

CHARLOTTE KÖCKERT

Christliche Kosmologie
und kaiserzeitliche
Philosophie

*Studien und Texte zu
Antike und Christentum*

56

Mohr Siebeck

Studien und Texte zu Antike und Christentum
Studies and Texts in Antiquity and Christianity

Herausgeber/Editors

CHRISTOPH MARKSCHIES (Berlin) · MARTIN WALLRAFF (Basel)
CHRISTIAN WILDBERG (Princeton)

Beirat/Advisory Board

HUBERT CANKIK (Berlin) · GIOVANNI CASADIO (Salerno)
SUSANNA ELM (Berkeley) · JOHANNES HAHN (Münster)
JÖRG RÜPKE (Erfurt)

56



Charlotte Köckert

Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie

Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes,
Basilus und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund
kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen

Mohr Siebeck

CHARLOTTE KÖCKERT, geboren 1974; Studium der Evangelischen Theologie in Göttingen, Oxford, Tübingen; 2002–2004 Wiss. Mitarbeiterin an der Universität Heidelberg, 2005–2007 an der Universität Hamburg; seit 2007 Wiss. Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kirchengeschichte (Antike und Mittelalter) der Universität Heidelberg.

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort.

e-ISBN PDF 978-3-16-151355-8

ISBN 978-3-16-149831-2

ISSN 1436-3003 (Studien und Texte zu Antike und Christentum)

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

© 2009 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von epline in Kirchheim/Teck gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Held in Rottenburg gebunden.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2007 unter dem Titel »Christliche Kosmologie und antike Naturphilosophie« vom Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg als Dissertation angenommen. Für den Druck habe ich sie geringfügig überarbeitet und leicht gekürzt.¹ Die Frage nach dem Verhältnis von antiker christlicher Kosmologie und zeitgenössischer Philosophie schließt eine Vielzahl von Themen und Aspekten ein, die in einer einzelnen Untersuchung nicht erschöpfend behandelt werden können. So konzentriert sich die vorliegende Arbeit darauf, christliche kosmologische Entwürfe des dritten und vierten Jahrhunderts als Auslegung des biblischen Schöpfungsberichtes zu beschreiben und sie in den Kontext der antiken kosmologischen Debatte um die Auslegung von Platons *Timaeus* zu stellen. Die Frage nach dem Verhältnis von christlicher Kosmologie und Eschatologie beispielsweise, die besonders für Origenes kontrovers diskutiert wird, konnte dabei nur angerissen werden. Inzwischen bin ich ihr in dem Aufsatz »Gott, Welt, Zeit und Ewigkeit bei Origenes« ausführlicher nachgegangen.²

Daß meine Arbeit nun gedruckt vorliegt, erfüllt mich mit großer Freude und Dankbarkeit gegenüber vielen. An erster Stelle nenne ich meine beiden Doktorväter. Prof. Dr. Dr. h. c. Christoph Marksches hat diese Arbeit angeregt und sie mit stetem Interesse und kritischen Fragen begleitet. Prof. Dr. Winrich Löhr hat mich in vielen erhellenden Gesprächen dazu gebracht, meine Fragen und Thesen zu schärfen, und mich freundlich gedrängt, die Arbeit abzuschließen. In seinen Händen lag auch das Erstgutachten. Das Zweitgutachten hat Prof. Dr. Johann Anselm Steiger übernommen, der mir außerdem während meiner Hamburger Zeit die Augen für die Verbindungen zwischen Patristik und Früher Neuzeit geöffnet hat. Kritische Anmerkungen zu Teilen der Arbeit sowie ein hilfreiches Gutachten verdanke ich Prof. Dr. Lorenzo Perrone. Meine Untersuchung der Genesisauslegung des Origenes hat besonders von dem

¹ Soeben ist die neue kritische Ausgabe der *Apologia in Hexaemeron* des Gregor von Nyssa erschienen, die ich nicht mehr nutzen konnte (Gregorii Nysseni In Hexaemeron, edidit H. DROBNER, Gregorii Nysseni Opera exegetica in Genesim 1, GNO 4/1, Leiden 2009).

² CHARLOTTE KÖCKERT, Gott, Welt, Zeit und Ewigkeit bei Origenes, in: R. G. KRATZ / H. SPIECKERMANN (Hgg.), Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns. Religionsgeschichtliche, theologische und philosophische Perspektiven, BZAW 390, Berlin/New York 2009, 253–297.

freundschaftlichen Austausch mit PD Dr. Karin Metzler profitiert. Sie machte mir ihre Edition der Fragmente der Genesiskommentierung des Origenes bereits im Entstehen zugänglich.³ Prof. Dr. Dr. h. c. Christoph Marksches, Prof. Dr. Martin Wallraff sowie Prof. Dr. Christian Wildberg waren so freundlich, die Arbeit in die Reihe »Studien und Texte zu Antike und Christentum« aufzunehmen.

Zu großem Dank bin ich der Hamburgischen Wissenschaftlichen Gesellschaft verpflichtet, die meine Arbeit mit dem Kurt-Hartwig-Siemers-Wissenschaftspreis 2007/ 2008 ausgezeichnet hat, außerdem der Göttinger Akademie der Wissenschaften für die Würdigung mit dem Hanns-Lilje-Preis 2008 sowie der John Templeton Foundation in Verbindung mit dem Forschungszentrum Internationale und Interdisziplinäre Theologie der Universität Heidelberg, die mir den John Templeton Award for Theological Promise 2009 verliehen haben.

Auf dem weiten Weg vom Manuskript zum Buch erhielt ich tatkräftige Hilfe, für die ich herzlich danke. Beim Lesen der Korrekturen halfen mir Herr Dschin-u Oh und Frau Anna Maria Schmidt, die mich außerdem zusammen mit Frau Claudia Köckert bei der Erstellung der Register unterstützte. Die Wertungsgesellschaft Wort übernahm einen Teil der Druckkosten. Herrn Dr. Henning Ziebritzki und Herrn Matthias Spitzner vom Verlag Mohr Siebeck danke ich für die freundliche verlegerische Betreuung.

In größter Dankbarkeit widme ich diese Arbeit meinen Eltern.

Heidelberg, im Juni 2009

Charlotte Köckert

³ Origenes, Die griechischen und lateinischen Fragmente der Genesis-Kommentierung, hg. von K. METZLER, GCS Origenes 6/2, Berlin/New York 2009 (im Druck); Origenes, Die Kommentierung des Buches Genesis, eingeleitet, übersetzt und erläutert von K. METZLER, Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung Band 1/1, Berlin/New York 2009 (im Druck).

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
A. Platonische Kosmologie als Auslegung des <i>Timaeus</i>	7
I. Plutarch von Chaironea	8
1. Plutarch als Ausleger Platons	8
2. Die Erklärung von <i>Ti.</i> 35ab als Ausgangspunkt für die Darstellung der platonischen Kosmologie	9
3. Die Entstehung des Kosmos als die Ordnung eines irrationalen vorkosmischen Zustandes.	11
3.1. Die Auslegung von <i>Ti.</i> 35ab: Die Entstehung der Weltseele als Harmonisierung einer irrationalen Urseele	11
3.1.1. Die Identifikation der beiden grundlegenden Seelenbestandteile	12
3.1.2. Die Verbindung der beiden Seelenbestandteile	14
3.1.3. Die Seelenbildung nach <i>Ti.</i> 35ab als Hinweis auf einen Zustand vorkosmischer Unordnung	16
3.2. Der Mythos in <i>Plt.</i> 268d–274e als Hinweis auf einen Zustand vorkosmischer Unordnung	17
3.3. Die Auslegung von <i>Ti.</i> 30a und 52d–53b im Sinne eines Zustandes vorkosmischer Unordnung	22
3.4. <i>Ti.</i> 53b5–7 als Ausgangspunkt für Plutarchs Konzeption von Entstehen und Erschaffen.	28
4. Gottes Verhältnis zum Kosmos	30
4.1. Gott ist Vater und Schöpfer	30
4.2. Gott ist Mathematiker	32
4.3. Die Funktion der Weltseele.	38
5. Plutarchs Auslegung von <i>Ti.</i> 35ab als Grundlage seiner dualistischen Kosmologie	43
6. Der Kosmos ist ›Bild Gottes, ein Gott im Werden‹	47
7. Zusammenfassung und Systematisierung.	49

II. Atticus.	53
1. Person und Werk des Atticus	53
1.1. Die Timaeusauslegung des Atticus im Verhältnis zur Auslegung Plutarchs	53
1.2. Die Auseinandersetzung mit aristotelischen Lehren	54
2. Die Lehre des Atticus von der realen Erschaffung und Unvergänglichkeit des Kosmos in der Auseinandersetzung mit Aristoteles und Platonikern	57
2.1. Die Argumentation für einen geschaffenen und unvergänglichen Kosmos	57
2.1.1. Die Lehre von der realen Erschaffung des Kosmos folgt aus der Vorsehungslehre.	57
2.1.2. Der klare und deutliche Wortlaut des Timaeus	59
2.1.3. Das richtige Verständnis des Grundsatzes, daß alles Gewordene vergeht	60
2.1.4. Das Vermögen und der Wille des göttlichen Schöpfers.	62
2.1.5. Die Analogie zum Vermögen und Willen menschlicher Handwerker und Künstler.	65
2.1.6. Die Unvergänglichkeit des Kosmos folgt aus dem Wesen und dem Willen des Schöpfergottes (<i>Ti.</i> 41b2)	66
2.2. Die Kritik durch Alexander von Aphrodisias sowie Porphyrius und Proclus	68
2.3. Die Bestimmung von Willen und Vermögen des Demiurgen durch Atticus innerhalb der Auseinandersetzung um die Interpretation von <i>Ti.</i> 41ab.	73
3. Die einheitliche Verwaltung und die Gliederung des Kosmos durch seelische Kräfte.	74
3.1. Die einheitliche Verwaltung des Kosmos in der Auseinandersetzung mit Aristoteles	74
3.2. Die Gliederung des Kosmos durch unterschiedliche seelische Kräfte	78
4. Zusammenfassung und Systematisierung	81
III. Numenius	84
1. Zur Person und zum philosophischen Programm des Numenius	84
2. Der erste Gott als Ursache der relativen Stabilität und Dauer der sichtbaren Welt.	86
3. Wie wirkt der erste Gott im Kosmos? Stellung und Funktion des Demiurgen	90
3.1. Die Unterscheidung zwischen erstem und zweitem Gott	90
3.2. Das Wirken des Demiurgen an der Materie.	94

3.3. Die Schöpfungstätigkeit des Demiurgen als Mimesis	97
3.4. Das Wirken des Demiurgen im Kosmos	100
4. Der Charakter des Kosmos <i>ex deo silvaque</i>	104
4.1. Das Numeniusreferat bei Calcidius, <i>in Ti.</i> 295–299.	104
4.2. Die Materie als unentstandenes, Gott gleichewiges Prinzip.	106
4.3. Der Charakter der Materie als unbegrenzte Zweiheit und Prinzip des Übels.	108
4.4. Der Charakter des Kosmos <i>ex deo silvaque</i>	111
4.4.1. Die ›Entstehung‹ des Kosmos <i>ex deo silvaque</i> (<i>Ti.</i> 47e–48a.56c)	111
4.4.2. Der Charakter des Kosmos als Mischung <i>ex speciei</i> <i>bonitate silvaeque malitia</i>	116
5. Die Gliederung des Kosmos nach den Fragmenten zur Himmelsreise der Seele	117
5.1. Die Interpretation der ›Grotte von Ithaka‹ und des Er-Mythos . . .	117
5.2. Der Abstieg der Seelen aus der Fixsternsphäre	121
6. Zusammenfassung und Systematisierung.	124
IV. Alkinoos	127
1. Verfasser und literarischer Charakter des Didaskalikos	127
2. Der Gegenstand der Kosmologie und die Form der Darstellung	129
3. Das kosmologische Konzept: Der Kosmos ist nicht ἐκ τοῦ αὐτομάτου .	131
<i>Exkurs: Die Bestreitung eines Kosmos ἐκ/ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου als</i> <i>Bestandteil der Polemik gegen eine atomistische Kosmologie</i>	133
4. Die Prinzipien und Ursachen des Kosmos.	139
4.1. Die Drei-Prinzipien-Lehre als Auslegung von <i>Ti.</i> 28a4–29b1 und 29d7–30a6.	139
4.2. Die Reduktion der Prinzipien auf das Gegenüber von aktivem, intelligiblem Prinzip und passivem Materieprinzip	140
4.3. Die Charakterisierung des Materieprinzips	142
4.3.1. Die Materie als potentieller Körper	142
4.3.2. Die Deutung der Eigenbewegung der Materie und der vorkosmischen Elementenspuren	143
5. Gott als Ursache des Kosmos	148
5.1. Der erste Gott als erster Intellekt und vollkommene, transzendente Ursache (<i>R.</i> 506–509 und <i>Phlb.</i> 65a)	148
5.2. Der erste Gott ist Ursache aller Dinge (<i>Ti.</i> 28c)	152
5.3. Gottes Ursachenverhältnis zum Kosmos ist nicht als ein reales Schöpfungsgeschehen zu denken (<i>Ti.</i> 28b7)	158

5.4. Das Wesen der Weltseele und ihre Abhängigkeit vom ersten Gott (<i>Ti.</i> 34c–35a)	159
6. Die kosmologische Funktion der Weltseele und das Wesen des Kosmos.	164
6.1. Die Bedeutung der Weltseele für das Wesen des Kosmos (<i>Ti.</i> 34b.36c–e)	164
6.2. Die Dämonen als Ausdruck der Beseeltheit und der Vernunftbegabung des Kosmos (<i>Ti.</i> 39e.40d)	168
7. Zusammenfassung und Systematisierung	170
V. Porphyrius.	175
1. Porphyrius als Ausleger des platonischen <i>Timaeus</i>	175
2. Die Welt ist ewig und hat ihre Existenz von Gott her	183
2.1. Auslegung von <i>Ti.</i> 27c.28b: Die Welt ist zusammengesetzt und hat ihre Existenz von Gott her	184
2.2. Auslegung von <i>Ti.</i> 30a2–6: Eine didaktische Verdeutlichung des Wirkens der schöpferischen Vorsehung.	191
3. Das Wirken des Demiurgen und der Status der Materie	195
3.1. Die Ablehnung der Prinzipienlehre des Atticus und die Neubestimmung des Begriffs der ἀρχή	195
3.2. Das Wirken des Demiurgen	201
3.3. Die Entstehung der Materie und der Körperwelt	206
3.3.1. Der Demiurg wirkt wie ein ‚Same‘ des Kosmos.	207
3.3.2. Der Abstieg der intelligiblen Substanz in die Körperlichkeit	210
3.3.3. Die Entstehung der Materie als Abbild der intelligiblen Vielheit	212
4. Zusammenfassung und Systematisierung	217
B. Christliche Kosmologie als Auslegung von Gen 1 f.	223
I. Origenes	224
1. Quellen und Zeugnisse zu Origenes' Auslegung des Schöpfungsberichtes Gen 1 f.	224
1.1. Übersicht über das erhaltene Material	224
1.2. Das Hebräerreferat bei Calcidius, <i>in Ti.</i> 276–278	229
1.2.1. Analyse	229
1.2.2. Der origenianische Charakter des Abschnitts	232
1.2.3. Auf welche Schrift des Origenes geht das Referat bei Calcidius zurück?	236

2. Auslegung von Gen 2,2,4: Das Sechs-Tage-Schema des Schöpfungsberichtes	238
3. Die christologische Deutung von ἐν ἀρχῇ (Gen 1,1)	240
4. Die Deutung von ›Himmel und Erde‹ in Gen 1,1 f.	247
4.1. Drei Auslegungsvarianten zu ›Himmel und Erde‹ in Gen 1,1 f.	247
4.1.1. Der intelligible Kosmos (Philo).	248
4.1.2. <i>Substantia spiritalis</i> und <i>substantia corporum</i>	249
a) Auslegung von Gen 1,1	249
b) Auslegung von Gen 1,2a.	253
4.1.3. Der himmlische Kosmos der Heiligen	256
4.2. Der Status der verschiedenen Auslegungen von Gen 1,1	267
4.2.1. Die Zurückhaltung des Origenes gegenüber einer definitiven Auslegungsentscheidung	268
4.2.2. Die naturphilosophische und die kosmologisch-anagogische Auslegung von Gen 1,1 als legitime Formen des höheren Schriftsinns.	271
4.3. Die Auseinandersetzung mit konkurrierenden Auslegungen von Gen 1,1 f.	273
4.3.1. Die Auseinandersetzung mit der Auslegung Philos: Das astronomische Sphärenmodell als Demonstrationsmittel.	273
4.3.2. Die Auseinandersetzung mit Verfechtern einer ungewordenen Materie	278
a) Die philosophische Widerlegung der Annahme einer ungewordenen Materie.	280
b) Die polemische Strategie des Origenes	285
c) Der vorausgesetzte Materiebegriff: Die Ausrichtung auf den göttlichen Willen	289
5. Die Aufnahme der Diskussion um den Anfang bzw. die Ewigkeit der Welt	293
5.1. <i>Princ.</i> 3,5,1–3: Die Wahrscheinlichkeit einer Abfolge mehrerer Welten	293
5.2. <i>Princ.</i> 1,4,3–5: Die Präexistenz der Schöpfung im göttlichen Logos	298
5.3. <i>Princ.</i> 2,3,6: Die Unvergänglichkeit des Kosmos der Heiligen	303
6. Zusammenfassung und Systematisierung.	305
II. Basilius von Caesarea	312
1. Die Homilien zum Hexaemeron des Basilius	312
1.1. Abfassungszeit und Hörerkreis der Homilien.	312
1.2. Der Charakter des Schöpfungsberichtes und das Ziel (σκοπός) der basilianischen Auslegung.	313
1.3. Die Quellen der Hexaemeronauslegung des Basilius	322

2. Die Auslegung von Gen 1,1–10 nach den Homilien zum Hexaemeron.	324
2.1. Die Auslegung von Gen 1,1	325
2.1.1. ›Im Anfang schuf Gott: Die Welt als kontingentes Werk des allmächtigen Schöpfergottes	325
a) Gen 1,1: Die Welt hat in Gott eine vernünftige Ursache	327
b) Gen 1,1 (ἀρχή): Die Welt hat einen Anfang bezogen auf die Zeit	328
c) Die Bedeutung von ἀρχή in Gen 1,1.	331
d) Gen 1,1 (ἐποίησεν): Die Schöpfung ist ein willentlicher, kontingenter Akt Gottes.	335
2.1.2. Gen 1,1 ›Himmel und Erde‹: Die Grenzen und Fundamente des Kosmos.	341
a) Die vier Elemente innerhalb der äußersten Begrenzungen.	341
b) Wesen und Natur von Himmel und Erde	343
2.2. Die Abwehr dualistischer Deutungen in der Auslegung von Gen 1,2	348
2.2.1. Die Interpretation der Erde nach Gen 1,2.	348
a) Die Deutung der Attribute der Erde Gen 1,2 im Zusammenhang von Gen 1,1.9	348
b) Die Ablehnung einer Deutung der Erde Gen 1,2 als Materie und die Polemik gegen die Annahme einer ungeschaffenen Materie	350
2.2.2. Die Interpretation von ›Abgrund‹ und ›Finsternis‹ in Gen 1,2.	356
a) Die Deutung von ›Abgrund‹ und ›Finsternis‹ im Zusammenhang von Gen 1,2	356
b) Die Ablehnung einer Deutung von ›Finsternis‹ und ›Abgrund‹ als Gott widerstreitende, böse Macht.	358
2.3. Die Auslegung von Gen 1,3.14: Die Entstehung des Lichtes und der Gestirne	361
2.4. Die Interpretation der Schöpfungsbefehle in Gen 1.	365
2.5. Die Auslegung von Gen 1,6f.: Das Firmament und die Trennung der Wasser.	374
2.5.1. Das Firmament Gen 1,6f. im Unterschied zum Himmel Gen 1,1	375
2.5.2. Die Natur des Firmaments und sein Nutzen im Gesamtzusammenhang des Kosmos	377
2.5.3. Die Ablehnung einer allegorischen Auslegung der Wasser Gen 1,6f.	384
a) Die Identität der allegorisierenden Ausleger von <i>hex.</i> 3,9	385
b) Die Ablehnung der allegorischen Auslegung der Wasser Gen 1,6f.	390

3. Zusammenfassung und Systematisierung	391
III. Gregor von Nyssa	400
1. Die <i>Apologia in Hexaemeron</i> des Gregor von Nyssa	400
1.1. Anlaß und Abfassungszeit	400
1.2. Das Auslegungsverständnis Gregors in der <i>Apologia in Hexaemeron</i>	402
1.2.1. Die Haltung Gregors gegenüber der Hexaemeronauslegung des Basilius	402
1.2.2. Das Ziel (σκοπός) Gregors in der <i>Apologia in Hexaemeron</i>	406
1.3. Die Gliederung der <i>Apologia in Hexaemeron</i>	410
2. Christliche Kosmologie als Auslegung von Gen 1	411
2.1. Auslegung von Gen 1,1 f.: Die Schöpfung im Anfang (καταβολή)	411
2.1.1. Der allmächtige Schöpferwille und die Negation der Materie als zugrunde liegendes Substrat	411
a) Die Identität von Wille, Weisheit und Schöpferkraft bei Gott	411
b) Gott als Urheber der Materie	414
c) Die Negation der Materie als Voraussetzung der Körperwelt: Ein Argument christlicher Apologetik	418
2.1.2. Die augenblickliche und allumfassende Schöpfung	424
a) Die Interpretation der Welt im Anfang (<i>hex.</i> 8 f.): Auslegung von Gen 1,1	424
b) Die Interpretation der Welt im Anfang (<i>hex.</i> 10): Erste Auslegung von Gen 1,2	426
c) Die Interpretation der Welt im Anfang (<i>hex.</i> 16 f.): Zweite Auslegung von Gen 1,2	428
d) Gen 1,1 f.: Die Schöpfung im Anfang (Zusammenfassung)	436
2.2. Auslegung von Gen 1,3–14: Die geordnete Vollendung der Schöpfung in der Zeit (κατασκευή)	438
2.2.1. Die Grundlegung der folgerichtigen Ordnung im Anfang (<i>hex.</i> 9)	438
a) Die Natur als Gottes immanente Kraft und Weisheit.	438
b) Die Abgrenzung gegenüber einer atomistisch-epikureischen Kosmologie	443
2.2.2. Die Entstehung der Elemente und Kosmosglieder aus dem gemischten Ganzen des Anfangs.	446
a) Die Sonderung des Feuers und die Entstehung des Lichts (Gen 1,3)	446
b) Die Bewegung des Feuers und die Entstehung des Firmaments (Gen 1,5 f.)	448

c)	Die Sonderung der Luft, des Wassers und der Erde (Gen 1,9f.)	453
d)	Die Scheidung innerhalb des Feuers und die Entstehung der Gestirne (Gen 1,14–16)	455
e)	Das Movens des Ausgestaltungsprozesses	459
2.3.	Die Grundlegung und Ausgestaltung des Kosmos: Die Analogie von der Ausbringung und Entfaltung von Samen	461
2.3.1.	Das kosmologische Konzept Gregors: Eine Form von Diakrisis-Kosmogonie?	461
2.3.2.	Gregors Kosmologie in Analogie zum biologischen Konzept des Samens.	465
2.3.3.	Die Analogie der Entstehung aus Samen in antiken Kosmologien: Ein Vergleich mit dem Modell Gregors	473
a)	Das Modell des Samens bei den Stoikern	473
b)	Das Modell des Samens bei Platonikern	475
c)	Das Modell des Samens im sogenannten Basilidesreferat des Hippolyt	476
3.	Die Auseinandersetzung mit Basilius um die Auslegung von Gen 1,6f.	481
3.1.	Die Interpretation der oberen Wasser.	481
3.1.1.	Die Auslegung von Gen 1,2b als Argument für die Deutung der oberen Wasser.	483
3.1.2.	Der homonyme Sprachgebrauch der Bibel als Argument für die Deutung der oberen Wasser.	485
3.2.	Gregors Theorie der Elemente als Argument gegen die Auslegung des Basilius	488
<i>Exkurs:</i>	<i>Gregors Benutzung naturphilosophischer Fachliteratur</i>	489
3.2.1.	Das gleichbleibende Maß und die Identität der geschaffenen Elemente (Auslegung von Gen 1,31)	491
3.2.2.	Der Kreislauf des Wassers als Begründung für dessen gleichbleibendes Maß	497
a)	Die Umwandlung des Wassers durch Feuer in Erde	499
b)	Die Umwandlung der Erde in Wasser	501
c)	Gregors Weiterentwicklung der aristotelischen Elementenlehre.	505
d)	Gregors wissenschaftliche Methode in der Erläuterung des Elementenkreislaufs	509
3.2.3.	Die Theorie der Umwandlung der Elemente in Gregors Argumentation: Behauptet Gregor die Unvergänglichkeit der Welt?	512
4.	Zusammenfassung und Systematisierung	517

C. Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie:	
Zusammenfassung und Ergebnis	527
Der philosophische Charakter des biblischen Schöpfungsberichtes	527
Der philosophische Skopos der christlichen und der platonischen Kosmologie	528
Die christliche und die platonische Kosmologie als exegetische Projekte. . .	530
Die Abwehr dualistischer Auslegungen und die philosophische Argumentation gegen einen Prinzipidualismus.	532
Die Frage nach der Ewigkeit bzw. dem Anfang und dem Ende der Welt . . .	533
Die Auseinandersetzung mit der neuplatonischen Kosmologie bei Basilius und Gregor	535
Die Rede vom Willen des Schöpfers: Vom philosophischen Grenzargument zur christlichen Kernaussage	536
Gregors Materietheorie: Ein Beispiel für die philosophische Formulierung der christlichen Schöpfungslehre	539
Christliche und platonische Modelle für das Wirken der Transzendenz in die Immanenz	539
Die christliche Interpretation philosophischer φύσις-Konzeptionen.	541
Charakteristika einer christlichen Kosmologie im dritten und vierten Jahrhundert.	541
 Anhang: Gliederung der <i>Apologia in Hexaemeron</i> des Gregor von Nyssa unter dem Gesichtspunkt der ausgelegten Bibelverse.	544
 Literaturverzeichnis	547
1. Antike und mittelalterliche Autoren (Texte und Übersetzungen).	548
2. Sekundärliteratur	566
3. Wörterbücher, Lexika, Hilfsmittel (Auswahl).	586
 Register	
1. Biblische Bücher und Apokryphen.	587
2. Antike und mittelalterliche Schriften	590
3. Moderne Autoren	617
4. Stichworte	621

Einleitung

Verglichen mit anderen Themen der altkirchlichen Theologie steht die Kosmologie in der patristischen Forschung immer noch eher am Rande. Die vorhandenen Untersuchungen, die meist aus einer systematischen Perspektive entweder am Vergleich kosmologischer Systeme interessiert sind oder naturphilosophischen Einzelfragen nachgehen, beachten in der Regel kaum, daß die Genesisauslegungen den literarischen Ort für die Entfaltung kosmologischer Spekulationen darstellen.¹ Es ist daher richtungsweisend, daß Frank Robbins die Hexaemeronauslegungen als eine eigene Textgattung gewürdigt hat.² Als deren wesentliches Charakteristikum betrachtet er die Beeinflussung durch die griechische Philosophie, die er durch eine Gegenüberstellung von Väterbelegen und kosmologischen Themen und Aussagen der verschiedenen philosophischen Schulen nachweist. Dieser Ansatz reicht methodisch freilich nicht aus. Wenig befriedigen können trotz ihrer unglaublichen Fülle des Materials auch die Untersuchungen Karl Gronaus zu den Genesisauslegungen der Kappadozier, in denen der Autor versucht hat, die Benutzung des Timaeuskomentars des Poseidonius nachzuweisen.³ Die Studien, die ausdrücklich auf eine Analyse der »Umsetzung der überkommenen Gedanken durch die Kappadozier« verzichten,⁴ stellen genau genommen weniger einen Beitrag zur Erforschung der altkirchlichen Kosmologie dar, als vielmehr eine Arbeit zur Bildung einer phi-

¹ In der Einstellung der Forschung zu kosmologischen Fragestellungen wirkten lange ältere zusammenfassende Darstellungen nach. E. MOELLER 1860 betrachtet die altkirchliche Kosmologie als einen Gegenentwurf zu den gnostischen Systemen, die er als durch und durch kosmologisch beurteilt, und vergleicht die in Umrissen skizzierten kosmologischen Systeme vor dem Hintergrund einer als eklektisch beurteilten Philosophie der ersten nachchristlichen Jahrhunderte. Mit Origenes sieht er das »kirchlich-wissenschaftliche[] Gegenbild der gnostischen Weltanschauung« auf seinem Höhepunkt (a. a. O., 536). D. O. ZÖCKLER 1877–1879 verfolgt ein apologetisches Interesse und ordnet die altkirchliche Kosmologie in den Rahmen einer von der biblischen Grundlegung bis zur Neuzeit reichenden Geschichte des Schöpfungsdogmas ein, die er in der kritischen Erörterung der Darwinischen Hypothesen gipfeln läßt. P. DUHEM 1913 ff. wiederum versteht die altkirchliche Kosmologie lediglich als Brücke zwischen der griechischen und der abendländisch-mittelalterlichen Kosmologie, wie er auch die ihr zeitgenössische Naturphilosophie lediglich als mediokren Ausfluß der klassischen Epoche begreift. Seine Darstellung verschleiert die sachliche Verbindung zwischen der altkirchlichen Kosmologie und der antiken Naturphilosophie.

² F. E. ROBBINS 1912, iii.

³ K. GRONAU 1914.

⁴ K. GRONAU 1914, vi.

losophiegeschichtlichen Hypothese, deren Grundthese – die Existenz eines poseidonischen Timaeuskomentars als doppelte Wurzel der kaiserzeitlichen Timaeusinterpretation und der christlichen Genesisexegese – abzulehnen ist.⁵ In dieser Tradition quellenkritischer Untersuchungen steht auch Jean Pépins Buch zur Hexaemeronauslegung des Ambrosius, in dem der Autor beabsichtigt, die Quellen der Doxographie in Ambrosius, *hex.* 1,1,1–4 zu ermitteln.⁶ Im Unterschied zu Gronau geht Pépin jedoch der Ausgestaltung der einzelnen philosophischen Themen in der jüdisch-christlichen Tradition nach.

Eine neue Untersuchung der Genesisauslegungen als Entwicklungsstätten der altkirchlichen Kosmologie muß berücksichtigen, daß in den letzten Jahrzehnten das Interesse an der kaiserzeitlichen Philosophie außerordentlich zugenommen hat. Die philosophiegeschichtliche Grundlagenforschung auf diesem Gebiet erfaßt beispielsweise die Entwicklung des Platonismus und des Aristotelismus sowie den antiken Lehrbetrieb und die Methodik der philosophischen Kommentarliteratur.⁷ Dabei hat sich das Bild und die Beurteilung der kaiserzeitlichen Philosophie grundlegend gewandelt. Für die Untersuchung und Beurteilung der altkirchlichen Genesisauslegungen hat eine Rezeption dieses veränderten Forschungsstandes erst begonnen.⁸

Angesichts der Bedeutung der Genesisauslegungen für die Entwicklung der altkirchlichen Kosmologie, auf die nicht zuletzt Jacobus van Winden in mehreren Studien hingewiesen hat,⁹ erstaunt es, daß umfassendere Untersuchungen dieser Texte unter Berücksichtigung des aktuellen philosophiegeschichtlichen Forschungsstandes bislang nur für Autoren des zweiten Jahrhunderts

⁵ Siehe für eine kritische Einschätzung der Bedeutung des Poseidonius L. EDELSTEIN 1936; J. M. RIST 1969, 201–218; J. DILLON 1977, 106–113.

⁶ J. PÉPIN 1964. Die Arbeit verfolgt das Ziel, die Lehren des früharistotelischen Dialogs *De philosophia* zu rekonstruieren.

⁷ Als ein Meilenstein gilt J. M. DILLON 1977, eine Studie zum Platonismus zwischen 80 v. Chr. und 220 n. Chr. Siehe außerdem exemplarisch für den Platonismus das noch un abgeschlossene, von H. DÖRRIE begründete Projekt »Der Platonismus in der Antike. Grundlagen, System, Entwicklung«, das von M. BALTES fortgeführt wurde und von dem inzwischen 8 Bdd. erschienen sind (1987–2008). Für den Aristotelismus siehe das dreibändige Werk von P. MORAUX »Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias« (1973.1984.2001) sowie die Reihe englischer Übersetzungen der griechischen Kommentatoren der Werke des Aristoteles unter der Federführung von R. SORABJI (Ancient Commentators on Aristotle) seit 1987, in deren Umfeld viele Einzelstudien entstehen. Für die Methode der antiken Philosophenkommentare siehe beispielhaft M. TARDIEU 1987.

⁸ Im Zentrum des ausführlichen Artikels »Kosmos« von D. WYRWA 2006 im RAC steht »das geistesgeschichtliche Problem, wie sich der bibl. Schöpfungsglaube (im Judentum u. Christentum) im Kontext der antiken Philosophie entwickelt u. entfaltet.« WYRWA skizziert in chronologischer Abfolge der Texte und Autoren eine systematische Entwicklung und geht dabei gelegentlich auf die Geschichte der christlichen Genesis- und platonischen Timaeusexegese ein.

⁹ Siehe J. C. M. VAN WINDEN 1988 sowie dessen verschiedene Untersuchungen zur Interpretation von Gen 1,1f.

sowie Johannes Philoponus vorliegen.¹⁰ Die vorliegende Arbeit widmet sich daher den Genesisauslegungen von Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa. Daß diese bislang nur wenig Interesse fanden, hat verschiedene Ursachen. Für Origenes sind sie in der schlechten Überlieferungssituation seines Genesiskommentares zu suchen, der bis auf wenige Fragmente verloren ist. Gemeinsam mit der ersten Genesishomilie lassen die erhaltenen Fragmente jedoch Origenes' Umgang mit dem Schöpfungsbericht sowie einen Grundriß seiner Kosmologie erkennen. Die vorliegende Arbeit konnte an diesem Punkt von der Vorbereitung einer Ausgabe der Fragmente durch Karin Metzler profitieren und umgekehrt durch die ausführliche Analyse eines umstrittenen Textes aus dem Timaeuskommentar des Calcidius ein weiteres Zeugnis für die Ausgabe gewinnen. Das vergleichsweise geringe Forschungsinteresse an Basilius und Gregor von Nyssa als Kosmologen mag sich daraus erklären, daß entgegen der Würdigung des philosophisch-spekulativen Niveaus der kappadozischen Trinitätstheologie der philosophische Wert ihrer Genesisauslegungen allgemein eher verhalten beurteilt wird. Daß in den letzten Jahren neue kommentierte Übersetzungen der basilianischen Hexaemeronhomilien und des kosmologischen Traktats Gregors erschienen sind, bereitet – so ist zu hoffen – eine kritische Evaluation dieses Urteils vor.¹¹

Die vorliegende Untersuchung hat zum Ziel zu zeigen, wie Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa in der Auslegung des biblischen Schöpfungsberichtes auf unterschiedliche Weise christliche Naturphilosophie treiben. Sie nimmt ernst, daß die Genesisauslegungen der primäre literarische Ort für die Entwicklung der altkirchlichen Kosmologie sind, der sowohl von der vorangehenden Tradition der Bibelauslegung als auch von der zeitgenössischen Naturphilosophie geprägt ist. Die Verbindung von Bibelexegese und naturphilosophischer

¹⁰ Für das zweite Jahrhundert siehe die Untersuchung von K. GRESCHAT 2000 zu Appelles und Hermogenes. R. HENKE 2000 behandelt in seiner vergleichenden Untersuchung der Hexaemeronauslegung des Ambrosius und Basilius weniger die ersten, im engeren Sinne kosmologischen Homilien als hauptsächlich die Homilien zoologischen und botanischen Inhalts.

¹¹ Siehe die italienische Übersetzung der *Apologia in Hexaemeron* des Gregor von Nyssa durch C. MORESCHINI (1992), die deutsche Übersetzung durch F. X. RISCH (1999) sowie die Edition und italienische Übersetzung der basilianischen Hexaemeronhomilien durch M. NALDINI (1990). Allerdings rückt selbst für den Basiliusforscher und Herausgeber der neuesten kritischen Edition der Hexaemeronhomilien des Basilius von 1997 der erbauliche Aspekt der basilianischen Naturschilderungen in den Vordergrund (E. AMAND DE MENDIETA 1976). Ähnlich hält F. X. RISCH 1999 Gregor von Nyssa als Bibeltheologen zwar für ein Genie (a. a. O., 57), aber nicht für einen naturphilosophischen Geist (a. a. O., 50): »Die bewußt aufgegriffenen Themen und Motive mögen nun zwar in sich schlüssig durchdacht sein und auch in einem Zusammenhang miteinander stehen, aber Gregor ist doch nicht Philosoph genug, um diesem Zusammenhang nachzugehen.« (a. a. O., 51). Ähnlich urteilt C. SCHOLTEN 1996a, 278, der die Kappadozier als Vorläufer und Quelle des Johannes Philoponus in den Blick nimmt. Er beobachtet und kritisiert eine Indifferenz gegenüber den Unterschieden einzelner kosmologischer Theorien sowie eine mangelnde naturphilosophische Stringenz ihrer Darstellung.

Diskussion muß daher genau betrachtet werden, da nur aus dieser Perspektive die Beziehung von altkirchlicher Kosmologie und antiker Naturphilosophie erhellt werden kann. Dabei darf nicht bei der Frage nach den philosophischen Quellen stehengeblieben werden. Diese Frage kann das verstehende Interpretieren der Texte nicht ersetzen, sondern schafft im besten Sinne die Voraussetzungen dafür. Vielmehr muß eine problemorientierte Untersuchung der Genesisauslegungen den Vorrang haben. Die vorliegende Arbeit liest die Interpretationen des Schöpfungsberichtes daher einerseits im Licht der vorangehenden jüdisch-christlichen Auslegungstradition und begreift sie andererseits als Teil einer zeitgenössischen kosmologischen Debatte, deren Fragestellungen und Themen die Exegese mitbestimmen. Dabei geht sie schließlich der argumentativen Verwendung des naturphilosophischen Materials im Einzelnen nach. In Clemens Scholtens Arbeit zur Genesisauslegung des Johannes Philoponus spiegelt sich ein ähnliches methodisches Anliegen wider.¹² Für Basilius und Origenes haben an diesem Punkt die knappen Studien von John Callahan¹³ und Gerald Bostock¹⁴ erste Wege gewiesen.

Die kosmologische Debatte der Kaiserzeit und der beginnenden Spätantike wird maßgeblich durch die Diskussion um die Auslegung des platonischen *Timaeus* geprägt. Es ist daher sachlich naheliegend, bei der Untersuchung der altkirchlichen Kosmologie auch die Frage nach dem Verhältnis von christlicher Genesisexegese und Timaeusauslegung zu stellen, die bereits Karl Gronau unter einem ganz anderen Blickwinkel aufgeworfen hat. Die vorliegende Arbeit greift diese Frage auf. Sie sucht aber nicht nach literarischen Abhängigkeiten, sondern erhebt, inwiefern Fragestellungen, Themen oder einzelne Argumente aus der Diskussion um den *Timaeus* auf die Auslegung des biblischen Schöpfungsberichtes gewirkt haben. Aus diesem Grund stellt der erste Teil der Arbeit anhand ausgewählter Autoren platonische Kosmologien als Auslegung des *Timaeus* dar. Er setzt zeitlich mit Plutarch von Chaironea ein, weil sich dessen Interpretation als Ausgangspunkt von Diskussionen erweist, in die schließlich maßgeblich Porphyrius mit seinem Timaeuskommentar eintritt. Da von Plotin keine Kommentare zu Platon erhalten sind, ist an diesem Punkt

¹² C. SCHOLTEN 1996a.

¹³ J. F. CALLAHAN 1958. Der Aufsatz würdigt die Genesisauslegungen als die zentralen Texte zur Erhebung der kosmologischen Vorstellungen der Kappadozier, indem er das Thema Kosmologie als »problem of how to interpret Scriptures when they speak of the universe« beschreibt (a. a. O., 32). An einigen Themen (Zeitkonzeption; Elementenlehre, moralische Bedeutung der Schöpfung) zeigt CALLAHAN, »how Basil has sought to interpret Genesis by means of what he calls ›wisdom of the world‹« (a. a. O., 53). Er skizziert die Umrisse der basilianischen Kosmologie, die er dringend einer weiteren Untersuchung empfiehlt (a. a. O., 31).

¹⁴ G. BOSTOCK 1992. BOSTOCK legt eine Passage aus der ersten Genesishomilie des Origenes aus. Er markiert damit »the framework of his philosophy of creation« und fordert für dieses »complex amalgam of biblical and philosophical concepts« »detailed analysis and careful qualification« (a. a. O., 253).

erst mit ihm die Auseinandersetzung der Neuplatoniker mit ihren Vorgängern greifbar.¹⁵ Daß die Platoniker der ersten Jahrhunderte auch Gesprächspartner der christlichen Theologen des dritten und vierten Jahrhunderts waren, legt sich nicht zuletzt von daher nahe, daß ein großer Teil der Fragmente von Atticus und Numenius, aber auch Fragmente verlorener Schriften des Porphyrius nur dank Eusebius von Caesarea überliefert sind. Auch die Auseinandersetzung mit neuplatonischen Autoren ist für die Christen belegt und wird sich in der Untersuchung der Genesisauslegungen besonders für Basilius und Gregor von Nyssa bestätigen.¹⁶

Der zweite Teil der vorliegenden Arbeit trägt der Bedeutung der Bibelauslegung für die altkirchliche Kosmologie sichtbar darin Rechnung, daß er nicht systematisch nach naturphilosophischen Fragestellungen gegliedert ist (wie z. B. Materielehre, Zeitkonzeption, Schöpfungsvorstellung, Elementenlehre etc.)¹⁷, sondern der Auslegung der einzelnen Verse des Schöpfungsberichtes folgt. Bei diesem Vorgehen wird an einigen Punkten deutlich werden, wie sich Basilius und Gregor von Nyssa zur Genesisauslegung des Origenes verhalten, und wie Gregors eher systematischer Traktat an die Hexaemeronhomilien des Basilius anknüpft. Fragen der Bibelhermeneutik der einzelnen Autoren werden in der Darstellung soweit behandelt, wie sie einerseits in den Auslegungen selbst angesprochen werden und wie sie andererseits für das Verständnis der Interpretationen des Schöpfungsberichtes notwendig sind.

¹⁵ Zu untersuchen, inwiefern die Auslegung des *Timaeus* eine Grundlage der Kosmologie Plotins darstellt, würde ein eigenes, umfangreiches Projekt bedeuten. Die Untersuchung von P. P. MATTER 1964 zum Einfluß des platonischen *Timaeus* auf das Denken Plotins läßt noch viele Fragen offen. Man müßte gerade vor dem Hintergrund der neuen Forschungen zur Geschichte der *Timaeus*auslegung neu ansetzen.

¹⁶ Die philosophische Bildung von Origenes, Basilius von Caesarea und Gregor von Nyssa ist durch biographische Notizen belegt und in den Untersuchungen ihrer Werke immer wieder bestätigt worden. Obwohl die Verbreitung der Schriften Plotins schwer einzuschätzen ist (siehe A. MEREDITH 1982, 1120), kann angesichts der langen Exzerpte in der *Praeparatio Evangelica* des Eusebius von Caesarea vorausgesetzt werden, daß sie christlichen Gelehrten des vierten Jahrhunderts zugänglich waren. In der Forschung wird die Bekanntschaft z. B. des Basilius mit Plotin oder Porphyrius aber auch verneint. So hat beispielsweise J. M. RIST Stellen bei Basilius, die in der Forschung auf den Einfluß Plotins oder des Porphyrius zurückgeführt werden, untersucht und mit dem Ergebnis geschlossen, daß an diesen Stellen sowohl bei Basilius als auch bei Plotin allgemein verbreitete platonische Schullehre referiert werde: »But to invoke Porphyry, or even Plotinus, for that matter, is to mistaken the spirit of the age. Put Epictetus, Origen and Numenius together (*exempli gratia*) and you have no need here of Plotinus or Porphyry.« (1981, 213). Meine Untersuchung wird aber plausibel machen können, daß sich Basilius und Gregor von Nyssa gerade mit Aspekten der neuplatonischen Kosmologie auseinandersetzen, die ihnen nicht durch frühere Autoren vorgelegt werden konnten.

¹⁷ Siehe z. B. die Gliederung der zehnbändigen Darstellung von P. DUHEM »Système du monde« von 1913–1959 oder die systematische Perspektive der verschiedenen Untersuchungen zu naturphilosophischen Einzelfragen.

Der vorliegende Versuch, das Verhältnis von christlicher Kosmologie und antiker Naturphilosophie zu bestimmen, geschieht vor dem Hintergrund verschiedener, zum Teil extremer Forschungspositionen zum Verhältnis der altkirchlichen Theologie und zur antiken Philosophie. Sie reichen von der Behauptung einer philosophischen Überformung des Christentums bis zur Feststellung, das Christentum habe nur wenige, periphere und vor allem formale Ausdrucksmittel aus der zeitgenössischen Philosophie entnommen, ihre Substanz jedoch niemals rezipiert.¹⁸ Andere wiederum sehen in den christlichen Autoren unzureichende Philosophen, welche die philosophische Terminologie unsachgemäß und inkonsistent anwenden.¹⁹ Aus diesen Einschätzungen folgt umso dringender die Notwendigkeit, genau zu beobachten, wie die christlichen Autoren in der Auslegung des biblischen Schöpfungsberichtes und aus dem Wissensstand ihrer Zeit heraus eine christliche Kosmologie entwickeln. Das methodische Postulat, das die vorliegende Arbeit inhaltlich erhärten will, nämlich daß für die antiken christlichen Theologen die Genesisauslegungen den genuinen Ort für kosmologische Spekulationen darstellen, läßt außerdem vermuten, daß so gegensätzliche Beurteilungen altkirchlicher Theologen wie z. B. des Origenes entweder als spekulative Philosophen oder als Schriftexegeten und Apologeten in ihrer Ausschließlichkeit nicht haltbar sind.²⁰

¹⁸ Das ist die Position von H. DÖRRIE 1971.

¹⁹ So urteilt G. C. STEAD 1972 über Gregor von Nyssa.

²⁰ So die Einschätzung einerseits von H. KOCH 1932 und andererseits H. CROUZEL 1985. Für D. WYRWA 2006, 734f. ist Origenes »in erster Linie bewusst Bibeltheologe gewesen«, andererseits »steht er ... dem Begründer des Neuplatonismus, dem um 20 Jahre jüngeren Plotin, selbständig u. gleichrangig gegenüber«.

A. Platonische Kosmologie
als Auslegung des *Timaeus*

I. Plutarch von Chaironea

1. *Plutarch als Ausleger Platons*

Plutarch von Chaironea hat ein umfangreiches und vielfältiges Oeuvre hinterlassen.¹ Von den im engeren Sinne philosophischen Schriften ist leider ein großer Teil der Werke, die sich zu speziellen, unter Platonikern zum Teil kontrovers diskutierten Sachfragen äußern, verloren gegangen.² In den erhaltenen Schriften stellt sich Plutarch als Anhänger Platons und bissiger Polemiker vor allem gegenüber Epikureern und Stoikern dar,³ wobei ihn die Polemik nicht davon abhält, bestimmte stoische Vorstellungen, Methoden und Begriffe zu verwenden.⁴ Plutarch zitiert die Dialoge Platons häufig und teilweise umfänglich, strebt aber zugleich danach, die Lehre Platons auf griffige Formulierungen zu bringen, die sich zwar nicht im überlieferten Platon finden, seiner Ansicht nach aber mit dem Geist seiner Lehre in Einklang ste-

¹ Zu Plutarchs Leben (ca. 45–ca. 125 n. Chr.) siehe K. ZIEGLER 1951, 639–696; knapper J. M. DILLON 1977, 185f. Für eine Übersicht und Chronologie der Schriften Plutarchs siehe ZIEGLER, a. a. O., 696–719. Ich zitiere die Schriften Plutarchs unter Angabe der Stephanus-Paginierung nach der Ausgabe der *Moralia* in LCL.

² Für die Untersuchung der Kosmologie Plutarchs wären z. B. interessant Nr. 44 des Katalogs des Lamprias: *Περὶ τῆς πέμπτης οὐσίας βιβλία ε΄*; Nr. 66: *Περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον*; Nr. 68: *Πῶς ἡ ὕλη τῶν ἰδεῶν μετετλήφην, ὅτι τὰ πρῶτα σώματα ποιεῖ*; Nr. 185: *Περὶ ὕλης*. Verloren sind außerdem etliche naturphilosophische Traktate, z. B. Nr. 99: *Περὶ κομητῶν*; Nr. 183: *Φυσικὴ ἐπιτομή*; Nr. 212: *Περὶ σεισμῶν*. J. M. DILLON 1977, 189 vermutet, daß zahlreiche Schriften Plutarchs nicht weiter überliefert wurden, »because they were comparatively technical, inner-school treatises, and were thought to be rendered obsolete in later times by more ›advanced‹ Neoplatonic treatments of the same topics«.

³ Plutarch verfaßte mehrere polemische Schriften gegen Epikur bzw. die Epikureer sowie gegen die Stoa bzw. einzelne Stoiker. Siehe die Übersicht der erhaltenen und verlorenen Schriften zu diesem Thema bei K. ZIEGLER 1951, 704f.

⁴ Zum Verhältnis Plutarchs zur Stoa ist nach wie vor grundlegend D. BABUT 1969. Die Auseinandersetzung mit der Schule Epikurs untersucht J. BOULOGNE 1986. Gegen Aristoteliker gerichtete polemische Schriften hat Plutarch nicht verfaßt, aber er wendet sich an verschiedenen Stellen scharf gegen einzelne aristotelische Positionen (siehe dazu J. M. DILLON 1977, 186), zieht aber aristotelisches Gedankengut an anderen Stellen stillschweigend zur Entwicklung seines Gedankens heran (z. B. in der Definition der Tugend, wie J. M. DILLON, a. a. O., 193–198, zeigt; in der Wissenschaftssystematik im Traktat *De facie in orbe lunae*, wie P. L. DONINI 1988b zeigt). Plutarchs Verhältnis zu Aristoteles ist u. a. dadurch gekennzeichnet, daß er ihn aus philosophiegeschichtlicher Perspektive innerhalb der als Einheit verstandenen platonischen Akademie verortet (siehe dazu P. L. DONINI 1986).

hen.⁵ Wie die Untersuchung der Zitate und Anspielungen zeigt,⁶ ist von allen Dialogen Platons der *Timaeus* für Plutarch von besonderem Interesse. Das einzige erhaltene umfängliche Kommentarwerk, *De animae procreatione in Timaeo*, ist einer Passage des *Timaeus* gewidmet, und von den zehn Fragen einer Sammlung platonischer Untersuchungen behandeln allein fünf *quaestiones* Auslegungsprobleme des *Timaeus*. An diesen Texten läßt sich Plutarchs Vorgehen als Platonausleger gut beobachten. Je nach Kontext und argumentativen Erfordernissen legt er detailliert einzelne Passagen und Formulierungen Platons aus, paraphrasiert Platon frei, kombiniert verschiedene Ausdrücke und Textabschnitte Platons zu neuen Zusammenhängen oder reformuliert Platons Lehre mit Hilfe stoischer oder aristotelischer Terminologie. Auf diese Weise gibt Plutarch die Lehre Platons, wie sie sich ihm darstellt, wieder. Dabei behauptet er als methodischen Grundsatz, nichts eigenes bieten zu wollen, sondern darzulegen, was in Übereinstimmung mit Platon steht.⁷ In dieser Absicht setzt er sich auch mit älteren Deutungen Platons auseinander.⁸

2. Die Erklärung von *Ti. 35ab* als Ausgangspunkt für die Darstellung der platonischen Kosmologie

Der Traktat *De procreatione animae in Timaeo* ist der Erklärung von *Ti. 35ab* gewidmet, jener Passage des *Timaeus*, welche die Bildung der Weltseele durch den Demiurgen schildert. Plutarch behandelt mit *Ti. 35ab* einen Text, der schwer verständlich ist und bereits bei den antiken Auslegern zu den unter-

⁵ Siehe Plutarchs einleitende Bemerkung in der Diskussion zum Thema Πώς Πλάτων ἔλεγε τὸν θεὸν αἰε γεωμετρεῖν; *quaest. conv.* 8,2,1 (718c): Ἐμοῦ δὲ ταῦτ' εἰπόντος ὡς γέγραπται μὲν ἐν οὐδενὶ σαφῶς τῶν ἐκείνου βυβλίων, ἔχει δὲ πίστιν ἰκανὴν καὶ τοῦ Πλατωνικοῦ χαρακτήρος ἔστιν, ... Zu Plutarch als Kommentator siehe J. OPSOMER 2004.

⁶ Eine Übersicht über Zitate und Anspielungen platonischer Texte in Plutarchs Schriften hat R. M. JONES 1916, 107–153 aufgestellt, die K. ZIEGLER 1951, 749–751 ergänzt hat. Zur Zitierweise Plutarchs siehe ZIEGLER, a. a. O., 928.

⁷ Siehe *an. procr.* 3 (1013b). Zu Plutarchs Platonismus siehe J. OPSOMER 2005.

⁸ Plutarch beginnt seine Auslegung von *Ti. 35ab* mit einer Übersicht und Kritik der verschiedenen Auslegungen dieser Passage bei Crantor, Xenocrates, Eudorus und Poseidonius (*an. procr.* 2–4 [1012d–1013f]). Daß sich Plutarch intensiv mit den Positionen der platonischen Akademie nach Platon befaßte, zeigen z. B. die verlorenen Schriften Nr. 63.64.71.134 Lamprias-Katalog (K. ZIEGLER 1951, 749). Ob er alle in *an. procr.* zitierten Kommentatoren des *Timaeus* selbst gelesen hat, ist umstritten (siehe ZIEGLER, a. a. O., 746f.). Angesichts des nachweislichen Interesses Plutarchs am *Timaeus* und an den Positionen der Akademie (ZIEGLER, a. a. O., 747), sowie angesichts dessen, daß Plutarch gegenüber seinen Söhnen den Verzicht auf eine umfassende Darstellung aller älteren Deutungen von *Ti. 35ab* damit begründet, daß die Söhne, die von ihm selbst unterrichtet wurden, die Werke größtenteils selbst gelesen hätten (*an. procr.* 1 [1012d]), ist es aber sehr wahrscheinlich, daß Plutarch die älteren Kommentatoren aus erster Hand kannte.

schiedlichsten Konstruktionen des Textes führte.⁹ Die Auslegung dieses Abschnittes betrachtet Plutarch allerdings nicht als ein isoliertes Einzelproblem der Auslegung Platons. Vielmehr bietet ihm das richtige Verständnis dieses Textes den Schlüssel zu dem Problem, warum Platon einerseits im *Phaedrus* die Seele für ewig und ungeworden hält, andererseits aber im *Timaeus* ausführlich die Bildung der Weltseele vor dem Kosmoskörper beschreibt. Prominente Exegeten Platons vor ihm – wie Crantor, Xenocrates und ihre Anhänger – verstellen sich in seinen Augen durch ihre falsche Interpretation der Seelenbestandteile von *Ti.* 35ab den Weg zu einem Verständnis Platons und lassen sich von dem scheinbaren Widerspruch schließlich dazu verleiten, auch die Aussagen über die Entstehung des Kosmos in einem uneigentlichen Sinne zu interpretieren und zu leugnen, daß der Kosmos real entstanden sei.¹⁰ Indem sie auf diese unzulässige Weise die unterschiedlichen Aussagen über den Status der Weltseele harmonisieren, verschleiern sie, welche Position und Funktion die Weltseele innerhalb des Kosmos einnimmt.¹¹ Damit täuschen sie sich letztlich über die wahre Natur der Weltseele und des Kosmos. Plutarch stellt sich daher die Aufgabe, ausführlich dazulegen, was unter den in *Ti.* 35ab erwähnten Seelenbestandteilen zu verstehen ist. Auf diese Weise will er klären,

was die Seele und was der Körper ist, wenn gesagt wird, daß die Seele früher und älter als der Körper sei ... In Unkenntnis darüber zu sein, scheint nämlich die größte Schwierigkeit und Unglaubwürdigkeit der wahren Meinung [bezüglich der Weltseele und des Kosmos] zu verursachen.¹²

In der Schrift *De animae procreatione* legt Plutarch in Auslegung des *Timaeus* daher eine Zusammenfassung seiner Kosmologie sowie deren ontologischen Voraussetzungen vor.¹³

Plutarch urteilt über Crantor, Xenocrates und ihre Anhänger mit polemischer Schärfe. Ihre Behauptung, daß der Kosmos ewig ungeworden sei, ver-

⁹ Siehe dazu die Ausführungen im *Timaeuskommentar* des Proclus zu dieser Passage (*in Ti.* II 147,23–166,14 [Diehl]) sowie die Angaben in den modernen Kommentierungen des *Timaeus* von A. E. TAYLOR 1928, 106–136 und F. M. CORNFORD 1952, 59.

¹⁰ Plutarch weist in den Anfangskapiteln des Traktats (1013e) auf einen eigens zu diesem Thema verfaßten Traktat hin. Dabei handelt es sich wahrscheinlich um die nicht überlieferte Schrift *Περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον* (Nr. 66 *Lamprias-Katalog*). Siehe H. CHERNISS 1976, 177 Anm. c.

¹¹ Siehe *an. procr.* 4 (1013ef): εἰ γὰρ ἀγένητος ὁ κόσμος ἐστίν, οἴχεται τῷ Πλάτῳ τὸ πρεσβυτέραν τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν οὖσαν ἐξάρχειν μεταβολῆς καὶ κινήσεως πάσης, ἡγεμόνα καὶ πρωτοουργόν, ὡς αὐτὸς εἴρηκεν, ἐγκαθεστῶσαν.

¹² *An. procr.* 4 (1013f): τίς δ' οὖσα καὶ τίνος ὄντος ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος προτέρα καὶ πρεσβυτέρα λέγεται γεγονέναι, προῖων ὁ λόγος ἐνδείξεται· τοῦτο γὰρ ἡγνοημένον ἔοικε τὴν πλείστην ἀπορίαν καὶ ἀπιστίαν παρέχειν τῆς ἀληθοῦς δόξης. [Einfügungen in der Übersetzung von mir].

¹³ Anders P. THÉVENAZ 1938, 9, der *an. procr.* zu den metaphysischen Schriften Plutarchs zählt und dadurch den Gegenstandsbereich und die Aussageabsicht des Traktats unzulässig verkürzt.

leugnet in seinen Augen Gott als den Urheber des Kosmos und widerspricht damit dem platonischen Bekenntnis von *Ti.* 29a5f. zum Kosmos als dem schönsten der gewordenen Dinge und zu Gott als der besten aller Ursachen, das er seiner eigenen Interpretation als hymnisches Motto voranstellt.¹⁴ Plutarch wirft Crantor, Xenocrates und deren Anhängern vor, durch die falsche Interpretation von *Ti.* 35ab die Grundlage für Platons Beweis in *Lg.* 10 zu zerstören, daß der Himmel und das Geschick der Menschen von fürsorgenden Göttern regiert werden. Crantor, Xenocrates und deren Anhänger leisten damit in Plutarchs Augen einer falschen Lehre über die Götter Vorschub und widersprechen Platon an einem zentralen Punkt seiner Lehre, der Ablehnung einer epikureischen Gotteslehre (1013e). Durch diesen polemischen Auftakt verleiht Plutarch seiner eigenen Interpretation von *Ti.* 35ab besonderes Gewicht. Er beansprucht nichts weniger, als die wahre Meinung Platons über das Verhältnis Gottes zur Weltseele und zum Kosmos darzulegen sowie das daraus resultierende Wesen des Kosmos aufzuzeigen.

3. Die Entstehung des Kosmos als die Ordnung eines irrationalen vorkosmischen Zustandes

3.1. Die Auslegung von *Ti.* 35ab: Die Entstehung der Weltseele als Harmonisierung einer irrationalen Urseele

Die Grundlage für Plutarchs Deutung von *Ti.* 35ab ist seine Überzeugung, hier werde von der realen Entstehung der Weltseele aus zwei vorhandenen Bestandteilen gesprochen. Denn das Wesen der Weltseele und das Wesen des Kosmos lassen sich seiner Ansicht nach nicht erklären, ohne daß man mit Gewißheit behauptet,

daß er [d. h. Platon] an dieser Stelle nicht Seele im grundlegenden Sinne, sondern die Seele des Kosmos zusammensetzt aus zugrunde liegenden Wesenheiten, aus dem überlegeneren und unteilbaren Sein einerseits und dem niederen Sein andererseits, welches er ›bei den Körpern Teilbares‹ nennt¹⁵.

Plutarch unterscheidet hier zwischen der Seele im grundlegenden Sinne und der Weltseele. Platons Ausführungen zur Seelenbildung in *Ti.* 35ab bezieht er nur auf die Weltseele. Dabei faßt er die zwei Genitivglieder, die in 1012b den Beginn seines Zitats aus *Ti.* 35ab markieren, als die Angabe von zwei Grundbestandteilen auf, aus denen der Demiurg die Seele mischt. Stillschweigend

¹⁴ Siehe *an. procr.* 5 (1014b).

¹⁵ *An. procr.* 23 (1024a): ... ὅτι νῦν οὐχ ἀπλῶς ψυχὴν ἀλλὰ κόσμου ψυχὴν συνίστησιν ἐξ ὑποκειμένων τῆς τε κρείττονος οὐσίας καὶ ἀμερίστου καὶ τῆς χείρονος, ἦν περὶ τὰ σώματα μεριστὴν κέκληκεν, ... [Einfügung in der Übersetzung von mir]. Zu νῦν als Verweis auf die auszulegende Textpassage *Ti.* 35a1–b4 siehe H. CHERNISS 1976, 227 Anm. d.

übergeht er dabei, daß Platon in *Ti.* 35ab von drei Bestandteilen der Seelenmischung spricht, die jeweils ein Mittleres zwischen zwei Größen darstellen.¹⁶ Gegenstand seines Traktats ist es in weiten Teilen, diese zwei Grundbestandteile der Seele zu identifizieren und deren Folgen für die Natur des Kosmos deutlich zu machen.

3.1.1. Die Identifikation der beiden grundlegenden Seelenbestandteile

Die in *Ti.* 35a genannte *περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστή οὐσία* klassifiziert Plutarch als niedrigere Wesenheit. Er identifiziert sie als eine Bezeichnung des *Timaeus*¹⁷ für die ›Seele im grundlegenden Sinne‹, die vorkosmische Urseele, die bereits vor der Entstehung der Weltseele existierte.¹⁸ Anders als die vernunftbegabte Weltseele ist diese Seele ungeordnet und irrational.¹⁹ Ihre Bezeichnung als ›teilbares Sein bei den Körpern‹ führt Plutarch darauf zurück, daß sie stets mit der körperlich aufgefaßten Materie verbunden ist²⁰ und ihr Bewegungs- und Urteilsvermögen sich daher stets nach außen auf einen vielfältigen und zerstreuten Gegenstand richtet.²¹ Die vorkosmische Seele an sich besitzt also bereits die einer Seele eigentümlichen Fähigkeiten, allerdings in

¹⁶ Nämlich mittleres Sein, das aus der Mischung von unteilbarem und teilbarem Sein entsteht, sowie mittlere Selbigkeit und mittlere Verschiedenheit, die aus unteilbarer und teilbarer Selbigkeit bzw. unteilbarer und teilbarer Verschiedenheit entstehen. Zu dieser Bestimmung der drei Bestandteile nach Platon siehe F. M. CORNFORD 1952, 60–66. Selbigkeit und Verschiedenheit sind Voraussetzungen der Mischung von teilbarem und unteilbarem Sein (*an. procr.* 25 [1025a–c]; dazu P. THÉVENAZ 1938, 78–84; J. HELMER 1937, 40–47). Sie spielen außerdem in den Abschnitten zur Erkenntnisfunktion der Weltseele eine Rolle (*an. procr.* 24 [1024d–f]). In diesem epistemologischen Kontext führt Plutarch Einheit (ἕν) und Zweiheit (δύαδ) als übergeordnete Prinzipien ein. Unklar bleibt, wie sich in diese Zwei-Prinzipien-Lehre die kosmologischen Aussagen von *an. procr.* einfügen lassen (siehe dazu H. DÖRRIE / M. BALTES 1996, 455–458).

¹⁷ Siehe *an. procr.* 6 (1014d).

¹⁸ In *an. procr.* 23 (1024a) identifiziert Plutarch die *μεριστή οὐσία* mit der Meinungen und Vorstellungen bildenden Seelenbewegung. Sie ist der vorkosmischen Seele eigentümlich, ja mit ihr identisch. Plutarch betont, daß sie nicht geworden ist, sondern wie der zweite, höhere Seelenbestandteil ewig existiert.

¹⁹ In *an. procr.* 5 (1014b) beschreibt Plutarch den vorkosmischen Zustand als geprägt durch die Disharmonie (ἀναρμοστία) einer Seele, die keinen Logos hat und die er kurz darauf als *ταραχώδη καὶ ἀνόητον* (1014c) bezeichnet. Nach Plutarch liegt also das eigentümliche Wesen der Urseele, d. h. des Seelischen an sich, in der bewegten Irrationalität (siehe dazu W. DEUSE 1983, 42–45).

²⁰ Siehe *plat. quaest.* 4 (1003a): ἡ μὲν γὰρ ἄνοους ψυχὴ καὶ τὸ ἄμορφον σῶμα συνυπῆρχον ἀλλήλοις αἰεὶ καὶ οὐδέτερον αὐτῶν γένεσιν ἔσχεν οὐδ' ἀρχὴν.

²¹ In *an. procr.* 23 (1024b) begründet Plutarch die Teilbarkeit der sinnlich wahrnehmenden Seelenbewegung zunächst mit einer Anspielung auf *Ti.* 52d–53b (die ungeordnete, vorkosmische Materiebewegung) und fährt dann fort (1024c): *διὰ τε δὴ ταῦτα μεριστή προσηγορεύθη καὶ ὅτι τῷ αἰσθητῷ τὸ αἰσθανόμενον καὶ τῷ φανταστῷ τὸ φανταζόμενον ἀνάγκη συνδιανέμεσθαι καὶ συμπάρηκειν· ἡ γὰρ αἰσθητικὴ κίνησις, ἴδια ψυχῆς οὐσα, κινεῖται πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐκτός.*

einer vorläufigen, ungeordneten und unvollkommenen Verfassung. Als Seele ist sie Prinzip von Bewegung.²² Ohne den stabilisierenden und ordnenden Einfluß eines Intellekts ist ihre Bewegung jedoch umherirrend, ungeordnet²³, irrational und unharmonisch²⁴. Sie ist das Prinzip ungeordneter und undefinierter Bewegung.²⁵ Sie besitzt zwar die Fähigkeit, ausgehend von der sinnlichen Wahrnehmung der ungeordneten Substanz der Körper Vorstellungen und Meinungen zu bilden.²⁶ Wie der Gegenstand, auf den sie sich richtet, ist diese Fähigkeit jedoch gestaltlos und ohne Begrenzung und führt daher nur zu unbeständigen, ungeordneten und traumähnlichen Vorstellungen und Meinungen.²⁷

Plutarch legt der vorkosmischen Seele mehrere Bezeichnungen bei, die aus verschiedenen Dialogen Platons stammen und ihr Wesen ausdrücken sollen.²⁸ So setzt er sie mit der Unbegrenztheit (ἀπειρία) des *Philebus* gleich, da sie Mangel an Zahl und Logos leidet und keine Begrenzung und Maß besitzt.²⁹ Ausgehend von diesem Titel bringt er sie an einigen Stellen auch mit der pythagoreischen unbegrenzten Vielheit in Verbindung.³⁰ Er identifiziert sie mit der Notwendigkeit (ἀνάγκη), der im *Timaeus* genannten Kraft, die dem Intellekt entgegensteht.³¹ Schließlich findet er sie in den *Leges* offen als eine ungeordnete und übelwirkende Seele angesprochen, die der wohlthätigen Seele widerstreitet.³² Als derart ungeordnete, maßlose und dabei selbstbewegte

²² Diesen platonischen Grundsatz aus *Phdr.* 245c5–246a2 zitiert Plutarch in *an. procr.* 7 (1015e; Text in Anm. 40).

²³ *An. procr.* 9 (1016c): ... ψυχὴν τὴν πρὸ τῆς κόσμου γενέσεως πλημμελῶς πάντα καὶ ἀτάκτως κινούσαν ...

²⁴ In *an. procr.* 7 (1015e) spricht Plutarch über τὴν κινήτικὴν τῆς ὕλης καὶ περὶ τὰ σώματα γιγνομένην μεριστὴν ἄτακτον καὶ ἄλογον οὐκ ἄψυχον δὲ κίνησιν. Sie ist gekennzeichnet durch τὴν πολλὴν ἀοριστίαν καὶ πλημμέλειαν.

²⁵ In *an. procr.* 6 (1014d) heißt es von dem teilbaren Sein aus *Ti.* 35ab: ἐν δὲ Τιμαίῳ τὴν τῆ ἀμερίστῳ συγκεραννυμένην φύσει καὶ περὶ τὰ σώματα γίγνεσθαι λεγομένην μεριστὴν ... λέγεσθαι νομιστέον ... τὴν ἄτακτον καὶ ἀόριστον αὐτοκίνητον δὲ καὶ κινήτικὴν ἀρχὴν ἐκείνης, ...

²⁶ *An. procr.* 9 (1017a) nennt die vorkosmische Seele τινὰ φανταστικῆς καὶ δοξαστικῆς ἀλόγου δὲ καὶ ἀτάκτου φορᾶς καὶ ὀρμῆς δυνάμιν αὐτοκίνητον καὶ ἀεικίνητον.

²⁷ *An. procr.* 23 (1024b): οὐτε γὰρ τὸ αἰσθητὸν εἰλήχει τάξεως ἀλλ' ἦν ἄμορφον καὶ ἀόριστον, ἢ τε περὶ τοῦτο τεταγμένη δύναμις οὐτε δόξας ἐνάρθρους οὐτε κινήσεις ἀπάσας εἶχε τεταγμένας ἀλλὰ τὰς πολλὰς ἐνυπνιώδεις καὶ παραφόρους ...

²⁸ Zusammenstellungen von Bezeichnungen der vorkosmischen Seele finden sich in *an. procr.* 6 (1014d) und 7 (1015e).

²⁹ Siehe Plutarch, *an. procr.* 6 (1014d); vgl. damit Platon, *Phlb.* 16c9f.; 24a–25a; 25e5–d1.

³⁰ Siehe Plutarch, *an. procr.* 28 (1027a).

³¹ Siehe Platon, *Ti.* 47e4–48a7; 56e3–7; 68e1–69a5.

³² Plutarch, *an. procr.* 6 (1014e): ... ἐν δὲ τοῖς Νόμοις ἄντικρυς ψυχὴν ἄτακτον εἶρηκε καὶ κακοποιόν· αὐτὴ γὰρ ἦν ψυχὴ καθ' ἑαυτήν, ... In *an. procr.* 7 (1015e) heißt sie ψυχὴ[] ἐναντία[] καὶ ἀντίπαλος τῆ ἀγαθοῦργῶ, was näher am Wortlaut der *Leges* ist. Die Paraphrase in 6 (1014d) ist für Plutarchs Zwecke allerdings geeigneter, da er so umgeht, die wohlthätige Seele zu identifizieren, der im Konzept von *an. procr.* kein Platz zugewiesen werden kann. Plutarch hat *Lg.* 896d5–898c8 vor Augen.