

WERNER BEIERWALTES

PROCLIANA

SPÄTANTIKES DENKEN
UND SEINE SPUREN



VITTORIO KLOSTERMANN FRANKFURT AM MAIN


Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2007

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.

Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier  ISO 9706

Satz: post scriptum, Emmendingen / Hinterzarten

Druck: Wilhelm & Adam, Heusenstamm

Printed in Germany

ISBN 978-3-465-03513-8

IN RECORDATIONEM
EVAE
CONIUGIS DILECTISSIMAE

INHALT

Unius desiderium et indeficiens ὠδίς. „Unendliche Sehnsucht nach dem Einen“	9
--	---

I

Das Eine als Norm des Lebens Zum metaphysischen Grund neuplatonischer Lebensform	25
System und Leben Eine Zwischenbemerkung	61
Das ‚Systematische‘ in der Philosophie des Proklos	65
Proklos’ Begriff des Guten aus der Perspektive seiner Platon-Deutung	85
Geist: Einheit im Unterschied	109

II

<i>Primum est dives per se</i> . Das Erste ist reich durch sich selbst. Meister Eckhart und der <i>Liber de Causis</i>	129
Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung – paradigmatisch gezeigt an seinem Denken des Einen	165
‚Centrum tocius vite‘ Zur Bedeutung von Proklos’ „Theologia Platonis“ im Denken des Cusanus	191

Das seiende Eine:	
Cusanus' Blick auf den proklischen Parmenides-Kommentar	215
Marsilio Ficinos Deutung des Platonischen Parmenides	223
Johann Gottfried Herder: Proklos' Hymnos auf Athene	247
Bibliographische Hinweise	255
Nachweise	258
Indices	261

UNIUS DESIDERIUM ET INDEFICIENS ὈΔΙΣ

„Unendliche Sehnsucht nach dem Einen“*

PROKLOS – der späte Diadochos Platons in der Akademie zu Athen – hat die metaphysische Theorie des mit Plotin anfangenden Neuplatonismus im fünften Jahrhundert post Christum natum in ihre sachliche und historische Vollendung geführt. Seine philosophische Bedeutung zeigt sich allem voran in einer komplexen Theorie des Einen. In dieser reflektiert Proklos ein absolutes Eines als den Allem transzendenten Ursprung und als den zugleich Allem immanenten Grund. Die Wirklichkeit oder das Sein im Ganzen analysiert er – vom absoluten Einen ausgehend – als eine in sich gestufte, differenzierte, in sich bezügliche Einheit. Die rationale Verge-
wisserung eben dieses Einen und Ganzen schließt für den Menschen die religiöse Erfahrung des eigenen Ursprungs mit ein. Sie wird ihm in einem inneren Aufstieg des Denkens und – darauf gründend – letztlich im Selbst-Überstieg des Denkens in eine Einung mit dem Einen selbst zu einer wirklichen, sein Bewußtsein formenden Gegenwart.

Sein Denken hat Proklos von Anfang an in weit ausgreifenden Kommentaren zu Platons Dialogen entfaltet: im Kommentar zum Platonischen *Timaios* z. B. erörtert er Fragen der Kosmologie und Ontologie – allerdings, wie in den anderen Kommentaren auch, ohne scharfe Abgrenzung der einzelnen Problembereiche der Philosophie; im *Parmenides*-Kommentar die metaphysische Prinzipienlehre, die das Verhältnis von Einheit und Vielheit universal bestimmt; im Kommentar zum *Alkibiades* Fragen des Erkennens, des Selbst-Erkennens und des ethischen Handelns, das von der Einsicht in das Eine geleitet wird; in seinen Erläuterungen zum platonischen *Kratylos* die Bedeutung der Sprache für das Verstehen von Wirklichkeit. In einer Auslegung der *Elementa* des Euklid hat er, der platonisch-neupythagoreischen Intention folgend, die zentrale Bedeutung von Mathematik und Geometrie für die philosophische Theorie herausgehoben. Sein strikt durchdachtes „System“ entwickelt Proklos – frei von Text-Interpretation –

* Proclus, in Parmenidem VII 58,12. 54,21: *amor unius inextinguibilis*.

in der *Elementatio theologica*, indem er die durch das Eine selbst in allen Dimensionen konstituierte Wirklichkeit im Horizont einer metaphysischen Kausalität und analogisierenden Teilhabe des Einzelnen am Einen zu denken versucht. Eine Verbindung von metaphysisch-ontologischer Theorie des Einen und Guten – im Verständnis des Proklos entspricht diese der gemeinsamen Intention von Platons *Parmenides* und seiner *Politeia* – mit der *religiösen* (mythologischen) Tradition vollzieht er in seiner *Theologia Platonis*. Im Blick auf das Ziel einer „theologischen“ Deutung der Wirklichkeit insgesamt: einer in sich gegliederten, gemäß der Seinsintensität der einzelnen Dimensionen immanent unterschiedenen Einheit, die sämtliche Möglichkeiten des Göttlichen umfaßt und sie je verschieden zur Erscheinung bringt, kann gerade dieses Werk als die systematisierende, d. h. systematisch ordnende und entfaltende „Summa“ des proklischen Denkens verstanden werden. Sie macht das *Ganze* in der Entfaltung ihrer Teile dergestalt evident, daß auch der letzte Punkt der Entfaltung auf ihren eigenen, göttlichen Anfang, das Eine/Gute selbst, zurückbezogen bleibt.

Grundgedanken der Philosophie des Proklos sind von Dionysius Areopagita an in der Philosophie und Theologie des Mittelalters und bis in die Renaissance hinein bestimmend geworden¹. Einige Aspekte dieser reichen Wirkungsgeschichte – Dionysius, Liber de causis, Meister Eckhart, Nicolaus Cusanus, Marsilio Ficino – thematisiere ich im Folgenden. – Wenigstens genannt sei in diesem Kontext der Thesaurus des mittelalterlichen Platonismus: die alle 211 Propositiones umfassende, die platonische und aristotelische Tradition im Zusammenhang mit Proklos analysierende, in manchen Problembereichen auch eigenständige „Expositio super Elementationem Theologicam Procli“ des Berthold von Moosburg aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, der in enger Verbundenheit mit der Albert-Schule – Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart – zu sehen ist. Grundfragen der neuplatonischen Metaphysik des Einen (durch Proklos entfaltet), des Intellekts, der Seele und der Materie hat er in seinem umfangreichen, beispiellosen Werk intensiv durchdrungen und in seinen eigenen geschichtlichen Kontext übertragen².

¹ R. Klibansky (vgl. im Abschnitt „Centrum totius vite, Anm. 2). W. Beierwaltes (ed.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters* (ebd.). Proklos, passim. Denken des Einen (Wirkungsgeschichte). *Platonismus im Christentum* 44ff und unten S. 15, Anm. 13.

² Die Edition von Bertholds Kommentar innerhalb des von Kurt Flasch initiierten „Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi“ ist noch in statu nascendi: Berthold

In der philosophiegeschichtlichen Rezeption der proklischen Philosophie vornehmlich des 18. Jahrhunderts (J. Brucker, D. Tiedemann, W. G. Tennemann)³ herrschte im Gegensatz zu Mittelalter und Renaissance eine aufklärerisch verengte, antimetaphysische Einschätzung vor, die Proklos zum Vertreter eines abstrakten und leeren Scholasticismus entstellte, der zudem in Irrationalismus umschlug; Metaphysik – so die für diese Zeit charakteristische Meinung – degenerierte in Fiktionen und in eine supranaturalistische „Träumerei von den göttlichen Namen“. – Dem widerspricht *Hegel* vehement, indem er das Denken des Proklos von rationalistischen Vorurteilen und dem Odium der „Schwärmerei“ weitgehend befreit. Proklos erscheint ihm im Blick auf die reflexive Selbstvermittlung des Geistes und die durch seine Philosophie beginnende „Organisierung der Idee in ihr selbst“ als „die Spitze der neuplatonischen Philosophie“, als „das Vorzüglichste und Ausgebildetste unter den Neuplatonikern“⁴.

von Moosburg, *Expositio super Elementationem Theologicam Procli*, hg. v. Maria Rita Pagnoni-Sturlese und Loris Sturlese mit einer [sehr instruktiven] Einleitung von Kurt Flasch, Band VI,1 des Corpus, prop. 1–13, Hamburg 1984; VI,2, prop. 14–34, hg. v. Loris Sturlese, Maria Rita Pagnoni-Sturlese und Burkhard Mojsisch, Hamburg 1986; VI,3, prop. 35–65, hg. v. Antonella Sannino mit einem Vorwort von Loris Sturlese, Hamburg 2001; VI,4, prop. 66–107, hg. v. Irene Zavattoni mit einer Einleitung von Loris Sturlese, Hamburg 2003; VI,7, prop. 160–183, hg. v. Udo Reinhold Jeck und Isabel Johanna Tautz, *Prolegomena und Indices* v. Nadia Bray, Hamburg 2003. – prop. 184–211 (*De animabus*), a cura di Loris Sturlese, *Presentazione di Eugenio Massa*, Roma 1974 (*Temi e Testi* a cura di Eugenio Massa 18). – Für die Proklos-Rezeption im Hochmittelalter ist auch Henricus Bate (1246–nach 1310) bedeutsam: *Speculum divinarum et quorundam naturalium*. Parts XI–XII: *On Platonic Philosophy*, ed. by Helmut Boese with an Introduction and an Analysis by Carlos Steel, Leuven 1990. – Neu für westliche Proklos-Forscher, die des Georgischen nicht mächtig sind, ist der Einblick, den Lela Alexidze in den Proklos-Kommentar des Joane Petrizi (11./12. Jht.) durch eine deutsche Übersetzung ausgewählter Teile gegeben hat: *Orthodoxes Forum* 9, 1995, 141–171. – Vgl. auch „Vom Einen zum Vielen. Texte des Neoplatonismus im 12. Jahrhundert“. Eine Auswahl zeitgenössischer Texte des Neoplatonismus. Herausgegeben, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Alexander Fidora und Andreas Niederberger, Frankfurt 2002.

³ Vgl. W. Beierwaltes, *Proklos* 1ff.

⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, XIX (Jubiläumsausgabe, ed. Glockner) 93. 79. Zum Verhältnis Hegels zu Proklos vgl. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus 154–187*. 159. 168f. *Denken des Einen* 222ff. J. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung, Bonn 1999. G. Reale und F. Romano in: *Hegel e il Neoplatonismo*, a cura di G. Movia, Cagliari 1999, 49ff. 91ff. Zu Schelling siehe W. Beierwaltes, *Identität und Differenz* 204–240. *Platonismus und Idealismus* bes. 67–

Er entdeckt in ihm ein spekulatives Element, an das er in seinem eigenen dialektischen Denken anknüpfen kann. So versteht er die proklische Philosophie als ein „Intellektualsystem“, in dem die griechische Philosophie in die höchste Ausprägung eines absoluten denkenden Selbst-Bezugs gelangt sei. In dieser Selbst-Gegenwart des absoluten Denkens sind Negation, Gegensatz und Widerspruch in eine in sich differenzierte, durch Denken bewegte Einheit aufgehoben. Aus seinem Konzept einer Idee heraus, die als der sich selbst begreifende Begriff zu denken ist, verdeckt Hegel allerdings einen Grundgedanken des Proklos: in seinem Versuch, die Wirklichkeit als Ganze und als in sich gegliederte Einheit zu erfassen, setzt Proklos als erstes, Sein-konstituierendes Prinzip – wie vor ihm vor allem Plotin – das vor aller Vielheit „seiende“ Eine oder die absolute Einheit. Diese ist in sich selbst *ohne* Differenz. Deshalb denkt sie auch nicht – weder sich selbst, noch ein Anderes –, ist aber selbst der Grund von Relationalität und damit auch Grund der Möglichkeit von Denken. Die Selbst-Entfaltung und Selbst-Differenzierung des Einen stiftet einen in sich einigen Zusammenhang, der in jedem seiner Elemente in deren Ursprung zurückgebunden ist. So ist das Ganze der Wirklichkeit durch die Grundgesetzlichkeit von „Verharren – Hervorgang – Rückkehr“ bestimmt: das Eine als Grund und Ursprung von Allem läßt dieses aus sich hervorgehen, bleibt aber in diesem Hervorgang in sich selbst ES SELBST; das gründende In-Sein des Einen in Allem verursacht zugleich eine Bewegung im Seienden, die dieses in das Eine selbst zurückführt. Das Eine muß also als konstitutives, bewahrendes und rückführendes Prinzip des vielheitlichen Seins (*auch* der Materie) und des Denkens zugleich begriffen werden – als Ausgangs- und Zielpunkt der durch es selbst ermöglichten Bewegung.

Die menschliche Sprache ist in jeder ihrer Aussagen auf „Etwas“ bezogen, ist also durch Differenz bestimmt; das Eine selbst aber, das weder Etwas-Seiendes ist, noch in sich Differenz hat, ist deshalb so, wie es in sich selbst ist, nicht denkbar und nicht sagbar. Das – paradox gesagt – Alles als In-Differentes in sich umfassende Eine ist „Nichts von Allem“, was aus ihm

82. 100–144. 222ff. Das wahre Selbst 182–227. – Für die Rezeption des Neuplatonismus im 19. Jahrhundert ist auch das Werk von Samuel Taylor Coleridge zu beachten, vgl. dazu: F. A. Uehlein, Die Manifestationen des Selbstbewußtseins im konkreten „Ich bin“. Endliches und Unendliches Ich im Denken S. T. Coleridges, Hamburg 1982. D. Hedley, Coleridge, Philosophy and Religion. Aids to Reflection and the Mirror of the Spirit, Cambridge 2000.

als Ursprung hervorgegangen ist. Als derartig Undenkbares und Unsagbares ist es nur durch *Negationen* ausgrenzbar oder durch Analogien oder Metaphern umschreibbar. Eine höchst-mögliche *Annäherung* an das Eine wird freilich durch die Anstrengung des Begreifens erreicht: sie besteht in der intensivsten Vergewisserung der Existenz eines absoluten Grundes, von dem alles Seiende, Lebende, Denkende und Erkennende ausgeht und in ihm bewahrt wird. In seiner Auslegung der ersten Hypothese des platonischen *Parmenides* hat Proklos eine radikale *negative Dialektik* entfaltet und ist darin durch seinen Einfluß auf Dionysius Areopagita zum Begründer der „negativen Theologie“ im Mittelalter und in der Renaissance geworden.

In der Zeit, in der ich meine Monographie „Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik“ vorbereitete – ab 1958 –, standen mir als beachtenswerte Dokumente der neueren Proklos-Forschung zu Gebote: die text- und quellenkritisch, aber auch struktur-analytisch exzellente Ausgabe der „Elementatio theologica“ von Eric Robertson Dodds, die Edition des Alkibiades-Kommentars von L. G. Westerink, Helmut Boeses Ausgabe der „Opuscula“ mit dem bisher unbekanntem, jetzt aus Isaak Sebastokrator erstmals rekonstruierten griechischen Text. Zur *Philosophie* des Proklos hinführen konnte, neben den älteren philosophiegeschichtlichen Darstellungen, mit Mühe das Proklos-Buch von Laurence Jay Rosán (1949) – eher eine Proklos-Paraphrase als eine argumentativ tiefer eindringende Darstellung – und mit noch größerer Mühe Rudolf Beutlers Artikel über Proklos in der Paulyischen Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft⁵. Unter philosophischer Rücksicht anregend konnten auch sein Aufsätze von James Lindsay⁶ und Darstellungen bestimmter proklischer Gedankenzüge in Thomas Whittakers „The Neo-Platonists“ (1901, Reprint 1961), sowie Giuseppe Martanos „L’Uomo e Dio in Proclo“ (1952). Ein starkes, genuin philosophisches Interesse an Proklos war allerdings nur in den Abhandlungen Jean Trouillards spürbar, die sich auf zentrale Gedanken des Proklos richteten⁷. – Angeregt zu einem Studium des Proklos,

⁵ Für die genannten Titel vgl. das Literaturverzeichnis in meinem „Proklos“ 405ff und die „Bibliographischen Hinweise“ unten S. 255ff.

⁶ Vgl. unten S. 67, Anm. 6 und 7.

⁷ Gesammelt sind Trouillards Aufsätze, teilweise unter verändertem Titel und ohne Hinweis auf die Erst-Publikation, in: J. Trouillard, „L’Un et l’Âme selon Proclo“, Paris 1972 und in „La Mystagogie de Proclo“, Paris 1982. Zu Trouillard vgl. W. Beierwaltes, Proklos

insbesondere seines Parmenides-Kommentars, wurde ich während meiner Studienzeit an der Universität München am Anfang der Fünfziger Jahre durch *Henry Deku*. Daß derartiges in der damaligen Zeit an einer deutschen Universität überhaupt möglich war, hing einzig an der philosophischen Persönlichkeit Dekus⁸.

Seit der Mitte der 60er Jahre entwickelte sich die Erforschung von Text und Gedanke des Proklos in intensiver Weise⁹. 1968 erschien der erste Band der für das Verständnis des Proklos bedeutsamen kritischen Ausgabe der „*Theologia Platonis*“ von Henri Dominique Saffrey, einem Schüler von E. R. Dodds und A. J. Festugière, und Leendert G. Westerink, der mit der spätantiken philosophischen und der byzantinischen Literatur gründlich vertraut war. Diese Ausgabe förderte nicht nur eine präzisere Erfassung des Textes eines proklischen Hauptwerkes, sondern durch umfassende Einleitungen, durch die Übersetzung ins Französische und durch kommentierende Anmerkungen auch die Einsicht in die Überlieferungsgeschichte der Texte und in die Struktur des proklischen Denkens und seiner Herkunft. 1997 war durch den sechsten Band der „*Théologie Platonicienne*“ die Ausgabe des Aemilius Portus von 1618, die man ‚*Editio princeps*‘ zu nennen sich scheut, abgelöst¹⁰.

Die philologische und philosophische Entwicklung der Proklos-Forschung habe ich in zahlreichen Besprechungen einzelner Werke¹¹ und in

12f. Denken des Einen 281–295 („Das Eine und die Seele. Marginalien zu Jean Trouillards Proklos-Interpretation, zugleich ein Beitrag zum Begriff der Negation“). W. Hankey, *Cent ans de Néoplatonisme en France*, Paris – Québec 2004, passim.

⁸ Vgl. die Sammlung seiner Aufsätze in: *Wahrheit und Unwahrheit der Tradition*, hg. v. W. Beierwaltes, St. Ottilien 1986.

⁹ Zur Forschungsgeschichte: W. Beierwaltes, Proklos 1–15, in der zweiten Auflage S. X–XIV und meine unten in Anm. 11 und 12 genannten Rezensionen. Nicoletta Scotti, *Proclo negli ultimi quarant' anni. Bibliografia ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero procliano e i suoi influssi storici (anni 1949–1992)*. Introduzione di Werner Beierwaltes, Milano 1993. C. Steel u. Ch. Helmig, *Neue Forschungen zum Neuplatonismus (1995–2003)*, Teil II, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 29, 2004, 234ff (v. a. zu Proklos). *Proclus: Fifteen Years of Research (1990–2004)*. An Annotated Bibliography by Pieter d’Hoine, Christoph Helmig, Caroline Macé, Leen Van Campe, under the direction of Carlos Steel/Leuven (*Lustrum* 2002/44, Göttingen 2005).

¹⁰ Ein dringendes Desiderat für das Proklos-Verständnis bleibt die (lange schon angekündigte und nun in ein Projekt „Plato transformed“ eingegliederte) kritische Ausgabe des im Vergleich zur „*Theologia Platonis*“ nicht minder wichtigen Parmenides-Kommentars (vgl. Steel, *Neue Forschungen* [wie Anm. 9] 235⁵⁵).

¹¹ ich nenne hier nur eine Rezension: zu der französischen Übersetzung des Timaios-

Sammelrezensionen¹² nicht nur kritisch begleitet, sondern ich habe auch selbst nach meinem Proklos-Buch (1965) immer wieder an der Erhellung der proklischen Philosophie mitgearbeitet¹³.

In dem vorliegenden ‚libellus‘ führe ich einige Arbeiten gleichsam als ein ἐπίγραμμα zu Proklos und seinen Spuren im Mittelalter und in der Renaissance aus vielfach entlegenen Orten zusammen, so daß eine gedankliche Kontinuität sichtbar wird. Ich habe dabei wieder die oft von mir verfolgte Absicht realisiert, spätantikes Denken nicht nur in sich selbst und/oder von seinen „Quellen“ her zu analysieren, sondern auch im Spiegel seiner Wirkungsgeschichte zu betrachten. Darin zeigt sich dessen reflexive Potenz und Neues aufschließende Produktivität für einen späteren geschichtlichen Kontext.

„Das Eine als Norm des Lebens“ entwirft eine Grundintention neuplatonischer Philosophie: sie besteht und erfüllt sich nicht in abstrakten Denkenentwürfen, sie ist vielmehr durch und in Reflexion Form und Maß des Lebens. Dieses Konzept gründet in der platonischen Überzeugung, daß Einsicht in den Grund der Wirklichkeit – das Eine und das mit ihm identische Gute – nicht isolierbar ist von der inneren Form und Tätigkeit des philosophierenden Subjektes, sondern daß sie dieses als ganzes, also auch in seinem Handeln bestimmt und leitet, daß sie die den Denkenden

und Republik-Kommentars von A. J. Festugière im *Gnomon* 41, 1969, 127–134; 46, 1974, 242–247.

¹² Philosophische Marginalien zu Proklos-Texten, in: *Philosophische Rundschau* 10, 1962, 225–266. *Neoplatonica*, in: *Philosophische Rundschau* 16, 1969, 130–152. [Zum Neuplatonismus] in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67, 1985, 185–211. *Zur Geschichte des Platonismus*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 100, 1993, 194–199 (I); 406–414 (II).

¹³ Der Kommentar zum ‚Liber de causis‘ als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin, in: *Philosophische Rundschau* 11, 1963, 192–215. *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit*, Index. *Platonismus und Idealismus 154–187: „Hegel und Proklos“*. *Identität und Differenz* 36–56: „Identität in der Differenz“. *Denken des Einen* 155–192: „Entfaltung der Einheit. Zur Differenz plotinischen und proklischen Denkens“. 193–225: „Das seiende Eine“. 226–253: „Pronoia und Freiheit in der Philosophie des Proklos“. 254–280: „... in Allem eine unendliche Sehnsucht nach dem Licht des Einen“. *Zum Problem der Erkenntnis bei Proklos*. 281–295: „Das Eine und die Seele“. 296–318: „Suche und ‚Denken‘ des Einen als Prinzip der Literatur“. *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, Index. *Platonismus im Christentum* 44–84: „Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?“. *Das wahre Selbst* 160–181: „Proklos‘ Theorie des ‚authypostaton‘ und seine Kritik an Plotins Konzept einer ‚causa sui‘“.

für sein Handeln formenden Lebensbewegungen hervorbringt: Wendung nach innen, die nicht mit „Weltflucht“ verbunden sein muß; Umformung des Menschen in sein wahres und eigentliches Selbst in einer universalen „Abstraktion“ (intelligible und ethische ‚aphairesis‘); „Reinigung“ und Befreiung seiner selbst zu sich selbst durch „Anähnlichung an Gott“; in ihr macht sich der Mensch des in ihm aus dem absoluten Ursprung grundgelegten Einen und Göttlichen bewußt und führt sich selbst in den ihm transzendenten Ursprung in einer über den Begriff hinausgehenden Einung zurück. Dies ist Philosophie als ein Leben gemäß dem Einen und auf dieses hin. Die metaphysische Grundlegung einer Ethik aus der Einsicht in das Eine und Gute und in dessen Entfaltung entspricht nicht nur dem Denken Plotins, auf das ich mich in diesem Abschnitt besonders konzentriere, sondern ist paradigmatisch auch für spätere¹⁴ Ausformungen dieses Gedankens, insbesondere für Proklos.

Insofern steht das Resultat der im nächsten Abschnitt gestellten Frage nach dem „Systematischen“ in Proklos’ Philosophie nicht im Gegensatz oder gar Widerspruch zum philosophischen Projekt „Lebensform“, vielmehr bildet „System“ als ein in sich kohärentes Gedankengefüge das Fundament eines bewußten und glückenden Lebens, der individuellen Lebensbahn des gemäß Einsicht in eben dieses Fundament Existierenden. „System und Leben“ sind als Einheit zu denken.

Die Überlegungen zum systematischen Grundcharakter der proklischen Philosophie, zu ihrem impliziten Anspruch einer umfassenden Klärung einer in sich zusammenhängenden Wirklichkeit führen zu der Frage nach deren Grund und Ursprung, aber auch nach dessen Selbst-Entfaltung in Geist (Nus) und Welt. Auf diesen Fragekomplex reflektieren die nächsten beiden Kapitel: „Proklos’ Begriff des Guten aus der Perspektive seiner Platon-Deutung“ und: „Geist: Einheit im Unterschied“. Darin sind zentrale Theoriemomente neuplatonischen und spezifisch proklischen Denkens thematisiert, zugleich aber ein wesentlicher Aspekt von Proklos’ Umgang mit Platon, vor allem in seinem Kommentar zur ‚Politeia‘ und zum ‚Parmenides‘. Den Begriff und das Sein des Geistes und der durch ihn begründeten Dimension des vielheitlich Seienden erschließt Proklos

¹⁴ Für die Zeit unmittelbar nach Plotin mag man an *Porphyrios*, den Schüler und Editor Plotins, denken: an den anagogischen Sinn seiner „Sententiae ad Intelligibilia ducentes“ (Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά) und an seinen wegweisenden Brief an seine Frau Markella.

aus dem Konzept der Correlation von Identität und Differenz: reflexiver Selbstbezug als Selbstgegenwart des Geistes – Einheit im Unterschied.

Klare *Spuren* proklischen Denkens führen ins Mittelalter und in die Renaissance. Ich mache einige von ihnen deutlich an Meister Eckhart, Nicolaus Cusanus und Marsilio Ficino.

Auf neuplatonische Implikationen in der philosophischen Theologie des *Meister Eckhart* reflektiere ich hier durch die Analyse bestimmter Sätze, die Eckhart durch den ‚Liber de causis‘ vermittelt wurden und in seinem eigenen Denken zu hoher Bedeutung gelangten. Durch den ‚Liber de causis‘ kamen *proklische* Theoriemomente in einer umgeformten aber auch originären Gestalt zu ihm. Durch seine Kenntnis und in seinem Gebrauch von Thomas‘ Kommentar zum ‚Liber de causis‘ konnte er das spezifisch Proklische von seiner Fortbestimmung im ‚Liber de causis‘ durchaus unterscheiden (wenn dies auch nicht sein primäres Interesse an diesen Denkstrukturen war), aber auch in ihr blieb im neuen Kontext wesentlich Neuplatonisches prägend präsent. Der von Eckhart immer wieder bedachte Haupt-Satz aus dem ‚Liber de causis‘: *Primum est dives per se* – „Das Erste ist reich durch sich selbst“ – steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit Eckharts Reflexionen über Gott als das reine, sich selbst reflexiv durchdringende Sein, als die sich selbst genügende Einheit *und* als das sich kreativ entäußernde Gute. Eckharts Gedanke: „Gott ist die absolute Fülle“ hat auch Konsequenzen für seine Zielvorstellung menschlichen Lebens: intendierte „Armut“ als Sich-Freimachen von Wollen, Wissen und Haben, ein Sich-selbst-Zurücknehmen aus der Egozentrik und Egomanie in „Gelassenheit“. Der Mensch kann nur des göttlichen Reichtums voll werden, wenn er ‚aller Creaturen leer und ledic‘ geworden ist.

Mein *Corollarium de relatione*, ausgehend von dem II. Satz des ‚Liber de causis‘: „Alles Erste ist ineinander in der Weise, gemäß der es möglich ist, daß je Eines von ihnen im je Anderen sei“, führt über Eckharts Auffassung des Theorems *quodlibet in quolibet* unmittelbar zu dessen Fortbestimmung durch *Nicolaus Cusanus*: das ‚Universum‘ ist ein Relationsgeflecht, in dem „Jedes in Jedem“ ist, sich in ihm spiegelt, wodurch geordneter Zusammenhang und Bewegtheit sich herstellt.

Es scheint mir sinnvoll, hier einige Bemerkungen zum Verhältnis von christlicher Theologie zu griechischer Philosophie, speziell zur platonischen einzufügen¹⁵. Obgleich diese in modifizierter Form für Meister Eckhart

¹⁵ Vgl. auch „Platonismus im Christentum“ 8 ff.

gelten könnten, will ich sie, unter Rücksicht auf das im zweiten Teil dieses Buches jetzt Folgende, auf Cusanus beziehen.

Es dürfte unumstritten sein, daß das christliche Denken des Nicolaus Cusanus von Grund auf durch Strukturen und Implikationen philosophischer Natur bestimmt und geleitet ist. Philosophische Reflexion kann für Cusanus – auf das Ganze seiner Intentionen hin gesehen – nicht Selbstzweck sein, sie ist vielmehr notwendiger Grund und erhellendes Medium eines *denkenden* Glaubens, ohne daß dieses zur bloßen ‚ancilla‘ herabgesetzt werden müßte. Glauben und Wissen, Glauben und Einsicht [= intelligentia] oder Vernunft, Offenbarung und begreifende Reflexion stehen im Blick auf zentrale christliche Gedanken – freilich nicht für alle – in einem gegenseitig sich meist fördernden, klärenden, grundsätzlich dialektischen Verhältnis¹⁶.

Prononciert Christliches thematisiert Cusanus naturgemäß vor allem in seinem reichen Predigt-Werk, den *Sermones*: eine Fülle von Elementen des Glaubens, die ihren Ursprung und Anhalt in der Offenbarung durch die *Sacra Scriptura* haben. Sie zu verstehen ist das Ziel der theologischen Meditation oder Reflexion. Einzelne Konzepte oder Ereignisse wie Trinität, Schöpfung, Inkarnation Christi, sein Kreuzestod, seine Auferstehung, Sünde und Gnade, die Rechtfertigung des Menschen aus der Gnade und dem Glauben, Eucharistie und Kirche, das Gericht, die Gestalt Mariens – um nur diese zu nennen – stehen allerdings in unterschiedlicher Nähe zur Philosophie, manche brauchen sie überhaupt nicht. Zentrale christliche Gedanken oder Denkstrukturen hingegen könnte Cusanus gar nicht so profilieren, wie er es in der ihm eigenen Weise tut, wenn er sie nicht in philosophischer Reflexion aufschlüsse und aus ihr entfaltete.

Es bleibt erstaunlich und bedenkenswert, was Philosophie – letztlich griechischer Provenienz – in seinem intentional christlichen Denken als inhaltlich formende Kraft vermag. Cusanus hat trotz seiner Kritik gegenüber manchen philosophischen Konzepten keine Berührung Angst mit den Griechen. Es mußte ihm bewußt sein, wie sehr genuin christliche, nur durch die Offenbarung bestimmte Gedanken ihn auch von den Griechen *trennten*. Man muß sich dabei nur daran erinnern, daß es zwar Götter und Göttinnen in Menschengestalt innerhalb der griechischen Mytholo-

¹⁶ Vgl. W. Beierwaltes, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus, in: Nikolaus von Kues 1401–2001. Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (MFCG) 28, 2003, 65–102.

gie gibt, nicht aber die geschichtliche Inkarnation des Einen Gottes, der mit dem Ersten Prinzip philosophischen Denkens identisch wäre, daß es einen leidenden Gott bei den Griechen zwar im Mythos, aber nicht in der Philosophie gibt; daß das Heil des Menschen nicht in einem gnadenhaften Akt Gottes gründet, sondern in der ontologischen Anlage des Menschen selbst, die zur eigenen Leistung der σωτηρία befähigt; daß ‚soteria‘ – Erlösung oder Heil – nicht mit der Überwindung eines *peccatum originale*, der Erbsünde, zusammenhängt; daß ein verlorener Ursprung nur durch Offenbarung und Erlösung wiederherstellbar ist; daß es, griechisch gedacht, keine Geschichtsbewegung auf ein eschatologisches Ende der Welt hin gibt (von der stoischen Ausbrennung der Welt in wiederkehrenden kosmischen Umschwüngen einmal abgesehen); daß griechisch eine „Logik des Schreckens“ (K. Flasch) in Gestalt einer Prädestination bestimmter Menschen – die Auserwählten gegenüber der rettungslosen „*massa damnata*“ – undenkbar ist; daß nur Christen an eine Auferstehung des Leibes derer, die in Christus sind, glauben können; daß es im griechischen Volksglauben durchaus von guten und bösen Dämonen wimmelt, daß aber ein *diabolus in persona*, ein auch von Cusanus immer wieder in den Predigten strapazierter *princeps huius mundi*, philosophisch nicht vorstellbar ist; daß die wesentlichen Gedanken christlichen Glaubens auf dem göttlichen *Verbum* eines von ihm inspirierten *Buches* beruhen.

Trotz aller Differenzen ist es nicht nur sinnvoll und sachlich angemessen, sondern geradezu notwendig, nach Theoremen im griechischen Denken zu fragen, die Cusanus' philosophische Theologie auf's Intensivste prägen. Das Philosophische in ihr ist vornehmlich das *Platonische*, d. h. dieses in seiner neuplatonischen Metamorphose.

Zu fragen ist: wie gewinnt und behält in ihm – dem Platonischen – der spezifisch christliche Gedanke sein eigentümliches Profil? In welchem Maße wird dieser durch philosophische Reflexion einem begreifenden Verstehen näher gebracht, ohne daß er in den reinen Begriff sich auflöst? Inwiefern kann das Christliche für Cusanus zum Impuls werden, gerade im Blick auf diese philosophische Denkstrukturen, Konzepte und Theorien zu entwickeln, in denen er die platonische Überlieferung bewußt zustimmend oder auch kritisch umformend aufnimmt, um sie in eine neue Gestalt eines christlichen Platonismus zu fügen?

Ein herausragendes Paradigma von Cusanus' christlichem Zugang zur neuplatonischen Philosophie und zugleich für die begriffliche Begründung und Explikation des Christlichen aus der philosophischen Theorie heraus

ist sein *Denken des Einen*. Es ist inspiriert und wesentlich bestimmt durch zentrale Grundsätze der philosophischen Theorie des Einen *proklischer* Provenienz. Sie sind durch die Theologie des Dionysius noch bestärkt worden. Es zeigt sich darin, daß ein Denken des Einen in bestimmtem Sinne die Voraussetzung für Cusanus' philosophische Reflexion nicht nur der Trinität ist, sondern ebenso sehr für eine einleuchtende Begründbarkeit gerade derjenigen Gottes-Namen, durch die Cusanus die traditionellen Gottesprädikate zu präzisieren, in ihrer Aussagekraft über Gottes Sein und Wirken zu erweitern oder gar zu ersetzen versucht: *idem*, das Selbe, *possest*, das Können-Ist und *non aliud*, das oder der Nicht-Andere. Auch Cusanus' implikationsreicher Begriff der *singularitas*, der Einzelheit, des Individuellen, ist eine authentische Frucht seiner Konzentration auf das Eine. Dies versuche ich in dem Kapitel: „Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung“ zu verdeutlichen.

„Centrum totius vite“ macht den proklischen Anteil an Cusanus' Selbstvergewisserung des ‚Einen in uns‘ sichtbar, die als Voraussetzung für das Bewußtwerden des absoluten göttlichen Einen verstanden werden muß. „Das Eine ist die Mitte des Lebens“ – ein Satz und – damit verbunden – ein weiter ausgreifender Gedanke des Proklos, den sich Cusanus für das christlich trinitarische Eine ganz zu seinem eigenen macht.

Während sich diese Gedanken primär in der Begegnung des Cusanus mit Proklos' „Theologia Platonis“ entfalten, sind die Überlegungen zu einem „seienden Einen“ vor allem mit Cusanus' Interesse an dem proklischen Parmenides-Kommentar verbunden. Was die erste Hypothese des Dialogs im Verständnis des Proklos aussagt: das über-seiende Eine als universalen Grund, der auch in seiner Entfaltung in sich selbst er selbst bleibt, führt Cusanus mit dem Grundgedanken der zweiten Hypothese: dem seienden und in sich relationalen, denkenden Einen, in den Begriff des Drei-Einen, durch Relationalität und Reflexivität bestimmten christlichen Gottes zusammen, der in seinem trinitarischen Selbstbezug absoluter Begriff (*conceptus absolutus*) ist.

„Marsilio Ficinos Deutung des platonischen Parmenides“ fügt sich in die durch Cusanus' Denken des Einen entfaltete Gedankenbewegung. Sie intendiert zwar das Verständnis des *platonischen divinus dialogus*, ist aber wesentlich durch Plotins und Proklos' Auffassung eben dieses Dialogs bestimmt, so daß sich in Ficinos Zugang zu dem platonischen Text paradigmatisch ein *Plato neoplatonicus* zeigt. Er hält den plotinisch-proklischen und dionysischen Gedanken eines absoluten Einen, des Seins der Ideen

und deren sachliche Verbundenheit mit Grundfragen der christlichen Theologie innerhalb der Renaissance nachhaltig bewußt.

* * *

Die hier unter dem Titel „PROCLIANA. Spätantikes Denken und seine Spuren“ vereinigten Texte habe ich kritisch durchgesehen und moderat verändert; wo es möglich war und ich es für hilfreich hielt, habe ich auf inzwischen erschienene Literatur verwiesen.

Ich hoffe, daß der innere Zusammenhang meiner Studien, aus Proklos selbst her in seine geschichtliche Wirkung hinein, von dem Entfaltungsreichtum seines Denkens und von seiner Faszinationskraft zeugt. Dieses kann in der Gegenwart zum Impuls werden, zentrale Fragen der Metaphysik unter veränderten Bedingungen, aber doch in bewußter Verbindung mit der Geschichte metaphysischen Denkens erneut zu durchdenken und fortzubestimmen. Paradigmatisch hierfür sind einige Gedankenzüge, die im Folgenden zur Sprache kommen und an deren Entwicklung ich zuvor schon vielfältig gearbeitet habe: so das Verhältnis von absoluter Einheit und in sich differenzierter Vielheit, von Grund und Gegründetem, oder die Frage nach dem Zusammenspiel von Transzendenz und Immanenz des Ursprungs, die intelligible Struktur des Seins insgesamt, eine Philosophie des Geistes, die eine denkende Erfassung der vom Einen Ursprung her bestimmten Wirklichkeit ermöglicht, der Rückgang des Denkens in sich selbst als Anfang einer Theorie des Selbstbewußtseins, die Bildung und Entfaltung der Lebensbewegung des Menschen durch ein Denken des Einen.