

Ammonius Sakas.

Von Erich Seeberg,
Berlin-Grunewald, Trabenerstr. 2.

Inhalt.

- I. Das Problem: Was ist das Orientalische im Neuplatonismus? Lassen sich indische Einflüsse feststellen? Kann die Einwirkung des Neuplatonismus auf so viele deutsche Denker arisch-rassisch bedingt sein?
- II. Was bedeutet der Beiname des Ammonius Sakas?
 1. Die Zeugnisse des Theodoret und des Ammianus Marcellinus. Σάκας oder Σάκκος?
 2. Śākya, Sakkamuni, Śākya-putra.
- III. Was gibt es für Nachrichten über Ammonius Sakas?
 1. Porphyrius in der vita Plotini.
 2. Eusebius in der hist. eccl. VI, 19, 6 ff.
 3. Die Zeugnisse, die Photius aufbewahrt hat. — Versuch einer Lösung der Frage nach den verschiedenen Namensträgern Ammonius und Origenes.
 4. Die beiden Zitate bei Nemesius. — Priscians Solutiones ad Chosroen.
- IV. Alexandrien und Indien.
 1. Bisherige Untersuchungen. — Die vier Hauptpunkte, die für einen Vergleich in Betracht kommen.
 2. Reinkarnation und Seelenwanderung.
Das „Eine“.
Abstieg und Aufstieg.
Die beiden Menschenklassen.
- V. Epilog als Selbstkritik.

I.

Es ist kein Zweifel, daß die Einwirkung der neuplatonischen Gedanken, zum Teil in arabischer und jüdischer Übermalung, einen wichtigen Einschnitt in der Entwicklung Meister Eckharts bedeutet¹⁾. Man mag sich noch immer über den Schlüssel zum Kern des großen Meisters der deutschen Mystik streiten, diesem vorhergehenden Satz werden alle Eckhartforscher, soweit sie kompetente Beurteiler sind, zustimmen.

1) Vgl. K. Weiß, Meister Eckhart. Die latein. Werke I 1, S. 3 ff. — E. Seeberg, Meister Eckhart (Deutsche Frömmigkeit 1941), S. 12 ff. — E. Reffke,

Aber in dieser feststehenden Einzelbeobachtung sind große Probleme von allgemeiner Bedeutung verborgen. Denn diese Einzelbeobachtung läßt sich für die deutsche Geistesgeschichte verbreitern. Auch über die Struktur der Geistigkeit des Paracelsus läßt sich streiten²⁾. Aber man wird jedenfalls auch bei ihm den neuplatonischen Einschlag in seinem Gedankengewebe nicht leugnen können, mag man auch über seinen Sitz und über seine Bedeutung im ganzen verschiedener Meinung sein. Und für den selbständigen Lutherforscher, der die Sicht Luthers unbefangen tiefer und weiter zu treiben sucht und nicht im Wiederkäuen alter, scheinbar „richtiger“ oder neuer, sicher unrichtiger Lehren über Luther seine beruhigende Befriedigung findet, entsteht die große Frage, ob am Eingang der Theologie Luthers eine neue Anschauung von Christus steht oder eine Umdeutung der negativen Theologie des Areopagiten, die ja auch irgendwie aus Gedanken Plotins gewachsen ist³⁾.

Gehen wir an dem großen Leibniz hier einmal vorbei, so müssen wir doch bei Goethe stehen bleiben, dessen Frömmigkeit durchaus die Züge des christlichen, aber unkirchlichen Spiritualismus zeigt, und dessen positive wie negative Stellung zur Historie nach Fr. Meinecke tiefblickenden Untersuchungen durch neuplatonische Lehren bestimmt ist, wie schon früher Franz Koch in seiner Studie über Goethe und Plotin an einem ganz zentralen Punkt den Einfluß von Plotin nachgewiesen hat⁴⁾. Mit diesen Beispielen dürfte es genug sein; sie sind leicht zu vermehren. Aber schon sie zeigen, daß der Neuplatonismus immer wieder typisch deutsche Denker beeinflusst hat; und das ist doch wohl ein Hinweis darauf, daß eine Art von Wahlverwandtschaft zwischen dem neuplatonischen Denken und der deutschen Geistigkeit besteht.

Aber ist das nun möglich? Oder ist dieser Tatbestand nicht wieder gerade ein glänzendes Beispiel dafür, daß geistige Einwirkungen unabhängig von rassischer Art und von der Zusammensetzung des Blutes sich vollziehen? Geht die Geistesgeschichte nicht gerade

Ekartiana IV (ZKG. 1938). — E. Benz, Neuere Forschungen über Eckhart (Blätter für deutsche Philosophie 1939, S. 379 ff.). — Neuerdings aber J. Koch, Ein neuer Eckhartfund. Der Sentenzenkommentar. (Forschungen und Fortschritte, 1943, S. 20 ff.

2) Sartorius v. Waltershausen, Paracelsus (1936). — E. Metzke, Erfahrung und Natur in der Gedankenwelt des Paracelsus (Blätter für deutsche Philosophie 1939, S. 74 ff.).

3) E. Seeberg, Grundzüge der Theologie Luthers (1940), S. 25, 27. — E. Benz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik (1932), S. 189 ff.

4) F. Meinecke, Die Entstehung des Historismus (1936) II, S. 541 ff. — E. Seeberg, Menschwerdung und Geschichte (1938), S. 50 ff. — Derselbe, Goethes Stellung zur Religion (1932), S. 8 ff.

über den Wirklichkeiten ihre eigene Bahn, auch wenn die große Geschichte ihr Wege und Straßen bricht? Und man könnte hier — wenn auch in sachlich etwas überholter Weise — auf Spinoza und seine Einflüsse auf den deutschen Idealismus verweisen; man könnte das, wenn man nicht heute wüßte, daß man, wenn man an diese Einwirkungen denkt, Leibniz zum mindesten vor Spinoza, wenn nicht gar an seine Stelle setzen müßte⁵⁾.

Doch das Fragen setzt sich fort. Wie steht es eigentlich überhaupt mit Plotin? Die Tage sind vorüber, wo man Plotin einfach mit Plato gleichsetzte und in ihm die „reine“ Wiedergeburt des echten griechischen Geistes freudig erblickte⁶⁾. Plotin ist nicht Plato; ganz abgesehen überhaupt von dem gewaltigen und weiten Problem, das Plato auch im Hinblick auf die Frage Griechentum und Orient bedeutet. Nein, Plotin ist schon eine Wiedergeburt Platos; aber wie jede Wiedergeburt oder Renaissance fügt sie dem, was wiedergeboren wird, neue Kräfte hinzu, die das Wiedergeborene selbst wandeln; „Wiedergeburt“ sind in der Geschichte echte Geburten, an denen zwei Partner beteiligt sind, und die deshalb etwas Neues ans Tageslicht bringen. So bedeutet auch Plotin gewiß die Renaissance Platos im Geist des Orients. Es ist ein orientalisierter Plato, der hier mächtig in die Erscheinung tritt⁷⁾; und vielleicht ist auch das noch zu wenig gesagt.

Aber was ist Orient? Es ist klar, daß der Begriff verschiedenartige geistige Größen zusammenfaßt. Das bedarf keiner Erklärung, schon wenn man an Alexander den Großen denkt und an sein Werk, das der Wechselwirkung zwischen Orient und Okzident die Bahn geschlagen hat⁸⁾. Orient ist aber auch nicht bloß Semitentum, sondern ebensogut Ariertum, etwa Indien und Persien.

Unter diesem Gesichtspunkt wird nun aber die Gestalt wichtig, deren Namen den Titel dieses Aufsatzes abgibt. Ammonius Sakas, der Lehrer Plotins und Origenes', wurde in bezug auf seinen Beinamen nach einem Bischofswitz des Theodoret als „Sackträger“ erklärt. Das erscheint jedoch, wie wir noch sehen werden — gelinde gesagt —, als wenig wahrscheinlich. Sollte nicht vielmehr Sakkas der „Sake“ bedeuten, d. h. das Glied jenes iranischen Volkes der Skythen, das vor und nach der Zeitenwende Indien beherrscht hat, oder

5) E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (1922), S. 600 ff., 484.

6) J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (1920), S. 40 ff. — E. Rohde, *Psyche*, 1894.

7) W. Jaeger, *Der neuentdeckte Kommentar zum Johannes-Evangelium und Dionysius Areopagita* (S.B. der Preuß. Akademie der Wissenschaften) XXVI, 1930, S. 13.) — Gesprächsweise Formulierung von Wilhelm Weber.

8) H. H. Schaeder, *Der Orient und das griechische Erbe* (Die Antike IV 1928), S. 226 ff., 251, 256 ff.

sollte sogar mit der Erinnerung an Buddha aus dem Geschlecht der šākya so etwas wie der „buddhistische Mönch“ gemeint sein?

Wenn sich das wahrscheinlich machen ließe, so hätten wir hier einen Hinweis auf die möglichen indischen Einflüsse, die sich bei Plotin geltend gemacht haben. Ja, Plotin hätte in der Tat den orientalischen Beiklang, den man schon oft bei ihm herausgehört hat; aber das Orientalische wäre indisch. Dann aber würde sich auch das immer wiederkehrende Phänomen, daß die deutschen Denker sich zu Plotin hingezogen fühlen, biologisch erklären lassen. Das arische Element ist es, das die beiden unbewußt verbindet. Ja, dann wäre der Einfluß des Plotin ein Fall, der wirklich für die Kraft des Blutes in der Geistesgeschichte als Beispiel herangezogen werden könnte⁹⁾.

Immerhin, es sind größere und weitere Aussichten, in die man von dieser Einzelbeobachtung aus hineinblicken kann; und es ist keine Frage, daß manche quälende Probleme von hier aus eine erträgliche Lösung finden könnten. Die spöttisch hingeworfene, aber doch auch gelegentlich trüb-erst genommene These, daß die deutsche Mystik eigentlich arabisch-orientalische Mystik sei¹⁰⁾, könnte man endgültig ad acta legen.

Freilich, es bleibt bisher alles im Irrealis, hinter dem ein Wennsatz steht. Vielleicht kann diese Studie den Ausgangspunkt dieser Gedanken erhärten oder doch jedenfalls prüfen. Sie wäre dann nicht bloß für die Plotin-Forschung von Bedeutung, sondern auch für ein großes geschichtliches Problem, den Zusammenhang von Blut und Geist. Wer ist also Ammonius Sakas? Wie ist sein Verhältnis zu Plotin? Ist der angedeutete Ausgangspunkt gesichert? Gibt er eine brauchbare Grundlage für die kurz skizzierten Schlußfolgerungen? Oder ist er zu schmal? Oder ist er zu morsch?

II.

1.

Ammonius Sakkas erscheint mit diesem Zunamen lediglich bei Theodoret¹¹⁾ und bei Ammianus Marcellinus¹²⁾. Sonst heißt er bloß

9) Schleiermachers Spiritualismus wird gewöhnlich aus seiner Erziehung in Herrnhut erklärt. Hier liegt aber zweifellos eine Vererbung der religiösen Kraft, ja auch ihrer Eigenart, vom Großvater her, vor. Daniel Schleiermacher, der philadelphisch gesinnte reformierte Prediger, gehörte zu den hervorragenden Anhängern des „Zions-Vaters“ Eller in Elberfeld. Über ihn vgl. H. Heppe, Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche, 1879.

10) H. Boehmer, Ignatius von Loyola und die deutsche Mystik (Sitzungsberichte der Leipziger Akademie d. Wiss., Bd. 73, Heft 1, S. 3, 1921).

11) Theodoret, Graecarum affectionum curatio sermo VI (Migne, P. G. 85, 868 A. B).

12) Ammianus Marcellinus XXII, 16, 16 ed. Erfurth 1808; — die Stelle heißt nicht XXII, 22, 16, wie durch die Jahrhunderte hindurch falsch abgeschrieben wird, sondern XXII, 16, 16. Das Buch XXII hat nur 16 Kapitel.

der Alexandriner¹³⁾, der Lehrer Plotins¹⁴⁾ oder der von Gott Gelehrte¹⁵⁾. Erklärt wird Sakkas lediglich von Theodoret; auf ihn allein geht die falsche Übersetzung Sackträger zurück, die ganz unmöglich sein dürfte und durch nichts motiviert ist, außer durch den etwas schalen Witz des Kirchenvaters. Sie ist dabei vermutlich aus der Bemerkung des Origenes bei Euseb h. e. VI, 19, 14, S. 240 Schwartz herausgesponnen worden.

Die betreffende Stelle bei Theodoret findet sich nun in einer Ausführung des Theodoret selbst¹⁶⁾, die chronologisch beweisen soll, daß Plotin Schüler der „Fischer“ und des „Lederarbeiters“ Paulus gewesen ist, und nicht bloß des Moses, wie Plato; hier wird Ammonius Sakkas angeführt als Lehrer des Origenes und des Plotin:

Ταῦτα δὲ καὶ οὗτος (Plotin) ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων σεσύληκεν· ἤκουσεν γὰρ πάντως τῆς θείων εὐαγγελίων διδασκούσης θεολογίας, ὡς „διὰ τοῦ λόγου πάντα ἐγένετο“. . . . Παμπόλλοις γὰρ ἔτισιν οὗτός γε τῶν ἀποστόλων νεώτερος. Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἐπὶ Τιβερίου Καίσαρος τῶν σωτηρίων ἤψατο κηρυγμάτων, Τιβέριον δὲ διεδέξατο Γαῖος, ἐκείνιον δὲ Κλαύδιος, εἶτα Νέρων καὶ Οὐεσπασιανός, καὶ Τίτος καὶ Δομετιανός καὶ Νέρβας καὶ Τραϊανός καὶ Ἀδριανός καὶ Ἄντωννιός ὁ πρῶτος καὶ Βῆρος καὶ Κόμοδος. Ἐπὶ τούτου δὲ Ἀμμώνιος ὁ ἐπίκλην Σακκάς, τοὺς σάκκους καταλιπών, οἷς μετέφερε τοὺς πυρούς, τὸν φιλόσοφον ἠσπάσατο βίον. Τούτῳ φοιτήσασασι Ὠριγένην τὸν ἡμέτερον καὶ Πλωτίνον τουτονί· τῆς δὲ Πλωτίνου διδασκαλίας τε τετύχηκεν ὁ Πορφύριος. Τὸν δὲ χρόνον οὐ τηνάλλως ἀδολεσχῶν ἐπεσημνήαμην, ἀλλὰ δεικνὺς ὡς οὐ μόνον τὰ τῶν Ἑβραίων οὗτος, καθάπερ ὁ Πλάτων, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν ἁλιέων καὶ τὰ τοῦ σκυτοτόμου παιδευθεῖς, μεμάθηκεν ἐκεῖθεν, ὡς ἐκ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ ἀπ' αὐτοῦ λόγου τὰ πάντα καὶ συνέστη καὶ διέστη καὶ τῆς προσηκούσης τετύχηκεν ἁρμονίας.

Wie kann grammatisch Σακκάς der Sackträger heißen? Das scheint unmöglich zu sein und ist nirgends belegt, außer eben in dem scherzhaft sein sollenden erklärenden Zusatz des Theodoret. Schildträger oder Sack- bzw. Bartträger heißt σακκοφόρος oder σακεσφόρος; τὸ σάκος ist der Schild; ὁ σάκος (attisch) oder ὁ σάκκος (dorisch) ist der Sack oder — übertragen — der Bart. Man könnte also denken, daß bei Theodoret nicht Σακκάς zu lesen ist, sondern σάκκος, und daß man dem Ammonius den Spottnamen „Sack“, etwa

13) Hierokles bei Photius, Bibliotheca ed. J. Bekker 1824, I, Nr. 214 S. 173 A, Z. 20.

14) Nemesius, de natura hominis (Migne P. G. 40, Cap. 2, S. 537, 29 B, — 31 A).

15) Hierokles bei Photius, Bibliotheca ed. J. Bekker 1824, I, Nr. 251 S. 461 A, Z. 30.

16) Vgl. Anm. 1.

wegen seines Kleides, oder auch „Bart“, eben wegen seines „Fußsacks“, gegeben hat.

Die andere Möglichkeit, die besteht, ist die, daß man an der Theodoretstelle Σάκας liest, also das eine k wegläßt. Das wäre der Singular (neben Σάκης) zu οἱ Σάκαι und würde damit den Ammonius trotz seines ägyptischen Namens als Glied jenes arischen Skythenvolkes bezeichnen, das um die Zeitenwende herum Indien beherrscht hat. Der Singular Σάκας ist durch Xenophon belegt; freilich kommt das Wort auch als Bezeichnung eines Fremdstämmigen oder — wieder — eines Starkbärtigen vor¹⁷⁾.

Mir scheint, daß die Lesart Σάκας statt Σακκός diejenige ist, die am wenigsten und am begreiflichsten ändert, daß sie mithin den Vorzug verdient. Man könnte höchstens dagegen sagen, daß Σάκκος als Spitznamen (Bart) genommen, den erbaulichen Witz des Theodoret herausgefordert oder herausgelockt hat. Aber sollte und würde ein Witz den anderen verdrängen? Nur wenn der ursprüngliche Witz obsolet geworden wäre. Das ist aber nicht der Fall, wie wir an uns selbst beim Wort Sack = Bart sehen. Viel eher ist Σάκας als Sake zur Zeit Theodorets nicht mehr verstanden worden und mußte oder konnte infolgedessen durch den Bischofswitz erklärt und verdeckt werden. Diese Argumente scheinen mir stark genug zu sein, um das eine k in Sakkas zu unterdrücken und den Mann Ammonius Sakas zu schreiben.

Ammianus Marcellinus kommt auf „Saccas Ammonius“ in einer Schilderung Ägyptens bei der Erwähnung von Bruchion, dem „domicilium praestantium hominum“, zu sprechen, und zwar XXII, 16, 16: Unde Aristarchus grammaticae rei donis excellens ... et Saccas Ammonius, Plotini magister aliique plurimi scriptores multorum in literis nobilium studiorum, inter quos Chalcenterus eminuit Didymus.

An dieser Stelle, welche die lokalgeschichtliche Bedeutung des Ammonius festhält, und an der Tradition, daß er Alexandriner ist, scheint mir die gut bezeugte Wortstellung Saccas Ammonius beach-

17) Xenophon Cyropaideia VIII, 27, Sauppe 1865; vgl. V, 3, 22 und V, 2, 25, wo die Saken als Nachbarn der Perser und als von den Assyrern' Gequälte erscheinen. — Die Belege sonst sämtlich bei Passow, Handwörterb. d. griech. Sprache s. v. — Zu den Saken vgl. J. Junge, Saka-Studien, der ferne Nordosten im Weltbild der Antike (1939), Klio N.F. 28, Beiheft. Hier wird der Frage nach der Herkunft und der geographischen Verbreitung der Saken nachgegangen. Sie sind Ostiranier und tragen auch den Namen Skythen; sie kommen im ersten vorchristlichen Jahrhundert nach Baktrien und gründen im Westen Indiens eine Dynastie, die bis etwa 400 regiert und dann von den Hindus beseitigt wird. — J. Scheftelowitz, Die Mithra-Religion der Indo-Skythen (Acta orient. XI 1952 ed. Konow), meint, daß der abendländische Mithraskult von der Mithras-Religion der Indo-Skythen abhängig ist. — Methodisch ausgezeichnet und mich überzeugend

tenswert zu sein. Sie schließt in ihrer Betonung des Saccas den „Sakträger“, dessen Unmöglichkeit die Ausführungen oben aber bereits bewiesen haben, ebenso aus wie den „Bartbesitzer“ oder den Inhaber des sackartigen Kleides. Derartiges stellt man so nicht in den Vordergrund. Eher könnte man in dieser akzentuierenden Wortstellung des Beinamens die Erinnerung an die nichtägyptische und nichtgriechische Herkunft des Ammonius heraushören, gerade weil er einen ägyptischen Namen trägt. Also, der Sake Ammonius, wie wir etwa sagen würden, der Deutsche Pourtalès oder der Franzose Huntziger.

2.

Als ich meinen indologischen Kollegen Heinrich Lüders einmal über diese Sakenfrage konsultierte, wies er mich noch auf einen anderen Zusammenhang hin, den ich zu rekapitulieren versuche. Der Gedanke von Heinrich Lüders ist wichtig, weil er die von mir vermuteten Bedeutungen verfeinert und über Zeiten und Räume hinweg konkretisiert. Lüders wies mich darauf hin, daß Buddha Prinz aus dem Geschlecht der śākya gewesen ist¹⁸⁾. Das wird im Osten zu Śākīya, im Westen zu Sakka. Darnach heißt er Sakka-Muni = der Weise aus dem Geschlecht der śākya. Die Mönche heißen aber śākya = bhikṣu oder śākya = Putra (Sakya-Söhne). Heinrich Lüders war der Ansicht, daß Σάκας als Zunamen von Ammonius den indischen Mönch bezeichnen oder doch auf solche geistigen Zusammenhänge des Ammonius auch bereits sprachlich hinweisen könne¹⁹⁾. Dann würde also der fragliche Zuname des Ammonius die Zugehörigkeit zu Buddha, der aus der Familie der śākya stammt, bedeuten.

Mir scheint, daß hiermit die Lücke, die zwischen dem „Sakas“ und dem „Šakhiu“ besteht, geschlossen ist. Ammonius Sakas wäre der Mann, der zu Buddha gehört, der ihn „habend“ ist. Dem Zeit-

ist die Studie von B. Breloer, Die śākya (Zeitschrift der dtsh. morgenländischen Gesellschaft, Bd. 94, Heft 2, 1940, S. 268 ff.).

18) So auch H. Zimmer in der neuen Propyläen-Weltgeschichte I, S. 474. Buddha ist als Prinz aus dem śākya-Geschlecht sakischen und letztlich skythischen Ursprungs.

19) H. Lüders schreibt mir heute (27. 1. 1943): „Sakkos ist entweder ein Angehöriger des Volksstamms der Saken (eigener Name Saka) oder aber Andeutung, daß er dem buddhistischen Orden angehört. Das Volk der Saken hat mit dem Namen der śākya, dem Buddha angehört, trotz Zimmer, nichts zu tun.“

Buddha gehörte dem śākya-geschlecht an. śākya wurde in der späteren Sprache im Osten zu Śākīya, im Westen zu Sakka. Daher heißt der Buddha Sakkamuni, der Weise aus dem Geschlecht der śākyas. Die Mönche aber heißen u. a. śākyabhikṣu (śākyamönch) oder śākyaputra (śākyasohn). śākya könnte eine Abkürzung für śākyabhikṣu oder śākyaputra sein; vielleicht ist śākya oder das daraus entwickelte Sakkos als eine Abkürzung für śākyabhikṣu oder śākyaputra gebraucht.“

denken entsprechend bezeichnet der Zuname nicht bloß die Angehörigkeit an eine Nation, sondern eine mit dieser Nation verbundene Geistesrichtung.

III.

Was gibt es sonst für Nachrichten über Ammonius Sakas? Gibt es in ihnen Hinweise auf Indien? Oder was läßt sich sonst aus ihnen für die geistige Haltung des Mannes entnehmen?

1.

Die wichtigsten Angaben finden wir in der Vita Plotini des Porphyrius in cap. 3²⁰), die den Enneaden in der üblichen Anordnung vorausgeschickt ist.

Εἰκοστὸν δὲ καὶ ὄγδοον ἔτος αὐτὸν ἄγοντα ὀρμήσαι ἐπὶ φιλοσοφίαν καὶ τοῖς τότε κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν εὐδοκιμοῦσι συσταθέντα κατιναίαι ἐκ τῆς ἀκροάσεως αὐτῶν κατηφῆ καὶ λύπης πλήρη, ὡς καὶ τιμὴ τῶν φίλων διηγείσθαι ἃ πάσχει· Τὸ δὲ συνέντα αὐτοῦ τῆς ψυχῆς τὸ βούλημα ἀπενέγκαι πρὸς Ἀμμώνιον, οὐ μηδέπω πεπείρατο. Τὸν δὲ εἰσελθόντα καὶ ἀκούσαντα φάναι πρὸς τὸν ἑταῖρον· Τοῦτον ἐζήτησεν. Καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας συνεχῶς τῷ Ἀμμωνίῳ παραμένοντα τοσαύτην ἔξιν ἐν φιλοσοφίᾳ κτήσασθαι, ὡς καὶ τῆς παρὰ τοῖς Πέρσας ἐπιτηδευομένης πείραν λαβεῖν σπεύσαι καὶ τῆς παρ' Ἰνδοῖς κατορθουμένης· Γορδιανοῦ δὲ τοῦ βασιλέως ἐπὶ τοὺς Πέρσας παριέναι μέλλοντος δούς ἑαυτὸν τῷ στρατοπέδῳ συνεισῆι ἔτος ἤδη τριακοστὸν ἄγων καὶ ἔννατον· Ἐνδεκα γὰρ ὄλων ἑτῶν παραμένων τῷ Ἀμμωνίῳ συνεισχόλασε. Τοῦ δε Γορδιανοῦ περὶ πῆν Μεσοποταμίαν ἀναιρεθέντος μόλις φεύγων εἰς τὴν Ἀντιόχειαν διεσώθη. καὶ Φιλίππου τὴν βασιλείαν κρατήσαντος τεσσαράκοντα γεγονῶς ἔτη εἰς τὴν Ῥώμην ἄνεσιν.

Ἐρεννίῳ δὲ καὶ Ὠριγένει καὶ Πλωτίνῳ συνθηκῶν γεγονυιῶν μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων, ἃ δὴ ἐν ταῖς ἀκροάσεσιν αὐτοῖς ἀνεκεκάθαρτο, ἔμενε καὶ ὁ Πλωτίνος συνῶν μὲν τισὶ τῶν προσιόντων, τηρῶν δὲ ἀνέκπυστα τὰ παρὰ τοῦ Ἀμμωνίου δόγματα. Ἐρεννίου δὲ πρώτου τὰς συνθήκας παραβάντος, Ὠριγένης μὲν ἠκολούθει τῷ φθάσαντι Ἐρεννίῳ· Ἐγραψε δὲ οὐδὲν πλὴν τὸ περὶ τῶν δαιμόνων σύγγραμμα καὶ ἐπὶ Γαλιήνου ὅτι μόνος ποιητῆς ὁ βασιλεὺς. Πλωτίνος δὲ ἄχρι μὲν πολλοῦ γράφων οὐδὲν διέτελεσεν, ἐκ δὲ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς· καὶ οὕτως ὄλων ἑτῶν δέκα διέτελεσεν, συνῶν μὲν τισὶ, γράφων δὲ οὐδέν. Ἦν δὲ ἡ διατριβή, ὡς ἂν αὐτοὺς ζητεῖν προτρεπομένου τοὺς συνόντας, ἀταξίας πλήρης καὶ πολλῆς φλυαρίας, ὡς Ἀμέλιος ἡμῖν διηγείτο. . . .

20) Plotin, *Ennéades* ed. Bréhier. 1924.

Cap. 14. Ἐν δὲ ταῖς συνουσίαις ἀνεγινώσκετο μὲν αὐτῷ τὰ ὑπομνήματα, εἴτε Σεβήρου εἶη, εἴτε Κρονίου ἢ Νουμηνίου ἢ Γαίου ἢ Ἀπτικοῦ . . . Ἐλέγετο δὲ ἐκ τούτων οὐδὲν καθάπαξ, ἀλλ' ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ καὶ τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν. Ἐπληροῦτο δὲ ταχέως καὶ δι' ὀλίγων δούσων βαθέος θεωρήματος ἀνίστατο. . . .

᾽Ωριγένους δὲ ἀπαντήσαντός ποτε εἰς τὴν συνουσίαν πληρωθεὶς ἐρυθρήματος ἀνίστασθαι μὲν ἐβούλετο, λέγειν δὲ ὑπὸ ᾽Ωριγένους ἀξιούμενος ἔφη ἀνίλλεσθαι τὰς προθυμίας, ὅταν εἰδῆ ὁ λέγων, ὅτι πρὸς εἰδότας ἔρει ἂ αὐτὸς μέλλει λέγειν· καὶ οὕτως ὀλίγα διαλεχθεὶς ἔξανέστη.

Cap. 20. Ἐπι δὲ τοῦ Λογγίνου ἃ ἐν συγγράμματι γέγραφε περὶ Πλωτίνου τε καὶ Ἀμελίου καὶ τῶν καθ' ἑαυτὸν γεγονότων φιλοσόφων ἀναγκαῖον παραθεῖναι . . .

Πολλῶν καθ' ἡμᾶς . . . γεγενημένων φιλοσόφων οὐχ ἥκιστα παρὰ τοὺς πρώτους τῆς ἡλικίας ἡμῶν χρόνους· ὁ μὲν γὰρ νῦν καιρὸς οὐδ' εἰπεῖν ἔστιν ὅσην σπάνιν ἔσχηκε τοῦ πράγματος . . . Οἱ μὲν καὶ διὰ γραφῆς ἐπεχείρησαν τὰ δοκοῦντα σφίσι πραγματεύεσθαι καταλιπόντες τοῖς ἐπιγιγνομένοις τῆς παρ' αὐτῶν ὠφελείας μετασχεῖν, οἱ δ' ἀποχρῆναι σφίσιν ἠγήσαντο τοὺς συνόντας προβιβάζειν εἰς τὴν τῶν ἀρεσκόντων ἑαυτοῖς κατάληψιν· Ὡν τοῦ μὲν προτέρου γεγονόσι τρόπου Πλατωνικοὶ μὲν Εὐκλείδης καὶ Δημόκριτος καὶ Προκλῖνος . . . οἱ τε μέχρι νῦν ἐν Ῥώμῃ δημοσιεύοντες Πλωτίνος καὶ Γεντελιανὸς Ἀμέλιος, ὁ τούτου γνώριμος . . . Τοῦ δὲ δευτέρου Πλατωνικοὶ μὲν Ἀμμώνιος καὶ ᾽Ωριγένης, οἷς ἡμεῖς τὸ πλεῖστον τοῦ χρόνου προσεφοιτήσαμεν, ἀνδράσιν οὐκ ὀλίγῳ τῶν καθ' ἑαυτοὺς εἰς σύνεσιν διενεγκούσιν . . . καὶ γὰρ εἴ τι τούτων γέγραπταί τιςιν, ὡσπερ ᾽Ωριγένει μὲν τὸ περὶ δαιμόνων . . . οὐκ ἐχέγρα· πρὸς τὸ μετὰ τῶν ἐχειργασμένων τὸν λόγον αὐτοὺς ἀριθμῆν ἂν γένοιτο πάρεργον τῇ τοιαύτῃ χρησαμένων σπουδῇ καὶ μὴ προηγουμένην περὶ τοῦ γράφειν ὁρμῆν λαβόντων· τῶν δὲ Στωκῶν Ἑρμίνος καὶ Λυσίμαχος . . . καὶ Περιπατητικῶν Ἀμμώνιος καὶ Πτολεμαῖος φιλολογώτατοι μὲν τῶν καθ' ἑαυτοὺς ἄμφω γενόμενοι καὶ μάλιστα ὁ Ἀμμώνιος· οὐ γὰρ ἔστιν ὅστις ἐκεῖνῳ γέγονεν εἰς πολυμάθειαν παραπλήσιος· οὐ μὴν καὶ γράψαντές γε τεχνικὸν οὐδέν, ἀλλὰ ποιήματα καὶ λόγους ἐπιδεικτικούς, ἅπερ οὖν καὶ σωθῆναι τῶν ἀνδρῶν τούτων οὐχ ἐκόντων οἶμαι.

Diese Texte behandeln Ammonius im Zusammenhang mit Plotin, dessen unbewußt gesuchter und schließlich gefundener Lehrer er gewesen ist. Volle 11 Jahre ist Plotin in der Schule des Ammonius geblieben, und im Umgang mit ihm hat er eine solche philosophische Fähigkeit oder Kraft erworben (ἔξις), daß er sich sogar von der bei den Persern und Indern betriebenen und herrschenden Philosophie „Erfahrung zu verschaffen“ trachtete. Im Zusammenhang hiermit steht die sich anschließende Bemerkung, Plotin habe sich dem Haupt-

quartier des gegen die Perser ziehenden Kaisers Gordianus angeschlossen und sei bei der über Gordianus hereinbrechenden Katastrophe mit Mühe und Not nach Antiochien geflohen. Von einer Reise nach Indien hören wir nichts. Wohl aber wird klar und deutlich als Beweis für die bei Ammonius erworbene philosophische Bildung Plotins seine Beschäftigung auch mit der indischen Philosophie ausdrücklich erwähnt. Man könnte ja das $\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\nu\ \lambda\alpha\beta\epsilon\acute{\iota}\nu$ in dem folgenden Satz, der die Reise Plotins ins Hauptquartier des gegen die Perser marschierenden Kaisers bringt, inhaltlich ausgeführt finden. Aber dieser innere Zusammenhang stört keineswegs die Tatsächlichkeit der Beschäftigung auch mit der indischen Philosophie und das Gewicht der diesbezüglichen Bemerkung über Plotin. Man muß bei dieser Notiz sogar den engen Zusammenhang mit dem Unterricht bei Ammonius im Auge behalten, in dem sie steht, wenn man ihren vollen Klang erfassen will. Gerade als Schüler des Ammonius hat Plotin sich mit persischen und indischen Philosophen abgeben müssen. Dieser Sinn dieser Bemerkungen darf nicht verkannt werden, und wenigstens in dieser Hinsicht wird man den Zusammenhang des Ammonius mit Indien ausdrücklich als hier bestätigt ansehen dürfen.

Es ist aber auch der einzige, freilich nicht unwichtige Hinweis dieser Art, den ich gefunden habe. Im übrigen betont das dritte Kapitel der *vita Plotini*, daß Plotin seine Vorlesungen aus seinem Umgang mit Ammonius gestaltet, aber die Lehren des Meisters verborgen gehalten hat. Er, Herennius und Origenes hatten nämlich ein Abkommen getroffen, die Lehren des Ammonius verborgen zu halten; dieser Vertrag wurde zuerst von Herennius, dann von Origenes gebrochen. Plotin aber hielt ihn und hat deshalb zunächst nichts geschrieben, sondern sich auf seine Lehrtätigkeit beschränkt, die freilich die Gedanken des Ammonius benützt hat.

Kap. 14 erzählt von der Art des Plotinischen Vortrages und der Methode seiner Vorlesung, rühmt dann seine Originalität und Eigenart, wie das öfters in der *vita* geschieht, und akzentuiert abermals, daß er den „Geist des Ammonius“ in seine Forschungen hereingebracht habe. Man wird wohl das allgemeine Verständnis des Wortes $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ an dieser Stelle festhalten müssen, und man wird nicht dabei an die Lehre vom $\text{No}\acute{\upsilon}\varsigma$, wie sie von Ammonius ausgebildet gewesen wäre, denken dürfen. Es wäre ja verlockend, aus dieser Wendung vom $\text{No}\acute{\upsilon}\varsigma$ das herauszulesen, was Plotin von Plato unterscheidet, nämlich das stufenweise Herabsteigen der göttlichen Kräfte und die dementsprechende Erhebung des Urwesens über Sein und Denken. Indessen ist die sprachliche Grundlage für diese Folgerungen doch wohl leider zu allgemein und deshalb auch schwerlich als Andeutung für die Art der Lehre des Ammonius Sakas zu verwenden.

Das 14. Kapitel bringt noch einige Anekdoten, darunter die von dem Besuch der Vorlesung des Plotin durch Origenes und von der Bescheidenheit und Schüchternheit, mit der Plotin darauf reagierte. Dabei bleibt die Frage hier offen, wer dieser Origenes ist, der Verfasser einer Schrift über die Dämonen und einer anderen: „Der König allein ist Dichter.“

Aber auch die Kritik des Longinus an den Philosophen seiner Zeit, die Kap. 20 bringt, zeigt, daß damals nicht bloß unser Ammonius eine Rolle gespielt hat. Longinus kennt zwei Arten von Philosophen; die einen haben etwas für die Nachwelt geschrieben und sind literarisch tätig gewesen. Dazu rechnet er u. a. Plotin. Die anderen widmen sich ihren Schülern und begnügen sich damit, daß diese ihre Gedanken verstehen und aufnehmen; sie schreiben nur Kleinigkeiten, wie etwa Origenes über die Dämonen, im Grund Nebendinge, die sie nicht einmal der Erhaltung an sich für würdig gehalten hätten. Zu diesen stellt er die Platoniker Ammonius und Origenes, die ihre Zeitgenossen überragten, aber auch die Peripatetiker Ammonius und Ptolemäus, von denen besonders Ammonius die Zeitgenossen an Wissen übertraf, die auch geschrieben haben, aber nichts Strenges und Wissenschaftliches, sondern nur Gedichte und Festreden, deren Erhaltung sie selbst gar nicht gewünscht haben würden.

Ohne Zweifel sind der Platoniker Ammonius und der Peripatetiker Ammonius zwei verschiedene Personen. Ist einer von ihnen und welcher mit Ammonius Sakas gleichzusetzen? Und wer ist jener Origenes, der durch die *vita Plotini* hindurchgeistert? Ist auch hier wieder ein zweiter von dem großen christlichen Origenes verschiedener Origenes gemeint, der vor allem Lehrer war und erst in zweiter oder dritter Linie als kleiner Schriftsteller gewirkt hat? Es wäre immerhin ein merkwürdiges Spiel des Zufalls, wenn die großen Philosophen der Zeit so gern Ammonius und Origenes geheißen hätten. Die Frage liegt wirklich nah, ob hier nicht Konfusionen oder — vielleicht — Verdoppelungen vorgenommen worden sind.

Aber wir müssen, bevor wir zu diesen Problemen Stellung nehmen, die Tradition noch weiter über Ammonius Sakas befragen.

2.

Eusebius zitiert im sechsten Buch seiner Kirchengeschichte Bemerkungen des Porphyrius über Ammonius und Origenes, denen er dann selbst leidenschaftlich widerspricht ²¹⁾.

„Ὁ δὲ τρόπος τῆς ἀτοπίας ἐξ ἀνδρός ἢ καὶ γὰρ κομιδῆ νέος ὦν ἔτι ἐντετύχηκα, σφόδρα εὐδοκίμησαντος καὶ ἔτι δι' ὦν καταλέλοιπεν συγ-

21) Euseb. Hist. eccl. VI, 19, 6 ff., S. 239 f. Schwartz.

γραμμάτων εὐδοκιμούντος, παρειλήφθω Ὁριγένους, οὐ κλέος παρὰ τοῖς διδασκάλοις τούτων τῶν λόγων μέγα διαδέδοται· Ἀκροατῆς γάρ οὗτος Ἀμμωνίου τοῦ πλείστην ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις ἐπίδοσιν ἐν φιλοσοφίᾳ ἐσχηκότος γεγωνώς, εἰς μὲν τὴν τῶν λόγων ἐμπειρίαν πολλὴν παρὰ τοῦ διδασκάλου τὴν ὑφέλειαν ἐκτήσατο, εἰς δὲ τὴν ὀρθὴν τοῦ βίου προαίρεσιν τὴν ἐναντίαν ἐκείνῃ πορείαν ἐποίησατο. Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἤπατο, εὐθύς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο, Ὁριγένης δὲ Ἕλληνας ἐν Ἕλλησιν παιδευθεὶς λόγοις, πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τόλμημα. Ὡς δὲ φέρων αὐτὸν τε καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἕξιν ἐκαπήλευσεν, κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας ἐλληνίζων τε καὶ τὰ Ἕλλησιν ὀνόματις ὑποβαλλόμενος μύθοις· συνῆν τε γὰρ αἰετῶ Πλάτωνι τοῖς τε Νουμηνίου καὶ Κρονίου Ἀπολλοφάνους τε καὶ Λογγίνου καὶ Μοδεράτου Νικομάχου τε καὶ τῶν ἐν τοῖς Πυθαγορείοις ἐλλογίμων ἀνδρῶν ὡμίλει συγγράμμασιν ἐχρήτο δὲ καὶ Χαιρήμονος τοῦ Στωϊκοῦ Κορνούτου τε ταῖς βίβλοις, παρ' ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἕλλησιν μυστηρίων γνοῦς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσήψεν γραφαῖς.

Ταῦτα τῷ Πορφυρίῳ . . . εἴρηται, ἐπαληθεύσαντι μὲν περὶ τῆς τᾶνδρὸς ἀσκήσεως καὶ πολυμαθείας, ψευσαμένῳ δὲ σαφῶς . . . ἐν οἷς αὐτὸν μὲν φησὶν ἐξ Ἑλλήνων μεταθεῖσθαι, τὸν δ' Ἀμμώνιον ἐκ βίου τοῦ κατὰ θεοσέβειαν ἐπὶ τὸν ἐθνικὸν τρόπον ἐκπεσεῖν· τῷ τε γὰρ Ὁριγένει τὰ τῆς κατὰ Χριστὸν διδασκαλίας ἐκ προγόνων ἐσφύζετο, ὡς καὶ τῆς πρόσθεν ἱστορίας ἐδήλου, τῷ τε Ἀμμωνίῳ τὰ τῆς ἐνθέου φιλοσοφίας ἀκέραια καὶ ἀδιάπτωτα καὶ μέχρις ἐσχάτης τοῦ βίου διέμενεν τελευτῆς, ὡς που καὶ οἱ τᾶνδρὸς εἰς ἔτι νῦν μαρτυροῦσι πόνοι, δι' ὧν κατέλιπε συγγραμμάτων παρὰ τοῖς πλείστοις εὐδοκιμούντος, ὡσπερ οὖν καὶ ὁ ἐπιγεγραμμένος „περὶ τῆς Μωυσέως καὶ Ἰησοῦ συμφωνίας“ καὶ ὅσοι ἄλλοι παρὰ τοῖς φιλοκόλοις εὑρῆνται. — . . .

Origenes schreibt in einem Brief: „Ἐπεὶ δὲ ἀνακειμένῳ μοι τῷ λόγῳ, τῆς φήμης διατρεχούσης περὶ τῆς ἕξεως ἡμῶν, προσήεσαν ὅτε μὲν αἰρετικοί, ὅτε δὲ οἱ ἀπὸ τῶν Ἑλλήνων μαθημάτων καὶ μάλιστα τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ, ἔδοξεν ἐξετάσαι τὰ τε τῶν αἰρετικῶν δόγματα καὶ τὰ ὑπὸ τῶν φιλοσόφων περὶ ἀληθείας λέγειν ἐπαγγελόμενα. Τοῦτο δὲ πεποιήκαμεν μιμησάμενοί τε τὸν πρὸ ἡμῶν πολλοὺς ὠφελήσαντα Πάνταινον . . . καὶ τὸν νῦν ἐν τῷ πρεσβυτερίῳ καθεζόμενον Ἀλεξανδρῶν Ἡρακλᾶν, ὄντινα εὔρον παρὰ τῷ διδασκάλῳ τῶν φιλοσόφων μαθημάτων, ἤδη πέντε ἔτεσιν αὐτῷ προσκαρτερήσαντα πρὶν ἢ ἐμέ ἀρξασθαι ἀκούειν ἐκείνων τῶν λόγων· δι'

ὄν καὶ πρότερον κοινῇ ἐσθῆτι χρώμενος ἀποδυσάμενος καὶ φιλόσοφον ἀναλαβὼν σχῆμα μέχρι τοῦ δεῦρο τηρεῖ βιβλία τε Ἑλλήνων κατὰ δύναμιν οὐ παύεται φιλολογῶν.“

Diese Stellen bei Eusebius zerfallen in drei Abschnitte.

1. Kritische Bemerkungen des Porphyrius aus dem dritten Buch seiner Schrift gegen die Christen über Origenes und Ammonius.
2. Polemik des Eusebius gegen Porphyrius zugunsten des Origenes und Ammonius.
3. Briefliche Äußerung des Origenes über seine philosophischen Arbeiten.

An eben der wichtigsten dritten Stelle (Nr. 3) erklärt Origenes in äpoletischer Absicht, er sei als Theologe durch den Umgang mit Philosophen und Häretikern genötigt gewesen, sich besonders mit der griechischen Philosophie zu beschäftigen, und habe dabei als Vorbilder Pantänus und Heraklas gehabt, welche letzteren er bei seinem Philosophielehrer getroffen habe, wo er schon fünf Jahre früher als Origenes gehört habe. „Um dieses willen“ — fährt Origenes fort — „hat er auch die früher gebrauchte, allgemein übliche Kleidung ausgezogen und den Philosophenmantel angelegt.“ Wenn man δι' ὄν, wie ich es hier tue, übersetzt, so ist der, der den Philosophenmantel genommen hat, jener im Presbyterium von Alexandrien sitzende und spätere Alexandrinische Bischof Heraklas. Liest man aber διὸ wozu die Handschriften nach Eduard Schwartz z. St. durchaus auch die Möglichkeit geben, so könnte man in dem Mann, der die gewöhnliche Kleidung mit dem Philosophenmantel vertauschte, den Philosophielehrer des Origenes, nämlich Ammonius Sakas, erkennen, und daran denken, daß Theodoret sein gelehrtes Scherzchen aus dieser Stelle heraus entwickelt hat. Diese Erklärung wäre freilich auch geeignet, die Auffassung von Σάκας als „Sake“ zu entwerfen und an ihre Stelle den Beinamen „Sack“ im Hinblick auf die Art der Kleidung zu bringen. Freilich ist die Beziehung des Mannes mit dem Philosophenmantel auf den Philosophielehrer, auch wenn wir διὸ; lesen, nicht glatt und einfach zu vollziehen, die Verknüpfung treibt meines Erachtens schließlich doch auch in diesem Fall dazu, das Subjekt in Heraklas sich zu verdeutlichen.

Die Bemerkungen des Porphyrius (Nr. 1) bezeugen Origenes als Schüler des verdienstvollen Ammonius, von dem er in wissenschaftlicher Beziehung viel gelernt habe. Aber Ammonius, als Christ geboren und erzogen, hat, als er selbständig zu denken lernte, „nach den Gesetzen“, also als Heide, gelebt, während Origenes, als Grieche unter Griechen erzogen, die barbarische Lebensform der Christen angenommen hat. Das war nach Ansicht des Porphyrius eine Schändung seiner eigentlichen Bildung, die vor allem in Plato gegründet war.

Unzweifelhaft wiegen diese Angaben des Porphyrius schwer. Eusebius widerspricht ihnen in dem zweiten Abschnitt (Nr. 2) freilich mit Leidenschaft. Er akzeptiert das Lob der wissenschaftlichen Kraft des Origenes; aber es ist „gelogen“, wenn Origenes als übergetretener Grieche und Ammonius als faktischer Heide bezeichnet wird. Origenes hat im Gegenteil sein Christentum von seinen Ahnen „geerbt“ — sein Vater war Märtyrer —, und Ammonius ist Christ geblieben, wie seine Schrift über die Harmonie zwischen Moses und Jesus beweist²²⁾. Aber die letzte Bemerkung des Eusebius erweckt starken Verdacht; denn wenn eines in diesen hin und hergehenden Angaben sicher ist, dann ist es dies, daß Ammonius nichts und erst recht nichts Derartiges geschrieben hat, und daß seine Schüler das bekannte Abkommen des Schweigens getroffen haben, wie es die *vita Plotini* deutlich erwähnt. Dann aber hat Eusebius eine Verwechslung vorgenommen, was durchaus möglich wäre, oder aber er hat in der Hitze des Gefechts falsche Angaben gemacht. Auch das von ihm über Origenes Gesagte ist nicht über allen Zweifel erhaben. Denn dieser kann sehr wohl aus griechischem Geschlecht hervorgegangen sein, und sein Vater kann trotzdem christlicher Märtyrer geworden sein. Eusebius erzählt ja selbst h. e. VI, 2, 15 S. 223 Schwartz, daß Origenes schon gerade von seinem Vater in die Wissenschaft der Griechen eingeführt worden sei.

3.

Zwei Stellen, die bei Photius erhalten sind, müssen noch angeführt werden, in denen Aussprüche des in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts lebenden Hierokles, eines Schülers des Philosophen Plutarch, zitiert werden²³⁾. Es handelt sich um den Streit zwischen Platonikern und Aristotelikern.

a) Καὶ διέμεινε τοῦτο τὸ πάθος τοῖς φιλοσόφοις διατριβαῖς ἐν-
σκῆψαι ἕως Ἀμμωνίου τοῦ Ἀλεξανδρέως τοῦ θεοδιδάκτου·
Οὗτος γὰρ πρῶτον ἐνθουσιάσας πρὸς τὸ τῆς φιλοσοφίας ἀληθινόν,
καὶ τὰς τῶν πολλῶν δόξας ὑπεριδὼν τὰς ὄνειδος φιλοσοφίᾳ προστρι-
βομένας, εἶδε καλῶς τὰ ἑκατέρου καὶ συνήγαγεν εἰς ἓνα
καὶ τὸν αὐτὸν νοῦν καὶ ἀστασίαστον τὴν φιλοσοφίαν
παράδεδωκε πᾶσιν τοῖς αὐτοῦ γυνωρίμοις, μάλιστα δὲ τοῖς
ἀρίστοις τῶν αὐτῷ συγγεγονότων, Πλωτίνῳ καὶ Ὠριγένοι καὶ
τοῖς ἑξῆς ἀπὸ τούτων.

b) Es ist von einem 7bändigen Buch die Rede, das Plato und seinen Wirkungen gewidmet ist.

22) Vgl. Hieronymus, *Liber de viris illustribus* (Migne P. L. 23), cap. 55.

23) Photius *Bibliotheca* ed. J. Becker 1824 I a) Nr. 251 S. 466 A, Z. 30
und b) Nr. 214 S. 173 A, Z. 20.

ὁ δὲ ε' [λόγος] τοὺς μετὰ Πλάτωνα πάντας, αὐτὸν Ἀριστοτέλην κορυφαῖον λαβῶν, μέχρις Ἀμμωνίου τοῦ Ἀλεξανδρέως, οὗ τῶν γνωρίμων οἱ ἐπιφανέστατοι Πλωτίνος καὶ Ὠριγένης, τοὺς οὖν μετὰ Πλάτωνα μέχρι τῶν εἰρημένων ἀνδρῶν, ὅσοις ἐπὶ σοφίᾳ γέγονεν ὄνομα λιπεῖν, τούτους ἅπαντας ὁμοδοξεῖν τῇ Πλάτωνος κατασκευάζει κρίσει, καὶ ὅσοι διστάν τῆς ὁμοδοξίας Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλην ἐπεχείρησαν, τῶν φαύλων τε καὶ ἀποτροπαίων τίθησι, πολλά τε νοθεῦσαι τῶν Πλατωνικῶν λόγων, καίτοι Πλάτωνα διδάσκαλον ἐπιγραφομένους, ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν Ἀριστοτελικῶν γραμμάτων τοὺς τὴν ἐκείνον μερίδα τιμᾶν ὁμολογοῦντας. Καὶ δι' οὐδὲν ἕτερον τούτοις τὰ τοιαῦτα μεμηχανῆσθαι, ἢ ἴν' ἔχοιεν συγκρούειν τὸν Σταγαιρίτην πρὸς Ἀρίστωνος. Ὁ δὲ ζ' λόγος ἀρχὴν ἰδίαν ὑποστησάμενος περὶ τῆς διατριβῆς τοῦ προειρημένου Ἀμμωνίου τὴν σπουδὴν ἀναλαμβάνει. Καὶ ὡς Πλωτίνος τε καὶ Ὠριγένης καὶ μὴν καὶ Πορφύριος καὶ Ἰαμβλίχος καὶ οἱ ἐφεξῆς, ὅσοι τῆς ἱεράς (ὡς αὐτὸς φησι) γενεᾶς ἔτυχον φύντες ἕως Πλουτάρχου τοῦ Ἀθηναίου, ὃν καὶ καθηγητὴν αὐτοῦ τῶν τοιούτων ἀναγράφει δογμάτων, οὗτοι πάντες τῇ Πλάτωνος διακεκαθαυμένη συνάδουσι φιλοσοφίᾳ.

In diesen Stellen tritt „Ammonius, der Alexandriner, der von Gott Gelehrte“ insofern in ein neues Licht, als ihm in der Geschichte der Philosophie im Hinblick auf seine Lehren ein besonderer Platz angewiesen wird. Er ist der Mann, der in dem ermüdenden Streit zwischen Platonikern und Aristotelikern durch die Kraft seines Enthusiasmus und seiner überlegenen Schau imstande war, die große geistige Einheit herzustellen, und der diese Einheit seinen besten Schülern, Plotin und Origenes, und dann wieder deren Schülern weitergegeben hat.

Man könnte natürlich sagen, hier ist nicht Ammonius Sakas gemeint, sondern jener Aristoteliker oder jener Platoniker Ammonius, die beide von Longinus ähnlich charakterisiert und gerühmt werden; und auch Origenes — könnte man hinzufügen — sei nicht der große christliche Religionsdenker, sondern jener mit dem Platoniker Ammonius zusammengebrachte Origenes, der zwar wenig geschrieben, aber doch seine Zeitgenossen überragt habe. Man käme so auf einen zweiten Strang der Philosophiegeschichte, auf dem sich ein anderer, ja ein dritter Ammonius und ein anderer Origenes bewegt und ausgezeichnet hätten, wie die von der bekannten philosophischen und theologischen Tradition ans Licht gestellten Männer des gleichen Namens.

Man könnte das um der Klarheit willen alles sagen, wenn nicht Plotin und die Angaben seiner vita dazwischen treten würden, die Ammonius sicher mit Ammonius Sakas verbinden und Origenes — weniger sicher — mit dem wenig schreibenden Origenes, der sich

ohne weiteres schwer mit dem großen christlichen Origenes gleichsetzen läßt. Freilich, wer unbefangen diese Angaben des Hierokles bei Photius liest, wird auch Origenes an dieser Stelle im Hinblick auf die Wendung $\text{o}\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\xi\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\acute{\omega}\tau\omega\nu$, wodurch Origenes mit Plotin gleichgestellt wird, mit dem großen christlichen Origenes zu identifizieren geneigt sein. Ich glaube aber nicht, daß man hier zu einem sicheren Urteil kommen kann.

Immerhin, nach Porphyrius hat Ammonius Sakas nichts geschrieben; nach Longinus haben die beiden anderen Philosophen desselben Namens auch wenig literarisch produziert — nur belanglose Kleinigkeiten. Origenes aber hat auch nach dieser Tradition nur einige Schriften verfaßt, die kaum mit irgendwelchen Arbeiten des großen Religionsphilosophen trotz der dazu gemachten Versuche identifiziert werden können, hat aber auch einen großen Einfluß auf seine Hörer ausgeübt. Ob hier nicht die „heidnische“ wissenschaftliche Tradition Männer verdoppelt hat, von denen einerseits persönliche und sachliche Eigentümlichkeiten bekannt waren, andererseits die Nichterwähnung ihres großen Schrifttums im politischen oder doch im philosophisch-politischen Interesse gelegen hat? Es erscheint nicht undenkbar, daß der Mann, der den gemeinsamen $\text{N}\acute{\omicron}\upsilon\varsigma$ von Plato und Aristoteles entdeckt hat, und der die Synthese von Plato und Aristoteles herstellen wollte, in zwei bzw. drei Personen aufgespalten worden ist; gewissermaßen als Schattenbild der ursprünglich vorhandenen Gegensätze, die er überbrückt hat. Und auch das möchte ich für möglich halten, daß dem „Zentauren“ Origenes die Spiegelungen von zwei Männern des gleichen Namens gefolgt sind. In der Teilung der Personen durch die Überlieferung wird also die Zwispältigkeit oder doch die von ihnen vollzogene, überwundene Zwispältigkeit ihres Werkes erhalten. So könnten sich die vielen gleichen Namen von Männern aus demselben Beruf vielleicht erklären lassen. Aber das bleibt Hypothese, die freilich mein historisches Empfinden für wahrscheinlicher hält als die Annahme von verschiedenen, gleichzeitig lebenden Philosophen des gleichen Namens, die doch schlecht voneinander zu unterscheiden sind.

4.

Bekannt sind noch zwei Stellen aus Nemesius, de natura hominis²⁴⁾, in denen Ammonius, „der Lehrer Plotins“, und Numenius als Autoren von Beweisen gehört werden, die gegen die Körperlichkeit der Seele sprechen.

24) a) Migne P. G. 40 cap. 2 S. 537, 29 B; b) Migne P. G. 40 cap. 3 S. 594, 57 B; vgl. dazu E. d. Zeller, Ammonius Sakkas und Plotinus (Archiv für Geschichte der Philosophie VII (1894), S. 295 ff.

a) Die erste Stelle lautet²⁵⁾: Κοινή μὲν οὖν πρὸς πάντας τοὺς λέγοντας σῶμα τὴν ψυχὴν, ἀρκέσει τὸ παρὰ Ἀμμωνίου τοῦ διδασκάλου Πλωτίνου καὶ Νουμηνίου τοῦ Πυθαγορικοῦ εἰρημένα. Εἰσὶ δὲ ταῦτα. Τὰ σώματα τῇ οἰκείᾳ φύσει τρεπτὰ ὄντα καὶ σκεδαστὰ καὶ διόλου εἰς ἄπειρον τμητὰ, μηδενὸς ἐν αὐτοῖς ἀμεταβλήτου ὑπολειπομένου, δεῖται τοῦ συντιθέντος καὶ συνάγοντος . . . καὶ συγκρατοῦντος αὐτά, ὕπερ ψυχὴν λέγομεν. Εἰ τοίνυν σῶμά ἐστιν ἡ ψυχὴ οἰονδήποτε, εἰ καὶ λεπτομερέστατον, τί πάλιν ἐστὶ τὸ συνέχον ἐκείνην; Ἐδείχθη γὰρ πᾶν σῶμα δεῖσθαι τοῦ συνέχοντος καὶ οὕτως, εἰς ἄπειρον, ἕως ἂν καταντήσωσιν εἰς ἀσώματον.

Vielleicht endet hier das Fragment; wahrscheinlich aber geht es weiter fort: εἰ δὲ λέγοιεν, καθάπερ οἱ Στωϊκοί, τονικήν τινα εἶναι κίνησιν περὶ τὰ σώματα, εἰς τὸ ἔσω ἅμα καὶ εἰς τὸ ἔξω, μεγεθῶν καὶ ποιότητων ἀποτελεσματικὴν εἶναι, τὴν δὲ εἰς τὸ ἔσω ἐνώσεως καὶ οὐσίας· ἐρωτητέον αὐτοὺς ἐπειδὴ πᾶσα κίνησις ἀπὸ τινός ἐστι δυνάμει, τίς ἡ δύναμις αὕτη καὶ ἐν τίνι οὐσιώται; Εἰ μὲν οὖν καὶ ἡ δύναμις ὕλη τίς ἐστίν, τοῖς αὐτοῖς πάλιν χρῆσόμεθα λόγοις· εἰ δὲ οὐχ ὕλη, ἀλλ' ἔνυλον . . . τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ μετέχον τῆς ὕλης, πότερον ὕλη καὶ αὐτὸ ἢ ἄνυλον; Εἰ μὲν οὖν ὕλη, πῶς ἔνυλον καὶ οὐχ ὕλη; Εἰ δὲ οὐχ ὕλη, ἄνυλον ἄρα· εἰ δὲ ἄνυλον, οὐ σῶμα. Πᾶν γὰρ σῶμα ἔνυλον. Εἰ δὲ λέγοιεν, ὅτι τὰ σώματα τριχῆ διαστατὰ ἐστίν, καὶ ἡ ψυχὴ δὲ δι' ὄλου διήκουσα τοῦ σώματος, τριχῆ διαστατὴ ἐστίν, καὶ διὰ τοῦτο πάντως καὶ σῶμα· ἐροῦμεν, ὅτι πᾶν μὲν σῶμα τριχῆ διαστατόν, οὐ πᾶν δὲ τὸ τριχῆ διαστατόν τὸ σῶμα. καὶ γὰρ τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποιόν, ἀσώματα ὄντα καθ' ἑαυτὰ, κατὰ συμβεβηκὸς ἐν ὄγκῳ ποσοῦται. Οὕτως οὖν καὶ τῇ ψυχῇ, καθ' ἑαυτὴν μὲν πρόσεστι τὸ ἀδιαστατόν, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ τῷ, ἐν ᾧ ἐστὶ, τριχῆ διαστάτῳ ὄντι, συνθεωρεῖται καὶ αὐτὴ τριχῆ διαστατὴ. Ἔτι, πᾶν σῶμα ἦτοι ἔξωθεν κινεῖται ἢ ἔνδοθεν. ἀλλὰ εἰ μὴν ἔξωθεν κινεῖτο, ἄψυχον ἔσται· εἰ δὲ ἔνδοθεν, ἔμψυχον. Εἰ δὲ σῶμα ἡ ψυχὴ, εἰ μὲν ἔξωθεν κινεῖτο, ἄψυχός ἐστιν. εἰ δὲ ἔνδοθεν, ἔμψυχός· ἄτοπον δὲ, καὶ τὸ ἄψυχον καὶ τὸ ἔμψυχον λέγειν τὴν ψυχὴν· οὐκ ἄρα σῶμα ἡ ψυχὴ. Ἔτι ἡ ψυχὴ, εἰ μὲν τρέφεται, ὑπὸ ἀσωμάτου τρέφεται. τὰ γὰρ μαθήματα τρέφει αὐτήν. οὐδὲν δὲ σῶμα ὑπὸ ἀσωμάτου τρέφεται· οὐκ ἄρα σῶμα ἡ ψυχὴ. Ξενοκράτης οὕτως συνήγεν. Εἰ δὲ μὴ τρέφεται, πᾶν δὲ σῶμα ζῶου τρέφεται, οὐ σῶμα ἡ ψυχὴ.

b) Die zweite Stelle findet sich in einer Erörterung der Frage, wie Seele und σῶμα ἄψυχον sich verbinden. Plato sagt, der Mensch bestehe nicht aus Leib und Seele, sondern er selbst sei die Seele, die

25) Zeller erklärt a. a. O. (vgl. Phil. der Griechen III b, 4581, III a, 1271) diese Stelle für eine Paraphrase des Fragments aus Numenius' Schrift Περὶ ἀγαθοῦ, das Eusebius in der Praep. ev. XV, 17 mitteilt. — Ich kann mit diesem Hinweis nichts Rechtes anfangen.

gewissermaßen mit dem Leib bekleidet sei. Ἀμμώνιος δὲ ὁ διδάσκαλος Πλωτίνου τὸ ζητούμενον τοῦτον τὸν τρόπον ἐπελύετο. Ἔλεγε γὰρ τὰ νοητὰ τοιαύτην ἔχειν φύσιν, ὡς καὶ ἐνοῦσθαι τοῖς δυναμένοις αὐτὰ δέξασθαι, καθάπερ τὰ σώματα ἐφθαρμένα καὶ ἐνούμενα μένειν ἀσύγχυτα καὶ ἀδιάφθορα ὡς τὰ παρακείμενα. Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν σωμάτων ἡ ἔνωσις ἀλλοίωσιν τῶν συνιόντων πάντως ἐργάζεται. . . ἐπὶ δὲ τῶν νοητῶν ἔνωσις μὲν γίνεται, ἀλλοίωσις δὲ οὐ παρακολουθεῖ. οὐ γὰρ πέφυκε τὸ νοητὸν κατ' οὐσίαν ἀλλοιοῦσθαι. ἀλλ' ἢ ἐξίσταται ἢ εἰς τὸ μὴ ὄν φθείρεται, μεταβολὴν δὲ οὐκ ἐπιδέχεται. ἀλλ' οὔτε εἰς τὸ μὴ ὄν φθείρεται. οὐ γὰρ ἂν ἦν ἀθάνατον. καὶ ἡ ψυχὴ, ζωὴ οὐσα, εἰ ἐν τῇ κράσει μετεβάλλετο, ἠλλοιώθη ἂν καὶ οὐκ ἔτι ἦν ζωὴ. Τί δὲ συνεβάλλετο τῷ σώματι, εἰ μὴ παρείχεν αὐτῷ τὴν ζωὴν; οὐκ ἄρα ἀλλοιοῦται ἡ ψυχὴ ἐν τῇ ἐνώσει.

Vielleicht ist hier das Zitat aus Ammonius zu Ende. Vielleicht gehört aber auch einiges aus dem Folgenden dazu, wo im Zug der angedeuteten Gedanken die nicht lokal zu denkende Gegenwart der Seele im Leib umschrieben wird; sie ist da, wie eine Macht wirksam ist. Ἡ δὲ ψυχὴ ἀσώματος οὐσα καὶ μὴ περιγραφομένη τόπῳ, ὅλη δι' ὅλου χωρεῖ καὶ τοῦ φωτὸς ἑαυτῆς καὶ τοῦ σώματος, καὶ οὐκ ἔστι μέρος φωτιζόμενον ὑπ' αὐτῆς, ἐν ᾧ μὴ ὅλη πάρεστιν. οὐ γὰρ κρατεῖται ὑπὸ τοῦ σώματος, ἀλλ' αὐτὴ κρατεῖ τὸ σῶμα, οὐ δὲ ἐν τῷ σώματι ἐστίν, ὡς ἐν ἀγγεῖῳ ἢ ἀσκῷ, ἀλλὰ μάλλον τὸ σῶμα ἐν αὐτῇ. . . Ἐπὶ οὖν ἐν σώματι λέγεται εἶναι, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ τῷ σώματι λέγεται εἶναι, ἀλλ' ὡς ἐν σχέσει. . ., ὡς λέγεται ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. καὶ γὰρ τῇ σχέσει καὶ τῇ πρός τι ῥοπή καὶ διαθέσει δεδέσθαι φαμεν ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, ὡς λέγομεν ὑπὸ τῆς ἐρωμένης δεδέσθαι τὸν ἐραστήν, οὐ σωματικῶς οὐ δὲ τυπικῶς, ἀλλὰ κατὰ σχέσιν. . . τὸ γὰρ μὴ ἔχον μέρος, ποῖον δύναται τόπῳ περιγραφεσθαι; Ὅγκῳ γὰρ τόπος συνυφίσταται. Τόπος γὰρ ἐστίν πέρασ τοῦ περιέχοντος, καθ' ὃ περιέχει τὸ περιεχόμενον. Εἰ δέ τις λέγοι. Οὐκοῦν καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ ἐν Ῥώμῃ ἐστὶ καὶ πανταχοῦ ἡ ἐμὴ ψυχὴ. λανθάνει ἑαυτὸν πάλιν τόπον λέγων. καὶ γὰρ τὸ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ ὅλως τὸ ἐν τῷδε τόπος ἐστίν. Ἐν τόπῳ δὲ ὅλως οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἐν σχέσει. Δέδεικται γὰρ, μὴ δύνασθαι περιληφθῆναι τόπῳ.

Es ist nicht ganz unmöglich, daß dieses Zitat oder diese Paraphrase noch etwas weiter geht. Wahrscheinlich ist es nicht, weil bald schon die christliche Analogie der ἔνωσις von Mensch und Logos herangezogen wird. Wir müssen jedoch hier schon des Raumes wegen abbrechen. Nemesius gibt manchmal kurze wörtliche Zitate, wie z. B. dasjenige aus Porphyrius (Migne P. G. 40, S. 604, 60 A); dann aber bringt er wieder lange Ausführungen, vielleicht sogar Umschreibungen, wie hier, wo er sich auf Ammonius, den Lehrer Plotins, be-

zieht²⁶⁾. Aber besteht diese Beziehung zu Recht. Man kann natürlich immer wieder darauf hinweisen, daß Ammonius Sakas nichts geschrieben hat, daß also die Ausführungen des Nemesius aus mündlicher Tradition geschöpft sein müssen, und daß weder Porphyrius noch Jamblichus noch die Aristoteles-Kommentatoren Lehren des Ammonius erwähnen, da sich dieser ja jede Glorifizierung verboten hatte. Und man kann dazu die Frage stellen, ob so komplizierte Gedankengänge wie die hier dargelegten überhaupt lediglich mündlich sich haben erhalten lassen.

W. Jäger nimmt in seinem Buch über Nemesius²⁷⁾ an, daß die Berichte des Nemesius über die Lehren des Ammonius Sakas und des Numenius aus der mündlichen Überlieferung des Plotin stammen und, betreffend Numenius, aus Porphyrius. Er sieht auch, daß Nemesius die von Ammonius Sakas gelehrt Wesensvereinigung zweier Substanzen (νοῦς und ψυχή), die ihm Porphyrius, der Christenbestreiter, lieferte, auf die Probleme der Menschwerdung Christi angewandt hat, und daß Apollinaris von Laodicäa nach der Analogie von νοῦς und ψυχή, die er mit Plotin als zwei Substanzen denkt — darin liegt sein Mangel —, die Gegenwart des Logos im Menschen Jesus gedeutet hat²⁸⁾. Im Untergrund von Plotin sitzt eben nicht die Stoa, die nicht, wie Zeller will, die Vorläuferin des Neuplatonismus ist, sondern letzten Endes Poseidonius; und Nemesius hat die Verteidigung des Platonischen Seelenbegriffes gegen die Aristotelisch-naturwissenschaftliche Richtung, wie sie Porphyrius repräsentiert, gut erhalten. Die Lehre des Poseidonius von den Kräften der Seele, nicht von ihren Teilen, übernimmt der Neuplatonismus²⁹⁾. Die mit viel Stilgefühl geschriebenen Nemesius-Studien des Norwegers E. Skard³⁰⁾ haben die Jägerschen Forschungen vertieft und verfeinert. Er gibt Jäger zu, daß das meiste auf Poseidonius zurückgehe; aber er ermittelt nun auch die verschwiegenen Mittelquellen, die zwischen den großen Namen der Vorzeit und dem kompilierenden Autor stehen; und er findet sie teils in dem Gensiskommentar des Origenes, teils in Galens Wissenschaftslehre.

26) Zeller, a. a. O. (vgl. auch Philosophie der Griechen III b, S. 502, 507) vergleicht — mit Recht — Plotin V, 5, 9, wo diese Gedanken über die Art der Verbindung von Seele und Leib zum Teil wörtlich wiederkehren. — Vgl. ferner Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie I (1846) S. 348, der bereits den Zweifel zum Ausdruck bringt, ob die Nemesius-Zitate eine wörtliche Wiedergabe der Ideen des Ammonius Sakas sind. Vacherot ist sonst der Meinung, daß Plotin la méthode générale et la substance même de sa philosophie von Ammonius Sakas übernommen hat (S. 346).

27) W. Jäger, Nemesius von Emesa (1914), S. 66.

28) W. Jäger, a. a. O. S. 6.

29) W. Jäger, a. a. O. S. 64 ff.

30) E. Skard, Nemesios-Studien (Symbolae Osloenses), 1936.

In diese Probleme greift noch eine bekannte Untersuchung von H. von Arnim über die „Quelle der Überlieferung über Ammonius Sakas“ ein³¹⁾, in der eine neue Quelle herangezogen wird. Arnim erblickt die Quelle des cap. 3 der Schrift des Nemesius in des Porphyrius *Σύμμικτα ζητήματα* (Migne P. G. 40, 602, 60; vgl. Migne P. G. 40, 598, 58 und 604, 60/61), und dieselbe Quelle entdeckt er in Priscians um 530 geschriebenen *solutiones ad Chosroen*³²⁾, woraus sich ergibt, daß Priscian und Nemesius dieselbe Quelle benützten, eben die *Σύμμικτα ζητήματα* des Porphyrius. Ich möchte die Stelle des Priscian hersetzen, um das Material für den selbst urteilenden Leser einigermaßen vollständig zu bieten.

Aestimatus est autem et Theodotus nobis oportunas occasiones largiri ex collectione Ammonii scholarum et Porphyrius ex commixtis quaestionibus, Jamblichumque de anima scribens, et Alexander et Themistius, qui ea quae sunt Aristotelis narrat; Plotinus quoque magnus et Proclus ... singulos libros componens ... , per quos apud Platonem animal immortale ostenditur.

Vorher werden hier Plato, Aristoteles, Theophrastus, Hippokrates, Strabo, Lavinus ex Gaii scholis, Posidonius, Ptolemäus, Marcian, Arrian, Didymus, Dorotheus erwähnt. Chronologisch ist die Ordnung der Aufzählung nicht. H. von Arnim denkt bei Theodot an Theodosius, der in der *vita Plotini* cap. 7 als Gefährte des Ammonius Sakas genannt wird. Theodot oder Theodosius sei der Sammler der Vorträge des Ammonius und damit die Quelle, die Porphyrius für seine Mitteilungen in den *Σύμμικτα ζητήματα* aus den Lehren des Ammonius Sakas zitiert³³⁾. Zeller hat dem widersprochen³⁴⁾; denn Theodot sei eben nicht Theodosius, und man müsse hier an einen anderen Ammonius denken, den Sohn des Hermias, der nach Proklus Schulhaupt der Neuplatoniker war. Nemesius habe, so schließt Zeller, die angeblich von Ammonius herstammenden Wendungen aus jener Schrift des Porphyrius entlehnt, auf welche Arnim hingewiesen hatte. Vielleicht spricht das Naturwissenschaftliche in diesem Stück in der Tat für die These Zellers (vgl. Photius, *bibl. I*, Nr. 242, S. 343 B); aber auf der anderen Seite deutet die Theorie über die Seele³⁵⁾, die im Stil der Ausführungen bei

31) H. v. Arnim in *Rhein. Museum der Philologie*, Bd. 42, 1887, S. 276 ff.

32) *Supplementum Aristotelicum I*, 2, *Prisciani Lydi quae exstant ed.* Bywatter, 1886, *Solutiones ad Chosroen liber*, S. 42, Z. 41.

33) H. v. Arnim, a. a. O. S. 279 ff., 283.

34) Ed. Zeller, *Ammonius Sakas und Plotin* (*Archiv f. Gesch. der Phil.* VII, 1894, S. 303).

35) *Suppl. Arist.* a. a. O. S. 44, 80. *Itaque <anima> neque apponitur neque miscetur neque concreta est; et necessario neque corpus est; sed pervenit ut essentia quaedam incorporalis: Proprium vero incorporalis pervenire per totum corpus.*

Nemesius gehalten ist, auf Ammonius Sakas. Auch das wird man wohl sagen können, daß, wenn die Seelenlehre Plotins aus Ammonius stammen sollte, dasselbe auch für seine Metaphysik gelten müßte.

IV.

Man muß schließlich fragen, ob das Gedankengut der Alexandriner aus jener Periode, in die Ammonius Sakas gehört, Vergleichspunkte mit Ideen der indischen Philosophie oder Metaphysik darbietet. Es ist also die Frage Alexandrien und Indien, die hier wenigstens gestellt und in bezug auf unseren Philosophen annähernd erörtert werden muß. Eine erschöpfende Darstellung ist in diesem Zusammenhang nicht möglich; sie wäre Sache eines Buches, nicht eines Aufsatzes.

1.

Wenn ich recht sehe, so kommen für diese Vergleichung vier wesentliche Punkte in Betracht, an denen Berührungen oder Umbildungen vorliegen können: 1. Die Lehre von der Seelenwanderung, namentlich im Hinblick auf Origenes. 2. Der Begriff des Einen, in dem Subjekt und Objekt verschwinden, und das nicht durch Denken, sondern durch Intuition gefunden wird, namentlich im Hinblick auf Plotin. 3. Das Grundschema der Weltentwicklung, wie es bei der Gnosis und im Neuplatonismus und bei allen neuplatonischen Denkern grundlegend ist; ich meine die Lehre vom Abstieg und Aufstieg, die mit der Lehre vom Kreislauf des Lebens zusammenhängt und sich mit ihr eng berührt. 4. Die Anschauung von den metaphysisch bedingten zwei Gruppen von Menschen, den selbständigen, zur eigenen Schau des Höchsten Fähigen, und den der Erde Verhafteten, die an eine niedere, traditions- und denkgebundene Form der Erkenntnis verhaftet sind.

Es dürfte schon einiges gewonnen sein, wenn die zentral gelegenen Möglichkeiten eines Vergleichs hervorgehoben und gesehen werden. Denn die bisherige Forschung scheint mir an zwei Fehlern zu kranken. Die älteren Gelehrten — ich denke dabei vor allem an Christian Lassen, Indische Altertumskunde 1858, Bd. III, besonders S. 353 ff. — hatten die Neigung, den Einfluß Indiens auf die christlichen und griechischen Denker der in Frage kommenden Epoche sehr hoch einzuschätzen und vielleicht überzubetonen. Möglicherweise lag die Ursache in dem unbewußten Wunsch einer relativ jungen Wissenschaft, die eigene Bedeutung in der nahen Beziehung zu alten Disziplinen zu unterstreichen. Dabei sind bei aller Anerkennung der Versenkung in das Material manche störende, aber charakteristische Einzelheiten stehen geblieben, die ein gewisses

Mißtrauen lebendig erhalten³⁶⁾. Die neuere Forschung, namentlich die christliche — ich denke besonders an Anton Anwander, *Die Alexandrinische Katechetenschule und Indien*³⁷⁾ —, beschränkt die Untersuchung allzu sehr auf die Betrachtung der äußeren Momente, der „Kenntnisse“ von Indien, die sorgfältig durchgenommen werden, und hat kein Auge für die geistige Verwandtschaft und für die anonyme Analogie, in welcher gerade die Problematik verborgen sein dürfte. „Wir haben keine positiven Belege.“ Gewiß, diese sind relativ dürftig. Aber es kommt auf die Sachen an und nicht auf ihre äußeren Bezeugungen. Dann aber ändert sich das Bild oder wird doch jedenfalls komplizierter. So aber münden diese gelehrten Untersuchungen Anwanders in der Feststellung der Handelsbeziehungen oder ähnlicher äußerer Vorgänge, die sachlich höchstens den Untergrund für eine Erklärung bilden dürften³⁸⁾. Möglicherweise hängt diese Beschränkung mit dem irgendwie dogmatisch begründeten Wunsch zusammen, die Entwicklung der christlichen Religion von der Belastung freizuhalten, die nun nicht bloß hellenistische Einflüsse, sondern auch gar indische Einwirkungen in die Gestaltung des Christentums bringen würden. Hier scheint mir die These, daß das Christentum eine synkretistische Religion sei, eine die Zurückhaltung in etwas erklärende und im Ganzen abschreckende Rolle zu spielen.

2.

Wir lassen also die Frage nach dem „Indienwissen“ in Alexandrien beiseite und verzichten auch auf Diskussion mit Anwander über die von ihm beigebrachten Stellen, sondern wir beschränken uns auf die Prüfung der oben angeführten vier Punkte.

Erstens: Man wird unfraglich als den Nerv des indischen religiösen Denkens die Vorstellung von der Seelenwanderung ansehen dürfen, die mit der Lehre von der Vergeltung verbunden ist. Dabei

36) So schreibt etwa Lassen ständig F. Chr. Bauer statt Baur und hat eine falsche Vorstellung von dem, was Dokerismus ist (III, 383).

37) Erschienen in *Tübinger Theolog. Quartalsschrift* (1927 f.), Bd. 108, S. 317 ff.; Bd. 109, S. 257 ff.

38) Gegen Lassen, Garbe und Rawlinson, die neuplatonische und indische Philosopheme aneinanderzurücken versuchen, sagt Anwander: „Die Kriterien sind außer der genannten Porphyriusstelle (gemeint ist die auf Bardesanes gegründete Stelle bei Porphyr, de abstinencia IV, 17 u. 18) nur innere, und es ließe sich manches gegen sie sagen. Es ist keine einzige Schrift der Neuplatoniker über Indien und indische Philosophie bekannt ... mag immerhin eine genaue Durchsicht neuplatonischer Schriften noch manchen interessanten Hinweis auf das ferne Wunderland zutage fördern, richtunggebend für den älteren Neuplatonismus war noch das echte Griechentum, für den späteren der allgemeine Synkretismus und Orientalismus, in den nur ein paar indische Stücke eingesprenzt sind“ (a. a. O. 108, S. 330, Anm. 2).

werden die Ideen Reinkarnation und Seelenwanderung voneinander zu scheiden sein, und die erstere Vorstellung wird als die ältere angesehen werden dürfen. Aber, so oder so, Reinkarnation oder Seelenwanderung sind die Grundgedanken in den Upanishaden, wie bei Śaṅkara, und auch der Buddhismus behält die Grundlehren des Brahmanismus, Seelenwanderung, Reinkarnation und Erlösung, bei, wendet sich freilich an alle Kasten und konzentriert sich auf das Leiden, das durch die Aufhebung des Lebensdurstes oder Willens überwunden wird³⁹⁾.

Diesen allgemeinen Vorstellungen liegt der Gedanke zugrunde, daß es kein unverdientes Glück und Unglück auf dieser Welt gibt; die indische Seelenwanderungslehre will also eine Art Theodizee liefern und zeigen, daß es auf der Welt gerecht zugeht. Der Inder glaubt an die früheren Existenzen der Menschen und an die Wanderung der Seelen durch Menschen, Tiere und Pflanzen hindurch mit einem immer erneuerten Sterben und Geborenwerden. Jeder Rest von Schuld, der in einem Leben geblieben ist, führt zu einer neuen Existenz. Die Menschen sind hier so, wie sie in früheren Existenzen waren, und dem jeweiligen Tod folgt durch die Taten der Menschen eine Wiedergeburt. Auch Buddha hat vor seinem Leben in dieser Welt vielen Menschen und Tieren geholfen. Diese Lehren ruhen weiter auf der Voraussetzung, daß das Dasein wechselvoll, aber beständig und in sich zusammenhängend ist. Die Erlösung besteht schließlich darin, daß neue Inkarnationen vermieden werden und nicht mehr stattfinden. Der Weise will aus dem Kreis der Wiedergeburten heraus zur ewigen Ruhe gelangen. Alles kommt darauf an, die Wiedergeburten endgültig zu überwinden. Das Ende dieser Existenz ist das Glück der Heiligen, für die Weltmenschen freilich Leid und Schmerz.

Origenes kennt, soviel ich sehe, keine Seelenwanderung und auch nicht die Reinkarnation im eigentlichen Sinne. Der Ort, an dem freilich diesen Gedanken nah Verwandtes aufklingt, ist die Vorstellung von der Präexistenz der Seelen und der Möglichkeit neuer Welten, solange die Freiheit als Weltprinzip besteht. Seine Spekulationen bewegen sich in den irdischen und himmlischen Räumen dieses Kosmos^{39a)} und rechnen lediglich mit dem durch die menschliche

39) Vgl. R. Garbe, Beiträge zur indischen Kulturgeschichte (1903), S. 43 ff. — Oldenberg, Buddha³, S. 67 ff. — P. Deussen, Vedanta, Plato und Kant (1917), S. 60 ff. — H. v. Glasenapp, Der Buddhismus (1936), S. 36 ff., 61.

39 a) Ἐξ ἀγγελικῆς μὲν καταστάσεως καὶ ἀρχαγγελικῆς ψυχικῆν κατάστασιν γίνεσθαι, ἐκ δὲ ψυχικῆς δαιμονιώδη καὶ ἀνθρωπίνην, ἐκ δὲ ἀνθρωπίνης ἀγγέλους πάλιν καὶ δαίμονας γίνεσθαι, καὶ ἕκαστον τᾶγμα τῶν οὐρανίων δυνάμεων ἢ δλον ἐκ τῶν κάτω ἢ ἐκ τῶν ἄνω ἢ ἐκ τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω συνεσσηκέναι. Origenes Werke, V. Band, de princ II, 8, 3, S. 160, Koetschau.

Freiheit und durch den göttlichen Heilsplan bedingten Entstehen immer neuer Welten, die der göttlichen Erziehung und ihren Absichten dienen, bis dereinst alles Gott untergeordnet und Gott selbst sein wird „alles in allem“⁴⁰⁾. Aber das Leben ist in der Tat ein Gericht vor dem Gericht; und ein jeder erlebt hier das, was er zu erleben verdient; unser früheres Verhalten bestimmt unser Schicksal; aber wir dürfen gewiß sein, daß unser Geschick zugleich unserer Läuterung dient, daß also die Folgen des Verhaltens in der Präexistenz mit den Plänen der göttlichen Liebe zusammentreffen. Auch in diesen Gedanken des Origenes spricht sich der hohe Optimismus eines an die Macht der göttlichen παιδεία glaubenden, zutiefst griechischen Denkens aus⁴¹⁾.

40) Nec dubium est, quin post quaedam intervalla temporum rursum materia subsistat et corpora fiant et mundi diversitas construatur propter varias voluntates rationabilium creaturarum, quae post pervectam beatitudinem usque ad finem omnium rerum paulatim ad inferiora delapsae tantam malitiam receperunt, ut in contrarium verterentur, dum nolunt servare principium et incorruptam beatitudinem possidere. Nec hoc ignorandum, quod multae rationabiles creaturae usque ad secundum et tertium et quartum mundum servant principium nec mutationi in se locum tribuant, aliae vero tam parum de pristino statu amissurae sint, ut paene nihil perdidisse videantur, et nonnullae grandi ruina in ultimum praecipitandae sint barathrum. Novitque dispensator omnium Deus in conditione mundorum singulis abuti iuxta meritum et oportunitates et causas, quibus mundi gubernacula sustentantur et initiantur, ut qui omnes vicerit nequitia et penitus se terrae coaequaverit, in alio mundo, qui postea fabricandus est, fiat diabolus. Origenes Werke, V. Band, de Princ III, 6, 3 [ex Hieronymo], S. 284, Koetschau. Si ergo finis ad principium reparatus et rerum exitus conlatus initiis restituet illum statum, quem tunc habuit natura rationabilis, cum de ligno sciendi bonum et malum edere non egebat, ut amoto omni malitiae sensu et ad sincerum purumque detorso solus qui est unus deus bonus hic ei fiat omnia, et non in paucis aliquibus vel pluribus sed ut in omnibus ipsi sit omnia, cum iam nusquam mors nusquam aculeus mortis, nusquam omnino malum: tunc vere deus omnia in omnibus erit. A. a. O. de princ III, 6, 3, S. 284, Koetschau.

41) Et haec extitit, sicut et antea iam diximus, inter rationabiles creaturas causa diversitatis, non ex conditoris voluntate vel iudicio originem trahens sed propriae libertatis arbitrio. Deus vero, cui iam creaturam suam pro merito dispensare justum videbatur, diversitates mentium in unius mundi consonantiam traxit, quo velut unam domum, in qua inesse debent non solum vasa aurea et argentea sed et lignea et fictilia et alia quidem ad honorem alia autem ad contumeliam, ex istis diversis vasis vel animis vel mentibus adornaret . . . Qua ratione neque creator injustus videbitur, cum secundum praecedentes causas pro merito unumquemque distribuit, neque fortuita uniuscuiusque nascendi vel felicitas vel infelicitas putabitur vel qualiscumque acciderit illa condicio, neque diversi creatores vel diversae naturae credentur . . . animarum . . . Ita ergo possibile est intelligi etiam antea fuisse vasa rationabilia vel purgata vel minus purgata, id est quae se ipsa purgaverint ant non purgaverint, et ex hoc unumquodque vas secundum mensuram puritatis aut impuritatis suae locum vel regionem vel condicionem nascendi vel explendi aliquid in hoc mundo accepisse; quae omnia deus usque ad minimum virtute sapientiae suae

Läßt man diese Gedanken des Origenes auf sich wirken, so spürt man ein Doppeltes: Einmal, wie die große Spekulation immer wieder durch die biblische und kirchliche Bindung hindurchbricht, so daß sie in jeder konstruktiven Wiedergabe mit Recht in den Vordergrund geschoben wird. Sodann, wie der griechische Charakter des Denkens und der von ihm geformten Probleme vor all den anderen Einwirkungen und Gegebenheiten prävaliert.

Erich Klostermann, dem wir so viel für die Grundlagen der Origeneskennntnis in bleibenden Ausgaben verdanken, machte mich freundlicherweise auf einige Stellen in der Matthäuserklärung des Origenes aufmerksam, in denen Origenes gegen die Lehre von der Seelenwanderung energisch Stellung nimmt.

Die sind „dem katholischen Glauben fremd“, die meinen, daß eine transmutatio animarum stattfinden könne, erst recht nicht in die Körper von Tieren hinein und auch nicht im Hinblick auf die verschiedenen Sünden der Menschen⁴²⁾. Wieder dürfte es griechisches Empfinden sein, das diese Argumentation bestimmt. Origenes scheint doch der bewußt gegen Unchristen sich abgrenzenden Meinung zu sein — und Plotin war dem Tier gegenüber aufgeschlossener, wie wir unten (Anm. 42) sehen —, daß dieselben Seelen, die in der Zeit vor der Zeit sich so oder so verhalten haben, in dieser Zeit eine dementsprechende Verkörperung und ein nach ihrem Verdienst bemessenes Geschick gefunden haben. Sie können aber nicht Tiere werden, sondern sie bleiben Menschen, und auch im Raum der Menschen gilt, daß Elias nicht Johannes werden kann. Gewiß, auch das Schicksal der Seele Jesu hat sich in der Präexistenz entschieden, und der Logos hat gerade diese Seele wegen ihres edlen und feurigen Charakters erwählt, um sich mit ihr zu verbinden. Aber es ist dieselbe Seele, die im Sein vor dem Sein herrlich war, und die deshalb fähig war, Trägerin der Kräfte des Logos zu werden und in dieser Christus-Gestalt zu leben. Es scheint mir so zu sein, daß Origenes

providens atque dinoscens moderamine iudicii sui, aequissima retributione universa disposuit, quatenus unicuique pro merito vel succurri vel consuli deberet. In quo profecto omnis ratio aequitatis ostenditur, dum inaequalitas rerum retributionis meritorum servat aequitatem (Origenes Werke, V. Band, de princ II, 9, 6, S. 170 und II, 9, 8, S. 172, Koetschau).

42) Zur ganzen Frage vgl. E. R. Redepenning, Origenes II (1846), S. 322 ff., 344 ff., 362 ff. — Anders wie Origenes und jedenfalls zurückhaltender steht Plotin zu der Frage: Mensch und Tier: Plotin, *Ennéades* (1924) I, 1 Cap. 11 Bréhier S. 46: Τὰ δὲ θηρία πῶς τὸ ζῶον ἔχει; Ἡ εἰ μὲν ψυχαὶ εἶεν ἐν αὐτοῖς ἀνθρώπωνιοι, ὡσπερ λέγεται, ἀμαρτοῦσαι, οὐ τῶν θηρίων γίνεται τοῦτο, ὅσον χωριστόν, ἀλλὰ παρὸν οὐ πάρεστιν αὐτοῖς, ἀλλ' ἡ συναίσθησις τὸ τῆς ψυχῆς εἶδωλον μετὰ τοῦ σώματος ἔχει· σῶμα δὴ τοιόνδε οἶον ποιωθέν ψυχῆς εἰδῶλῳ· εἰ δὲ μὴ ἀνθρώπου ψυχῆ εἰσέδῳ, ἐλλάμψει ἀπὸ τῆς ὄλης τὸ τοιοῦτον ζῶον γενόμενόν ἐστιν. — Es sieht so aus, als ob Origenes gegen Plotin grade vom griechischen Geist her polemisiert.

das Prinzip der Individualität festhält, auch in der oben zitierten Stelle aus *περὶ ἀρχῶν* II, 8, 3 [V], und daß er auch deshalb die Distanz bestimmter Seelen zu den Tieren oder anderen Menschen scharf betont. Ein Mensch kann von Engeln und Dämonen herkommen und Engel oder Dämon werden, nicht aber Tier oder ein anderer Mensch.

Wieder möchte ich einige der in Betracht kommenden Stellen hersetzen.

a) Origenes Werke, 12. Band, Matthäuserklärung III, Fragmente und Indices, Erste Hälfte (1941), S. 6, Klostermann. Pamphili apologia pro Origene, c. 10, Matth. 11, 14. 15: Quidam quidem opinati sunt ex eo, quod dictum est: ipse est Elias, qui venturus est, animam Eliae eandem fuisse quam Joannis. Quod enim dixit: ipse est Elias non ad aliud sed ad animam referendum putarunt, et ex hoc paene solo sermone dogma introduxerunt μετενσωματώσεως (id est transmutationis animarum), quasi etiam ipso hoc Jesu confirmante. Sed oportuerat intueris quia, si hoc verum esset, in multis utique prophetarum vel evangeliorum scriptis simile aliquid inveniri deberet. Tum deinde etiam ille sermo, qui huic adjungitur, ostendit secretiorem quandam et arcanum sensum in his, quae dicta sunt, requirendum magis quam quem illi secundum literae solius intelligentiam susceperunt, cum dicit: qui habet aures audiendi, audiat. Addendum autem et illud est quia, si pro peccatis (secundum quod ipsi sentiunt) transmutatio fiat animarum, propter quae peccata Eliae anima transmutata est in Joannem, qui ab ipso angelo nasciturus praenuntiatur, a quo et Jesus salvator noster?

b) Origenes Werke, Band X, Matthäuserklärung I (1935), S. 64, Klostermann, vgl. *ibid.*, Band XII, Matthäuserklärung III (1941), S. 7, Klostermann:

Ἄλλοι μὲν οὖν ὑπολαμβάνετῶσαν, ξένοι τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ λόγου, μεταβαίνειν τὰς ψυχὰς ἀπὸ σωμάτων ἀνθρωπίνων ἐπὶ σώματα κύνεια κατὰ τὴν διάφορον κακίαν· ἡμεῖς δὲ μηδαμῶς τοῦτο εὐρίσκοντες ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ, φαμέν ὅτι κατάστασις λογικώτερα μεταβάλλει εἰς ἀλογωτέρα, ἐκ πολλῆς ῥαθυμίας καὶ ἀμελείας τὸ τοιοῦτον πάσχουσα· ὁμοίως δὲ καὶ ἀλογωτέρα προαίρεσις παρὰ τὸ τοῦ λόγου ἡμεληκέναι ἐπιστρέφει ποτὲ εἰς τὸ λογικὴ εἶναι, ὡς τὸ ποτε κυνίδιον, τὸ ἀγαπῶν ἐσθίειν ἀπὸ τῶν ψυχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ κυρίου αὐτοῦ, ἦκειν εἰς κατάστασιν τέκνου.

c) Origenes Werke, Band X, Matthäuserklärung I (1935), S. 172 ff., Klostermann, vgl. *ibid.* Band XII, Matth. III (1941), S. 8, Klostermann: Elias iam venit: non anima Eliae est intelligenda, ut ne incidamus in dogma transcorporationis, quod alienum est ab ecclesiastica veritate. Nam et con-

trarium est his quae dicit apostolus „quae videntur temporalia“ esse et mundum istum finem habere, et ei, quod ipse dominus ait „caelum et terra transibunt“ . . . Si enim secundum opinionem eorum eadem anima bis potest fieri in corpore secundum statum eundem ab initio saeculi usque in finem, interrogo quare fit bis? Si propter peccatum, quare non et ter et frequentius fit in corpore anima, ut propter vitam hanc et peccata, quae committuntur in ea, patiatu poenam transcorporationis, quae sola secundum hanc opinionem animabus peccatricibus infertur causa vindictae? Quae si consequenter inferatur, non erit cito ut anima desinat iterum atque iterum suscipere corpus, semper enim propter delicta praecedentia revertetur, et sic locum non habebit consummatio mundi. Si enim secundum hoc argumentum ei animae datur non redire ad corpus, quae non habet omnino peccatum, per quot annos aestimas unam animam inveniri, quae omnino munda sit a peccato et non habeat opus transcorporationem suscipere? Tamen et sic una quidem anima semper ex definito numero animarum translata et iam non revertente ad corpus, deficiet aliquando per aliqua innumerabilia saecula nativitas, mundo redacto ad unum aliquem vel duos vel tres, post quos cum et ipsi fuerint propter perfectam justitiam suam inrevertibiles facti, consummabitur mundus deficientibus videlicet qui revertantur ad corpus. **Q u o d s c r i p t u r a r u m n o n p l a c e t v e r i t a t i ;** sciunt enim multitudinem peccatorum esse inveniendam in tempore consummationis, secundum quod ipse dominus manifestat dicens: „tamen cum venerit filius hominis, putas inveniet fidem super terram?“

d) Origenes Werke, X. Band, Matthäuserklärung I (1935), S. 175 f., Klostermann, vgl. *ibid.*, XII. Band (1941), Matthäuserklärung III, S. 9, Klostermann:

Ἔσται δὲ τοῖς τότε ἢ τῶν ἀμαρτημάτων εἴσπραξις οὐκ ἐν μετενσωματώσει· εἰ γὰρ ἔτι ἀμαρτάνοντες παραλαμβάνονται, ἤτοι ἄλλω τρόπῳ κολάσεως μετὰ τοῦτο κολασθήσονται, καὶ κατὰ τοῦτο ἦτοι δύο τρόποι κολάσεων ἔσονται γενικοί (ὁ μὲν ἐν μετενσωματώσει, ὁ δὲ ἔξω τοῦ τοιοῦτου σώματος, καὶ λεγέτωσαν τὰς τούτων αἰτίας καὶ διαφοράς), ἢ οὐ κολασθήσονται, ὡς ἀθρόως ἀποβαλόντες τὰ ἀμαρτήματα οἱ ἐπὶ συντελείᾳ καταλειφθέντες ἢ (ὅπερ βέλτιον) εἰς ἔστι τρόπος κολάσεως τοῖς ἡμαρτηκόσιν ἐν σώματι τὸ ἔξω αὐτοῦ καὶ τῆς καταστάσεως τοῦ βίου τούτου τὸ κατ' ἀξίαν τῶν ἡμαρτημένων παθεῖν. ἕκαστον δὲ τούτων τῷ ἐνορᾶν δυναμένῳ τοῖς πράγμασιν ἀνατρεπτικόν ἐστι τῆς μετενσωματώσεως. εἰ δὲ ἀναγκαίως οἱ τὴν μετενσωματώσιν εἰσάγοντες Ἕλληνες, ὡς ἀκόλουθα αὐτοῖς τιθέντες, οὐδὲ φθείρεσθαι βούλονται τὸν κόσμον, ὥρα καὶ τούτους, ἀντιβλέψαντας ταῖς ἐκφαινούσαις γραφαῖς φθαρήσεσθαι τὸν κόσμον . . . ἔτι δὲ καὶ τοῦτο τοῖς τολμήσασιν ἂν λέγειν μὴ φθαρήσεσθαι τὸν

κόσμον φήσομεν ὅτι, εἰ μὴ φθείρεται ὁ κόσμος ἀλλ' ἐπ' ἄπειρον ἔσται, οὐκ ἔσται ὁ θεὸς „εἰδῶς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν“.

Zweitens: Einige dem „Einen“ verwandte Begriffe sind auch der indischen Philosophie bekannt. In der jung-vedischen Periode wird „das Eine“ als Brahman und als Ātman bestimmt, wofür Vedānta und Upanishaden Quellen sind⁴³). „Nur Eines gibt es, ohne ein Zweites.“ Das will doch besagen, daß ein jedes Selbst nicht Emanation aus Brahman ist, sondern Brahman selbst. Das Selbst kann von Brahman nicht verschieden sein, da es kein Sein und kein Seiendes außer dem Brahman gibt. Schon Lassen hat auf die Verwandtschaft der entsprechenden Begriffe bei Kapila und Patangali hingewiesen und auch ihre Emanationslehren mit derjenigen des Plotin verglichen⁴⁴). Wenn Kapila die schöpferische Natur, vor allen Dingen „das Unentwickelte“ nennt, das alles in sich trägt, und wenn in der Bhagavadgītā das höchste Prinzip als das Seiende und das Nichtseiende gesehen wird, so liegen hier gedankliche Verbindungen zu dem „Einen“ bei Plotin unfraglich vor. Der Begriff des „Einen“ hat ja in der Geschichte des Denkens erhebliche Wandlungen durchgemacht, die besonders in der Reflexion auf das Erkennen, wie sie zu der ontischen Bestimmung des „Einen“ hinzukommt, und dann auch in den schon bei Plotin selbst vorliegenden Zahlenspekulationen begründet sein dürften⁴⁵). Aber die Absicht ist doch die, eine Macht zu bezeichnen, welche die für das Leben grundlegende Subjekt-Objektspaltung und den das Leben bestimmenden Gegensatz überwunden hat, und in der Gegenstand und Begriff ineinander übergehen. Die Variationen, die „das Eine“ im Lauf der Geschichte durchgemacht hat, sind sehr seltsam; gerade bei der Zähigkeit des Begriffs. Am seltsamsten ist vielleicht der Zusammenhang, der zwischen dem metaphysisch gedachten „Einen“ und der physisch angewandten Vorstellung vom androgynen Menschen besteht⁴⁶). Merkwürdig ist, daß auch heute ein japanischer Philosoph wie Kitayama, der den Mahājāna-Buddhismus in die Heideggersche Gedankenwelt überträgt und die Gedanken desselben in dieser Form auszudrücken strebt⁴⁷), als das Ziel der Erkenntnis „die Aufhebung der Subjekt-Objektspaltung“ bezeichnet, wie sie

43) Vgl. Deussen, a. a. O. S. 13 ff., 69 f.

44) Vgl. Lassen, a. a. O. III, S. 419 ff., 421 f.

45) Zur mathematischen Definition des „Einen“ findet sich manches Material auch bei Meister Eckhart.

46) Vgl. E. Benz, Der vollkommene Mensch nach Jacob Böhme (1937).

47) Junyu Kitayama, Metaphysik des Buddhismus (Veröffentlichungen d. oriental. Seminars der Univ. Tübingen, Heft 7), z. B. S. 127: „Das mit-erfaßte Nichts ist nicht mehr ein Nichtendes“, oder S. 69: „Aus dem völlig enthüllten Nichts schlägt sich das sich selbst vernichtende Sein in das ewig ruhende Sein um.“

mit der Einsicht in die Verfälschung des Gegenstandes und in die falsche Abbildlichkeit der Ideen beginnt⁴⁸⁾. Die Erlösung ist hier ein „Vergeistigungs-Prinzip“ und Nirwana das Identitätsbewußtsein mit dem Kosmos und mit allem Seienden in der Liebe⁴⁹⁾.

Wieder möchte ich in einigen Stellen Plotin selbst sprechen lassen: Plotin, *Ennéades* ed. Bréhier⁵⁰⁾ VI (1938) cap. 9 (περί τάραθου ἢ τοῦ ἐνός) 2, 8 f.: τί γὰρ ἂν τις καὶ παρ' αὐτὸ τὸ εἶναι φῆσαι; Ἡ γὰρ ταῦτὸν τῷ ὄντι. —

3, 36 ff.: Οὐδὲ νοῦς τοίνυν, ἀλλὰ πρὸ νοῦ· τί γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ νοῦς; ἐκείνο δὲ οὐ τι, ἀλλὰ πρὸ ἐκάστου, οὐδὲ ὄν· καὶ γὰρ τὸ ὄν οἶον μορφήν τὴν τοῦ ὄντος ἔχει, ἀμορφον δὲ ἐκείνο καὶ μορφῆς νοητῆς. Γεννητική γὰρ ἡ τοῦ ἐνός φύσις οὔσα τῶν πάντων οὐδὲν ἐστιν αὐτῶν. Οὔτε οὖν τι οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦς οὔτε ψυχὴ· οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὐ ἐστῶς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ τὸ καθ' αὐτὸ μονοειδές, μᾶλλον δὲ ἀνείδεον πρὸ εἶδους ὄν παντός, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως. ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὄν, ἃ πολλὰ αὐτὸ ποιεῖ. —

4, 1 ff.: Γίνεται δὲ ἡ ἀπορία μάλιστα, ὅτι μὴδὲ κατ' ἐπιστήμην ἢ σύνεσιν ἐκείνου μὴδὲ κατὰ νόησιν, ὡσπερ τὰ ἄλλα νοητά, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα. Πάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ἐν εἶναι τὴν ἀπόστασιν καὶ οὐ πάντῃ ἐστὶν ἐν, ὅταν ἐπιστήμην του λαμβάνῃ· λόγος γὰρ ἡ ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ ὁ λόγος. Παρέρχεται οὖν τὸ ἐν εἰς ἀριθμὸν καὶ πλῆθος πεσοῦσα. Ὡπὲρ ἐπιστήμην τοίνυν δεῖ δραμεῖν καὶ μηδαμῇ ἐκβαίνειν τοῦ ἐν εἶναι, ἀλλ' ἀποστήναι δεῖ καὶ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητῶν καὶ παντός ἄλλου καὶ καλοῦ θεάματος. Πᾶν γὰρ καλὸν ὕστερον ἐκείνου καὶ παρ' ἐκείνου, ὡσπερ πᾶν φῶς μεθμερινὸν παρ' ἡλίου. Διὸ οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτὸν φησιν. Ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θεάν ὡσπερ ὁδὸν δεικνύντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ. Μέχρι μὲν γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ δίδαξις, ἡ δὲ θεά αὐτοῦ ἔργον ἢ δι τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου. —

5, 24 ff.: Τὸ δὴ πρὸ τοῦ ἐν τοῖς οὔσι τιμωτάτου . . . τὸ δὴ πρὸ τούτου θαῦμα τὸ ἐν, ὃ μὴ ὄν ἐστίν, ἵνα μὴ καὶ ἐνταῦθα κατ' ἄλλου τὸ ἐν, ὡ ὄνομα μὲν κατ' ἀλήθειαν οὐδὲν προσῆκον, εἴπερ δὲ δεῖ ὀνομάσαι, κοινῶς ἂν λεχθεῖη προσηκόντως ἐν, οὐχ ὡς ἄλλο, εἶτα ἐν. —

5, 41 ff.: Οὐχ οὕτως ἐν λέγοντες καὶ ἀμερές, ὡς σημεῖον ἢ μονάδα λέγοντες· τὸ γὰρ οὕτως ἐν ποσοῦ ἀρχή, ὃ οὐκ ἂν ὑπέστη μὴ προούσης οὐσίας καὶ τοῦ πρὸ οὐσίας. —

48) Kitayama, a. a. O. S. 61.

49) Kitayama, a. a. O. S. 62, 232 f., 110 f.: „Im wahren Nirwana lebt der Erlöste nicht um seiner selbst, sondern um des Kosmischen willen.“

50) Vgl. auch die hervorragende Übersetzung der Enneaden durch Richard Harder (1930) I, S. 84 ff., die im wahren Sinne nicht bloß als Übertragung, sondern auch als Ordnung bezeichnet werden kann.

6, 16 ff.: Τῇ αὐτάρκει δ' ἂν τις καὶ τὸ ἐν αὐτοῦ ἐνθυμηθεῖη. Δεῖ μὲν γὰρ ἰκανώτατον ἀπάντων καὶ αὐταρκέστατον καὶ ἀνευδεέστατον εἶναι· πάν δὲ πολὺ καὶ μὴ ἐν ἐνδεές ἐκ' πολλῶν γενόμενον. Δεῖται οὖν αὐτοῦ ἢ οὐσία ἐν εἶναι· τὸ δὲ οὐ δεῖται ἑαυτοῦ· αὐτὸ γὰρ ἔστι· . . . Εἶπερ οὖν δεῖ τι αὐταρκέστατον εἶναι, τὸ ἐν εἶναι δεῖ τοιοῦτον ὃν μόνον, οἷον μήτε πρὸς αὐτὸ μήτε πρὸς ἄλλο ἐνδεές εἶναι. Οὐ γὰρ τι ζητεῖ, ἵνα ἦ, οὐδ' ἵνα εὖ ἦ, οὐδὲ ἵνα ἐκεῖ ἰδρυθῇ· τοῖς μὲν γὰρ ἄλλοις αἴτιον ὄν, οὐ παρ' ἄλλων ἔχει ὃ ἔστι, τό τε εὖ τί ἂν εἴη αὐτῷ ἔξω αὐτοῦ; ὥστε οὐ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτῷ τὸ εὖ· αὐτὸ γὰρ ἔστι. —

6, 34 ff.: Ἀρχὴ δὲ οὐκ ἐνδεές τῶν μετ' αὐτό· ἢ δ' ἀπάντων ἀρχὴ ἀνευδεές ἀπάντων· ὃ τι γὰρ ἐνδεές, ἐπιέμενον ἀρχῆς ἐνδεές. Εἰ δὲ τὸ ἐν ἐνδεές, τοῦτο ζητεῖ δηλονότι τὸ μὴ εἶναι ἐν· . . . ὥστε τῷ ἐνὶ οὐδὲν ἀγαθὸν ἔστιν· . . . ἀλλ' ἔστιν ὑπεράγαθον καὶ αὐτὸ οὐχ ἑαυτῷ, τοῖς δ' ἄλλοις ἀγαθόν, εἴ τι αὐτοῦ δύναται μεταλαμβάνειν· οὐδὲ νόησις, ἵνα μὴ ἑτερότης· οὐδὲ κίνησις· πρὸ γὰρ κινήσεως καὶ πρὸ νοήσεως· τί γὰρ καὶ νοήσει; ἢ ἑαυτόν. —

6, 48 ff.: Τὸ δὲ μόνον οὔτε γινώσκει οὔτε τι ἔχει ὃ ἀγνοεῖ, ἐν δὲ ὄν συνὸν αὐτῷ οὐ δεῖται νοήσεως ἑαυτοῦ. Ἐπεὶ οὐδὲ τὸ συνεῖναι δεῖ προσάπτειν, ἵνα τηρῆς τὸ ἐν, ἀλλὰ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ συνιέναι ἀφαιρεῖν καὶ ἑαυτοῦ νόησιν καὶ τῶν ἄλλων· οὐ γὰρ κατὰ τὸ νοοῦν δεῖ τάπτειν αὐτό, ἀλλὰ μάλλον κατὰ τὴν νόησιν. Νόησις δὲ οὐ νοεῖ, ἀλλ' αἰτία τοῦ νοεῖν ἄλλῳ· τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταυτὸν τῷ αἰτιατῷ. Τὸ δὴ πάντων αἴτιον οὐδὲν ἔστιν ἐκείνων. Οὐ τοίνυν οὐδὲ ἀγαθὸν λεκτέον τοῦτο, ὃ παρέχει, ἀλλὰ ἄλλως τάγαθον ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ. —

7, 2 ff.: θεῷ δὲ μὴ ἔξω ρίπτων τὴν διάνοιαν. Οὐ γὰρ κείται που ἐρημῶσαν αὐτοῦ τὰ ἄλλα, ἀλλ' ἔστι τῷ δυναμένῳ θιγεῖν ἐκεῖνο παρόν, τῷ δ' ἀδυνατοῦντι οὐ πάρεστιν. —

7, 28 ff.: Οὐδενὸς οὖν θεός, φησίν, ἔστιν ἔξω, ἀλλὰ πᾶσι σύνεστιν οὐκ εἰδόσι. Φεύγουσιν γὰρ αὐτοὶ αὐτοῦ ἔξω, μάλλον δὲ αὐτῶν ἔξω.

Drittens: Die neuplatonischen Systeme aller Zeiten sind von einem großen Grundgedanken getragen oder nach einem mächtigen Schema entworfen. Es heißt Abstieg und Aufstieg; oder aus dem „Einen“ wird das Viele, das zum „Einen“ zurückkehrt, oder der Weg des Alls geht durch die Zerspaltung von Gott zu Gott; und überall hier ist „der Mensch“ notwendig als Zwischenglied eingeschaltet; sei es in der Gestalt der Seele, sei es in der Gestalt des Christus, sei es in der Gestalt des Kosmos. Das alles bedeutet im einzelnen sehr wesentliche Unterschiede für den Charakter des Systems, der philosophisch oder theologisch, kirchlich oder unkirchlich geartet sein kann. Aber es ist oft wichtiger, die Grundlinien als die Differenzierungen zu sehen und sich darüber klar zu werden,

wieweit das Grundschema „Abstieg und Aufstieg durch die Seele hindurch“ verbreitet ist. Die Seele hat dabei die Funktion, die goldenen Eimer, die von oben gekommen sind und sie selbst schließlich erreichen, wieder nach oben hinaufzuführen und zum Ursprung zurücksteigen zu lassen. Von dieser Stellung und Funktion der Seele begreift sich ihre Problematik, wie sie vielleicht am deutlichsten in dem System des Meisters Eckhart, aber auch schon bei Plotin uns entgegentritt. Die Seele, die diese gewaltige Aufgabe hat, die gewissermaßen der Drehpunkt ist, an dem der Abstieg wieder zum Aufstieg wird, ist göttlich und menschlich zugleich. Und die Grenzen des Göttlichen und Menschlichen sind hier immer schwer und nur mit Hilfe von Distinktionen zu bestimmen. Es ist ein großes kosmisches Gedicht, das uns in diesem Schema vorgetragen wird: Aus der Überfülle des „Einen“ tropft das unendlich vielfältige Leben herab, um durch den Menschen wieder aus der Zerspaltenheit in die stille Fülle des „Einen“ zurückzukehren.

Ich möchte nun hier nicht, um die Analogien zu der indischen Gedankenwelt einzufangen, auf Spezialitäten hinweisen, wie es die Forderung Plotins ist, daß das „Eine“ nur zu finden ist, wenn man der Mannigfaltigkeit des Lebens entsagt, wenn man die Vielfältigkeit und Zwiespältigkeit des Denkens überwindet, und wenn man den Weg der Reinigung, das heißt der Tugend, geht⁵¹). Ich möchte auch nicht, wie es Lassen tut⁵²), in der Überzeugung Plotins von der Nichtigkeit der irdischen Dinge letzten indischen Einfluß erblicken, sondern ich will nur auf die Verwandtschaft der Idee vom kosmischen Abstieg und Aufstieg mit der uralten arischen Vorstellung vom Kreislauf des Lebens hinweisen⁵³).

Die auch in der Gnosis zu belegende Anschauung von dem in sich selbst verfließenden Fluß, vom Kreislauf, den alles Lebendige durchläuft, scheint mir in der freilich schon differenzierter gewordenen und die Probleme ordnenden Idee von dem „Einen“, das in das „Viele“ auseinandergeht, um sich wieder in sich selbst, das heißt in die die Gegensätze ausschließende Einheit zurückzuentwickeln, hindurchzuschimmern. Aus dieser Tiefe heraus dürften sich die hier in Betracht kommenden Analogien mit ihren vielen Fragen entwickeln lassen.

Viertens: Auch in Indien spielt die Vorstellung von den zwei Klassen von Menschen eine große Rolle; die einen suchen ernsthaft und unter Opfern den Weg der Erlösung, die anderen gehen in der großen Masse mit; die einen kennen und befolgen nur die

51) Plotin, *Ennéades* I, 2, cap. 5 (1924); Bréhier, S. 56.

52) Chr. Lassen, a. a. O. III, 425; vgl. auch S. 399.

53) Auch Kitayama kennt den „abwärtssteigenden Weg“ des kosmischen Bewußtseins, a. a. O. S. 53.

milderen Vorschriften der Lehre, die anderen wissen von ihrer ganzen Strenge und leben demgemäß⁵⁴). Man kann auch die Unterschiede auf Eingeweihte oder Mönche und Laien oder gewöhnliche Menschen verteilen.

Dieselbe Einteilung der Menschen kennt das Christentum ebenso wie die hellenistische Mystik, so daß es hier vielleicht noch schwieriger als sonst ist, speziell indische Einflüsse herauszufühlen. Es ist zwar charakteristisch für die Art der Frömmigkeit, aber doch schließlich für die Sache gleichgültig, ob man, wie im Westen der christlichen Welt, die Christen nach ihrem ethischen Verhalten gliedert, oder ob man, wie im Osten, diese Gliederung im Hinblick auf den Besitz der religiösen Erkenntnis durchführt. Die Abstufungen der Moral stehen sachlich auf derselben Stufe wie die Unterscheidungen des Geistes oder der Erkenntnis.

Am stärksten sind diese Differenzierungen in der Gnosis ausgeprägt, in der die ursprüngliche schroffe Zweiteilung der Menschen schließlich auf einer späteren Stufe der Entwicklung wie in einer Art von Kompromiß durch eine Dreiteilung ersetzt wird⁵⁵). Und ebenso kräftig sind die diesbezüglichen Gedanken der großen Alexandriner beschaffen. Die zwei Klassen von Christen, die Origenes unterscheidet, stehen innerlich im Zusammenhang mit seinen Gedanken über den dreifachen Schriftsinn, den er im Anschluß an Prov. 22, 20 f. entwickelt. Es sieht manchmal so aus, als ob er etwas von dem doppelten Gesicht, das die Wahrheit hat, gewußt hätte. Die ἀπλούστεροι, die bei der ψιλὴ πίστις καὶ ἄλογος stehen bleiben⁵⁶), sind durch Furcht und Gehorsam bestimmt. Die γνωστικοὶ aber, denen Gott den intellectus (Schau oder Geist) gegeben hat, sehen überall in der Bibel den Hinweis auf den tieferen Sinn, der sich an die „Historie“ anschließt, aber über dieselbe hinausgeht und sie bestimmt⁵⁷).

Urchristlich sind diese Gedanken nicht. Im Gegenteil, das Urchristentum empfindet anders. Ihm sind die „Armen“, die „Geringen“ und die „Bedrückten“ diejenigen, die selig gepriesen werden und bei denen Gott ist. Es ist die Stimmung der Franziskaner, der „Minoriten“, die an den Anfängen der christlichen Religion lebendig gewesen ist, und die dann häufig bei den bedrängten und verfolgte Spiritualisten und Mystikern wiederkehrt, welche davon überzeugt

54) Vgl. v. Glasenapp, a. a. O. S. 38.

55) Vgl. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis (1907), S. 92 ff. — W. Bousset, Kyrios Christos (1913), S. 242 ff.

56) Origenes, Werke, I. Bd.; κατὰ Κέλσου I, 42; Koetschau, S. 93.

57) Auf den Zusammenhang dieser Gedanken des Origenes mit seinem intellektuellen Verständnis des Glaubens weist R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³ (1922), S. 541 ff., hin.

sind und sich in dem Glauben trösten, daß Gott auf der Seite der Schwachen, sozial Tiefstehenden und Verachteten steht, daß er ein Gott der Minorität ist. Auch Luther ist — naturgemäß — in seinem Kampf von diesen Gedanken nicht unberührt gewesen.

Vielleicht wird es schon bei Paulus anders. Aber niemand hat mehr wie dieser Pneumatiker hohen und höchsten Grades dafür getan, die Pneumatiker durch den Hinweis auf die Ordnung und auf die Pflicht der Liebe zu binden. Die Erinnerung an den geschichtlichen Christus und an die *τρόποι Χριστοῦ*, die der echte Geistmensch aufweisen muß, kommen dazu, um das Wirken des freien Geistes in der Richtung auf die Ethik einzuschränken.

Der Pneumatiker verwandelt sich dann in den Märtyrer, der in der Todesstunde Christus in seiner Herrlichkeit sieht und davon Zeugnis ablegt. Er erscheint auch in dem Konfessor, den eine besondere Kraft befähigt hat, fest zu bleiben und standzuhalten, als ihm die große Probe auferlegt worden ist. Und daran schließen sich die *μεγαλομάρτυρες* einer späteren Zeit, deren geistige und — letztlich — physische Kräfte so groß waren, daß sie Leiden und Prüfungen siegreich überwinden konnten.

Aber dazwischen liegt Origenes, der in dem tiefen und gebildeten Christen den echten Pneumatiker erblickte, den der Geist befähigt, Sünden zu vergeben, Beichte zu hören und Erzieher und Helfer der schwachen Brüder zu sein. Er setzt sich grundsätzlich von den *ἀπλούστεροι* ab, die zu dieser Tiefe und Höhe nicht vorgedrungen sind und nicht vordringen können.

Dazwischen liegt auch — auf der anderen Seite — Cyprian, ja — trotz aller Unterschiede — Novatian und Donatus, denen es Herzensanliegen war, daß der Bischof, der Kultus, Buße und Lehre legal verwaltete, selbstverständlich eine vom Geist gesalbte und geführte Persönlichkeit sein mußte: Das hat die Praxis der römischen Kirche dann auf ein anderes Geleise geschoben.

Entscheidend aber ist Athanasius geworden. Er hat als der erste große christliche Hierarch dem „Geist“ seinen Platz in dem bescheidenen und gehorsamen Mönch angewiesen, der die Großtat vollbringt, daß er für andere mit seinem Leben den Kampf mit den Dämonen führt und dabei dem Bischof, der Kirche, gehorsam bleibt.

Die katholische Kirche hat diese Wendung begriffen und im Mönchtum einen Platz und eine Aufgabe geschaffen, in der die pneumatischen Kräfte des Christentums immer wieder in sehr verschiedenen Formen Wirkungsmöglichkeiten gefunden haben, und in der die Kirche selbst ein Sicherheitsventil gewann für jene unheimlichen pneumatischen Elementargeister, die in jeder echten Religion immer wieder aufstehen werden. Das Glanzstück dieser durchdringend klugen und versöhnend weisen Einsicht ist die Behand-

lung des heiligen Franz durch die katholische Kirche und ihre Führung gewesen.

Und der Protestantismus? Nun, auch in ihm sind jene pneumatischen Kräfte ab und zu lebendig gewesen. Er ging dann den Weg des Origenes, oder die Pneumatiker erwachsen ihm auf diesem Weg. Aber schon Luther schuf die Anschauung, daß auch in den Zeiten des Verfalls seit Konstantin dem Großen oder seit dem Kaisermörder Phokas immer wieder „Zeugen der Wahrheit“ aufgetreten sind, die den Kampf gegen das Papsttum aufgenommen und das heilige Feuer des Evangeliums in Kampf und Unterdrückung erhalten und weitergegeben haben.

Blicken wir auf den Ausgangspunkt dieser Übersicht zurück, so dürfte klar sein, daß gerade der der „Schau“ sich annähernde Intellektualismus im Christentum die ursprüngliche Wertschätzung der „Einfältigen“ als der „Spiritualen“ verdrängt und diese durch die wohlwollend-abschätzige Wertung als der ἀπλούστεροι ersetzt hat. Aber die Linien sind auch in diesem Fall verschlungener und komplizierter, als man denkt. Athanasius mit seiner Hochschätzung gerade des ungelehrten Mönches, welcher der wahre, in der Praxis sich bewährende Pneumatiker ist, nimmt die urchristlich-spiritualen Motive auf, die in den Jahrhunderten danach — fast möchte man sagen bis in die Gegenwart hinein — immer wieder aufgeklungen sind.

Als „indisch“ möchte ich die Scheidung in diese beiden Klassen nicht bezeichnen. Sie dürften auch kaum von Indien her ins Christentum eingedrungen sein. Der Analogien sind zu viel; man braucht bloß an Mani, an die verschiedenen Gruppen der Gnosis oder an Clemens von Alexandrien zu erinnern. Eher dürfte es sich um eine allgemeine Erscheinung in der Geschichte der Religion, namentlich der sich verfestigenden Religion handeln.

V.

Vielleicht findet mancher die Ergebnisse mager oder findet nicht recht der langen Rede kurzen Sinn. In der Tat, ich habe den horror vacui, der den Historiker so oft antreibt, verscheucht, so gut ich konnte; und ich habe die Dinge in ihrer Fragwürdigkeit und Zweifelhaftheit, stachlich und unsicher stehen lassen. Ich bin mir bewußt, mehr eine Frage oder auch einige Fragen aufgeworfen als Antworten gegeben zu haben. Mögen also andere kommen und es besser machen! Namentlich solche, die von indischem Denken mehr verstehen als ich.

Manche, die über keinen Geist verfügen, oder die einen „anderen“ Geist haben, oder die gar nur ein Bißchen Verstand besitzen, haben es sich angelegen sein lassen, mir „Geistreichigkeit“ vorzuwerfen. Ich

fühlte mich dabei an das alte Halle erinnert, an das, was Fr. Loofs seinem Kollegen W. Lütgert nicht selten und nicht ohne Strenge vorgehalten hat, — nun deckt sie beide der grüne Rasen, und man fühlt das relative Recht und Unrecht beider. Vielleicht ist es auch darum gut, wenn ich hier vor allem einmal Teile des Materials zu Worte kommen lasse und den Weg der Forschung aufdecke, ohne einen Abschluß zu geben. Ich glaube auch nicht dazu befugt und in der Lage zu sein, soweit ich die Dinge zu überblicken glaube. Wäre ich sicherer und wären die Resultate klarer, so würde ich freilich vor „Geistreichigkeiten“ nicht zurückschrecken; und das Bellen der Spitze wäre mir ein sicherer Beweis dafür, daß es mir gelungen ist zu reiten.