

# Die Wurzel allen Übels

Herausgegeben von  
FABIENNE JOURDAN und  
RAINER HIRSCH-LUIPOLD

*Studien und Texte zu  
Antike und Christentum*

91

---

**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

PETER BROWN (Princeton) · SUSANNA ELM (Berkeley)

JOHANNES HAHN (Münster) · EMANUELA PRINZIVALLI (Rom)

JÖRG RÜPKE (Erfurt)

91





# Die Wurzel allen Übels

Vorstellungen über die Herkunft des Bösen  
und Schlechten in der Philosophie und Religion  
des 1.–4. Jahrhunderts.

*Ratio Religionis Studien III*

Herausgegeben von

Fabienne Jourdan und Rainer Hirsch-Luipold

Mohr Siebeck

FABIENNE JOURDAN, geboren 1978; 2001 Agregation in Altphilologie; 2007 Promotion in Philosophie der Antike; 2007–08 Humboldtstipendiatin; seit 2008 Wissenschaftlerin am CNRS in Paris.

RAINER HIRSCH-LUIPOLD, geboren 1967; Studium der Ev. Theologie und Griechischen Philologie; 2001 Promotion; 2010 Habilitation; seit 2011 Ordentlicher Professor für Neues Testament an der Universität Bern.

e-ISBN PDF 978-3-16-152909-2

ISBN 978-3-16-152908-5

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.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

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 Laupp & Göbel in Nehren auf alterungbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

# Inhalt

FABIENNE JOURDAN & RAINER HIRSCH-LUIPOLD Vorwort .....	VII
---	-----

## I. Einführung

KARIN ALT Zum Phänomen des Bösen in der späteren Antike. Generelle Fragen, Voraussetzungen und ein Ausblick auf zwei Philosophen des 3. Jahrhunderts n.Chr. ....	3
---	---

## II. Hintergründe

LUC BRISSON Whence Comes Evil in Plato .....	21
TROELS ENGBERG-PEDERSEN Is the Stoic Account of the Origin of Evil Good Enough? On Seneca's De Providentia and Hercules Furens .....	41
THOMAS RÖMER The Origin and the Status of Evil According to the Hebrew Bible .....	53

## III. Die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Literatur des 1.–3. Jahrhunderts n.Chr.

FOLKER SIEGERT Die theoretische Bewältigung des Bösen bei Philon .....	69
DAVID T. RUNIA Clement of Alexandria and the Origin of Evil .....	87

ZLATKO PLEŠE	
Evil and Its Sources in Gnostic Traditions.....	101
FABIENNE JOURDAN	
Materie und Seele in Numenios' Lehre vom Übel und Bösen .....	133
DENIS O' BRIEN	
Plotinus on Matter, Non-Being and Evil .....	211

#### IV. Ausblicke

MARIE HÉLÈNE CONGOURDEAU	
Ursprung des Bösen und körperliche Existenz .....	245
BERNHARD NEUSCHÄFER	
Der menschliche Wille als Wurzel des Bösen	
Augustins willentheoretischer Lösungsversuch	
des unde malum-Problems .....	261
DOROTHEE PIELOW	
Vorstellungen über „das Böse“ im Koran .....	279
Register .....	293

## Vorwort

Das Böse und Schlechte hat Konjunktur in der wissenschaftlichen Diskussion.<sup>1</sup> Unde malum? Wo immer die Erfahrung des Ausgeliefertseins an Gewalt und Zerstörung, Krankheit und Tod, aber auch die Erfahrung der Abgründigkeit der Seele Menschen erschüttern, drängt sich die Frage nach Ursache und Verantwortlichkeit auf. Die fortgesetzte Suche nach Antworten, durch mythisches Erzählen, durch philosophische Reflexion, durch psychologische, soziale und politische Rationalisierung oder durch naturwissenschaftliche Hypothesenbildung wird im Folgenden insbesondere in der Literatur des 1.–4. Jahrhunderts n.Chr. nachgezeichnet. Die Texte spiegeln ein die Geistes-, Philosophie- und Religionsgeschichte durchziehendes Verlangen, die Existenzbedingungen des Menschen zu verstehen und seiner Leiderfahrung auf den Grund zu gehen, getrieben von der Hoffnung, sich am Ende des Übels entheben oder es doch zumindest intellektuell domestizieren zu können.

Im Deutschen werden seit Immanuel Kants *Kritik der praktischen Vernunft* physisches Übel und moralische Verwerflichkeit, „das Böse“ als ein sittlicher Begriff und „das Übel“ als eine Kategorie, die vom Willen und von sittlichen Entscheidungen unabhängig den subjektiven Zustand des Leidens bezeichnet, voneinander unterschieden, während im Lateinischen und im Griechischen (*malum*, κακόv) ebenso wie im Französischen (*mal*) beide Aspekte unter einem Begriff zusammengefasst sind.<sup>2</sup> Noch am ehes-

---

<sup>1</sup> J. NABERT, *Essai sur le mal*, Paris 1997; H. HÄRING, *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?* Darmstadt 1999; S. NEIMAN, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie* (aus dem Amerikanischen von C. Goldmann), Frankfurt 2006; P. RICŒUR, *Das Böse. Eine Herausforderung für die Philosophie und Theologie* (aus dem Französischen von L. Karels), Zürich 2006; I.U. DALFERTH, *Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem*, Leipzig 2006; ders., *Das Böse. Essay über die Denkform des Unbegreiflichen*, Tübingen 2006; ders., *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008; K. BERGER (Hg.), *Das Böse und die Sprachlosigkeit der Theologie* 2007; Y.-M. BLANCHARD/B. POUDERON/M. SCOPELLO (Hgg.), *Les Forces du bien et du mal dans les premiers siècles de l'Église*, Paris 2010; J.-C. WOLF, *Das Böse*, Berlin/New York 2011.

<sup>2</sup> Zur Entwicklung des Begriffs vgl. z.B. den Artikel „Übel“ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* 11 (2001), 1–4, mit Bibliographie. Zu den verschiedenen

ten kann der für den Titel des Bandes aus Luthers Übersetzung von 1Tim 6,10 entlehnte Begriff des Übels als Oberbegriff des Phänomens dienen, das in der ganzen Breite der griechischen Bedeutung betrachtet werden soll.

Neben der bereits angedeuteten Problematik der Terminologie, die in verschiedenen Beiträgen zum Thema wird, bildet die metaphysisch oder theologisch ausformulierte Frage nach der Existenz eines Prinzips des Übels einen Schwerpunkt. In theologischer Perspektive umkreisen alle Antwortversuche das Problem der Theodizee: Muss dem allmächtigen Göttlichen die Verantwortung für die Übel in der Welt zugewiesen werden? Oder existiert neben Gott ein zweites, zerstörerisches Prinzip, so dass sich im Rahmen einer dualistischen Konzeption eine aktiv dem Göttlichen widerstreitenden Macht als Ursache alles Negativen bestimmen lässt, ein böser Daimon oder eine mit Eigenaktivität ausgestattete und so die kosmische Ordnung störende Weltseele? Monistischen Entwürfen bleibt diese Lösung verwehrt. Sie verweisen entsprechend auf die dem Menschen unzugängliche Ratio des guten und allmächtigen Gottes, dessen Eingreifen im Sinne von Strafe oder Heilung durchaus schmerzhaft erfahren werden kann. Oder sie verstehen das Übel insgesamt als eine menschlich-subjektive Deutungskategorie der Wirklichkeit. In kosmologischer Perspektive kann der der göttlich-intelligiblen Sphäre des Seins gegenüberstehende Bereich von Werden und Vergehen, die Materie, aufgrund der notwendigen Schwäche und Anfälligkeit, Unvollkommenheit und Vergänglichkeit alles Körperlichen als Einfallstor allen Übels, ja selbst des moralisch Verwerflichen, gedeutet werden. Das Übel wäre dann als etwas lediglich Passives in der Verfasstheit der Welt zu suchen. Insbesondere empfindet der Mensch sich selbst als eingekerkert in einen der Vergänglichkeit, dem Leiden und den Leidenschaften unterworfenen Körper. Im Körper ist das Individuum Leid und Schmerz ebenso ausgesetzt wie Lustempfindungen, die Vernunftentscheidungen aus den Bahnen zu drängen vermögen. Das moralisch Böse ruft in diesem Zusammenhang die Frage nach den Motiven des unmoralisch handelnden Subjekts hervor. Handelt es aus Unkenntnis des wahrhaft Guten, ausgeliefert an seine inneren Triebe, so wäre solches Handeln wohl kaum als frei zu qualifizieren. Vielmehr harrete der so Handelnde erst der Befreiung aus seiner körperlichen Verfangenheit durch die auf Belehrung basierende Einsicht in das wahrhaft Gute und Zuträgliche. Verkehrtes Handeln mag aber auch durch den Einfluss äußerer, dämonischer Mächte determiniert sein oder sich gar einer ererbten Sündenverfallenheit verdanken. Während die stoische Tradition davon ausgeht,

---

Bedeutungen von κακόν, s. zudem H. GÖRGEMANN, Woher kommt das Übel in der Welt? Ein Vergleich einiger antiker und moderner Konzepte, in: F. SIEGERT/J.U. KALMS (Hgg.), Internationales Josephus-Kolloquium, Münster 1997, Münster 1998, 196–209.

dass zwar nicht das Erleiden des Menschen, wohl aber sein Handeln seiner eigenen Verfügung untersteht, führt gerade die Erfahrung des Ausgeliefertseins an unkontrollierbare Leidenschaften und an die Macht der Sünde zum Gefühl grundsätzlicher Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, der auf das Eingreifen einer hilfreichen Gottheit angewiesen ist.

### Zum Aufbau des Bandes

KARIN ALT eröffnet den Band mit einem einführenden geschichtlichen Überblick zur Auseinandersetzung mit dem Problem des Übels im griechischen Denken, insbesondere in der platonischen Tradition. Neben Platon und Plutarch treten insbesondere Porphyrios und Jamblich hervor, die – unüblich in der platonischen Tradition – mit der Existenz von bösen Dämonen als Quelle des Übels rechnen; nach Jamblich lassen sich deren schädliche Wirkungen nur mit Hilfe theurgischer Praktiken neutralisieren.

Die folgenden drei Beiträge des Bandes beleuchten das philosophische und religiöse Umfeld. Platon bildet den entscheidenden philosophischen Bezugspunkt, mit dem sich nicht nur Entwürfe der verschiedenen philosophischen Schulrichtungen, sondern auch religiös-philosophische Texte aus dem Bereich des hellenistischen Judentums und des frühen Christentums, von Gnosis und Hermetik auseinandersetzen. LUC BRISSON entwickelt bei seiner Darstellung Platons die Unterscheidung dreier Ursachen des Bösen bei Harold Cherniss fort. Diese Ursachen sind nach Brisson: Als „negative“ Übel (1) sind solche Übel zu bezeichnen, die sich aus der notwendigen Differenz der körperlichen Abbilder vom intelligiblen Urbild ergeben, als „positive“ Übel (2) dagegen solche, die durch den Einfluss der Seelenbewegung zustande kommen. Als relative positive Übel (2.1) sind solche Übel zu bezeichnen, die auf der minderwertigen Kraft der Weltseele beruhen; sie ist Ursache schädlicher Bewegungen, aber nur insofern, als die regelmäßige Bewegung, die sie unter den Himmelskörpern bewirkt, mit zunehmendem Abstand, d.h. je näher sie der Erde kommt, an Unregelmäßigkeit zunimmt; absolut (2.2) sind dagegen die durch die menschlichen Einzelseelen verursachten Übel, die auf einem Fehltrug beruhen; für ihre Entfernung vom ursprünglich Guten sind die Einzelseelen absolut verantwortlich zu machen. Brisson entwickelt diese platonische Unterscheidung anhand von Einzelstudien ausgewählter Textpassagen.

TROELS ENGBERG-PEDERSEN setzt sich in einem Seitenblick mit der eigenständigen Deutung des Bösen im monistischen System eines Stoikers auseinander, nämlich bei Seneca, den er als Tragödiendichter ins Auge fasst. Ausgehend von kritischen Einwänden gegen die stoische Position zeigt Engberg-Pedersen auf, wie Seneca angesichts solcher Kritik die

Stringenz des stoischen Gedankengebäudes sowohl theoretisch (in *De Providentia*) als auch dramatisch (im *Hercules furens*) darzustellen versucht. Nur das moralisch Böse, d.h. die aktive sittliche Verfehlung, die ungezügelten Leidenschaften, so betont Seneca im *Hercules furens*, kann demnach als etwas Schlechtes begriffen werden, für das der Mensch die volle Verantwortung zu tragen hat. Gemäß der Lehre Senecas vom Schicksal erweist sich dagegen äußerliches Übel als für den Weisen belanglos, ja als im Eigentlichen gar nicht existent.

THOMAS RÖMER schreibt eine kurze Geschichte der Rede vom Übel und dem Bösen in der hebräischen Bibel. Während der erste Schöpfungsbericht der Genesis voraussetzt, dass es etwas gibt, nämlich Dunkelheit und die Chaosmächte des *tehom*, die nicht von Gott geschaffen sind, sondern Gottes ordnendem Schöpfungshandeln vorausliegen, wodurch die Quelle des Übels außerhalb von Gott lokalisiert wird, wählt Deuterocesaja eine radikal monistische Lösung. Um die rettende Allmacht Gottes angesichts der katastrophalen Erfahrung des Exils unterstreichen zu können, macht ihn der Prophet explizit auch zum Urheber und damit Herrn des Übels. In späterer Zeit erscheint insbesondere im Rahmen des Hiobbuches das Böse als eigenes Prinzip, das unabhängig von Gott Übel hervorbringt. Die Vorstellung eines echten Dualismus, also einer Gleichmächtigkeit von dem bösen Prinzip und von Gott, wird dabei allerdings vermieden.

Den nächsten Abschnitt des Buches bilden Studien zur platonischen und platonisch inspirierten Literatur des 1.–4. Jahrhunderts n.Chr. FOLKER SIEGERT arbeitet den Einfluss der platonischen Kosmologie auf die Lehre des Übels bei Philon von Alexandrien und insbesondere die ambivalente Rolle des Logos in seinem System heraus (er spricht von einer „Theodizee des ‚Seienden‘ auf Kosten seines Logos“). Diese Ambivalenz spiegelt sich bei Philon in seiner anthropologischen Deutung der Entstehung der Sünde wider. Von seinen Antrieben und Begierden zum Bösen verführt, besitzt der Mensch dennoch die Vernunft als Gabe Gottes — und ist eben deshalb für seine sündigen Taten verantwortlich.

Wie sein alexandrinischer Vorgänger Philon weiß Clemens in seiner Lehre vom Bösen die griechische Tradition, insbesondere das Erbe Platons, mit der biblischen Überlieferung zu verbinden. DAVID RUNIA bietet eine Interpretation der wichtigsten Platonstellen vom 2. Buch der *Politeia* bis zu den *Leges* für das Verständnis des Übels, die Clemens in einer mittelplatonischen Lesart rezipiert. In der Erklärung des Übels kann er Philon, von dem er sonst in manchem abhängig ist, freilich nicht folgen, ist doch für ihn ganz im Sinne der johanneischen Christologie der Logos in Christus inkarniert und so eben *der Weg* aus allem Übel zum Heil. Auch gnostische Traditionen, mit denen sich der Kirchenvater auseinandersetzt, bleiben nicht völlig ohne Einfluss. Die zentrale Rolle der menschlichen

Freiheit in der Entstehung des Bösen im Sinne der Theodizee (gerne zitiert Clemens Pl. R. 617e: αἰτία δὲ ἐλομένου, ὁ θεὸς ἀναίτιος) führt bei Clemens nicht zu einer ausgeprägten Willenslehre wie bei Augustin, denn Clemens bleibt der sokratischen Ansicht treu, dass die eigentlichen Ursachen in Unwissenheit und Willensschwäche zu suchen seien. Freilich liegt es am Menschen, sich davon zu befreien, nämlich durch die Bekehrung zum Logos und die Annahme der geschenkten Gnade. Damit ebnet Clemens Augustin den Weg, obgleich er weniger pessimistisch ist als sein Nachfolger: Der freie Willen ist bei Clemens nicht von Natur aus Gott entgegengesetzt; vielmehr kann der Mensch durch die Hinwendung den Weg zum Heil selbst einschlagen.

ZLATKO PLEŠE analysiert die sowohl mythische als auch metaphysische Interpretation des Übels bei den Gnostikern. Sie identifizieren die Materie als Hauptschuldige am Übel. Dies findet nicht nur darin Ausdruck, dass die Materie der untersten Stufe der ontologischen Hierarchie zugeordnet wird, sondern auch in der kategorialen Trennung zwischen materiellem und geistigem Bereich. Grund dieser Trennung war das von der vernünftigen Weltseele (der personifizierten Sophia) verspürte Verlangen nach dem diskursiven Denken. Die mythischen Darlegungen der unterschiedlichen gnostischen Systeme werden von PLEŠE für die ihnen zugrundeliegenden metaphysischen Prinzipien durchsichtig gemacht.

Indem Numenius das Böse allein der Materie zuschreibt und eine zweite, böse Seele annimmt, könnte er zum Vorläufer gnostischer Gedanken geworden sein, wie wir sie etwa bei Basilides und seinem Sohn finden. FABIENNE JOURDAN zeigt jedoch, dass die Lehre des Mittelplatonikers nicht unmittelbar auf diejenige der beiden Gnostiker zuläuft. Wenn Numenius behauptet, das Böse wachse der Seele von außen schon vor deren Einkörperung zu, so handelt es sich dabei nicht notwendigerweise um die von Basilides erwähnten „Appendices“, sondern es wird lediglich gesagt, dass das Böse der vernünftigen bzw. rationalen Seele wesenhaft fremd ist. Jourdan erläutert die Hintergründe der erstaunlichen Gleichsetzung der Materie mit einer schlechten bzw. irrationalen Seele bei Numenius.

Plotin unterlag dem Vorwurf, Numenius zu plagieren, und dies offenbar nicht völlig zu Unrecht. Denn auch Plotin bezeichnet die Materie als Ursprung des Übels, ja er setzt sie sogar mit ihm gleich. Es zeigt sich allerdings ein fundamentaler Unterschied zu den Überlegungen des Numenius: Die Materie ist bei Plotin kein eigenständiges, dem Seienden gegenüberstehendes Prinzip. Sie entsteht als das letzte Ergebnis der ausstrahlenden Emanation des Einen und ist dabei trotz ihrer Entfernung vom Göttlichen nicht gänzlich von ihm abgeschnitten. Als bloßem Schatten des Göttlichen ermangelt es ihr indes des wahren Seins. DENIS O'BRIEN wehrt in seinem Beitrag indes das Missverständnis ab, Plotins Bestimmung der

Materie als Nichtseiendes betrachte die Materie und mit ihr das Böse als nicht existent. Vielmehr ist Plotins Bezeichnung im Sinne der Beraubung (στέρησις, *privatio*) jeglicher Gestalt zu verstehen. Hintergrund ist die doppelte Bedeutung des Verbs „sein“ (εἶναι) einerseits als einfache Kopula und andererseits – insbesondere seit Platon – als Bezeichnung eigentlichen Seins. Platonisches Nichtsein verbindet sich hier mit aristotelischer Entbehrung. O'Brien legt die Konsequenzen für das Verständnis des Bösen dar. Das Böse entsteht in der Seele aufgrund von deren Schwäche, wenn sie in Kontakt mit der Materie gerät. Von Fehlern, von Unwissenheit oder sogar (bösem) Willen der Seele ist dabei nicht die Rede.

Die drei letzten Beiträge des Bandes weiten den Blick. MARIE-HÉLÈNE CONGOURDEAU bietet einen Überblick über die verschiedenen Formen, in denen im Denken der ersten Jahrhunderte (insbesondere bei Plotin und Mani) Materie und Körper für die Entstehung des Bösen verantwortlich gemacht wurden. Im Unterschied zu hermetischen und gnostischen Vorstellungen, die in je eigener Weise Materie und Körper als etwas Schlechtes betrachten, sei es als Ursprung oder als Folge des Bösen, verbindet die christliche Tradition das Böse nicht unmittelbar mit Materiellem. Im Gegenteil: Schon im Johannesevangelium ist die Fleischwerdung des göttlichen Logos notwendige Voraussetzung des Heils, und die Auferstehung wird im Gegensatz zur griechischen Seelenwanderungslehre gerade als Auferstehung des Körpers gedacht.

BERNHARD NEUSCHÄFER legt die willenstheoretische Lösung bei Augustin dar. Während Augustin in jungen Jahren noch der dualistischen Lehre Manis zuneigte, weist er diese nach seiner Begegnung mit Ambrosius und einer intensiven Lektüre platonischer Denker zurück und entwickelt in *De libero arbitrio* eine ausgefeilte Lehre von der Freiheit und Eigenständigkeit des Willens. Die Verantwortung für das Böse ist allein dem souveränen menschlichen Willen zuzuweisen; Gott ist von jeglicher Schuld loszusprechen. Der Konflikt mit Pelagius und dem Pelagianismus indes zwingt Augustin dazu, seine Perspektive zu überdenken und nun – im Anschluss an Paulus – zwischen der Situation vor und nach dem Sündenfall zu unterscheiden. Nach dem Sündenfall kann der Mensch das Gute zwar wollen, kann es aber nicht aus sich heraus vollbringen. Hierzu bedarf es der Gnade, die ihn zuallererst dazu bringt, das wahrhaft Gute überhaupt zu wollen. Mit diesen Modifikationen seiner Lehre wendet sich Augustin von einer voluntaristischen Position und einer neuplatonischen Auffassung des Bösen als *privatio boni* einem Gnadenmonismus zu.

Abschließend bietet DOROTHEE PIELOW einen Ausblick auf koranische Vorstellungen zum Thema anhand eines Streifzugs durch die Geschichten von Iblis, von Adam und seiner Frau sowie ihren Kindern (Habil und Kabil), von Josef und seinen Brüdern und schließlich von Hiob. Der Koran

betont die Verantwortung der menschlichen Willensfreiheit, wobei das Böse als Übertretung des göttlichen Gesetzes und das Übel als „Prüfung“ des Glaubens aufgefasst werden. Am Tag des Jüngsten Gerichts wird sich der Mensch für seine Taten verantworten müssen. Dann werden Gut und Böse getrennt, und das Böse wird vernichtet.

Der Vielfalt der vorgestellten Perspektiven entspricht die Vielfalt der Quellen, der Methode, der Argumentation, des Stils und des Umfangs der einzelnen Beiträge. Teils wird eine präzise und knappe Synthese von Forschungsergebnissen, teils ein längerer hermeneutischer Weg gewählt; teils werden die Gedanken eines Autors diachron, teils synchron dargestellt; mal wird eine Auffassung anhand illustrierender Beispiele erklärt, mal in Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur. Die jeweilige Wahl hängt davon ab, zu welcher Schule oder wissenschaftlicher Tradition die Teilnehmerinnen und Teilnehmer gehören, aus welchem Fach und auch aus welchem Land sie bzw. er kommt. Diese durch den interdisziplinären und internationalen Charakter der beteiligten Wissenschaftler entstandene Vielfalt bereichert den Band und wir bedanken uns dafür herzlich bei ihnen.

Die von den Herausgebern dieses Sammelbandes als Fellows des Göttinger Lichtenberg-Kollegs organisierte Tagung, deren Ertrag hier vorgestellt wird, stand im Rahmen einer zehnmonatigen Forschungsaufenthalts von Fabienne Jourdan am Kolleg, der insbesondere ihren Forschungen zur Entstehung des Bösen in der Philosophie und Religion der ersten drei Jahrhunderte und der Zusammenarbeit mit der von Rainer Hirsch-Luipold geleiteten DFG-Emmy-Noether-Gruppe Ratio Religionis dienen sollte. Dem Lichtenberg-Kolleg und seinem Personal sei für die großzügige und effiziente Unterstützung der Tagung und der anschließenden Vorbereitung des Sammelbandes herzlich gedankt. Ebenfalls ist der DFG zu danken für die nicht unerheblichen Ressourcen, die aus der Emmy-Noether-Gruppe in die Fertigstellung des Bandes geflossen sind, sowie beim CNRS (UMR 8167, „Orient et Méditerranée“, Paris) für einen finanziellen Zuschuss und beim Verlag Mohr Siebeck und insbesondere bei Dr. HENNING ZIEBRITZKI für die wie immer ausgezeichnete verlegerische und herstellerische Betreuung. Schließlich schulden wir SONJA FROESE-BROCKMANN, JANNA KROH, Dr. SOHAM AL-SUADI und vor allem THOMAS KUHN Dank für ihren großartigen Einsatz bei der Fertigstellung des Bandes, die aufgrund verschiedener Entwicklungen an unterschiedlichen Orten zu bewerkstelligen war.

*Paris/Bern  
im November 2013*

*Fabienne Jourdan/Rainer Hirsch-Luipold*



# I. Einführung



## Zum Phänomen des Bösen in der späteren Antike

Generelle Fragen, Voraussetzungen und ein Ausblick  
auf zwei Philosophen des 3. Jahrhunderts n.Chr.

KARIN ALT

Unser Leben in dieser Welt hat bei allem Schönen, das uns umgibt und uns erfreut, immer wieder auch Bedrohliches und Dunkles, Gefahren, denen wir ausgesetzt sind, und gegen die wir uns wappnen und wehren müssen. Daher haben seit jeher die Menschen gefragt, woher das Schlimme, Üble, Böse denn komme und wie man sich seiner erwehren könne. Um das Negative geht es dabei in zweierlei Hinsicht: einmal zeigen sich unbegreifbare, unheilvolle Geschehnisse auf Erden, wie Überschwemmungen, Erdbeben, Dürreperioden, dazu auch Krankheiten und Seuchen, die die Menschen schwer schädigen; zum anderen aber handelt es sich um das Böse, das der Mensch selber verursacht, unabsichtlich oder willentlich, Ungerechtes und Zerstörendes. Alle diese Aspekte werden im griechischen Begriff des κακόν umschlossen, das Missliche, Defiziente, Üble in dieser Welt wie das vom Menschen begangene Böse, und sie alle sind in die Betrachtung einzubeziehen.

Bei den vielfältigen Versuchen, das Böse, seine Herkunft, vielleicht seinen Sinn zu erklären, lautet die Grundfrage, wie die Welt und wie der Mensch verstanden wird. Ist die Welt insgesamt gut, existiert ein göttlicher Lenker, der über allem waltet, alles mit seiner Übersicht und Voraussicht – griechisch πρόνοια – erfüllt und durchdringt? Wenn dies angenommen wird, woher aber resultiert dann das Böse? Oder gibt es neben diesem Gott, dem Urheber alles Guten, eine kontrastierende Instanz, eine Macht des Bösen oder auch verschiedene negative Kräfte? Gilt also ein reiner Monotheismus – oder erscheint dieser in gewisser Weise eingeschränkt durch feindliche Gegenkräfte, die das Schlechte hervorrufen? Wie aber wären derartige Kräfte dem positiv zu denkenden Ganzen einzuordnen? Und wie ist andererseits der Mensch aufzufassen: Ist er in seinem Wesen gut, oder besitzt er in sich die Anlage, die Neigung zum Bösen? Ist er in seinem Denken wie Handeln höheren Mächten unterworfen, oder hat er die Freiheit der Entscheidung und also volle Verantwortung für sein Tun? Wenn er nun frei ist und dabei fähig zum Bösen:

Warum wendet er sich ab vom Guten? Sind es seine inneren Triebe, die ihn in jene Richtung führen, oder werden äußere Kräfte, etwa böse Wesenheiten, angenommen, die ihn beeinflussen, ihn verführen? Und welches sind die Konsequenzen des bösen Tuns, gibt es etwas wie einen gerechten Ausgleich? Werden vielleicht schlimme Folgen befürchtet, die vom bösen Handeln abschrecken könnten? Und wie kann man sich wappnen gegen das Böse, gegen die Tendenzen im eigenen Inneren wie das von außen her andringende Böse, gegen Versuchung und Verführung? Reicht schließlich dazu die eigene Kraft des Menschen aus, oder benötigt er die Hilfe einer höheren Instanz?

Im Folgenden soll zu diesen Fragen und Stellungnahmen vor der späteren Antike einiges gesagt werden, zunächst im Sinne unserer christlichen religiösen Vorstellungen, danach vom Standpunkt der griechischen, zumal der platonischen Philosophie. Schauen wir also auf die jüdisch-christliche Tradition. Bei einem Einwirken von außen her, bei der Verführung wird man an die Anfänge, welche die *Genesis* berichtet, denken, an die Schlange, die im Paradies Eva etwas anderes verspricht, als zuvor Gott verheißen hatte: Ihr werdet nicht sterben; ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist (Gen 3,1–5). Die bekannte Folge ist die Vertreibung aus dem Paradies. Wichtig scheinen mir dabei mehrere Momente: Eva und Adam unterliegen wohl der Verführung, doch haben sie die Freiheit, dem Wort Gottes oder dem der Schlange zu vertrauen. Dabei handelt es sich um geistige Ziele, um Erkenntnis und Wissen und damit um die Erhebung zum Gleichsein mit Gott. Schließlich: Hier agiert gegen Gott keine an sich böse Macht, kein Satan, sondern die Schlange, von der nur gesagt wird, sie sei „listiger als alle Tiere auf dem Felde, die Gott der Herr gemacht hatte“. Über ihre Motive verlautet nichts. Erst viele Jahrhunderte später, in Apokryphen zur hebräischen Bibel, wird dazu Genaueres erklärt,<sup>1</sup> besonders in der Schrift *Das Leben Adams und Evas*; da gibt ein gefallener Engel Auskunft über sein Agieren: Er habe sich der Aufforderung des Erzengels Michael widersetzt, den Adam als Ebenbild Gottes anzubeten, habe sich statt dessen gebrüstet, er werde seinen Sitz über die Sterne des Himmels erheben und Gott dem Höchsten gleich sein. Er empfand es als Erniedrigung, dass er den später erschaffenen Menschen verehren solle. Gott habe ihn danach aus seiner Herrlichkeit verbannt, und darum habe er Eva betört, damit auch sie und Adam aus ihrem freudvollen Dasein vertrieben wür-

---

<sup>1</sup> Zur Vorstellung der Existenz des Satans vgl. E. PAGELS, Satans Ursprung. Deutsche Übersetzung, Berlin 1995; L. KUCHENBUCH, Art. „Satan“, DNP 11 (2001), 99f. E. WIEDINGER, Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel, Augsburg 1990. Texte (vgl. S. 591) aus E. KAUTZSCH, Die Apokryphen und Pseudoepigraphen zum Alten Testament, 2 Bde., Hildesheim/New York 1975.

den (*Vita Adae et Evae* 12–16). Nach einer anderen Darstellung „fuhr Satan in die Schlange“, und diese wirkte also in dessen Sinn (*Schatzhöhle* 4).

Zu weiteren Berichten der Bibel über das Böse ist zu sagen, dass Kain seinen Bruder Abel aus eigenem Willen, nicht infolge teuflischen Einflusses tötet, und zwar weil er sich von Gott gering geachtet erkennt, da dieser das Tieropfer Abels annahm, Kains Opfer der Ackerfrucht aber „nicht ansah“. Wie sollte er dies verstehen? Die Erfahrung, nicht akzeptiert zu sein von Gott, treibt ihn zum Brudermord. Danach spricht Gott zu ihm von der Sünde (Gen 4,3–7). Bei der Geschichte Hiobs erscheint Satan zum ersten Mal, aber als einer, der mit Genehmigung Gottes Hiob auf die Probe stellt, ihm sehr schadet, ihn aber nicht völlig vernichtet (Hi 1,6ff.). Als Gegeninstanz zu Gott tritt Satan erst in den Apokryphen auf, als ein von Gott abgefallener Engel. Zu nennen ist dafür das äthiopische Buch *Henoch* und das Buch der *Jubiläen* sowie die erwähnte *Vita Adae et Evae*. Deutlich findet sich die Vorstellung zweier konträrer Mächte bei den Essenern;<sup>2</sup> sie glaubten an einen ständigen Krieg Gottes gegen Satan und die Mächte des Bösen, einen Kampf des Fürsten des Lichtes gegen den Herrn der Finsternis, und sie erkannten unter den Menschen bei Ihresgleichen die Söhne des Lichtes und auf der Gegenseite, der Menge der Menschen, die Söhne der Finsternis.

Dieser in jener Zeit (einige Jahrhunderte vor sowie nach Christus) im Judentum aufkommende Dualismus zwischen Gott und Gegenmächten wird in den Evangelien übernommen. Zwar ist durch Jesus Christus der Sieg bereits gewonnen, sind der Tod und die Kräfte des Bösen überwunden, aber dennoch, so war man überzeugt, blieb Satan mit seinem Gefolge auf Erden wirksam, um die Menschen, besonders die Gläubigen, zu bedrängen. Er ist, wie Luther schreibt, der „Fürst dieser Welt“, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου (Joh 12,31; 14,30; 16,11; vgl. Offb 12,3). Satan ist der Versucher Jesu, und er inspiriert Judas zum Verrat (Luk 22,3), oder er „fuhr in Judas“ (Joh 13,27). Viele Menschen sind von bösen Dämonen befallen, und etliche Male wird im *Neuen Testament* berichtet, wie Jesus diese Dämonen austreibt. Gefährlich werden die bösen Wesen besonders durch ihre Fähigkeit, sich zu verstellen; so schreibt Paulus, dass Satan sich in einen „Engel des Lichtes“ verwandle (2Kor 11,14f.); auch in der *Vita Adae* 9 heißt es, Satan zeige sich in der Lichtgestalt der Engel. Man muss demnach sehr wachsam sein, um klar zu unterscheiden.

Die Situation des Menschen in dieser Welt ist also geprägt von vielerlei Gefahren, von der Neigung zum Bösen – sei es, dass man dies individuell oder auch generell als Menschengeschick im Sinne der Erbsünde versteht – wie durch das Wirken gottesfeindlicher Mächte, von Satan samt seinem

<sup>2</sup> Vgl. A. LANGE, Art. „Essener“, DNP 4 (1998), 141–146.

Gefolge von Dämonen, die uns versuchen, verführen, bedrohen. Als Konsequenz bleibt die schlimme Aussicht auf Strafen am Weltende, nie endende Qualen der Hölle. Ins Paradies werden nur die Frommen und Reinen eingehen. Die Hilfe und Rettung gegenüber dem Bösen bringt, vereint mit einem gottgefälligen Leben, allein der Glaube an Jesus Christus. Viele Christen meinten, dass allen Ungläubigen die Verdammnis drohe.

Bei dem bisher Referierten handelt es sich für die Frage des Bösen um Geistiges; die Schlange verspricht Erkenntnis, ein Engel, ein Geistwesen, will voller Hochmut sein wie Gott, er wird gestürzt und wird zum bösen Gegenspieler Gottes; es verbreitet sich die Vorstellung eines geistig-kosmischen Kampfes zwischen Gott und Satan, zwischen Licht und Finsternis. Es ist nun von den Philosophen zu sprechen<sup>3</sup> und zwar von den Platonikern; auf andere philosophische Richtungen, die Peripatetiker und Stoiker, soll hier zum Problem des Bösen nur kurz hingewiesen werden. Die menschliche Freiheit und Verantwortung wird von allen Philosophen vorausgesetzt, doch bleibt bei Aristoteles und den Stoikern dabei das Wichtigste die Mahnung, alle Emotionen, die zum Bösen tendieren, einzuschränken oder gar – so die Stoiker – zu eliminieren; ihr Ideal ist die innere Unberührbarkeit, die ἀπάθεια. Für Platon und alle seine Nachfolger ist entscheidend die Überzeugung, dass Gott und jedes Göttliche und somit alles Geistige gut ist und nur gut sein kann. Etwas Geistig-Böses (wie etwa den Satan) kann es demnach gar nicht geben. In der *Politeia* werden alle Mythen und Dichtungen, die von ungutem Verhalten von Göttern berichten, aus dem zu gründenden Staat verbannt. In der Kosmologie des *Timaios* wird auf die Frage, weshalb der Gott die Welt aus einem ungeordneten Vorzustand zu einem Kosmos erschaffen habe, einfach geantwortet: „Er war gut“, ἀγαθὸς ἦν (*Ti.* 29e). Das Defizitäre in der Welt rührt daher, dass das absolut existente Geistige sich im Materiellen, dem Bereich des Werdens, nicht rein verwirklichen kann; dieses Vorhandene, Vorgegebene wird vom göttlichen Geist, dem νοῦς, geprägt und durchdrungen, zugleich aber grenzt es ihn auch ein. Platon bezeichnet diese primäre Eigenkraft als das „Notwendige“, die ἀνάγκη, welche der Geist nicht durch Gewalt überwindet, sondern sie durch „Überredung“, πείθειν, in den bestmöglichen Zustand überführt (*Ti.* 48a). Ferner wird die Existenz einer Weltseele angesetzt, die der Gott erschafft, da das Geistige ohne sie sich mit dem Materiellen nicht verbinden könne (*Ti.* 30b; 34b–36d). Im Spätwerk der *Nomoi* wird die Frage erörtert, ob außer dem Guten auch das Üble, Schändliche, Ungerechte von dieser einen Weltseele her zu erklären sei oder ob man doch eine zweite als Bewirkerin des Konträren annehmen

---

<sup>3</sup> Vgl. dazu K. ALT, Die Wendung zum Bösen. Aussagen griechischer Autoren des 1.–4. Jahrhunderts n.Chr. zum Ursprung bösen Tuns, *Philologia antiqua* 1 (2008), 9–66.

müsse. Die längere Argumentation endet mit dem Ergebnis, dass es nur die eine Seele von höchster Vollkommenheit geben könne,  $\pi\alpha\sigma\alpha\nu \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\nu \xi\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu \psi\upsilon\chi\eta\nu$  (Lg. X 996d–998c).

Ob die Materie – seit Aristoteles, noch nicht bei Platon wird sie  $\acute{\upsilon}\lambda\eta$  genannt – als der Ursprung des Bösen zu gelten habe, wurde viel diskutiert und unterschiedlich beantwortet. Für Platon ist sie nicht das Böse; später, in der Konzeption Plotins, liegt sie an der äußersten Grenze der vom höchsten Einen, Guten her erfolgenden geistigen Ausstrahlung, doch kann Plotin in ihr zugleich das primäre Böse, das  $\kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ , erkennen.<sup>4</sup> Insgesamt ist für die Platoniker unsere Welt, da materiell bedingt, unvollkommen, aber dennoch ist sie unbedingt gut. Ein „Fürst dieser Welt“, der Böses will und bewirkt, wäre unvorstellbar, es wäre widersinnig, ja frevelhaft, derlei zu denken. So tadelt der Platoniker Kelsos (um 170 n.Chr.) die Christen für ihr Abweichen vom Monotheismus, da sie in Satan einen Gegner des einen Gottes gelten lassen (Origenes *Cels.* VI 42, vgl. VIII 11). Bei Platon wird der Kosmos am Ende des *Timaios* (92c) gepriesen als „ein sichtbarer Gott, Abbild des Geistigen“,  $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu \tau\omicron\upsilon \nu\omicron\eta\tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma$ .

Da jegliches Geistige gut ist, gilt dies auch für die geistigen Kräfte im Menschen, den  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ,  $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$ . Für Platon besitzt der Mensch Freiheit und volle Verantwortung für sein Tun. Im Mythos der *Politeia* wird berichtet, wie die Seelen im Jenseits vor der erneuten Inkarnation ihr künftiges Lebensmodell zugleich mit einem persönlichen Schutzgeist selber wählen, mit dem  $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$ , der als der Vollstrecker des Gewählten,  $\acute{\alpha}\pi\omicron\pi\lambda\eta\rho\omega\theta\eta\varsigma$ , benannt wird (R. 617a; 620de). Man mag fragen, ob damit alles im Voraus festgelegt ist. Vermutlich gilt dies nicht, doch sind mit dem gewählten Leben bestimmte Implikationen verbunden. Platon zeigt dies drastisch am Beispiel dessen, der im Mythos als erster die Wahl trifft und sich für ein Tyrannendasein entscheidet, ohne zu bedenken, dass darin Verwandtenmorde und andere Gräueltaten eingeschlossen sind (R. 619bc). Ein einziges Mal, in einem juristischen Kontext der *Nomoi*, erwähnt Platon, dass der persönliche Daimon mildernd eingreift: Er bewirkt, dass anstelle eines geplanten Mordes nur eine Verwundung geschieht, zum Wohle des Opfers wie des danach geringer bestraften Täters (Lg. IX 877a). Es ist selten, dass in philosophischen Texten bei bösen Taten an die Opfer gedacht wird; in der Regel handelt es sich nur um das individuelle Geschick des Täters, um die Konsequenzen, die sich für ihn ergeben.

Zu fragen ist nun nach der Ursache der Entscheidung. Diese ist für Platon nicht von außen her bedingt, sondern liegt im Menschen begründet; da jedoch der Geist nie etwas Böses will oder tut, sind auch die erstrebten irrigen Ziele nicht geistiger Art, und fehlgehende Entschlüsse beruhen auf

<sup>4</sup> Plot. I 8 [51] 3,1ff.,30ff.; 10,1ff.; II 3 [52] 18,1ff. und weitere Stellen.

anderen Kräften der Seele. Diese besteht nach Platons seit der *Politeia* vertretenen Seelenlehre aus drei Bereichen: aus der Vernunft, dem Geistigen, λογιστικόν, νοῦς, sowie zwei emotionalen Strebungen, der rein positiven des Mutes, θυμός, und der ambivalenten der Begierden, ἐπιθυμία, ἐπιθυμητικόν. Das Geistige soll herrschen, es hat den Auftrag, die vernunftlosen Triebe zu bändigen, in Schranken zu halten, das Machtstreben, die Rachsucht, Gier, den Eigennutz und dergleichen. Platon ist realistisch genug, um nicht deren Austilgung zu fordern, wie es die Stoiker wollen mit ihrem Ziel der ἀπάθεια, Unberührbarkeit. Werden diese Strebungen und Begierden zu mächtig, so muss dies an einer mangelnden Kraft der Vernunft liegen, die selber bei Platon (und weitgehend bei seinen Nachfolgern) nie böse, nur schwach sein kann. Der Mensch kann sehr wohl aus Unvernunft, ἀφροσύνη, handeln (wie jener, der im Mythos das Tyrannenleben wählt R. 619b). Im *Timaios* heißt es, dass die Geisteskraft, die einem jeden Lebewesen innewohnt, sich vermindern sowie stärken lässt: Je nach dem Verhalten im Leben, infolge von „Verlust oder Zugewinn an Vernunft wie Unvernunft“, νοῦ καὶ ἀνοίας ἀποβολῆ καὶ κτήσει (*Ti.* 92c), ergibt sich die Art der neuen Inkarnation. Die Aufgabe jedes Menschen ist es also, in ständigem Bemühen das geistige Vermögen in sich zu stärken, wie es besonders durch intensives Philosophieren geschieht. Man soll versuchen, so weit möglich sich von der „Fessel“ des Körpers zu befreien, die das Aufstreben behindert. Dass es einen inneren Widerstreit im Menschen geben kann, hat man längst vor der philosophischen Analyse erkannt; in einem Handbuch der platonischen Lehren, verfasst von Alkinoos im 2. Jahrhundert n.Chr., werden zum Beleg für die platonische Seelenauffassung Euripides-Verse zitiert, so Medeas Worte bei ihrem Entschluss zum Kindermord: „Ich weiß wohl, welch Schlimmes ich zu tun plane, aber mein Rachedrang (θυμός) ist stärker als meine Überlegung.“<sup>5</sup>

Platon und seine Nachfolger waren überzeugt vom Gesetz der Reinkarnation und davon, dass sich nach dem Tod die Konsequenzen des irdischen Lebens zeigen. In seinen Mythen greift Platon ältere Vorstellungen auf und wandelt sie ab; wiederholt wird ein Jenseitsgericht beschrieben, das den Seelen zu Strafe oder Lohn grausame Qualen oder einen wundersamen Aufenthalt vor der Rückkehr ins Erdendasein zuordnet, doch findet sich auch (in *Phaidon* und *Timaios*) die auf frühen pythagoreischen Lehren basierende Annahme eines unmittelbar auf den Tod folgenden Eingehens der Seele in einen anderen Körper, wobei je nach Art des vergangenen Lebens eine geringere oder höhere Lebensstufe erreicht werde.<sup>6</sup> Hier sei

<sup>5</sup> Alcin. *Did.* 24,177,4ff.; E. *Med.* 1078f., auch Chrysipp. stoic. Fr. 891 N.

<sup>6</sup> Mythen mit Jenseitsgericht: *Grg.* 523a ff.; *Phd.* 106c ff.; R. 614b ff.; *Phdr.* 246a ff.; sofortige Neuinkarnation: *Phd.* 81b–82a.; *Ti.* 42c; 90e–92c.

noch auf ein spezielles Problem bei den schlimmsten Strafen hingewiesen, von denen die Mythen berichten. Platon versteht jegliche Strafe als eine Heilung, die sich als seelische Wandlung und Besserung bekundet; jedoch nimmt er bei den durch übelste Frevel belasteten Seelen einen hoffnungslosen, unwandelbaren Zustand an. So spricht er von „Unheilbaren“, ἀνίατοι,<sup>7</sup> deren Strafe nie endet; sie müssen für immer gequält in der Tiefe des Tartaros verbleiben. Jede Seele ist unsterblich, kann also nicht vergehen; in ihr sind Geistiges und Emotionales verbunden, wobei das Geistige nicht leidensfähig ist, doch gekoppelt (mit Bewusstsein) bleibt an die hier auf ewig leidenden Seelenbereiche. Es dürfte ein nicht endender entsetzlicher Zustand sein! Vermutlich wollte Platon nicht nur durch die Aussicht auf derlei Qualen potentielle Täter abschrecken, sondern auch vermeiden, dass hoffnungslos böse Existenzen erneut auf Erden Schaden anrichten – jedenfalls in der Version dieser Mythen.

Für alles Tun sind bei Platon die Menschen/ihre Seelen selber verantwortlich; der Drang zu Bösem kann in ihnen liegen, möglicherweise als missliche Folge des vorigen Lebens, und dessen Realisierung beruht auf Schwäche und Versagen der geistigen Seelenkraft. Eine Verführung mag durch Lebensumstände gegeben sein, aber auf keinen Fall erfolgt sie bei Platon durch andere Wesenheiten, etwa Dämonen. Die Existenz von Daimones, δαίμονες, wird bei den Griechen seit alter Zeit angenommen; bei Homer ist Daimon nur eine andere Bezeichnung für Gott, θεός, erstmals werden bei Hesiod Daimones klar von Göttern unterschieden: sie sind die nach ihrem Leben verwandelten Menschen des „Goldenen Geschlechts“, die als „edle, dem Irdischen verbundene Daimones“, δαίμονες ἐσθλοὶ ἐπιχθόνιοι, auf Recht und Unrecht der Menschen achten (Hes. *Op.* 121ff.). Platon gebraucht den Begriff Daimon in unterschiedlicher Weise, doch handelt es sich nur um gute Wesen. Deutlich abgesondert von den Göttern werden sie in der *Epinomis*, der von Platons Schüler Philipp von Opus als Anhang zu den *Nomoi* verfassten Schrift; im Unterschied zu den Göttern haben hier die Daimones in ihrer Hinwendung zu den Menschen Anteil an deren Freude und Schmerz (Ps.-Pl. *Epin.* 984d–985a). Von Xenokrates, der ebenfalls Schüler Platons war und 339–312 die Akademie leitete, ist überliefert, dass er auch böse Daimones annahm, doch ist Detailliertes nicht bekannt.<sup>8</sup> In der späteren Antike ist dann der Glaube an die Existenz und das Wirken von Daimones weithin verbreitet. Sie werden in einem philosophischen Handbuch des 2. Jahrhunderts n.Chr., bei Aëtios, definiert als „seelenartige Wesen“, ὑπάρχειν οὐσίας

<sup>7</sup> *Grg.* 525c; *Phd.* 113e; *R.* 615e f.

<sup>8</sup> M. ISNARDI-PATENTE (ed.), *Senocrate-Ermodoro. Frammenti*, Napoli 1982. Zu bösen Daimones Fr. 226–230.

ψυχικός,<sup>9</sup> Gelegentlich findet sich auch die Annahme, dass Menschenseelen sich nach dem Tod zu Daimones als höhere Wesen wandeln können, so bei Plutarch (ca. 45–125 n.Chr.) besonders in den Jenseitsmythen der Schriften *Das Gesicht im Mond* und *Das Daimonion des Sokrates*.<sup>10</sup> Für die Christen waren alle tradierten heidnischen Götter und sonstige derartige Wesen böse Dämonen; in der paganen Welt nahm man gute wie böse Daimones an, die einerseits ihre Funktion im Bereich des Kosmos hatten (positiv für jegliches Gedeihen, negativ bei Erdbeben, Dürrephasen und dergleichen), zum anderen aber auch auf Menschen einwirken, sie zum Guten oder Bösen treiben konnten.

Für Platoniker war es ein schwieriger Schritt, Wesen geistiger Natur – auch wenn sie nicht absolut geistig wie die Götter seien – als bösartig anzusetzen, da für Platon und seit Platon alles Geistige als gut galt. Insofern gibt es zunächst nur behutsame Versuche, Geistig-Böses in die Deutung des Geschehens einzubeziehen. Wichtig ist dafür Plutarch, der als platonischer Philosoph auch Dialoge schreibt und darin viele Themen von verschiedenen Positionen aus diskutiert, ohne geradezu ein Dogma zu vertreten. Auch hat er einigen Dialogen Mythen im Sinne der platonischen Jenseits-Ausblicke eingefügt, die freiere Entwürfe ermöglichten. In seiner Schrift *Über Isis und Osiris* referiert er diesen ägyptischen Mythos und interpretiert ihn danach von unterschiedlichen Ansätzen her. Dabei ist besonders interessant seine dualistische Deutung, bei der er ausgeht von dem Kontrast der Gestalten des Osiris und Seth, der griechisch Typhon genannt wird, welche das Gute und das Verderbende repräsentieren. So spricht er von Osiris als „das Gute bewirkend“, ἀγαθοποιός, der alles in der Welt ordnet, während Typhon jegliches Ungeordnete, Zerstörende auf der Erde wie im Meer und generell alles Schädliche darstellt; doch werden auch die Seelenkräfte diesen beiden Mächten zugeordnet: Das Geistige und Vernünftige, νοῦς καὶ λόγος, gehören zu Osiris, das Emotionale, Titanische, Vernunftlose, παθητικόν, τιτανικόν, ἄλογον, zu Typhon.<sup>11</sup> Plutarch behauptet hier sogar, man dürfe generell nicht nur die eine herrschende Vernunft, λόγος, und eine Vorsehung, πρόνοια, annehmen, denn sofern der Gott die Ursache von allem ist, könne es nichts Schlechtes geben. Darum hätten von alters her die „Weisesten“ bei den Griechen wie bei anderen Völkern gelehrt, dass zwei konträre Prinzipien, ἀρχαί, und zwei rivalisierende Götter, θεοὶ ἀντίτεχνοι, existieren, der eine als Bewirker des

<sup>9</sup> Aët. I 8,2, dies verzeichnet als Lehre von Thales, Pythagoras, Platon, den Stoikern.

<sup>10</sup> Plut. *De fac.* 28–30 (943A–945C); *De gen.* 24 (593D–594A); *De def. orac.* 10 (415BC) wird die Wandlung der Seelen zu Heroen, weiter zu Daimones und schließlich zur Teilhabe an der Göttlichkeit erwähnt. Vgl. auch Max. Tyr. *Or.* 9,6.

<sup>11</sup> Plut. *Is.* 27 (361D); 42 (368B); 45 (369A); 49 (371AB).

Guten, der andere des Schlechten. Etliche aber hätten den Besseren als Gott, den Schlechteren als Daimon bezeichnet.<sup>12</sup> Er illustriert diese Konzeption zunächst – mit Recht – an der iranischen Religion, die vom Gegensatz zweier Götter bestimmt ist, von Oromazdes, der dem Licht gleicht, und von Ahriman, der zu Finsternis und Unwissenheit gehört.<sup>13</sup> Anschließend versucht Plutarch, diese dualistische Sicht auch bei den Griechen nachzuweisen, was ihm aber – mit der Ausnahme des Empedokles – bei den Philosophen schwerlich gelingt. Für die Pythagoreer nennt er das Eine und die Zweiheit, für Aristoteles die Form und die Negation, εἶδος, στέρησις, für Platon das Identische und Verschiedene, ταυτόν, θάτερον (nach *Ti.* 35a, dort die Weltseele betreffend). Doch ergänzt er, im Alter habe Platon sich nicht mehr nur in Symbolen, sondern in klaren Worten geäußert und zwei Weltseelen als Ursachen für das Gute wie Schlechte angenommen (nach *Lg.* 896d ff.).<sup>14</sup> – Wie oben dargelegt, hat Platon die Frage zweier Weltseelen zwar erörtert, aber sein Ergebnis lautet, es könne nur die eine Seele von höchster Vollkommenheit existieren. Plutarch ist nicht der einzige, der bei der Suche nach dualistischen Ansätzen bei Platon allein den Anfang jener Passage der *Nomoi* betrachtet; ähnlich urteilt im 2. Jahrhundert n.Chr. auch Numenios.<sup>15</sup>

Außer in der Behandlung des ägyptischen Mythos und der Gestalt des Seth/Typhon hat Plutarch kaum etwas über böse Dämonen gesagt und gar nichts über deren Einwirkung auf die Menschen. Lediglich in der Schrift *Die eingegangenen Orakel* lässt er in der Debatte die These vertreten, es gebe böse Dämonen, φαῦλοι δαίμονες, die durch bestimmte kultische Handlungen besänftigt und abgewehrt werden müssten; ein Kontrahent aber nennt diese Annahme „barbarisch“.<sup>16</sup> Offenbar hat jedoch das Problem des Geistig-Bösen Plutarch sehr beschäftigt. In einem seiner Mythen, in der Schrift *Die späte Vergeltung durch die Gottheit*, berichtet er von den Jenseitsstrafen frevelhafter Seelen; dabei schildert er, wie jene Seelen, deren Schändlichkeit im höchsten, geistigen Seelenbereich liege, ἐν τῷ λογιστικῷ καὶ κυρίῳ τὴν μοχθηρίαν ἔχοντας, die grauenvollsten Martern erleiden müssen. Aber mehr noch: Seelen, die sich dabei als unheilbar, ἀνίατοι, erweisen, werden, so sehr sie zu fliehen versuchen, von der Erinys auf jam-

---

<sup>12</sup> Plut. *Is.* 45–46 (369A–D).

<sup>13</sup> Plut. *Is.* 46–47 (369E–370A).

<sup>14</sup> Plut. *Is.* 48 (370 D–F).

<sup>15</sup> Numen. Fr. 52,64ff. des Places.

<sup>16</sup> Plut. *De def. orac.* 14–16 (417C–418CD); ein weiterer Unterredner äußert, nicht nur Empedokles, auch Platon und Xenokrates hätten derlei angenommen: 17 (419A).

mervolle, schreckliche Weise vernichtet und ins „Unsagbare, Unsichtbare“, ἄρρητον, ἀόρατον, hinabgestürzt.<sup>17</sup>

Plutarch dürfte hier eine Lösung gesucht haben für Platons problematische These von den Unheilbaren, die auf ewig im Tartaros leiden. Aber es bleibt innerhalb des Platonismus eine sehr kühne Aussage, wonach Seelen in ihrem geistigen Kern böse sein und schließlich vernichtet werden können. Es ist die bisher größte Abweichung von der platonischen Überzeugung, dass alles Geistige unbedingt gut und jede Seele unsterblich ist – freilich nicht als Lehre vorgetragen, sondern quasi als Denkmodell in einem Mythos.

Allgemein war in jenen Jahrhunderten die Annahme böser Dämonen weit verbreitet. Es soll nun ein kurzer Ausblick auf Positionen zweier Neuplatoniker folgen. Die Vorstellung derlei böser Wesen wie übler Intentionen des menschlichen Geistes blieb für Plotin völlig undenkbar. Sein Schüler Porphyrios aber war von dem Phänomen und der Frage des Bösen offenbar tief beunruhigt; wiederholt hat er in seinen Schriften sich dazu geäußert und geradezu eine Dämonologie, eine Erklärung zum Wesen und Wirken der bösen Dämonen dargelegt. – Hier einige biographische Daten: Porphyrios lebte von 234–303/5, er stammte aus Tyros (zuerst hieß er Malchos), studierte an der platonischen Akademie zu Athen bei Longin, ging dann knapp 30jährig zu Plotin nach Rom. Dort wurde er, nach der Klärung anfänglicher philosophischer Differenzen, einer der wichtigsten Schüler Plotins, dem dieser seine Schriften zur Durchsicht und Korrektur übergab; insofern verdanken wir ihm den Erhalt und die Edition sämtlicher Werke Plotins (alle diese Angaben sind der *Vita Plotini* des Porphyrios entnommen<sup>18</sup>). Nach etwa sechs Jahren seines Aufenthalts bei Plotin geriet Porphyrios in eine Depression und seelische Krise; Plotin, der dies erkannte, riet ihm wegzureisen, und Porphyrios ließ sich in Lilybaion/Sizilien nieder, wohin Plotin ihm weiterhin seine Schriften sandte.<sup>19</sup> Da Plotin etwa ein Jahr danach erkrankte und starb, war es eine endgültige Trennung. Vermutlich blieb Porphyrios längere Zeit in Lilybaion und verfasste dort verschiedene Schriften; Genaueres über das weitere Leben des Porphyrios wissen wir nicht, auch nicht ob und wann er nach Rom zurückkehrte und ob die „Schule“ Plotins nach dessen Tod fortbestand (vermutlich nicht).

Mit der Frage des Bösen hat Porphyrios sich seit früher Zeit in mehreren Schriften befasst, besonders wichtig aber ist dafür die umfangreiche Abhandlung *Die Enthaltung vom Fleischgenuss* wie auch der spät entstandene *Brief an Markella*. Die Schrift über die fleischlose Ernährung enthält

<sup>17</sup> Plut. *De sera* 30 (567B); 25 (564F f.); vgl. 6 (551DE).

<sup>18</sup> Porph. *Plot.* 18,9ff.; 7,50ff.; 24,12ff.

<sup>19</sup> Porph. *Plot.* 11,11ff.; 6,1–25.

wichtige theologische Darlegungen zur Frage der richtigen Gottesverehrung; Porphyrios vertritt die radikale Ablehnung der traditionellen blutigen Tieropfer für Götter.<sup>20</sup> Er betont, die höchste Gottheit dürfe man nur rein geistig verehren, schweigend in reinen Gedanken, wodurch wir unser Heil, σωτηρία, erlangen. Porphyrios spricht von „heiligem“ und „geistigem“ Opfer, ἱερά, νοερά θυσία (erstmalig wird hier bei Philosophen die geistige Erhebung zu Gott als Opfer bezeichnet). Den geistigen Göttern, die dem höchsten Gott nachfolgen, gebühren auch Worte und hymnische Preislieder.<sup>21</sup> Die Götter innerhalb des Himmels, Sonne, Mond und Gestirne, werden mit Weizenkörnern, Früchten, Honig und Blumen verehrt, aber keinesfalls durch das Opfer lebender Wesen; jeder, der sich auf die Frömmigkeit versteht, wisse, dass für keinen der Götter Tiere geopfert werden.<sup>22</sup>

Als niederste Gruppe der übermenschlichen Wesen werden die Dämonen genannt; es existieren gute wie böse, von denen man annimmt, dass sie Wohltun wie Schaden können. Allein den bösen Dämonen werden die blutigen Opfer – die Tieropfer der griechischen Tradition – dargebracht, und wie die homerischen Götter erfreuen sie sich am Opferdunst des Fleisches.<sup>23</sup> Porphyrios erklärt auch ihre Herkunft: Sie sind Seelen (aber andere als die sich inkarnierenden Menschenseelen), die der Allseele entstammen, den Bereich unter dem Mond durchwalten und mit Pneuma (etwas Hinderlichem) verbunden sind. Wenn sie das Pneuma mit der Vernunft, λόγος, beherrschen, sind sie positiv wirkende Wesen, im konträren Fall aber Übelstes verursachende Dämonen, κακοεργοὶ δαίμονες. Dabei sind sie unveränderlich als gute oder aber als böse Wesen.<sup>24</sup> Der Charakter der Bösen ist gewaltsam und trügerisch, und sie bewirken Böses, soviel sie nur können. Allerdings gibt es die Aufsicht eines höheren Wesens, das manches (wenn auch langsam) korrigiert. Ferner werden von guten Dämonen warnende Zeichen an Menschen gegeben, die aber leider nicht jeder versteht. Generell suchen die bösen Dämonen den Menschen vielerlei Übles anzutun und besonders, sie von der wahren Götterverehrung abzuwenden. Dabei sind sie voller Trug, sie stellen sich als Götter dar (wie schon in christlichen Texten der Satan sich als Lichtgestalt zeigt), und ihre oberste

<sup>20</sup> Vgl. K. ALT, Opferkult und Vegetarismus in der Auffassung griechischer Philosophen vom 4. Jh. v. Chr. bis 4. Jh. n. Chr., *Hyperboreus* 14 (2008), 87–116.

<sup>21</sup> J. BOUFFARTIGUE/M. PATILLON (edd.), *Porphyre de l'abstinence*, Tome I, II, Paris 1977/1979. *Plot.* II 34,1–5; 37,3; 45,4. In Texten des *Corpus Hermeticum* wird von λογική θυσία gesprochen (*Corp. Herm.* I 31; XIII 19.21).

<sup>22</sup> *Abst.* II 36,3–5; 37,3; vgl. 32,3.

<sup>23</sup> *Abst.* II 36,5; 42,3; 59,1.

<sup>24</sup> *Abst.* II 38,1–4; 39,1–2.

Instanz, die προεστῶσα δύναμις, will als der höchste Gott erscheinen.<sup>25</sup> Jeder besonnene Mensch, so betont Porphyrios, wird nicht an den blutigen Opfern teilnehmen, da diese die bösen Dämonen herbeiziehen. Wenn nun die Städte meinen, durch solche Opfer diese Wesen besänftigen und gewinnen zu sollen, so betrifft das die Philosophen nicht. Sofern aber doch Tiere geopfert werden müssen, so darf man auf keinen Fall vom Opferfleisch essen, denn dieses lockt die Dämonen an und belastet mit fremden Säften anderer Wesen Körper und Seele. Leider gibt es, klagt Porphyrios, auch Philosophen, die sich irrig verhalten.<sup>26</sup> Wir aber wissen, dass es bei der Hinwendung zum Gott vor allem um die Reinheit, ἀγνεία, geht, die uns vor den Dämonen schützt; zu ihr gehört das Gerechtheits gegenüber Menschen wie Tieren, denn auch diese besitzen Rechte.<sup>27</sup> Die Götter aber bedürfen keiner Opfergaben, sie schauen auf unsere Wesensart, ἦθος, und das beste Opfer ist ein reiner Geist und eine ungetrübte Seele, νοῦς καθαρὸς καὶ ψυχὴ ἀπαθής.<sup>28</sup>

Der *Brief an Markella*, der eine Art Protreptikos zur Philosophie, zur geistigen Orientierung des Menschen ist, handelt auch von bösen Dämonen, doch sind Tieropfer und Fleischessen hier kein Thema. Im Zentrum steht das Innere des Menschen, der die volle Verantwortung für jegliches Tun besitzt, auch für die freie Wahl des Bösen. Er soll seine Seele dazu bereiten, dass sie den Gott in sich aufnehmen, ihn als „Mitbewohner“, σύννοκος, haben kann, nicht aber eine Wohnstätte des Dämons werde, was auch geschehen könne. Ist der Gott in uns präsent, so wirken wir Gutes in Wort und Tat, doch wohnt der Dämon in uns, ist alles schändlich, was wir tun.<sup>29</sup> Dabei liegt die Entscheidung zum Bösen rein bei uns; Porphyrios formuliert es deutlich: „Ursache des Bösen ist für den Menschen nicht der Gott, sondern der Geist, der dies für sich gewählt hat“, νοῦς ἑαυτῷ ὁ ἐλόμενος.<sup>30</sup> Dies ist eindeutiger als die mythische Angabe bei Plutarch; Porphyrios stellt sich hier klar gegen die platonische Tradition, indem er ebenso böse Dämonen wie bewusst böses Entscheiden des menschlichen Geistes voraussetzt, als Möglichkeit. Freilich soll der Mensch das Richtige wählen und sich ganz dem Gott zuwenden: sein Geist soll ein Tempel des

<sup>25</sup> *Abst.* II 39,3–4; 40,1–4; 41,3–4; 42,2.

<sup>26</sup> *Abst.* II 43,1–4; 44,1–3; 45,4; zum falschen Verhalten der Philosophen 35,1; 40,5.

<sup>27</sup> *Abst.* II 44,3; zum Unrecht gegenüber Tieren 60,3; generell III 26,3–4; 27,1–2. Vgl. auch I 3–6.

<sup>28</sup> *Abst.* II 60,4; 61,1.

<sup>29</sup> É. DES PLACES (ed.), Porphyre. Vie de Pythagore, Lettre à Marcella, Paris 1982. *Marc.* 11 (121,8ff.); 12 (112,14ff.); 16 (115,12ff.); 20 (118,3f.); 21 (118,9ff.).

<sup>30</sup> *Marc.* 24 (119,23ff.). Auch in der Schrift *An Nemertios fr.* 276 u. 277 spricht er von der freiwilligen Wahl der Schlechtigkeit, κακία.

Gottes sein,  $\nu\epsilon\omega\varsigma \mu\acute{\epsilon}\nu \xi\sigma\tau\omega \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon \acute{\omicron} \acute{\epsilon}\nu \sigma\omicron\iota \nu\omicron\upsilon\varsigma$ .<sup>31</sup> Ziel ist in den beiden behandelten Schriften die seit Platon erstrebte „Angleichung an Gott“,  $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma \theta\epsilon\acute{\omicron}$ .

Man hat gefragt nach dem Ursprung der Dämonologie des Porphyrios;<sup>32</sup> zu denken ist an iranische wie auch christliche Einflüsse. Weitgehend aber dürfte diese Konzeption, die auch die Herkunft, die Verbindung mit dem Pneuma und spezielle Eigenheiten der Dämonen betont, eine eigene Leistung des Porphyrios sein. Offenbar hat er das Böse als bedrohliche Gefahr stärker empfunden als andere Philosophen jener Zeit und eine Erklärung gesucht.

Die Annahme böser Dämonen findet sich auch in einem Werk des Jamblich, der eine Zeitlang Schüler des Porphyrios gewesen ist (vermutlich in Sizilien). Er lebte ca. 240/245–325/29, stammte aus Chalkis in Syrien und gründete schließlich auch seine Schule in Syrien (in Apamea oder Daphne bei Antiocheia). Von Porphyrios hat er sich später deutlich distanziert, indem er auf dessen frühe Schrift, den *Brief an Anebo*, einen fiktiven ägyptischen Priester, eine umfangreiche sehr kritische Gegenschrift anonym verfasste unter dem Titel *Antwort des Lehrers Abammon auf den Brief des Porphyrios an Anebo und Lösung der darin enthaltenen Probleme*. In der Überlieferung erhielt sie den Titel *Die Mysterien der Ägypter*;<sup>33</sup> die Autorschaft von Jamblich ist durch Proklos bezeugt und heute nicht mehr umstritten.

Zur Frage des Bösen und der Möglichkeit, sich seiner zu erwehren, sich davor zu bewahren, zeigen sich in den erhaltenen Werken Jamblichs zwei unterschiedliche Positionen, die schwerlich vereinbar erscheinen; man wird sie verschiedenen Phasen seines Philosophierens zuordnen. Die Datierung seiner Schriften ist ungewiss. – Einerseits vertritt er, so in seinem *Protreptikos*, die platonisch und pythagoreisch geprägte Lehre, nach der die verantwortliche Entscheidung,  $\pi\rho\omicron\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ , maßgebend ist, die zum philosophischen Streben und zur Erkenntnis der Götter,  $\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$ , führt. Das Böse soll der Mensch fliehen; die üblen Bestrebungen rühren vom Körper her, der geradezu als das Böse gilt und die Seele mit Begierden erfüllt, sie in einen ungeordneten Zustand,  $\acute{\alpha}\tau\alpha\acute{\xi}\iota\alpha$ , versetzt und sie schänd-

---

<sup>31</sup> Marc. 19 (117,14ff.); vgl. 11 (111,22ff.). Erinnerung sei hier an Paulus 1 Kor 3,16 „Wisst ihr nicht, dass ihr der Tempel Gottes seid?“, vgl. 1 Kor 6,19; 2 Kor 6,16.

<sup>32</sup> Vgl. M.P. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion II, München <sup>2</sup>1961, 446. BOUFFARTIGUE, Tome I (Anm. 21), Introduction XLff.

<sup>33</sup> Th. GALE, der die Schrift mit lateinischer Übersetzung 1678 publiziert hat, beruft sich auf diesen in einer Handschrift angegebenen Titel, der sich seitdem durchgesetzt hat.