) Das Walten der Dämonen tritt, wie oben bemerkt, gegenüber der Herrschaft ihres göttlichen Auftraggebers sehr zurück. Zudem ist es dem der jüdisch-christlichen Engel analog (vgl. z. B. Athenagoras suppl. pro Christ. 10 S. 128, 5 ff. Geffcken, 24 S. 143, 14 ff., Method. bei Phot. cod. 234 S. 293 b 7 ff.) und konnte abgesehen von dem Namen „Dämonen“ einen Christen nicht abstoßen.

4) *Ἀποποι μὲν γὰρ οἱ νόμοι... ἀνόνητοι δὲ καὶ αἱ εὐχαὶ πάντων καθ' εἰμαρμένην γινόμενων* bemerkt Nemesios K. 35 p. 289. Damit übrigens die Berührung zwischen Nemesios und Hierokles in ihrer Bedeutung nicht überschätzt werde, ist zu bemerken, daß auch Porphyrios bei Proklos zum Tim. I p. 208, 1 f. sagt: *τῶν γὰρ ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως γίνεσθαι μὴ ὄντων ἀναιρεῖται τὸ τῆς εὐχῆς ὄφελος*.

5) Ich lasse die strittige Frage nach dem chronologischen Verhältnis der beiden Männer hier beiseite. S. darüber Zeller, Phil. d. Gr. III 2⁴ S. 509 Anm. 1, B. Domański, Die Psychologie des Nemesios, Münster 1900 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III 1) S. VII ff.

doch wäre diese Annahme übereilt. Was Nemesios einwendet, ist ohne Zweifel in den Debatten zwischen Christen und hellenischen Philosophen hundertfach zur Sprache gekommen, und es ist nicht einmal nötig, überhaupt nach einer literarischen Erörterung zu fragen, die Hierokles vor sich gehabt haben könnte.¹⁾ Daß aber eine christliche Einwirkung stattgefunden hat, ist höchst wahrscheinlich. Die Sache liegt hier freilich anders als bei der Frage der Schöpfung aus dem Nichts, wo wir eine spezifisch jüdisch-christliche Lehre bei Hierokles wiederfanden. Seine Theorie der *εἰμαρμένη* setzt sich aus Gedanken der griechischen Philosophie zusammen, die nur in eigentümlicher Weise umgebildet und kombiniert sind, so daß sich ein Bild der Weltleitung ergibt, das christlichen Anschauungen vom göttlichen Weltregimente nahe steht.²⁾ Beachtenswert ist dabei, daß Hierokles zunächst einer in sich ge-

1) Über eine andere Folgerung aus dem dargelegten Sachverhalte, daß nämlich Nemesios Hierokles' Schrift *περὶ προνοίας* nicht kannte, s. Artikel Hierokles (Neuplatoniker) bei Pauly-Wissowa-Kroll.

2) Auf den ersten Blick scheint Hierokles' Gesamttheorie bereits bei Plutarch *de vita et poësi Homeri* c. 120 vorzuliegen, wenn dort gesagt wird, Homer sei mit den hervorragenden Philosophen, Platon, Aristoteles und Theophrast, einverstanden *οὐ πάντα καθ' εἰμαρμένην παραγίνεσθαι, ἀλλὰ τι καὶ ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις εἶναι, ὧν ὑπάρχειν μὲν τὸ ἐκούσιον, τούτῳ δὲ πῶς συνάπτειν τὸ κατηναγκασμένον, ὅταν τις πράξας ὃ βούλεται εἰς ὃ μὴ βούλεται ἐμπέσῃ* (vgl. Ph. 463 b 7 ff.: *ἐλομένους ἡμᾶς ἃ βουλόμεθα πάσχειν πολλάκις ἃ μὴ βουλόμεθα*). *καὶ ταῦτα σαφῶς ἐν πολλοῖς δεδῆλωκεν, ὥσπερ καὶ ἐν ταῖς ἀρχαῖς ἐκατέρως τῆς ποιήσεως, ἐν μὲν τῇ Πιλάδῃ λέγων τὴν ὁργὴν τοῦ Ἀχιλλέως αἰτίαν τῆς ἀπωλείας τῶν Ἑλλήνων γενέσθαι καὶ τότε τὴν Διὸς βούλῃσιν ἐκτελεσθῆναι*. Also, so könnte es scheinen, auch hier die Gleichsetzung der *εἰμαρμένη* mit dem Willen und Walten der Gottheit. Daß dem nicht so ist, zeigt die Stelle *de aud. poët.* 6 p. 23 C f., wo ausgeführt ist, der Name Zeus bedeute bald den Gott, bald die *τύχη*, bald die *εἰμαρμένη*. Im homerischen *Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή* (also gerade an der in der *vit. Hom.* zitierten Stelle) bezeichne er die *εἰμαρμένη*. Unmittelbar daran schließt sich die Begründung: *οὐ γὰρ τὸν θεὸν ὃ ποιητὴς οἶται κακὰ μηχανᾶσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ τὴν τῶν πραγμάτων ἀνάγκην ὁρθῶς ὑποδείκνυσιν*. Also nichts Anderes als die Lehre der Platoniker des Nemesios, die uns im mittleren Platonismus schon oben S. 12 bei Albinos begegnet ist. Wenn Aug. Schlemm, *De fontibus Plut. comment. de aud. poët. et de fort.* p. 54 das 120. Kap. *de vit. et poësi Hom.* auf Chrysipp zurückführt, so hat er sich dadurch täuschen lassen, daß Plutarch Homerstellen verwendet, die schon Chrysipp zitiert hatte und die seitdem wohl für das *Εἰμαρμένη*-Problem gäng und gäbe geblieben sind, ohne daß deshalb ihre Deutung immer im gleichen Sinne geschehen mußte. Die Entgegensetzung des *ἐφ' ἡμῖν* und der *εἰμαρμένη*, die beide je für eine gewisse Sphäre herrschen sollten, ist nicht chrysippisch. Die Spur, auf die Plutarch selbst führt, wenn er Platon, Aristoteles und Theophrast anführt, ist vollkommen richtig: es handelt sich um den die Grenzen zwischen Akademie und Peripatos vielfach verwischenden mittleren Platonismus. (Über Plutarch als Verfasser des Kapitels s. Herm. Schrader, *De Plut. Chaeron. Ομηρικαῖς μελέταις* et de eiusdem quae fertur *vita Homeri*, Gothae 1899.)

schlossenen antiken Theorie folgt, um gerade an dem Punkte, an dem christlicher Widerspruch einsetzt, zu einer anderen ebenfalls antiken¹⁾ Lehre abzubiegen, die sich mit der christlichen Anschauung besser verträgt. Nimmt man hinzu, daß in der Schöpfungslehre christlicher Einfluß kaum zu bezweifeln ist, so darf man bei der geschilderten Sachlage für eine analoge Vermutung hinsichtlich der Theorie der *εἰμαρμένη* wenigstens Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen.

Es wäre eine lockende Aufgabe, den Nachlaß des Hierokles auf die einzelnen Begriffe und Termini, Gedankenwendungen, Vergleiche usw. hin durchzuarbeiten und mit der philosophischen und christlichen Literatur zu vergleichen. Aber die Lösung dieser Aufgabe wird einstweilen durch den beklagenswerten Mangel an begriffs- und terminologiegeschichtlichen Vorarbeiten²⁾ vereitelt, ohne die jeder derartige Versuch Gefahr läuft, zu irrigen Folgerungen zu führen. Manches, was durch den christlichen Zusammenhang, in dem wir es zu lesen und zu hören gewöhnt sind, unserem Ohre christlich klingt, ist eigenstes Gedankengut der antiken Philosophie und kann bei einem heidnischen Philosophen der christlichen Zeit auch ohne jede christliche Vermittlung auftreten, und in manchen Fällen haben verwandte Grundanschauungen ganz unabhängig voneinander zur Bildung ähnlicher oder gleicher Begriffe und Ausdrucksformen geführt. Das unglückliche Unternehmen, bei Epiktet

1) Die Besserungs- und Abschreckungsstrafe als göttliches Erziehungsmittel kennt schon Platon (Belege bei Zeller, Phil. d. Gr. II 1⁴ S. 878 Anm. 6). Auch die Stoa erkennt sie an (s. meine Schrift über den Stoiker Hierokles [Leipzig 1901] S. 14. 18. 26. 31, 1. 151). In der platonischen Eschatologie kreuzt sich die Besserungs- mit der reinen Vergeltungsstrafe und dem in den Gesetzen 10 p. 903 D, 904 B f. aufgestellten Prinzip, daß in der Welt alles an den seinem Werte und seiner Beschaffenheit angemessenen Platz gelange (so bei der Metempsychose in Tieren), während Hierokles dem Gesamtcharakter seiner Lehre entsprechend nur den pädagogischen Gesichtspunkt gelten läßt und demgemäß die Tiermetempsychose in iamblichischer Weise symbolisch deutet (Ph. 461 b 1 ff. C. 469 b 14 ff.; vgl. an letzterer Stelle τὸ ἀμετάβλητον τοῦ κατ' οὐσίαν ὑπάρχοντος εἶδους τῇ ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ mit Iamblich bei Nemesios p. 117 Matth., Nicol. Methon. [Prokop nach Dräseke, Byz. Z. 6 (1897), 55 ff.] S. 206, Vöm.: κατ' εἶδος ἕκαστον ζῶων ψυχῆς εἶδος, κατάλληλον).

2) Daß der Mangel auch auf theologischer Seite schwer empfunden wird, zeigt Ad. Harnacks Vorrede zur ersten Auflage seines Lehrbuchs der Dogmengeschichte (S. VIII der vierten Aufl.). Die im Jahre 1885 geschriebene Bemerkung hat leider auch heute noch Gültigkeit trotz der von H. Diels mit seinem Elementum gegebenen Anregung und trotz der herrlichen Hilfsmittel, die für ein umfangreiches Gebiet die Commentaria in Aristotelem Graeca der Berliner Akademie mit ihren Indices und einige neuere Ausgaben neuplatonischer Schriften, auf christlicher Seite die rever Kirchenväterausgaben darbieten. Das sind freilich nur Anfänge. Im allgemeinen fehlt es noch immer in hohem Maße an der elementarsten Zurechtlegung des Materials durch Ausgaben und Indices.

Beeinflussung durch neutestamentliche Schriften nachzuweisen, muß zur Warnung dienen und daran mahnen, daß alle Versuche bei heidnischen Philosophen Entlehnungen aus dem christlichen Anschauungskreise darzutun, nur dann Wert haben, wenn sie sich nicht auf einzelne Anklänge, sondern auf die sorgfältig ermittelte Geschichte eines Gedankens oder Ausdrucks stützen.

Müssen wir uns also hier vorläufig bescheiden, so möchte ich gleichwohl mit allem Vorbehalte auf einige in die Augen fallenden Berührungen des Hierokles mit christlichen Ideen und Worten hinweisen. Hinsichtlich einiger unter ihnen läßt sich jetzt schon mit Wahrscheinlichkeit urteilen, daß sie nicht aus christlicher Einwirkung zu erklären sein werden. In einem andern Falle verhält es sich umgekehrt. Der Hinweis auf zweifelhafte Fälle mag zeigen, wo die weitere Forschung vorzugsweise Aufschlüsse geben müssen. Wird sich alsdann ergeben, daß die Spuren nicht ins christliche, sondern ins heidnische Lager führen, so bleibt es doch interessant zu sehen, wie nahe Hierokles christlichen Anschauungen auch da kommt, wo er von ihnen unabhängig ist.

Ich beginne mit dem Falle, in dem mir christlicher Einfluß wahrscheinlich ist.

Hierokles unterscheidet wie andere Platoniker drei Gattungen vernunftbegabter Wesenheiten: Götter, zwischen Göttern und Menschen stehende Mittelwesen und Menschen. Der Unterschied zwischen ihnen ist, daß die erste Gattung immer und in unveränderlicher Weise (*ἀεί καὶ ὡσαύτως*) den Demiurgen denkt und in sich abbildet, die zweite zwar immer, aber nicht in unveränderlicher Weise (*ἀεί μὲν οὐχ ὡσαύτως δέ*), die dritte weder immer noch in unveränderlicher Weise (*οὔτε ἀεί, οὔτε ὡσαύτως*).¹⁾ Diese mittlere Gattung bilden nach weitverbreiteter Anschauung, der sich auch Hierokles anschließt, die (guten) Dämonen.²⁾ Nun rechneten die Neuplatoniker neben den Dämonen noch Engel und Heroen zu den Mittelwesen, von denen erstere zwischen den Göttern und den Dämonen, letztere zwischen den Dämonen und den Menschen ihre Stelle haben.³⁾ Auch Hierokles nimmt von dieser Einteilung als einer häufig angewandten Kenntnis.⁴⁾ Sie in seinem Kommentar zu-

1) Vgl. Ph. 461 b 37 ff. C. 418 a 9 ff. b 20 ff.; 420 a 20 ff.; 424 a 10 ff.; 468 a 11 ff. b 22 ff.; 483 b 24 ff.

2) Vgl. z. B. Ph. 461 b 14, C. 424 b 9.

3) Vgl. u. a. Iamblich bei Stob. ecl. I p. 455, 4, Syrian Metaph. 26, 7 f., Prokl. z. Tim III p. 165, 22 ff.

4) C. 424 b 12 ff.: *πολλάκις δὲ καὶ ταῖς τρισὶν ἐπινοίαις (ἡρώες, δαίμονες, ἄγγελοι) χρώμενοι τὸ πλάτος τοῦ μέσου γένους εἰς τρία τέμνομεν κτλ.*

grunde zu legen, hindert ihn der Wortlaut des Goldenen Gedichtes, das als zu verehrende Wesen auf die Götter die *ἥρωες ἀγανοί*, auf diese die *καταχθόνιοι δαίμονες* folgen läßt. Die letzteren glaubte der Kommentator wegen des Adjektivs *καταχθόνιοι* nur auf ausgezeichnete dämonengleiche Menschen deuten zu dürfen.¹⁾ So blieben für die Mitteltgattung nur die *ἥρωες ἀγανοί* übrig, und er war daher in der Zwangslage, diese Bezeichnung für gleichbedeutend mit *δαίμονες* und *ἄγγελοι* zu erklären.²⁾ Während er nun gewöhnlich für die gesamte Mitteltgattung den hergebrachten Ausdruck Dämonen oder den durch das Gedicht an die Hand gegebenen Namen Heroen verwendet, gebraucht er 468b 26 ohne jeden Zwang den als Gesamtbezeichnung der mittleren Gattung für griechische Leser jedenfalls befremdenden Terminus „Engel“.³⁾ Man spürt hier wohl den Einfluß von Kreisen, in denen die Benennung „Engel“ für die Gesamtheit der untergöttlichen und übermenschlichen Wesen gäng und gäbe war. (Ähnlich Amm. in Porph. Isag. 32, 14. 19 u. ö., David und Elias in Porph.) Wäre der Text C. 423b 3, wie ihn die Mehrzahl der Ausgaben bietet, gesichert, so läge auch dort die gleiche Erscheinung vor. Im Übergange von den *θεοί* zu den *ἥρωες* lesen wir hier: *ὅτι δὲ καὶ τὸ μετὰ θεοὺς γένος, ὃ ἔφαμεν ἀγγελικὸν εἶναι, δευτέρως χρὴ τιμᾶν ἐπάγει*. Im Vorangehenden ist aber von einem *γένος ἀγγελικόν* noch gar nicht die Rede gewesen, weshalb Curterius konjizierte *ὃ καὶ φάμεν ἀγγ. εἶναι*⁴⁾, wenig passend, da hier zu einer Vorwegnahme der bald nachher ausführlich zu behandelnden Bezeichnung *ἄγγελος* nicht der mindeste Grund vorliegt. Brauchbar und durch 423b 10f. (*τούτοις οὖν ὡς δευτέροις τὴν δευτέραν τιμὴν ἀποδιδόναι χρὴ*) gestützt ist jedenfalls die von R. W(arren) aufgenommene Lesart *ὃ ἔφαμεν δεύτερον εἶναι*, die er aus Gudius' Kollation eines Mediceus entnommen haben will, während Mullach S. 37 der Spezialausgabe bestreitet, daß Gudius diese Lesung vorgefunden habe.

1) C. 425a 23 f.: *τὰς ἀνθρωπίνους ψυχὰς ἀληθείᾳ καὶ ἀρετῇ κοσμηθείσας δαίμονας καλεῖ κτλ.*

2) C. 424b 3 ff. Auch diese die drei Ausdrücke gleichsetzende Auffassung wird 424b 18 ff. bestimmten Gewährsmännern zugeschrieben: *ἐνιοὶ δὲ ὅλον τὸ μέσον γένος ἐνὶ τῶν τριῶν προσαγορεύουσιν ὀνόματι, ἀγγέλους πάντας λέγοντες ἢ δαίμονας ἢ ἥρωας*. Darf man Hierokles hier beim Worte nehmen, so kann er bei denen, die die ganze Klasse Engel nennen, nur an Juden und Christen gedacht haben, während der Gebrauch von *ἥρωες* auf das Goldene Gedicht, der von *δαίμονες* auf Platoniker und andere Philosophen weist.

3) Die Stelle lautet: *Ὡς γὰρ ἔσχατος τῶν λογικῶν γενῶν οὕτε ἀεὶ καὶ ὡσαύτως πέφυκε νοεῖν — οὕτω γὰρ οὐκ ἂν ἦν ἀνθρωπος ἀλλὰ φύσει θεός — οὕτε ἀεὶ νοεῖν δύναται, εἰ καὶ μὴ ὡσαύτως — τοῦτο γὰρ αὐτὸν εἰς τὴν ἀγγέλων καθίστησι τάξις*.

4) Nach Mullach S. 37 der Spezialausgabe.

Jedenfalls ist die Lesart ὁ ἔφαμεν ἀγγελικὸν εἶναι unrichtig, und es fragt sich nur, wie sie entstanden ist. Der Verdacht einer Einschwärzung durch christliche Hand liegt nahe, da Hierokles durch den ethischen Gehalt seines Kommentars die Aufmerksamkeit der Christen erregen mußte und tatsächlich eine christliche Umarbeitung erfahren hat, in der auch gute und böse Engel eine Rolle spielen.¹⁾ Der gleiche Verdacht ließe sich nun freilich gegen 468b 26 erheben. Da aber hier weder eine abweichende Lesart vorhanden ist noch ein sachlicher Widerspruch besteht, haben wir kein Recht, ihm Folge zu geben.

Wenden wir uns zu den Anklängen, die für eine Beeinflussung durch christliche Kreise nichts ergeben, so können wir über das Widerraten des Eides C. 423a 7 (vgl. jedoch 464a 6ff.) rasch hinweggehen, nachdem die Verhandlungen, die in Anknüpfung an die Zahnsche Epiktethypothese in den letzten Jahren über diesen Punkt geführt worden sind, ergeben haben, daß ein solches Widerraten sich sehr wohl aus rein philosophischen Voraussetzungen ohne jede Einmischung christlicher Anschauung erklären läßt.²⁾ Für Hierokles ist die Frage um so mehr erledigt, als er zweifellos Epiktet mit Beifall gelesen³⁾ und möglicherweise in der Abmahnung vom Schwur sich ihm angeschlossen hat.

Bemerkenswerter ist die Übereinstimmung zwischen Hierokles und der christlichen Lehre in dem Werte, den sie der Reue bzw. der Buße für sittliche Erneuerung beilegen. Ganz im christlichen Sinne bedeutet für Hierokles die *μετάνοια* eine Änderung der gesamten sittlichen Richtung, eine Sinnesumkehr, bei der nicht das Bedauern der geschehenen Verfehlungen, sondern die Anbahnung der sittlichen Besserung die Hauptsache ist.⁴⁾ Für diese Bedeutung vermag ich aus der

1) Vgl. Jules Nicole, *Un traité de morale payenne christianisé*, Genève 1892, p. 21, der aber mit Unrecht anzunehmen scheint, daß der ursprüngliche Hierokles die Engel überhaupt nicht kenne (Les bons et les mauvais anges, inconnus à l'auteur du commentaire, etc.).

2) Zuletzt ist die Frage in sehr einleuchtender Weise besprochen worden von Ad. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament* (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten, 10. Bd.), Gießen 1911, S. 30 ff., wo auch frühere Literatur berücksichtigt ist. Über die Geschichte der auf Abschaffung des Eides gerichteten Bestrebungen s. insbesondere Rud. Hirzel, *Der Eid*, Leipzig 1902, S. 109 ff.

3) Vgl. das 11. Kapitel des Kommentars S. 438 ff. Einzelne Nachweise in meiner Schrift „Hierokles der Stoiker“ S. 30.

4) Vgl. besonders C. 451b 25 ff.: Ἐπεὶ γὰρ τοῦ εἶναι ἀγαθοὶ ἐκπεπνῶκαμεν τοῦ γίνεσθαι γούν ἀντιλαβόμεθα μεταμελεία εὐγνώμονι τὴν θείαν ἐπαπόρθωσιν εἰσερχόμενοι. ἡ δὲ μετάνοια αὐτῇ φιλοσοφίας ἀρχὴ γίνεται καὶ τῶν ἀνοήτων ἔργων τε καὶ λόγων φυγὴ καὶ τῆς ἀμεταμελήτου ζωῆς ἡ πρώτη παρασκευή. Ph. 463b 14 ff.: Ἐπιστῆσαι ἄξιον ὥς ἡ ψυχὴ οὔτε ἐν τῇ πρὸς νοῦν στροφῇ τὴν τοῦ ποτε ἀνοηταίνειν ἀσθένειαν ἀφήρηται οὔτε ἐν τῇ ἐσχάτῃ κακίᾳ τὴν τοῦ αἰθέρος νοεῖν

philosophischen Literatur nur eine sichere Parallele beizubringen, Kebes' Pinax 10, 4; 11, 1.¹⁾ Das allerdings nahestehende Demokritfragment Nr. 43 Diels *μεταμέλεια ἐπ' αἰσχροῖσιν ἔργμασι βίου σωτηρίῃ* läßt in seiner aphoristischen Isolierung nicht erkennen, ob in der Tat eine solche Umkehr des gesamten Wesens gemeint ist oder die praktische Lebenswahrheit angedeutet sein soll, daß wer schimpfliche Taten bereut, damit Aussicht gewinnt, sie in Zukunft zu vermeiden und seine äußere und bürgerliche Existenz zu wahren. Jedenfalls besteht die Parallele des kebetischen Pinax, und da für diesen schwerlich christliche Beeinflussung anzunehmen ist, so bleibt das Ergebnis, daß in diesem Punkt das antik-philosophische und das christliche Denken die gleiche Anschauung gezeitigt haben.

In ähnlicher Weise ist zu urteilen über einen Lieblingsausdruck des Hierokles: *πρὸς* (oder *εἰς*) (*τὸν*) *θεὸν ἐπιστροφῇ* (*ἐπιστρέφεσθαι* [*ἐπιστρέφειν* intransit.] *πρὸς θεόν*), bisweilen auch *πρὸς νοῦν* (der die in uns wohnende Gottheit ist) oder *εἰς νοῦν καὶ θεόν* oder *πρὸς τὸν ἐνυπάρχοντα ἡμῖν ὁρθὸν λόγον ἐπιστροφῇ*.²⁾ Im Neuen Testamente ist *ἐπιστρέφεσθαι* (*ἐπιστρέφειν* intrans.) *ἐπὶ* oder *πρὸς τὸν θεόν*, *ἐπὶ τὸν* (*πρὸς*) *κύριον* nicht selten, und das Substantiv *ἐπιστροφῇ* steht in analogem Sinne absolut gebraucht in der Apostelgeschichte 15, 3. Bei Hierokles wie im Neuen Testamente bedeutet der Ausdruck Bekehrung zu Gott, nur fehlt bei ersterem natürlich der im N. T. vorwaltende Gedanke des Anschlusses an eine Glaubensgemeinschaft. Auch im Neuplatonismus spielen *ἐπιστροφῇ* und *ἐπιστρέφεσθαι* im Sinne der Hinwendung der untergeordneten Hypostase zu der zunächst über ihr stehenden eine große Rolle, und eine Geschichte dieser Worte würde fraglos ergeben, daß sich ihre Anwendung bei Hierokles zur Genüge aus dem neuplatonischen Gebrauche erklärt.³⁾

Sehr beachtenswert ist bei Hierokles der Gebrauch von *συνείδησις*

δύναμιν καὶ ὁρθῶς μετανοεῖν. Von weiteren Stellen, an denen z. T. die charakteristische Bedeutung zurücktritt, vgl. C. 429 b 3; 451 a 9, b 14; 454 b 15; 461 a 4.

1) Vgl. darüber meine Dissertation *Cebetis Tab. quam aetate conscripta esse videatur*, Marb. 1885 p. 75 f. J. van Wageningen im *Liber gratulat. in honorem Herwerdeni* S. 2 f. des Sonderabdrucks. Denselben in den *Aanteekeningen op de Cebetis Tabula*, Groningen 1903 S. 16. Die Abhandlung von E. F. Thompson, *Μετανοεω and μεταμέλει in Greek literature until 100 a. d.*, Chicago 1908, steht mir leider nicht zu Gebote.

2) So C. 418 b 5. 14; 441 b 28; 468 b 19; 469 a 4; 473 a 1 f.; 476 a 21 f.; 477 b 16 f. u. ö. Vgl. auch Ph. 463 b 15; C. 421 a 13 f. *Ἐπιστρέφειν* transit. C. 443 b 24; *ἐπιστρέφεσθαι* transit. C. 444 a 2.

3) Vgl. z. B. Porph. ad Marc. 24; Sallust. 14; Simplic. zu Epikt. S. 380 f.: *πᾶσα ἡ τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς τελειότης εἰς τὴν πρὸς θεὸν ἐπιστροφὴν ... ὑποκορυφούται*.

und *συνειδός*. Beide Wörter bedeuten bei ihm ganz in biblisch-christlicher Weise „Gewissen“, d. h. eine sittliche, unparteiisch über Recht und Unrecht unserer Strebungen und Handlungen entscheidende Instanz im eigenen Innern.¹⁾ Charakteristisch für diese Wortbedeutung ist, daß *συνείδησις* und *συνειδός* in diesem Sinne weder den Genetiv einer guten oder schlechten Sache, deren man sich bewußt ist, bei sich haben noch auch ein solcher Genetiv ergänzt werden kann. Auch *ἀγαθή* und *πονηρὰ συνείδησις* kann es in diesem Sinne nicht geben. Diese Verbindungen könnten nur ein gut oder schlecht funktionierendes inneres Gericht bezeichnen. Diese neutrale Bedeutung tritt an keiner unter den Stellen, die Stephanus' Thesaurus und Sophocles' Greek Lexicon aus der profanen Literatur (ausschließlich Philons) anführen, hervor, vielmehr bezeichnen beide Wörter überall nur das Sich-einer-Sache-bewußt-sein, die Mitwissenschaft mit sich selbst bezüglich einer Sache, auch wo kein Genetiv der Sache beigefügt ist.²⁾ Da das Material der Lexika unzureichend ist, läßt sich kein bündiger Schluß ziehen. Gerade hier wäre eine terminologische Untersuchung sehr wünschenswert.³⁾

Läßt sich für solche sachlichen und sprachlichen Einzelheiten von der geschichtlichen Forschung Licht erhoffen, so wird das Verhältnis des Hierokles zum Christentum in allgemeineren, weniger in charakteristischem Ausdruck zutage tretenden Anschauungen viel schwerer greifbar sein. Gedanken wie die über die richtige Gottesverehrung durch Erkenntnis der Gottheit und Verähnlichung mit ihr⁴⁾, über Gebet und Opfer⁵⁾, über die Notwendigkeit der Hilfe von oben⁶⁾, die Mahnung

1) C. 433 a 5 f.: τὸ τοῦ συνειδότης κριτήριον. 460 a 25 f.: τὸ τῆς συνειδήσεως ... δικαστήριον. 461 b 11 f.: δικαστὴν ἐπέστησε τὸν δικαιοτάτον ἅμα καὶ οἰκειοτάτον, τὸ συνειδός αὐτὸ καὶ τὸν ὁρθὸν λόγον καὶ αὐτὸν ἑαυτῷ. 451 a 21 f.: εἰς αἰσθησὶν τῶν ἐργασμένων ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλκόμενον στρεβλοῦσθαι τὴν ψυχὴν. 460 a 20: τὸ τῆς συνειδήσεως ταμείον, letzteres Wort hier in der außerhalb der biblischen Literatur, wie es scheint, sehr seltenen Bedeutung: innerstes Gemach, Innerstes (vgl. Sophocles, Greek Lex.).

2) Eine Ausnahme macht Dionys. Halic. de Thucyd. 8: κατίστον δὲ πάντων τὸ μηδὲν ἐκονσίως ψεύδεσθαι μηδὲ μαίνειν τὴν αὐτοῦ συνείδησιν (vgl. 1 Korinth. 8, 7). Der Satz verrät sich aber deutlich als Bemerkung eines moralisierenden Lesers und ist in der Usener-Radrmacherschen Ausgabe mit Recht athetiert.

3) Daß der Stoizismus zum biblischen Gebrauche keine Parallele bietet, ist festgestellt durch Ad. Bonhöffer, Epiktet u. d. Neue Test. S. 156 f. Die weitere Untersuchung hätte natürlich auch das lateinische conscientia zu verfolgen, wozu jetzt das Material im lat. Thesaurus vorliegt. Die Abhandlung von Roelof Mulder, De conscientiae notione quae et qualis fuerit Romanis Lugd. Batav. 1908, Diss. v. Amsterdam, ist mir nicht zugänglich.

4) Vgl. z. B. C. 420 b 5 f. 5) C. 466 a 14 ff.; 420 b 10 ff. u. a. St.

6) C. 466 a 18 ff.; 474 b 7; 478 b 4. 8.

zur Milde gegen Irrende¹⁾, die Warnung vor sittlichem Hochmut²⁾ u. a. finden in der philosophischen Literatur reichlich Anknüpfungspunkte und Parallelen.³⁾ Und doch fügt sich das alles im Verein mit der oben besprochenen Anschauung vom richtenden und erziehenden Wirken Gottes zu einer Grundstimmung, die uns durchaus christlich anmutet, und wir verstehen Aurispa, wenn er vom Standpunkte seiner Zeit in der Vorrede zu seiner Übersetzung des Kommentars den moralischen Nutzen der Schrift und ihren geringen Abstand von christlicher Lehre hervorhebt und in der Subscriptio das Werk als *opusculum praestantissimum et religioni cristiane consentaneum* bezeichnet. Es ist kein Zufall, daß Hierokles gerade Epiktet, dem theistischsten und dem Christentum nächststehenden unter den Stoikern, seine Neigung zugewandt und diese auf seinen Schüler Theosebios vererbt hat, eine Neigung, die bezeichnenderweise wieder unter den Alexandrinern von Simplicios geteilt wird und auch bei Olympiodor Spuren hinterlassen hat.⁴⁾ Es ist ferner kein Zufall, daß unter dem verhältnismäßig spärlichen Nachlaß des Altertums an ethischen Werken neben dem christlich berührenden Seneka gerade Epiktet und Hierokles sich mit umfangreichen Teilen ihres Schrifttums durch das Mittelalter hindurch gerettet haben. Kein Zufall endlich, daß wie Seneka durch die Fiktion eines Briefwechsels mit Paulus zum Christen gemacht wurde, so Epiktet und Hierokles christliche Umarbeitungen erfahren haben. Hier hat sich tiefinnerlich Verwandtes angezogen und zusammengefunden. Während aber bei Seneka und Epiktet christliche Einwirkung ausgeschlossen ist, besteht bei dem späten im stark christianisierten Alexandria lebenden Hierokles sehr wohl die Möglichkeit eines solchen Einflusses, die sich m. E. für seine Theorien von Gott, Schöpfung und Schicksal zur höchsten Wahrscheinlichkeit erhebt.

Halle a. S.

Karl Praechter.

1) C. 447 a 10 ff. 2) C. 429 a 25 ff.

3) In dem Stücke C. 420 b 10 ff. stimmt manches mit Porphyrios' Brief an Marcella c. 16 ff., z. T. wörtlich überein.

4) Vgl. Philol. 64 (1905) S. 387 ff.