

Über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele
Antworten des griechischen Philosophen Priskianos Lydos auf Fragen
des persischen Großkönigs Chosrou I. Anuschirvan

Roland Pietsch¹

Einführung

Der byzantinische Dichter und Historiker Agathias aus Myrina (um 532-580) berichtet im zweiten Buch seiner Historien², dass sieben griechische Philosophen aus der Athener Philosophenschule Zuflucht in Ktesiphon am Hof des persischen Großkönigs Chosrou I. Anuschirvan (der mit der unsterblichen Seele)³ gesucht haben, nachdem die Athener Philosophenschule im Jahr 529⁴ aufgrund der neuen Gesetzgebung des

-
1. Ludwig-Maximilian-Universität München, Email: roland.pietsch@t-online.de
 2. *Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque*, recensuit Rudolfus Keydell, Berolini MCMLXVII apud Walter de Gruyter. Engl. Übersetzung: Agathias, *The Histories*, transl. with introd. By Joseph D. Frendo, Berlin / Boston 1975, De Gruyter.
 3. Über Leben und Werk siehe: Michel Tardieu, Chosroès, in: *Dictionnaire des philosophes antiques*, Bd. 2, Paris 1994, CNRS Édition, S. 309-318; Gherardo Gnoli, *Cosroe dall'Anima Immortale o della doppia felicità*, in: *Un Ricordo che non si spegüe. Scritti di docent e collaborator dell'Istituto Umiversitario Orientale di Napoli in memoria di Alessandro Bausani*, Series minor L, Napoli 1995, S. 119-146; Josef Wiesehöfer, *Chusro I. und das Sasanidenreich*, in: *Sie schufen Europa. Historische Portraits von Konstantin bis Karl dem Großen*, hrsg. von Mischa Meier, München 2007 Beck, S. 195-215.
 4. Vgl. Alan Cameron, *The last day of the Academy at Athens*, in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 195, 1969, A. 7-29; Gunnar af Hällström, *The Closing of the Neoplatonic School in A. D. 529: An Additional Aspect*, in: *Post-Herulian Athen, Aspects of Life and Culture in Athens A.D. 267-529*, ed. by Paavo Castrén,

byzantinischen Kaisers Justinian⁵ geschlossen wurde und allen „heidnischen“ Philosophen Lehrverbot erteilt worden war⁶. Diese sieben Philosophen, die dem Neuplatonismus zugeordnet werden, sind: Damaskios aus Damaskus, der letzte Leiter der Athener Schule⁷, Simplikios aus Kilikien⁸, Eulamios aus Phrygien, Priskianos aus Lydien⁹, Hermias und Diogenes aus Phönikien und Isidoros aus Gaza. Sie wurden von Chosrou I., der offensichtlich an der griechischen Philosophie sehr interessiert war, freundlich aufgenommen und zum Bleiben aufgefordert. Die Philosophen wollten aber schon nach kurzer Zeit wieder in ihre Heimat zurückkehren, weil sie mit den Verhältnissen in Persien nicht zurechtkamen. Im Jahr 532 verlangte Chosrou I. in den Friedensverhandlungen mit Justinian I., dass die sieben Philosophen nach ihrer Rückkehr ins oströmische Reich weder verfolgt noch zum Übertritt zum Christentum gezwungen würden. Justinian hielt sich an diese Vereinbarung. Wohin die Philosophen zurückkehrten, ist nicht genau bekannt. Es wird angenommen, dass einige von ihnen in die mesopotamische Stadt Harran (heute in der Türkei gelegen) übersiedelten, die sich etwa 30 km südöstlich von Edessa befand¹⁰. Über das weitere Schicksal der Philosophen ist nichts bekannt. Was die Gespräche und den geistigen Austausch zwischen den griechischen Philosophen und Chosrou I. betrifft, so ragt Priskianos mit einer Schrift hervor, die zehn Fragen des persischen Königs und die entsprechenden

Helsinki 1994, Suomen Ateenan instituutin säätiö, S. 141-165; Valerio Napoli, Note sulla chiusura della scuola neoplatonica di Atene, in: *Schede Medievali* 43, 2004, S. 53-95; Edward Watt, Justinian, Malalas, and the end of Athenian philosophical teaching in A. D. 529, in: *The Journal of Roman Studies*, Vol. XCIV, 2009, S. 168-182.

5. Vgl. *Corpus Iuris Civilis*, II: *Cod. Iust.*, I 11, 10.

6. Vgl. dazu die gründliche Untersuchung des Berichts von Agathias über die Ziele und Motive der neuplatonischen Philosophen von Udo Hartmann, *Geist im Exil. Römische Philosophen am Hof der Sasaniden*, in: *Grenzüberschreitungen. Formen des Kontakts zwischen Orient und Okzident im Altertum*, Hrsg. von Monika Schuol / Udo Hartmann / Andreas Luther, Stuttgart 2002 Franz Steiner Verlag, S. 13-160. Darin auch zahlreiche weiterführende Literaturangaben.

7. Philipp Hoffmann, *Damascius*, in: *Dictionnaire des philosophes antiques*, Bd. 2, Paris 1994, CNRS Editions, S. 542-593.

8. Elisa Coda, *Simplicius de Cilicie*, in: *Dictionnaire des philosophes antiques*, Bd. 6, Paris 2016, CNRS Editions, S. 341-394.

9. Matthias Perkams, *Priscien de Lydie*, in: *Dictionnaire des philosophes antiques*, B. 5, Paris 2012, CNRS Editions, S. 1514-1521.

10. Vgl. Nuccio D'Ancona, *I Sabei di Harrān e la Scuola di Atene*, Milano 2020, Editoriale Jouvence.

Antworten des Philosophen enthält. Die Schrift des Priskianos ist nur in einer in einer unzulänglichen lateinischen Übersetzung überliefert: *Solutiones de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex*¹¹. Diese Übersetzung wurde wahrscheinlich im 9. Jahrhundert angefertigt, wobei der Übersetzer weder mit der griechischen Sprache noch mit der griechischen Philosophie gründlich vertraut war. Marie-Thérèse d'Alverny vertrat die Auffassung, dass Johannes Scottus Eriugena die Übersetzung angefertigt habe¹². Diese Auffassung ließ sich aber nicht aufrechterhalten, denn das Latein Eriugenas war keineswegs so unzulänglich, wie das des unbekanntes Übersetzers. Der griechische Titel der *Solutiones* lautete vermutlich: *Λόσεις ὧν ἠπόρει Χοσρόης Περσῶν βασιλεύς*¹³. In den *Solutiones* finden sich folgende zehn Fragen des persischen Königs und die entsprechenden Antworten von Priskianos: 1. Über die Seele und im Besonderen über die menschliche Seele, 2. Über den Schlaf, 3. Über Träume als Quelle der Weissagung, 4. Astronomie und Klima, 5. Über die Wirksamkeit von widersprüchlichen ärztlichen Verordnungen, 6. Ebbe und Flut, 7. Wie Elementarkörper verdrängt werden, 8. Wie ein Standort den Charakter von Lebewesen beeinflusst, 9. Warum schaden sich Dinge in einem guten Universum? 10. Warum entsteht der Wind und woher kommt seine Bewegung? Von diesen Fragen, die Chosrou I. an Priskianos richtete, wird im Folgenden allein die Frage über die Seele einer eingehenden Betrachtung unterzogen. Dabei werden in enger Anlehnung an den ins Deutsche übersetzten lateinischen Text die Gedankengänge des Priskianos wiedergegeben. Bevor er an die

-
11. Prisciani Lydi quae extant: Metaphrasis in Theophrastum et Solutionum ad Chosroem Liber consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae edit L. Bywater, Berolini MDCCLXXXVI Georg Reimern, S. 41-104. Im Folgenden abgekürzt: Priscianus, Solutionum. Französische Übersetzung: Jules Quicherat, Solution des problèmes proposés par Chosroès, in: Bibliothèque de l'école des chartes, 3rd ser., 4, 1852. S. 248-263; Engl. Übersetzung: Priscian, Answers to King Khosroes of Persia, transl. by Pamela Huby, Sten Ebbesen, David Langslow, Donald Russell, Carlos Steel and Malcolm Wilson. Intr. Richard Sorabji, London 2016, Bloomsbury Academic. Alle deutschen Übersetzungen des lateinischen Textes stammen vom Verfasser dieses Aufsatzes.
12. Marie-Thérèse d'Alverny, Les ‚Solutiones ad Chosroem de Priscianus Lydus et Jean Scot, in: Érigène et l'histoire de la Philosophie, Paris 1977 CNRS Éditions, S. 145-160.
13. Vgl. Christoph Helmig und Carlos Steel, Priskianos Lykos, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike, Bd. 5, Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike, hrsg. von Christoph Riedweg, Christoph Horn und Dietmar Wyrwa, Basel 2018, Schwabe Verlag, S. 2114.

Beantwortung der Frage nach der Seele geht, führt er eine Reihe von philosophischen Werken an, aus denen er Auszüge und Gedanken übernommen hat. An erster Stelle erwähnt er Platons Dialoge Timaios, Phaidon, Phaidros und Politeia. Außerdem Werke von Aristoteles, Theophrastos von Eresos, Hippokrates, Alexander von Aphrodisias, Themistos, Plotinos, Porphyrios, Iamblichos, Proklos Diadochos und einigen anderen¹⁴. Diese Aufzählung zeigt, dass Priskianos bemüht war, dem persischen König auf der Grundlage der philosophischen Überlieferung gründlich und ausführlich auf seine Fragen zu antworten, zumal der König selbst über gründliche Kenntnisse der neuplatonischen Philosophie verfügte, die sich – kurz gesagt – seit Plotin (205-270) und seinen Nachfolgern Porphyrios (um 233-305), Iamblichos von Chalkis (245-325), Proklos Diadochos (412-485) und anderen als Erneuerung der Philosophie Platons verstand. „Plotin benutzt die gesamte Überlieferung der antiken Philosophie als Mittel, eine wundersame Metaphysik auszusprechen, die, in ihrer Stimmung original, seitdem als die eigentliche Metaphysik durch die Zeiten geht. Die mystische Ruhe ist in der Musik einer Spekulation mittelbar geworden, die unüberholbar bleibt und in irgendeiner Weise widerklingt, wo immer seitdem metaphysisch gedacht wurde“¹⁵. Um die Antworten von Priskianos zu den Fragen nach der Seele besser verstehen zu können, wird deshalb zunächst ein kurzer Überblick über die neuplatonische Seelenlehre gegeben.

1. Ein kurzer Überblick über die neuplatonische Seelenlehre

Die neuplatonische Seelenlehre hat ihren Ursprung in der Philosophie Plotins, der sie, wie gesagt, als Erneuerung der Philosophie Platons versteht. Priskianos ist im Wesentlichen Plotin verpflichtet, hat aber auch verschiedene Ausdeutungen seiner Nachfolger, darunter vor allem von Proklos aufgenommen, auf die hier nicht einzugehen notwendig ist. Im Mittelpunkt der neuplatonischen Seelenlehre steht die Lehre vom Abstieg der Seele in die irdische Lebenswelt und ihre Rückkehr oder ihr Aufstieg in die ursprüngliche geistige Welt¹⁶. Die Seele ist für Plotin das Bild des

14. Priscianus, *Solutiones*, S. 41.

15. Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, München / Zürich 1971 Piper, S. 119.

16. Werner Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden 1983 Franz Steiner Verlag.

Geistes (νοῦς)¹⁷, und der Geist ist ein Bild des absolut Einen (ἕν)¹⁸. Die Seele ist unkörperlich (ἄσώματος). Was den Unterschied zwischen der Seele und dem Geist betrifft, so besteht in der oberen geistigen zwischen ihnen kein Unterschied. Was aber die untere irdische Welt betrifft, so beruft sich Plotin auf Platons Phaidros: „Alles, was Seele ist, waltet über alles Unbeseelte und durchzieht den ganzen Himmel, verschiedentlich in verschiedenen Gestalten sich zeigend. Die vollkommene nun und befiederte schwebt in den höheren Gegenden und waltet durch die ganze Welt; die entfiedere aber schwebt umher, bis sie auf ein Starres trifft, wo sie nun wohnhaft wird, einen erdigen Leib annimmt, der nun durch ihre Kraft sich selbst zu bewegen scheint“¹⁹. Die Seele verleiht dem Körper Leben und Bewegung. Sie beseelt das ganze Weltall und wird deshalb insgesamt Weltseele genannt. Weil die Seele der Materie eine Form gibt, wird aus der Materie ein Körper gebildet. Alle Lebewesen, der Mensch, die Tiere und Pflanzen haben eine Seele, die unsterblich ist. Die Seele bildet auf diese Weise ein einheitliches Prinzip, durch das jeder Teil in der Welt mit jedem anderen Teil ein Mitempfinden (συνπάθεια) möglich ist. Das bedeutet, dass alle Seelen eine sind und nicht nur Teile der einen Weltseele. Bei aller Einheitlichkeit ist die Seele vielgestaltig. Jede Einzelseele ist mit jeder anderen Einzelseele identisch; die Unterschiede zwischen ihnen beruhen nicht auf den Unterschieden der Seele, sondern auf den Unterschieden der Körper. Jede Einzelseele ist für ihren individuellen Körper ein einheitliches Prinzip, womit Plotin die Frage nach der Wahrnehmung der Seele erklärt. Wahrnehmen ist für ihn ein Begreifen durch die Seele mit Hilfe des Körpers²⁰. Die Einheitlichkeit des Wahrnehmungsvorgangs übernimmt Plotin von Platon, der drei Teile der Seele unterschieden hat: 1. Die vernünftige oder rationale Seele (λογιστικόν), 2. Die begehrende Seele (ἐπιθυμητικόν) und 3. Die tapfere Seele (θυμοειδές). Diese Dreiteilung der Seele gilt nur für die menschliche Seele, und Plotin erklärt mit ihr die verschiedenen Aufgaben der Seele im Hinblick auf den Körper. Die Seelen der Einzelwesen, die in die Körperwelt hinabgestiegen sind, wollen für sich sein. Ihr Abstieg wird auf unterschiedliche Weise begründet und

17. Plotin, Enneaden V 1, 3, 7.

18. Plotin, Enneaden V 1, 7, 1.

19. Platon, Phaidros 246 b.

20. Plotin, Enneaden IV 7, 8, 3.

beschrieben. In jedem Fall drohen der Seele in der irdischen Welt viele Gefahren. Wenn sich aber die Seele ihrer geistigen Herkunft erinnert, kann sie aus der Körperwelt erwachen und in die geistige Welt zurückkehren. Bei dieser Rückkehr hat sie den größten und höchsten Wettkampf (ἀγὼν ἔσχατος)²¹ zu bestehen. Die Seele steht in diesem Zustand auf der Grenze zwischen der oberen und der unteren Welt. Gelangt sie nach oben, ist sie Geist (νοῦς); sinkt sie nach unten, ist sie sich mit der Materie verbunden. In seiner ersten Enneade untersucht Plotin die Frage, wie es bei Lebewesen und im Besonderen bei Menschen zu Sinneswahrnehmungen und Affekten oder Gemütsbewegungen kommen kann. Er stellt fest, dass die Seele nicht Träger von Affekten sein kann, aber auch der Körper allein kann keine Affekte hervorbringen. Vielmehr können Affekte aufgrund des Zusammenwirkens (συναμφότερον) von Seele und Körper ermöglicht werden. Die Seele steigt aber als solche nicht in den Körper herab, sondern sendet eine Art von Lichtstrahl, wodurch sie das Lebewesen als eine neue Wesenheit hervorbringt, die dann zum Träger der Wahrnehmung und aller anderen Affekte wird²². Das Einstrahlen in die Körper geschieht aber nicht aus der Seele selber, sondern sie selber verharrt und gibt nur Abbilder (εἰδωλον)²³ von sich her. Die geistige Welt reicht bis zu diesen Abbildern. Jeder Mensch ist ein geistiger Kosmos (κόσμος νοητός); mit den unteren Seelenteilen berührt er die irdische Welt; mit den oberen das Geistige. Mit dem oberen geistigen Teil verharrt der Mensch ganz in der oberen geistigen Welt, nur mit seinem unteren und letzten Teil bleibt der Mensch gefesselt in der unteren Welt. Aber die untere Seele ist nicht ganz herabgesunken, „sondern immer bleibt ein Teil ihres Wesens in der geistigen Welt; nur hat meist, was in der Sinnenwelt weilt, Oberhand – richtiger: es wird selbst vergewaltigt von dem Wirrsal – und hindert so daß uns zu Bewußtsein (αἴσθησις) kommt, was der oberste Seelenteil schaut. (Denn das geistige Erleben der Seele tritt erst dann in uns ein, wenn es herabsteigt und in das Bewußtsein kommt. Wir wissen ja alles was in einem beliebigen Teil der Seele geschieht, erst dann wenn es in die ganze Seele eingeht; der Begierde zum Beispiel werden wir nicht inne, solange sie im begehrenden Seelenteil bleibt, sondern erst wenn wir sie erfassen mit dem Wahrnehmungssinn

21. Vgl. Plotin, Enneaden I 6, 7, 31.

22. Vgl. Plotin, Enneaden I 1, 7, 1 ff.

23. Vgl. Plotin, Enneaden I 1, 8, 18.

oder dem Nachdenken oder beidem). Denn alles was Seele ist trägt in sich ein Stück, das unten zum Leibe hin, und eines, das oben zum Geiste hin liegt; die gesamte, die Welt-Seele lenkt mit ihrem dem Leibe zugewandten Teile das Weltall und bleibt selbst in der Höhe, frei von Mühe, denn nicht durch Berechnen und Überlegen wie wir tut sie dies, sondern durch reinen Geist“²⁴. So ist der Mensch für Plotin ein Wesen, das die sinnliche und die geistige Welt zu einer Ganzheit zusammenfasst. Der Mensch unterscheidet sich von allen Lebewesen dadurch, dass er „als Seele weltsetzendes Bewußsein ist; dabei ist er als Selbstbewußtsein mit dem Geist vereinigt und Teil intelligiblen Welt, so daß alle Stufen der Wirklichkeit im Menschen gegenwärtig sind“²⁵.

2. Über die menschliche Seele

Im ersten Kapitel seiner *Solutiones Über die Seele und vor allem über die menschliche Seele (de anima et maxime humana)* führt Priskianos zunächst drei verschiedenen Fragen über die Seele an, die Chosrou I. an ihn gestellt hat: „Was ist die Natur der Seele, und ist sie in allen Körpern ein und dieselbe oder ist sie verschieden? Und kommt der Unterschied in der Körperform jedes Lebewesens aus einem Unterschied der Seele, oder kommt ein Unterschied in der Seele aus einem Unterschied im Körper? Denn wenn, wie es scheint, die Seele und vor allem die menschliche Seele von einem Charakter homogen geprägt ist, so ist doch jeder Mensch verschieden und nicht /einem anderen) ähnlich. Aber dann müssten wir auch wissen, woher ein Unterschied in der Seele kommt. Denn wenn der Körper die Seele verändert und deshalb jede Seele sich von der anderen unterscheidet, so regiert der Körper eindeutig die Seele. Aber wenn die Seele den Körper verändert und ein Unterschied in der Form aus derselben Ursache kommt, ist es offensichtlich, dass die Seele der Herrscher des Körpers ist. Aber wenn jedes durch die Mischung verändert wird, ist es offensichtlich, dass die Mischung besser ist als jedes andere, und es bleibt abzuwarten, was die Mischung ist und wie Körper und Seele vermischt werden“²⁶. Nach diesen Fragen des persischen Königs fragt Priskianos zunächst, ob die Seele eine Substanz ist und aus sich selbst besteht und ob sie unkörperlich, einfach

24. Plotin, *Enneaden* IV 8, 8, 2- 15. (Übersetzt von Richard Harder).

25. Jens Halfwassen *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2020 Beck, S. 135.

26. Priscianus, *Solutiones*, S. 43.

und einförmig ist. Damit verbunden ist auch die Frage nach der Unsterblichkeit und Unzerstörbarkeit der Seele. Von diesen Fragen beantwortet Priskianos zuerst die erste Frage:

3. Die Seele ist eine Substanz und kein Akzidenz²⁷.

Priskianos versteht den Substanzbegriff in seiner neuplatonischen Bedeutung als das nur durch sich selbst Seiende und Bestimmte. Er weist in seinen Ausführungen zunächst auf die philosophischen Überlieferungen hin und stellt fest, dass diejenigen, die den Alten und ihren Grundsätzen folgen, keiner Beweisführung bedürfen, um zu zeigen, „dass die vernünftige oder rationale Seele eine körperlose und unvergängliche Substanz ist, die vom Körper getrennt ist, mit dem sie auf natürliche Weise verbunden ist (*ad rationalem animam essentiam incorporalem esse et incorruptibilem et separatam corpore, cui quidem naturaliter coniuncta sit*)“²⁸. Für diejenigen, die den Überlieferungen nicht folgen, will Priskianos den Beweis erbringen, dass die Seele eine für sich selbst bestehende Substanz ist. Zum Wesen einer Substanz, die in sich selbst besteht, das heißt auch zur individuellen und einzelnen Substanz gehört, dass sie, obwohl sie dieselbe und ohne Zahl bleibt, entsprechend ihrer qualitativen Beweglichkeit fähig ist, Gegensätze in sich aufzunehmen. Dementsprechend kann ein Körper die Gegensätze von Schwarz und Weiß, Gesundheit und Krankheit aufnehmen. Und ebenso ist die Seele imstande, Gegensätze wie zum Beispiel Gerechtigkeit und Unmäßigkeit, Klugheit und Unklugheit, Tugend und Laster aufzunehmen. Priskianos folgert daraus, „dass die Seele, die durch Gegensätze wandelbar ist und diese durch das Bestehende aufnimmt, eine Substanz ist, die für sich selbst besteht (*ostenditur aperte anima, contrariis qualitatibus mobilis, receptiva earum subsistendo essentia quaedam a se ipsa subsistens*)“²⁹. Diese Substanz ist keine Qualität³⁰, denn

27. Priscianus, *Solutiones*, S. 43. Über die verschiedenen Bedeutungen von Substanz (griech. οὐσία, ὑπόστασις; lat. substantia oder essentia) und Substanz/Akzidenz siehe: Substanz, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Darmstadt 1998, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 495-553. Dem lat. Wort *essentia* in der lat. Übersetzung des Priskianos liegt offensichtlich das griech. Wort οὐσία zugrunde, das in diesem Zusammenhang Substanz bedeutet.

28. Priscianus, *Solutiones*, S. 43.

29. Priscianus, *Solutiones*, S. 44.

30. In der Kategorienlehre des Aristoteles bildet Qualität die vierte Kategorie und bedeutet: ποιόν = das Wie-beschaffen oder Beschaffenheit.

diese würde nicht für sich selbst bestehen können. Dass die Seele für Gegensätze empfänglich ist, weist deutlich darauf hin, dass sie eine für sich selbst existierende Substanz ist.

4. Die Seele ist körperlos³¹

Wenn die Seele körperlich wäre, dann könnten folgende drei Arten von Verbindung möglich sein, nämlich 1. Dass die Seele dem von ihr beseelten Lebewesen entgegengesetzt (*apponitur*) ist, 2. Dass sie sich mit ihm vermischt (*miscetur*) und 3. Dass sie mit ihm zusammengewachsen ist (*concreta*). Wenn die Seele und das von ihr belebte Lebewesen als einander sich nur berührend (*tangens*) gegenübergestellt werden, dann ist das von ihr (der Seele) beseelte Lebewesen nicht als Ganzes beseelt, „denn es ist unmöglich dass ein Körper als Ganzes einem Körper ganz gegenüber gestellt wird (*impossible enim est corpus totum corpori toto apponi*)“³²; das ganze Lebewesen aber ist belebt und die Seele ist ihm gegenübergestellt, und deshalb ist sie kein Körper. Wenn die Seele mit dem Lebewesen vermischt wäre, dann wäre sie etwas Getrenntes und aus Teilen zusammengesetzt; die Seele muss aber ein Ganzes sein. Wenn die Seele mit dem Lebewesen zusammengewachsen wäre, würde der ganze Körper durch einen anderen ganzen Körper hindurchgehen, was aber nicht möglich ist. Deshalb ist die Seele einem Lebewesen weder gegenübergestellt noch mit ihm vermischt oder zusammengewachsen. Die Seele ist auch kein Körper, aber sie durchdringt als eine unkörperliche Substanz den Körper des Lebewesens. „Es ist in der Tat eine Eigenschaft des Unkörperlichen, einen Körper ganz zu durchdringen (*proprium uero incorporealis peruenire per totum corpus*)“³³.

5. Die Seele ist vom Körper getrennt und sich selber zugewandt

Um die Trennung der Seele vom Körper und ihre Wendung zu sich selber zu verstehen, spricht Priskianos zuerst von der Entelechie, d. h. von der in den Lebewesen liegenden Kraft, die diese zur Selbstvollendung bringt. Um diese Entelechie im Hinblick auf die irrationalen Seelen und andere

31. Vgl. Riccardo Chiaradonna, *Porphyry's Views on the immanent Incorporeals*, in: *Studies on Porphyry*, ed. by George Karamanolis & Anne Sheppard, London 2007, Institute of Classical Studies, S. 35-49.

32. Priscianus, *Solutiones*, S. 44.

33. Priscianus, *Solutiones*, S. 44.

irrationale Lebewesen begreifen zu können, muss der Unterschied zwischen getrennter und nicht getrennter Seele, d. h. zwischen rationaler und irrationaler Seele erklärt werden. Priskianos sagt über die irrationale Seele, dass sie weder ohne Körper existiert, noch von sich aus tätig wird; sie bringt vielmehr einen natürlichen Geist (*spiritum connaturalem*)³⁴ in den Körper oder eine natürliche Hitze (*calorem naturalem*)³⁵, um den Körper zu bewegen, zu nähren und zu verändern. Wenn der Nachweis erbracht werden kann, dass die rationale Seele vom Körper getrennt ist, dann kann dadurch gezeigt werden, dass die Seele eine körperlose Substanz ist.

Die Tugend ist eine Eigenschaft der rationalen körperlosen Seele, wodurch sie über die irrationale Seele herrscht und das Leben steuert. Und darüber hinaus umfasst die Tugend ein genaues Wissen von den göttlichen und intelligiblen Dingen, was bei den Philosophen Kontemplation (griech. θεωρία) und Handeln (griech. πράξις) genannt wird. Wenn Philosophie nichts Anderes ist, als ein von der Materie unbeflecktes Leben mit einem untrüglichen Wissen von den Dingen zu führen, und wenn es nicht möglich ist, die Dinge zu kennen ohne sich vorher selbst zu erkennen und wenn es ferner notwendig ist, dass diejenigen, die sich selber erkennen, eine nicht körperliche Natur haben, dann gibt es keinen Körper, der imstande ist, sich selbst zu erkennen oder sich zu sich zuzuwenden. Weil es aber zu aller Erkenntnis gehört, sich dem zu Erkennendem zuzuwenden, und weil es zu aller Selbsterkenntnis gehört, sich dem Erkenntnisvorgang zuzuwenden, dann ist klar, dass die Seele notwendigerweise eine (vom Körper) getrennte Substanz haben muss. Das zeigt sich daran, dass sich die Seele von allen Dingen reinigt, die von den Menschen begehrt werden. Durch diese Reinigung (*purificatio*) erlangt die Seele ihre Tugend, d. h. die Seele wird bei dieser Reinigung von allen Fesseln (*vinculi*)³⁶ an den Körper befreit; und dadurch wird klar, dass die Seele vom Körper unterschieden werden muss. Denn es ist nicht möglich, dass das, was von der Materie nicht zu trennen ist, nicht von der Materie beeinflusst wird; denn kein Ding verfügt über die Möglichkeit zu einer Tätigkeit, die seinem eigenen Wesen überlegen ist. Aus beiden Aussagen, nämlich, dass die Philosophie ein Streben nach Erkenntnis und zugleich eine Reinigung ist, wird deutlich, dass der

34. Griech. Συμφύρτον πνεῦμα, vgl. Aristoteles, De somnio 456 a 12.

35. Griech. Φυσικόν θερμόν, vgl. Aristoteles, De longitudine 455 b 32.

36. Vgl. Platon, Phaidon 67D1-2.

Mensch, der philosophiert, unkörperlich und zugleich von der Materie getrennt ist. Er ist unkörperlich aufgrund seiner Erkenntnisfähigkeit und von der Materie getrennt durch seine tugendhafte Lebensweise. Dadurch wird der Seele gezeigt, dass sie ein Leben ohne Körper führt und zugleich vom Körper getrennt ist. Priskianos stellt dazu fest, dass eine Seele, die sich mit Philosophie beschäftigt, sich selber kennen muss und auch die Dinge, die außerhalb von ihr liegen und von ihr getrennt sind, und sie muss sich selber als körperlos erkennen und durch das Erkennen zeigen, dass sie vom Körper getrennt ist. Daher ist eine Seele, die sich mit Philosophie beschäftigt, sowohl körperlos als auch vom Körper getrennt. Demzufolge ist sie weder im Körper aufgelöst noch geht sie mit ihm unter. Und weil alles, was man von getrennten Dingen weiß und alles, was sich selber erkennt, mit dem identisch ist, was es erkennt³⁷, ist dies auch unbedingt getrennt. Denn die Seele kann mit dem Körper nicht dieselbe Tätigkeit bewirken, wenn sie sich ihm selbst nicht zugewendet hat. Damit ist klar, dass die rationale Seele, wenn sie sich selbst zu sich zugewendet hat, vom Körper getrennt ist. Und durch zahlreiche andere Aussagen wird deutlich, dass die Seele vom Körper getrennte Tätigkeiten aufweist; so können zum Beispiel im Schlaf Zukunftsbilder erscheinen, aber auch im Wachzustand kann es zu seelischen Erleuchtungen und Prophezeiungen künftiger Ereignisse kommen, die nichts mit dem Körper zu tun haben, sondern allein aus der Seele hervorgehen und somit vom Körper getrennt sind. Wenn die Seele auf diese Weise sowohl in ihrer Substanz als auch durch ihre intelligiblen Tätigkeiten vom Körper getrennt ist, dann folgt daraus, dass sie nicht zusammengesetzt ist, sondern einfach und einförmig (*simplex et uniforme*) ist, denn die Zusammensetzung der Körper besteht aus Materie und Form, d. h. aus einer Kombination von Elementen. Wenn alles, was zusammengesetzt ist, vergänglich ist, so bleibt im Gegensatz dazu die Seele unzerstörbar, einfach und unsterblich.

6. Drei Aussagen über die Unsterblichkeit der Seele

Es gibt drei eng miteinander zusammenhängende Aussagen über die Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit der Seele.

37. Vgl. Aristoteles, *De anima* 3. 8.431 b 20-432 a 1.

6.1. Die erste Aussage

Die erste Aussage bezieht sich auf die Tätigkeit der Seele und lautet: Die Seele verleiht jedem Körper, in welchem sie wohnt, immer das Leben. Alles, was Leben vermittelt, ist nicht imstande, das, was ihr Gegenteil ist, in sich aufzunehmen, denn was es mitteilt, hat es immer gemäß seinem Wesen und auf natürliche Weise übermittelt. Das wirklich Seiende kann nichts aufnehmen, was fähig wäre, eine ihm wesenhaft innewohnende Eigenschaft zu zerstören, denn ein Gegenteil (*contrarium*) ist wahrhaft auch immer ein Ende für sein Gegenteil. Dementsprechend wird die Seele niemals das Gegenteil von Leben empfangen können. Aber das Gegenteil des Lebens ist der Tod: daher empfängt die Seele nicht den Tod. Und deshalb ist sie unsterblich (*contrarium uitae mors: non ergo recipit anima mortem; ac per hoc immortalis*)³⁸. In diesem Zusammenhang führt Priskianos ein weiteres Argument an und beruft sich auf Plotin. Es lautet: Wenn die Seele dasjenige nicht empfangen kann, was das Leben gibt, dann kann sie auch nicht das Gegenteil des Lebens, d. h. den Tod empfangen. Für diese Sätze des Priskianos finden sich aber keine Hinweise in Plotins *Enneaden*. Dieser Gedanke findet sich aber in den Ausführungen von Priskianos über den Zusammenhang von Ursache und Wirkung, wenn er davon spricht, dass die Seele die Ursache des Lebens von Natur aus in sich hat; und deshalb braucht sie das Leben nicht, dass sie dem Körper gibt, weil dies nur ein Schatten des Lebens ist. Keine Ursache bedarf ihrer Wirkung, weil sie immer über die Kräfte verfügt, die denen überlegen sind, die sie der Wirkung verleiht. Als Beispiel nennt Priskianos das Feuer, dessen Wärme seine angeborene Eigenschaft ist und deshalb Kälte nicht aufnehmen kann. Und Plotin fragt: „Wenn etwas durch Anwesenheit warm wird, muß dann notwendig auch das, woher die Wärme stammt, warm werden? und wenn etwas durch Anwesenheit von Feuer warm ist, muß dann notwendig auch das Feuer selbst durch Anwesenheit von Feuer warm werden?“³⁹. Grundsätzlich gilt, dass alles, was eine Form hervorbringt, weder das erhalten kann, was es gibt noch was das Gegenteil davon ist.

38. Priscianus, *Solutiones*, S. 47.

39. Plotin, *Enneaden* 1. 2. 1. 36 f.

6. 2. Die zweite Aussage

Die zweite Aussage, die sich auf Platons Politeia gründet⁴⁰, wird von Priskianos durch folgende Prämisse eingeleitet: Was nicht durch sein eigenes Übel zerstört wird, kann auch nicht von anderen zerstört werden. Wenn ein eigenes Gutes vorhanden ist, dann kann es dies und auch das, was dazwischenliegt und was weder gut noch böse ist, nicht zerstören⁴¹. Priskianos fasst diese Prämisse kurz zusammen: „Die einzige Ursache, die eine Sache zerstören kann, ist ihr eigenes Übel (solummodo uniuscuiusque corruptium uniuscuiusque malum)“⁴². Und dann folgert er daraus, dass für den Menschen ein Laster der Seele schlimmer ist als der Tod des Körpers. Die Laster der Seele sind im Einzelnen: Unwissenheit, Unmäßigkeit, Ungerechtigkeit, Feigheit und andere. Eine Seele, die an diesen Lastern leidet, wird durch sie nicht zerstört, vielmehr wird der irrationale Teil noch lebendiger und von den Lastern getragen. Diejenigen, die an den Lastern leiden, sind also dadurch nicht geschwächt, und ihre Seelen werden nicht zerstört, aber „was nicht durch sein eigenes Übel zerstört wird, ist unzerstörbar. Daraus folgt, dass die Seele unzerstörbar ist (omne autem quod non corrumpitur a sua malitia, incorruptibile est. igitur anima incorruptibile est)“⁴³.

6. 3 Die dritte Aussage

In der dritten Aussage, die auf Platons Phaidros gründet⁴⁴, untersucht Priskianos die Beweiskraft der Kausalität. Er geht von der Selbstbewegung der Seele aus, die für ihn die Ursache der Unsterblichkeit der Seelen ist. Um dies verstehen zu können, versucht er zu beweisen, dass sich die Seele von selbst bewegt. Als Erstes stellt er fest, dass die Seele Leben ist, das sie auch anderen weitergibt. Zugleich ist sie in sich selber lebendig, weil sie auf sich selbst einwirkt. Weil die Seele Leben ist, gibt es Bewegung, und Bewegung ist allem Leben zu Eigen. Auch alles, was am Leben teilhat, ist aufgrund seiner Lebendigkeit in Bewegung. Und dies sind für Priskianos die Beweise, dass die Seele sich selbst bewegt und auch diese Bewegung weitergibt. Das Gesagte gilt aber nur für die rationale Seele. Die irrationale Seele hingegen

40. Vgl. Platon, Politeia 608C9-611A3.

41. Vgl. Platon, Politeia 609B1-2.

42. Priscianus, Solutiones, S. 47.

43. Priscianus, Solutiones, S. 48.

44. Vgl. Platon, Phaidros 245C5-246A2.

bewegt sich nicht allein von sich selber, sondern wird auch vom Körper bewegt. Die rationale Seele bewegt sich und wird bewegt durch Denken, Überlegen und Glauben. Priskianos führt weiter aus, dass sich die rationale Seele mit körperlichen Bewegungen bewegt, aber nicht wie ein Körper, sondern in der Art und Weise einer Selbstbewegung wie das Entstehen und Vergehen, Zunahme und Abnahme, Veränderung und Fortbewegung. Wenn die Seele von den sinnlichen Dingen zum wahrhaft Seienden aufsteigt, dann gelangt sie dadurch zur Erkenntnis des Besseren. Und umgekehrt, wenn sie am absteigenden Vergehen (*corruptio*) teilhat, dann wird sie geschwächt, verliert Erkenntnis und verfällt körperlichen Verunreinigungen. Und weiter sagt Priskianos: Wenn das Auge der Seele vom Guten, Schönen und Weisen genährt wird, wird es erweitert; durch das Böse, Hässliche und Gegensätzliche wird es verdorben. Und die Eigenschaften der Seele werden auch durch Laster und Tugenden verändert. Die Seele bewegt sich, denn wenn sie auf der Erde weilt, ist sie an einen Körper gebunden, weil sie ihm verwandt ist. Dann aber löst sie sich von ihm, wenn sie zu ihrem bestimmten Ort zurückkehrt. Auf diese Weise führt sie auch die Bewegungen des Körpers aus, während sie sich selber bewegt. Daraus folgt, dass die Selbstbewegung der rationalen Seele vollkommen ist und sich selber genügt, weil sie nur sich selbst braucht, um sich zu bewegen.

7. Über die Unterschiede zwischen den Seelen

Zu der Frage, ob es einen Unterschied zwischen den Seelen gibt, stellt Priskianos fest, dass die Seelen, die sich selber bewegen, in ihrem Wesen keine Unterschiede aufweisen. Es gibt bei ihnen aber einen Unterschied in den Eigenschaften, So gibt es Seelen, die aufgrund ihrer tugendhaften Eigenschaften eine größere Ehre von Gott empfangen als lasterhafte und böse Seelen, denen das Gute vorenthalten wird. Was die unterschiedlichen Körperformen betrifft, so stammen diese nicht von den rationalen Seelen, sondern von ihren Eltern und anderen unterschiedlichen Gegebenheiten. Das zeigt sich auch bei anderen Lebewesen, die der Entstehung und dem Vergehen (*generatio et corruptio*) unterliegen. Dementsprechend verwandelt die Seele weder den Körper in andere Formen noch wird sie durch den Körper verändert, denn sie ist durch ihre Einfachheit (*simplicitas*) allen Veränderungen oder Verwandlungen überlegen. Bei allen

Lebewesen ist und bleibt die Form von Natur aus dieselbe, aber ihre Eigenschaften bewirken besondere Unterschiede. Auf diese Weise unterscheiden sich auch die Menschen voneinander. Die Ursache für die verschiedenen Eigenschaften von Körpern ist die entsprechende Mischung von verschiedenen Zusammensetzungen.

8. Über die Verbindung von Seele und Körper

Jedes Wesen, sei es ein Lebewesen oder ein Körper, dass in die Substanz eines einzelnen Dings aufgenommen wird, wurde zuvor verwandelt oder zerstört, um dann mit der Substanz eines anderen Dings verbunden zu werden. Aber es ist nicht zu verstehen, wie es ohne Zerstörung bestehen und zugleich mit der Substanz eines Dings verbunden sein kann. Nur wenn die Dinge bei ihrer Verbindung zerstört werden, bringen sie eine Substanz hervor. Aber wenn sie erhalten werden können, auch wenn das unserer Aufmerksamkeit entgehen mag, sind sie anscheinend nicht auf natürliche Weise mit einer Substanz verbunden wie dies beispielsweise bei einer Mischung von Wein und Wasser der Fall ist. Ein öliger Schwamm kann reines Wasser aus einer Mischung austreiben. Deshalb sollte man glauben, dass sie miteinander verbunden sind, aber nicht auf natürliche Weise. Das ist dann auch bei der Seele so, wo dasselbe Ding mit etwas anderem vermischt ist, wie jene Dinge, die gemeinsam zerstört werden und ihr eigenes Wesen bewahren, wie das, was nebeneinandergesetzt ist. Denn es gehört zur Natur der aufgenommenen Dinge, dass die Vermischung nicht durch ihre Zerstörung erreicht wird, sondern sie füllen ungehindert alles aus, was dazu geeignet ist, diese Dinge aufzunehmen; sie durchlaufen das Ganze, ohne von etwas verdorben zu werden und bleiben unvermischt und werden nicht zerstört. Denn ein Wesen ohne Körper ist fähig, sich mit ihm bis zur Unteilbarkeit zu vereinigen oder sich mit einem anderen Körper zu einer ausgewogenen Mischung zu verbinden, wobei auch alle Teile dieses Körpers miteinander verbunden werden. Ein solcher Körper bleibt deshalb auch ohne Verwirrungen vereint. Aus diesem Grund hat er eine unteilbare Natur, aber sie ist durch ihre natürlichen Beziehungen zum Körper geteilt. Priskianos veranschaulicht diese Zusammenhänge mit einem Bild. Bei allem, was Licht spendet, so zum Beispiel bei einer Laterne, ist es nur das Licht, das die Luft auf irgendeine Weise beeinflusst, aber das Feuer bleibt im Inneren des Kerzenhalters beständig. Im Unterschied dazu verhält es

sich mit dem Leben, das unkörperlich ist. Ein beseelter Körper wird vom Leben erleuchtet, aber das Leben ist mit nichts vermischt; es durchleuchtet den ganzen Körper, wobei es aufgrund seiner Körperlichkeit vollkommen bleibt.

Weil die Seele unkörperlich ist, kann sie von Übeln beeinflusst werden, die in Körper eintreten können und Mischungen unterworfen sind. Denn die unkörperlichen Wesen sind mit den Körpern vereint und bleiben doch unvermischt und bewahren ihre Einheit in sich selber. Dennoch lenken sie die Dinge, in denen sie sich befinden und wirken, so wie die Sonne die Luft in Licht verwandelt und wie das Feuer die ihm am nächsten liegenden Dinge wärmt. Das Licht aber ist mit der Luft verbunden wie die Dinge, die zusammen vernichtet sind und doch nicht mit ihr verwechselt werden. Aus diesem Grund hat die Tätigkeit der körperlosen Dinge ihr Wesen und ihre Kraft in sich. Die Seele ist im Körper nicht wie eine Flamme, die an einem Docht entzündet wird, sondern sie ist mit dem Körper selbst verbunden. Die Seele ist eine unaussprechliche Einheit, deren Wirken nur vom Geistigen wahrgenommen werden kann. Denn der Schöpfer des Universums, der alles geistig Seiende erschaffen hat, d. h. die Natur der Dinge, dieser Schöpfer hat auch für jeden Körper eine Seele geschaffen und sie mit dem Körper vereint, um ihm Licht und Leben zu geben. Die Einheit der Seele mit dem Körper findet im gemeinsamen Wirken ihren Ausdruck. Diese Einheit bleibt auch im Schlaf bestehen. Im Schlaf kehrt die Seele in sich selbst zurück und das Leben des Körpers gleicht nur einem Dampf so wie eine Flamme, die in der Asche verborgen ist. „Daher kann das Unkörperliche, dass sowohl mit den Körpern als auch im gleichen Verhältnis zu anderen Unkörperlichen vermischt und auch getrennt werden. Deshalb ist die Vermischung, die nicht auf körperliche Weise, sondern durch gemeinsame Zuneigung (*inclinatio*) und Ähnlichkeit erfolgt, eine Neigung. In der Tat kann man die Neigung als eine Mischung betrachten, aber sie ist keine Zerstörung der Substanz. Deshalb ist die Seele mit dem Körper vermischt, während seine Substanz und Tätigkeit unzerstört bleiben. (*incorporalia igitur et corporibus et per eandem αναλιτα incorporalibus aliis unita et commisceri possunt et segregari. Ac per hoc mixtura corporaliter non facta, sed secundum compassionem et similitudinem, ad illud inclinat. Inclinatio enim aestimatur mixtura, sicut etiam inconsuta distantia, non tamen essentiae corruptio. Per hoc igitur*

anima corpori miscetur saluans sui essentiam et operationem incorruptibilem)⁴⁵.

9. Zum Abschluss

Das persische Reich erstreckte sich unter Chosrou I., dem bedeutendsten Sassanidenherrscher, von Zentralasien bis zum Euphrat und pflegte zahlreiche politische, wirtschaftliche, wissenschaftlichen und kulturelle Beziehungen mit anderen Reichen und Völkern. Im Rahmen dieser Beziehungen nimmt die Reise der sieben neuplatonischen Philosophen von Athen an den Hof von König Chosrou I in Ktesiphon in mehrfacher Hinsicht eine Sonderstellung ein. Eine grundlegende Voraussetzung für diese Reise und den Aufenthalt der griechischen Philosophen in Persien war die Offenheit Chosrous I. gegenüber anderen Religionen und Völkern. In seiner Autobiographie Kārnamag steht geschrieben: „Wir haben niemanden zurückgewiesen, weil er einer anderen Religion oder einem anderem Volk angehörte“⁴⁶. Diese Offenheit zeigt sich auch in seiner Liebe zur Philosophie und den Wissenschaften. So förderte er nachdrücklich die Übersetzung von griechischen und indischen Werken über Philosophie und Medizin ins Mittelpersische. Die unmittelbare Begegnung des Königs mit den sieben griechischen Philosophen kann als einer der Höhepunkte seiner Beschäftigung mit anderen Völkern und Kulturen angesehen werden. Er führte mit den Philosophen, im Besonderen mit Damaskios und Priskianos einen Dialog im eigentlichen Sinn des Wortes, wobei ihm seine gründlichen Kenntnisse der griechischen Philosophie zugutekamen⁴⁷. Trotz aller Unzulänglichkeiten der lateinischen Übersetzung von Chosrou I. Fragen und den Antworten von Priskianos kommt das hohe Niveau des Dialogs deutlich zum Ausdruck, und der lateinische Text kann so als das Fragment einer bedeutenden Kulturbegegnung zwischen Persien und Griechenland auf der Grundlage der neuplatonischen Philosophie betrachtet werden.

45. Priscianus, *Solutiones*, S. 52.

46. M Tardieu, *Chosroès*, in: *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Bd. 2, Paris 1994 CNRS Éditions, S. 310.

47. Über die Hintergründe siehe: Franz Altheim-Ruth Stiel, *Spätsasanidische Kultur. Chusrō I. Anōšarvān als Neuplatoniker*, in: Ders. *Finanzgeschichte der Spätantike*, Frankfurt am Main 1957 Klosterman, S. 273-208. Vgl. dazu auch Franz Altheim und Ruth Stiehl, *Porphyrios und Empedokles*, Tübingen 1954 Max Niemeyer Verlag.