

Staab, Gregor

Pythagoras in der Spätantike. Studien zu De Vita Pythagorica des Iamblichos von Chalkis

Series: Beiträge zur Altertumskunde 165.

2012. ISBN 978-3-11-09564

8256

Einführung
Pages 11-48

8257

I. Teil: Pythagoras in Tradition und Neuerung
Pages 49-143

8258

II. Teil: Der Autor und sein Werk
Pages 144-237

8259

III. Teil: Strukturanalyse mit Teilkomentierung der Vita Pythagorica
Pages 238-440

8260

IV. Teil: Ergebnisse
Pages 441-477

IV. Teil: Ergebnisse

Im folgenden werden die Beobachtungen der einzelnen Kapitel zusammengeführt und gebündelt. Nach einer kurzen Vorstellung der formalen Gesamtgestalt des Textes und von Iamblichs Umgang mit dem Traditionsstoff soll versucht werden, auf der Grundlage der in den ersten beiden Teilen vorgetragenen Thesen die im Hinblick auf die *Vita* erzielten Ergebnisse fruchtbar zu machen. Das kann hier nur in der Weise geschehen, daß Verbindungen und Entwicklungslinien aufgezeigt werden, die den Stellenwert von Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου zwar veranschaulichen können, nicht aber den Text in seiner bunten Vielfalt auszuloten beanspruchen. Hier läßt sich die philosophiehistorische Ansicht Iamblichs im Verhältnis zu seinen Vorgängern näher bestimmen. Im Rückblick auf die in der Einleitung entworfene Fragestellung wird erläutert, inwiefern Iamblichs Tugendlehre im Konzept der *Pythagoreischen Lebensbeschreibung* zum Tragen kommt. Am Ende soll deutlich werden, daß der Philosophielehrer mit der *Vita Pythagorica* seinem Publikum ein Ideal philosophischen Lebens vor Augen führt.

1. Gesamtgestalt und Gattungsbezug der *Vita Pythagorica*

Die Grobstruktur des *Pythagoreischen Lebens* ist dreiteilig: Ein erster Teil macht die eigentliche Biographie aus, ein zweiter gibt detaillierte Angaben zu einem pythagoreischen Erziehungskonzept, im dritten Teil wird Pythagoras als Repräsentant der wichtigsten Tugenden dargestellt, wobei sechs Tugenden die Stoffanordnung bestimmen. Die drei Teile sind von Argumentationschemata geprägt, die jeweils als Klimax hervortreten. Inhaltliche Aussage und Struktur sind aufs engste miteinander verknüpft und stehen in wechselseitiger Beziehung. In der Darbietung des Stoffes treten auf den ersten Blick jene Begründungsmuster hervor, die für die antike Lobrede bestimmend sind. Zugleich weisen diese formalen Auffälligkeiten auf ein tieferreichendes Anliegen hin, das dem Text anhaftet.

Im ersten Teil (§§2-57) beherrscht das Thema der *Bewunderung und rühmenden Anerkennung* (θαυμάζειν/δόξα) die Darstellung, die in der mitreißenden Wirkung des Philosophen durch die „Missionsreden“ in Kroton gipfelt (§§37-57), unter denen die protreptische Rede an die Jugend als Auftakt besonders hervorsteht (§§37-44).

Pythagoras erscheint hier als ein vom Himmel Bevollmächtigter, indem seine göttliche Natur sowohl theoretisch immer tiefer durchdrungen, als auch in der realen Wirkung auf die Außenwelt immer klarer erfaßt wird.¹⁰⁸⁷ Aus dem Erweis seines wahren Wesens resultiert die Legitimation und die Authentifikation der von ihm vertretenen Lehre.

Daran anschließend wird im zweiten Teil (§§58-133) Pythagoras als der einzig authentische Lehrer ins Licht gerückt, der im Besitz einer Urweisheit ist, die alle traditionellen Wissenschaftsfächer umfaßt¹⁰⁸⁸; allein in ihm findet der Philosophieschüler eine Leitfigur, die seinen Wunsch nach höchstmöglicher Erkenntnis erfüllen kann. Hier wird ein Schul- und Erziehungsprogramm – sowohl in inhaltlicher wie institutioneller Hinsicht – vorgestellt, das dem angehenden Philosophen in drei Phasen (siehe S.294) immer tiefer den Sinn Pythagoreischer Philosophie erschließt und ihn damit zugleich immer näher an sie heranführt (παιδεία).

¹⁰⁸⁷ Vgl. z.B. IVP §10 p.8,17-20 ὥστε ὑπὸ τῶν πολλῶν εἰκότως βεβαιουῖσθαι τὸ θεοῦ παῖδα αὐτὸν εἶναι, §20 p.13,19f. οὐκ ἔλαττον ἢ πρόσθεν θαυμασθεῖς, §28 p.16,18 ἔτι μᾶλλον αὐτὸν θαυμαστὸν ... τῆς Ἑλλάδος ἀπάσης θαυμάζειν αὐτὸν προαιρουμένης, §32 p.19,17 ὑπερφύως ἐθαύμαζον. Nicht nur von den Bürgern erfährt Pythagoras steigende Anerkennung, die sich am Ende auf ganz Italien ausdehnt (IVP §58 p.31,17-19 περὶ Πυθαγόραν οὐ μετρίαν τιμὴν καὶ σπουδὴν καὶ κατὰ τὴν πόλιν τῶν Κροτωνιατῶν γενέσθαι καὶ διὰ τὴν πόλιν περὶ τὴν Ἰταλίαν), sondern er wird auch von anerkannten Weisen, zu denen schon sein Ruf voraus-eilt, geliebt und bewundert: IVP §12 p.9,17 ἀγαπᾶν καὶ ... θαυμάζειν, p.9,20f. παραλλαγή ... μείζων τε καὶ ὑπερβεβηκυῖα ἦν τὴν προφοιτήσασαν ἤδη δόξαν, p.10,7-9 εὐηγγελίζετο ... θειότατον αὐτὸν καὶ σοφώτατον ὑπὲρ ἅπαντας ἔσεσθαι ἀνθρώπους. IVP §18 p.12,28-13,1 θαυμαζόμενός τε καὶ στεργόμενος ὑπὸ τῶν συγγινομένων ἱερέων καὶ προφητῶν.

¹⁰⁸⁸ Iamblich macht sich auch hier Argumentationsmuster der Lobrede zunutze; vgl. PERNOT II 705-707 „Argument d'antériorité“; 707-709 „Argument de totalité“. §64 p.35,18 τὴν διὰ μουσικῆς παιδευσιν πρώτην κατεστήσατο. §70 p.39,22-25 ἐνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ κατὰ σύλληψιν καὶ συγκεκριαίωσιν ὀνόματος [sic!] τοῦ τῆς φιλίας εὐρετῆς καὶ νομοθέτης ὁμολογουμένως Πυθαγόρας. §88 p.52,6 εἶναι δὲ πάντα ἐκείνου τοῦ ἀνδρός. §90 p.52,20-23 πολλὰς ὁδοὺς Πυθαγόρας παιδείας ἀνεῦρε καὶ κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ἐκάστου καὶ δυνάμιν παρεδίδου τῆς σοφίας τὴν ἐπιβάλλουσαν μοῖραν. §95 p.56,3 περὶ δὲ τῶν ἐπιτηδευμάτων, ἃ παρέδωκε δι' ὅλης ἡμέρας τοῖς ἐταίροις. §100 p.58,9f. τὰ μὲν οὖν ἐφ' ἡμέρα ἐκάστη τῷ πλήθει τῶν ἀνδρῶν παραδιδόμενα. §115 p.66,9f. ἐξεῦρε τὴν ἀρμονικὴν ἐπιστήμην καὶ τοὺς ἀρμονικοὺς λόγους. §121 p.70,2-4 οὕτω μὲν οὖν τὴν μουσικὴν εὐρεῖν λέγεται, καὶ συστησάμενος αὐτὴν παρέδωκε τοῖς ὑπηκόοις ἐπὶ πάντα τὰ κάλλιστα. §130 p.74,4f. ὅλως δὲ εὐρετὴν αὐτὸν γενέσθαι φασὶ καὶ τῆς πολιτικῆς ὅλης παιδείας.

Der paradigmatische Charakter des Pythagoras ist im dritten Teil (§§134-240) ausgestaltet: Seine im biographischen ersten Teil erwiesene wesenhafte Gottähnlichkeit (φυσικὴ θεοειδεία) äußert sich nach spätantikem Verständnis darin, daß in ihm und seiner Lehre die wahre Verwirklichung der Tugenden transparent wird. Formal sind die vier Kardinaltugenden (in der Reihenfolge: Weisheit, Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit) von den quasi-pythagoreischen Grundwerten Frömmigkeit (εὐσέβεια §§134-156) und Freundschaft (φιλία §§229-240) eingerahmt. Die Realisierung der einzelnen Tugenden, die Iamblich eindrücklich seinem Publikum vor Augen zu stellen bestrebt ist¹⁰⁸⁹, bedeutet zugleich den Aufstieg zur höchsten philosophischen Erkenntnis, deren Ziel die allumfassende φιλία ist.

Daß das „Phänomen“ Pythagoras unter diesen drei Aspekten angemessen erfaßt werden kann, bringt der Autor wohl gleich im biographischen Teil zum Ausdruck, wenn er sagt (IVP §10):

ὁ δὲ ἐπιρρωννύμενος καὶ ὑπὸ τῶν τοιούτων δοξῶν καὶ ὑπὸ τῆς ἐκ βρέφους παιδείας καὶ ὑπὸ τῆς φυσικῆς θεοειδείας. „Die Stärke des Pythagoras beruhte auf seinem Ruhm, seiner Bildung, die er von klein auf [erwies], und auf seiner naturgegebenen Gottähnlichkeit.“

Im Hinblick auf die „trilogische“ Darstellungsweise ist der Text ein singuläres Produkt in der gesamten antiken Literatur. Ein zusätzlicher Mittelteil ist in ein zweiteiliges Schema eingeschaltet, das sich mit dem Lebenslauf und dem Charakter – βίος im engen Sinne und ἦθος – des Philosophen befaßt. Das Programm zur pythagoreischen παιδεία wird somit in der Rahmung durch ein literarisches Diptychon dargeboten, das der ältesten exemplarischen Form der antiken Lobrede entspricht. Im Enkomion auf den Spartanischen König *Agasilaos* des Sokratikers Xenophon ist dieses Muster wohl am klarsten zu fassen. Darüber hinaus weist dieser Text frappierende formale Gemeinsamkeiten mit dem dritten Hauptteil der *Vita Pythagorica* auf.¹⁰⁹⁰

¹⁰⁸⁹ Rein formal wird dies in der Verwendung der Wörter τεκμαίρεσθαι/τεκμήριον in strukturierenden Bemerkungen des Autors deutlich: vgl. p.76,6; 77,12; 79,15; 84,22; 88,10; 88,13; 102,16; 116,23; 118,21; 119,25; 119,29; 120,11; 123,5; 128,24.

¹⁰⁹⁰ Schon v. ALBRECHT *Menschenbild* 57 A.50 wies auf die Ähnlichkeit der beiden Tugendkataloge hin.

Die Lobrede des Xenophon zerfällt in zwei Hauptteile. Im ersten wird über das Leben des spartanischen Königs in chronologischer Ordnung berichtet. In der zweiten Hälfte bestimmt nun auch die systematische Betrachtung der Tugenden des Herrschers die Darstellung. Wie bei Iamblich sind die vier Kardinaltugenden von weiteren – nun für den Herrscher besonders wichtigen – Eigenschaften gerahmt.¹⁰⁹¹ Ebenso sind es hier die Frömmigkeit (εὐσέβεια) und die Freundschaft (φιλία), die den Platonischen Tugendkanon ergänzen.¹⁰⁹² Es darf angenommen werden, daß diese Parallelität zu Iamblichs Lebensbeschreibung kein Zufall ist.¹⁰⁹³ Wahrscheinlich hatte Iamblich, als er seine *Pythagorasvita*, die – wie festgestellt wurde – vielerlei andere formale Bezüge zur Lobredentopik aufweist, ausformulierte, Xenophons *Agesilaos* im Hinterkopf.¹⁰⁹⁴ Daß sich der Neuplatoniker selbst mit Rhetorik beschäftigte, sie vielleicht sogar

¹⁰⁹¹ Vgl. MOMIGLIANO *The development of Greek biography* 50f. DIHLE *Studien zur griechischen Biographie* 27-29, der auf das Verhältnis des xenophontischen Werkes zum *Euagoras* des Isokrates eingeht. Am Ende des *Agesilaos* schließt sich ein Vergleich mit dem Perserkönig an (*Ages.* 10), und die Lobrede endet mit einer wiederholenden Zusammenfassung der Hauptpunkte (ab *Ages.* 11,1): Βούλομαι δὲ καὶ ἐν κεφαλαίοις ἐπανελθεῖν τὴν ἀρετὴν αὐτοῦ, ὥς ἂν ὁ ἑπαινος εὐμνημο-νεστέρως ἔχη.

¹⁰⁹² [1.] εὐσέβεια: *Ages.* 3,2 τὰ θεῖα οὕτως ἐσέβeto - *Ages.* 3,5 καὶ περὶ μὲν εὐσεβείας ταῦτα. [2.] δικαιοσύνη: *Ages.* 4,1 Περί γε μὴν τῆς εἰς χρήματα δικαιοσύνης ποῖα ἂν τις μείζω τεκμήρια ἔχοι τῶνδε; [3.] σωφροσύνη/ἐγκράτεια: vorbereitet *Ages.* 4,3 τοῦτο μέγα τεκμήριον ἐγκρατείας χρημάτων, ab *Ages.* 5,1 ὃς μέθης μὲν ἀποσχέσθαι ὁμοίως ᾔετο χρήναι καὶ λαιμαργίας, σίτων δ' ὑπὲρ καιρὸν ὁμοίως [ὥς] καὶ ἀμαρτίας. Vgl. *Ages.* 5,4; *Ages.* 5,7 μάρτυρας τοῦς πάντων ὀφθαλμοῦς τῆς σωφροσύνης ποιούμενος. [4.] ἀνδρεία: *Ages.* 6,1 Ἀνδρείας γε μὴν οὐκ ἀφανῆ τεκμήριά μοι δοκεῖ παρασχέσθαι. *Ages.* 6,2 σαφὴ δὲ καὶ αὐτὸς σημεῖα ἀπενεγκάμενος τοῦ θυμῷ μάχεσθαι. [5.] σοφία: *Ages.* 6,4 Τὴν γε μὴν σοφίαν αὐτοῦ ποῖαι τῶν ἐκείνου πράξεων οὐκ ἐπιδεικνύουσιν. [6.] τῆς πόλεως φιλία: *Ages.* 7,1 Ὡς γε μὴν φιλόπολις ἦν καθ' ἐν μὲν ἕκαστον μακρὸν ἂν εἴη γράφειν· οἶομαι γὰρ οὐδὲν εἶναι τῶν πεπραγμένων αὐτῷ ὃ τι οὐκ εἰς τοῦτο συντείνει. Die Liebeshwürdigkeit tritt hinzu: [7.] τὸ εὐχარი: *Ages.* 8,1 Ἀλλὰ μὴν ἄξιόν γε αὐτοῦ καὶ τὸ εὐχარი μὴ σιωπᾶσθαι. *Ages.* 8,2 συνεσπούδαζε δὲ πᾶν ὃ τι δέοι φίλοις.

¹⁰⁹³ Vgl. PERNOT *La rhétorique de l'éloge* I 165-173; ebd. 171 „Les orateurs, quant à eux, déclarent volontiers que la piété est la première vertu, en particulier pour un roi, soit à titre de vertu autonome, soit en tant que *dikaio sunē* à l'égard des dieux. Mais l'*Agésilas* est le seul texte où elle vienne effectivement en tête de liste.“ Der letzte Teil unserer *Pythagorasvita* bleibt hier allerdings unberücksichtigt.

¹⁰⁹⁴ Es sei hier neben den vielen in der IVP aufgezeigten Verbindungen zur Lobrede vor allem auf die konkreten wörtlichen Übereinstimmungen mit dem *Agesilaos* hingewiesen (siehe oben Anm. 517; 612; 935; 1053).

lehrte, ist bekannt. Auf der anderen Seite ist es wahrscheinlich, daß die klar strukturierte Rede aus klassischer Zeit, der *Agesilaos*, im rhetorischen Unterricht der Spätantike als Paradigma eines Enkomions galt.¹⁰⁹⁵ So zeigt der Redner Themistios – der wahrscheinlich Iamblich kannte¹⁰⁹⁶ –, daß er sich an den Werken des Xenophon geschult hat. Der spartanische König Agesilaos selbst galt ihm wohl nicht zuletzt durch die Vermittlung Xenophons als Idealbild eines Herrschers.¹⁰⁹⁷

Iamblich konnte sich das Schema der Lobrede für die beiden Rahmenteile seines Textes zunutze machen, weil diese Form als die angemessenste galt, um seinen Protagonisten einer größeren Zuhörerschaft als musterhaften Idealtypus für ein umfassendes Lebensmodell vor Augen zu stellen¹⁰⁹⁸, dem nach persönlicher Erfüllung

¹⁰⁹⁵ Zur Vorbildhaftigkeit von Xenophons *Memorabilien* für Arrian WIRTH, T.: Arrians Erinnerungen an Epiktet, in: MH 24 (1967), 149-189 und 197-216, ebd. 204-212; 205: „Wie Sokrates zum philosophischen Vorbild wurde, so könnte man formulieren, wurde Xenophon zu einem schriftstellerischen Leitbild der Stoiker.“ Vgl. zur allgemeinen Bedeutung der epideiktischen Rede im rhetorischen Unterricht ab den Progymnasmata PERNOT *La rhétorique de l'éloge* I 56-66.

¹⁰⁹⁶ Vgl. BALLÉRIAUX *Eugénios, père de Thémistios*, der plausibel macht, daß Eugenios, der Vater des Themistios, Schüler des Iamblich gewesen sein könnte (ebd. 153). Wahrscheinlich hat Themistios einmal auf Iamblich angespielt (vgl. *or.* 23 p.90,12f. ἀκουστής μὲν γεγονώς τοῦ Χαλκιδέως πρεσβύτου), dessen Lehren er dann durch Vermittlung gekannt hätte.

¹⁰⁹⁷ Vgl. dazu COLPI, B.: Die παιδεία des Themistios. Ein Beitrag zur Geschichte der Bildung im vierten Jahrhundert nach Christus (Europäische Hochschulschriften 15), Bern 1987, 73-78. COLPI 74 nimmt gegen MÜNSCHER, K.: Xenophon in der griechisch-römischen Literatur (Philologus Supplementbd. 13,2), Leipzig 1920, 199 an, daß Themistios den *Agesilaos* gekannt haben wird und konstatiert für den Redner selbst: „Ein Verhältnis wie jenes Xenophons zu Agesilaos wünscht er sich zum Kaiserhof.“ Vgl. z.B. Themist. *or.* 3 p.64,27ff.; in Themist. *de virtute* p.31 MACH gilt Agesilaos als Beispiel für Tapferkeit (*fortitudo*). Eindrücklich ist die Tatsache, daß die überwiegende Anzahl der erhaltenen Xenophon-Papyri ab dem 3. Jh. n. Chr. zu datieren sind; vgl. PAAP, A.H.R.E.: The Xenophon Papyri (Papyrologica Lugduno-Batava, Volumen XVIII), Leiden 1979, fr.1 (6. Jh.), 3, 4 (beide 3. Jh.), 5 (4. Jh.), 7 (3. Jh.), 8 („around A.D. 200“), 9 (3. Jh.), 10 (3. Jh.), 11 (3. Jh.); 12-15 (alle 2. Jh.) von insgesamt 15 angeführten Papyri.

¹⁰⁹⁸ Entsprechend wurde im *Agesilaos* ein Paradigma eines idealen Herrschers entworfen (*Ages.* 10,2): εἰ δὲ καλὸν εὕρημα ἀνθρώποις στάθμη καὶ κανὼν πρὸς τὸ ὀρθὰ ἐργάζεσθαι, καλὸν ἂν μοι δοκεῖ [εἶναι] ἡ Ἀγησιλάου ἀρετὴ παράδειγμα γενέσθαι τοῖς ἀνδραγαθίαν ἀσκεῖν βουλομένοις. „Wenn Richtschnur und Meßlatte für Menschen eine schöne Erfindung ist, um Rechtes zustandezubringen, scheint mir die Tugend des Agesilaos ein schönes Vorbild geworden zu sein für diejenigen, die ethisch vollkommen sein wollen.“

suchenden Publikum eine Identifikationsfigur anzubieten¹⁰⁹⁹ und durch den als autoritativ erwiesenen und anerkannten Weisheitslehrer seine eigene Botschaft an sein Gegenüber zu richten.¹¹⁰⁰

Die Wahl dieser Form deutet zugleich darauf hin, wie wir uns die Rezeption der *Vita* vorstellen müssen. Iamblich wollte ja kein literarisches Exempel statuieren, wie eine mustergültige Lobrede auszusehen hat. Wenn er sich aber offensichtlich doch dieser Gattung bediente, deren eigentlicher Zweck eben darin besteht, ein hörendes Publikum für eine Person oder Sache spontan zu begeistern, so darf man in der formalen Gestaltung den deutlichen Hinweis sehen, welchen Sitz im Leben wir für die *Vita Pythagorica* annehmen sollten: Iamblich ruft hier im Rahmen einer *öffentlichen* Vorlesung die Jugend zu einer geistig-geistlichen Übung nach dem von ihm entwickelten Modell auf. In der „Pythagorasfigur“ bietet er ein nachahmenswertes Lebensideal an, das den jungen Mann zur Nachfolge ermuntern soll, und zwar im Rahmen der von ihm selbst gegründeten Schulgemeinschaft. Die drei Hauptabschnitte des Textes, die, wie gerade angedeutet, von drei unterschiedlichen, aufeinander aufbauenden Leitideen bestimmt sind – der Authentifikation, der Vermittlung und der paradigmatischen Gültigkeit der Lehre des Pythagoras –, führen zu der Spekulation, daß der Vortrag ursprünglich in diesen drei Stufen zu Gehör gebracht wurde. Dafür spricht auch, daß jeder Teil für sich genommen die normale antike Buchlänge aufweist. Die Erkenntnis, daß Iamblich sich der Form des Enkomions bedient, reicht aber bei weitem nicht hin, um die Struktur

¹⁰⁹⁹ Vgl. auch PERNOT II 718-724 „Parénèse et idéologie“, zur gesellschaftlichen, gruppenbildenden, identitätsstiftenden Bedeutung der antiken Lobrede.

¹¹⁰⁰ Zur selben Zeit macht sich auch die Hagiographie die Topik der Lobrede zu eigen (PAYR Art. „Enkomion“ 338-342; UYTFANGHE Art. „Heiligenverehrung II (Hagiographie)“ 165-168 zu den Kontroversen) bis hin zur Übernahme der Strukturierung in „Taten und Lebensart“ (πράξεις – ἥθος), die beispielsweise REITZENSTEIN *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius* 26f. für die beiden mittleren Hauptteile der *Vita Antonii* herausstellt. CAVALLIN, S.: Literarhistorische und textkritische Studien zur *Vita S. Caesarii Arelatensis*, Lund 1934, 9-17, bes. 12-15 sah in der *Vita Antonii* sogar die Struktur von Xenophons *Agésilas* widerspiegelt, wobei die ἀρεταί teilweise durch die christlichen χαρίσματα ersetzt worden seien. Die von FESTUGIÈRE *Sur le «De Vita Pythagorica» de Jamblique* 472 konstatierte Entsprechung der Form von IVP mit dem Modell der Heiligenviten kommt jedenfalls indirekt aufgrund der gemeinsamen aus der enkomiaistischen Rhetorik herrührenden literarischen Muster zustande, die schon in älterer biographischer Literatur durchschimmern (vgl. Nepos *Atticus*; Sueton *Caesar-vita* 44). Vgl. oben Anm.82 und 454.

und die Intention der Vorlesung in ihrer protreptisch-erzieherischen Qualität zu erfassen.

Die vorliegenden Untersuchungen haben gezeigt, daß sich der Neuplatoniker die auf Mündlichkeit angelegten Darstellungsstrategien nur als Vehikel zunutze macht, um das vielgestaltige Traditionsmaterial und die eigenen Appelle in ein einheitliches Raster zu bringen. Innerhalb dieses weiten Rahmens findet sich eine bunte Verschachtelung allerlei Textsorten; Stücke aus antiquarischem und ethischem Bios, Sentenzenlisten, Romanhaftes sowie protreptische, programmatische, isagogenhafte, erbauliche Passagen werden unter dem gemeinsamen Dach angeordnet.

Nachdem die äußere Hülle erkannt ist, kann das Innenleben des Textes mit Blick auf die hier verknüpften Traditionen genauer analysiert werden. Danach wird in Erinnerung zu rufen sein, welche philosophiegeschichtliche Grundintention und welches erzieherische Bemühen hinter Iamblichs Vorlesung steckt. Die inhaltliche Konstante ist einzig und allein in Pythagoras zu sehen, in dessen Dienst alle literarischen Formen gestellt sind. Ihn führt der Autor seinem Publikum in Leben und Lehre facettenreich vor Augen, um Interesse für eine philosophische Richtung hervorzurufen, die in ihrer Komplexität sowohl den eigenen Erziehungsidealen wie den Bedürfnissen seiner Zuhörerschaft Genüge leistet.

2. Die Gestaltung der Tradition: Iamblichs Philosophiesynthese

Aus Iamblichs Gestaltung der Tradition erhellen seine philosophischen und erzieherischen Leitideen. Er reiht das bunte Traditionsmaterial, das er für sein Thema vorfand, nicht kritik- und konzeptionslos in wildem Sammeleifer – etwa in der Art eines Antiquars wie Diogenes Laertios (vgl. S.101ff.) – aneinander, sondern bekundet sowohl in der gezielten Auswahl und Anordnung des Stoffes als auch in der Feinarbeit, das heißt den kleinteiligen Modifikationen seiner Quellen und den eigenen Erläuterungen, mit welcher Intention er zu Werke ging.

Wenn Iamblich seinen Protagonisten zur Symbolgestalt eines ganzen Welt- und Menschenbildes macht, ist nach der Vorgeschichte einer solchen Funktionalisierung zu fragen. Um diese Frage zu klären, wurde der Blick um über 700 Jahre zurückgewandt (S.49ff.). In der Zeit vor Platon finden sich nur spärliche biographische Hinweise auf den aus Samos stammenden Philosophen des 6. Jh.s v. Chr. Wir besitzen wenige unsichere Andeutungen auf seine Seelenwanderungslehre und Kultvorschriften (bei Xenophanes, Empedokles, Ion von Chios). Die Bewertung seiner Person war widersprüchlich: Pythagoras konnte sowohl von Heraklit wegen unnützer „Vielwissenerei“ (πολυμαθίη VS 22 B40) verabscheut, als auch von Empedokles wegen seiner Allwissenheit verherrlicht werden (περίωσια εἰδώς, τῶν ὄντων λεύσσεσκεν ἕκαστον VS 31 B129).

Um die Wende zum 4. Jh. war wenig genug historisch Verbürgtes über Pythagoras bekannt, um ihn – vielleicht in Opposition zum idealisierten Sokratesbild Platons – als Sinnbild vollkommenen Lebens zu stilisieren. Aristoteles legte dann neben den frühen Akademikern Speusipp und Xenokrates die Grundlagen für die Tradition eines Lebensbildes und einer Lehre, die man als pythagoreisch betrachtete (vgl. S.58ff.). Seine vielfältigen Nachrichten, die wir nur noch fragmentarisch erfassen können, boten auch die Ausgangsbasis, auf der innerhalb des Peripatos ein biographisches Interesse an dem altehrwürdigen Philosophen einsetzen konnte (vgl. S.63ff.). So verfaßte wohl Aristoxenos das erste große Werk, in dem speziell das Leben und die Lehre des Pythagoras zusammengestellt waren. Auf dieses und das in der Folge einsetzende Material kann Iamblich zur Ausgestaltung seiner Vorlesung Jahrhunderte später direkt oder über Zwischenquellen vermittelt zurückgreifen. Doch noch mehr

als das: Der Neuplatoniker scheut nicht davor zurück, die wichtigsten Lehren anderer großer Philosophen leicht umzuformulieren und sie in ein kohärentes Gesamtkonstrukt eines sozusagen fiktiven Pythagoreismus zu verschmelzen.

Vor allem brachte er diese Strategie in bezug auf Platon zur Geltung, dessen Texte er – wie es im zweiten Teil des *Protreptikos* noch evident hervortritt (vgl. S.198) – ihrer Dialogstruktur entkleidet und sie als Versatzstücke in seine Darstellung einbaut. Damit wendet er eine alte pseudepigraphische Technik an, die suggerieren soll, Platons Lehre sei nichts anderes als die Ausgestaltung der Ideen des Pythagoras. So gibt Iamblich ihn nur ein einziges Mal als Urheber einer bildhaften Formulierung aus, die lediglich das zum Ausdruck bringt, was der Samier auf wissenschaftliche Weise längst gelehrt habe (§70 p.40,9; vgl. Plat. R. 527D). Die Betonung der Wissenschaftlichkeit des Pythagoreismus als einer fundierten ἐπιστημονικὴ φιλοσοφία springt in Iamblichs Darstellung allenthalben ins Auge (vgl. S.198; 310; 373; außerdem §31 p.19,6; §218 p.118,23f.); selbst die Beziehung zwischen Göttern und Menschen basiert auf diesem unerschütterlichen Fundament, wie Iamblich zweimal zu betonen weiß (IVP §69 p.39,10 ~ IVP §229 p.123,9; vgl. §145 p.81,19). Alle anderen Erwähnungen Platons haben allein den Sinn, zu belegen, daß der Sokratesschüler seine Kenntnisse bei den Pythagoreern erworben (§167 p.94,22 Πλάτων μαθὼν παρὰ τῶν Πυθαγορείων) und ihr Wissen als das seinige ausgegeben habe (§131 σφετερίζασθαι; dazu auch S.200). So ruft er in *neuer* Ausgestaltung die Erzählung in Erinnerung, nach der das philosophische Weltbild, das Platon entwirft, einer authentisch pythagoreischen Schrift entstamme, die Philolaos dem Dion verkauft habe (§199; vgl. S.398). Dabei wird der Plagiatvorwurf nicht offen ausgesprochen, sondern dem Hörer feinsinnig nahegelegt. War Porphyrios der Meinung, es existierten keine echten Schriften des krotoniatischen Schulgründers, so behauptete sein einstiger philosophischer Weggenosse nun genau das Gegenteil (vgl. S.216f.; 398; 439).

Seine zahlreichen Gewährsmänner (Okellos Lukanos, Aristoteles, Aristoxenos) muß uns Iamblich freilich nicht angeben. Diese hatten ja – wie schon Porphyrios sagte (PVP §53) – die Pythagoreische Philosophie unrechtmäßig als ihr Eigentum ausgegeben (S.214ff.). Was der Plotinschüler noch für undurchführbar hielt, wollte Iamblich wagen. Er nahm sich vor, die wahren Lehren aus den verdunkeln-

den, falschen Verkleidungen herauszuholen.¹¹⁰¹ So nennt er – ganz anders als der „Philologe“ Porphyrios – die Quellen nur, wenn ihre Autorität dazu beiträgt, den göttlichen Rang des Philosophen zu bekräftigen. Bezeichnete also Aristoteles Pythagoras als ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, so durfte auch sein Name angegeben werden (vgl. IVP §31 p.18,12-16; S.270).

Mit seinem Quellenmaterial geht der Autor sehr überlegt um. Er modifiziert den Stoff in der Weise, daß er seiner eigenen Aussageabsicht gerecht wird. Besonders schön läßt sich die Arbeitsweise an den Stellen erkennen, die parallel in anderer Überlieferung vorliegen, vor allem in der *Pythagorasvita* des Porphyrios. Daß ihre Gemeinsamkeiten zustandekommen, weil beide unabhängig dieselbe Quelle benutzten, dürfen wir mit ROHDE und gegen PHILIP annehmen (vgl. S.224ff.). Es ist aber höchste Vorsicht geboten, willkürlich andere Abschnitte einer obskuren *Pythagorasvita* des Apollonios von Tyana zuschreiben zu wollen (vgl. S.228ff.). Es handelt sich gerade um die Stellen, für die eine Verfasserschaft Iamblichs selbst nicht auszuschließen ist, wie es schon allein durch die neuplatonische Terminologie nahelegt wird (vgl. z.B. S.271; 283; 286 ;305; 339; 347; 383; 418; 422).

Nikomachos hingegen war in der neuplatonischen Schule als Neupythagoreer bekannt und geschätzt. Iamblich betrachtete dessen Forschungen zur pythagoreischen Arithmetik sogar als unüberbietbar (S.200f.). Für sein eigenes *Pythagoreisches Curriculum* orientierte er sich eng an dem Werk seines Vorläufers. Es ist sogar anzunehmen, daß schon Nikomachos seine verschiedenen Schriften als Kompendium verstand (S.81ff.). Jedenfalls hielt es Iamblich für nötig, dieses Werk zu erklären, zu ergänzen und weiter auszubauen. Daß ihm dabei der pädagogische Aspekt besonders wichtig war, bestätigt der spätere Neuplatoniker Syrian in einer wichtigen Bemerkung (S.89). Im Werk des Nikomachos, von dem uns neben Fragmenten noch zwei Bücher vollständig erhalten sind (ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή, ἐγχειρίδιον ἁρμονικόν), fand Iamblich sachliche Mitteilungen über „mathematische“ Lehren des Pythagoras und so man-

¹¹⁰¹ So erspart er sich auch in den anderen Schriften des pythagoreischen Kompendiums die Namen der angeblichen Plagiatoren oder ordnet deren Aussagen bekannten älteren Pythagoreern zu, so daß sich beispielsweise Proklos bei seiner Bearbeitung von *Comm. Math.* im ersten Prolog des *Kommentars zu Euklid* genötigt sah, Iamblichs gutgemeinte Verfälschungen richtigzustellen; vgl. O'MEARA *Proclus' first prologue to Euclid* 56f.; O'MEARA *Plato's Republic* 198.

ches biographische Detail über jenen altherwürdigen Weisen. Die erhaltenen Texte bestätigen, daß das Anliegen der Vermittlung für Nikomachos noch nicht im Mittelpunkt stand. Andererseits zeigt der eingehende Vergleich der Nikomachospassagen bei Iamblich mit den Zitaten, die Porphyrios über weite Strecken – wohl original – zitiert, daß unser Autor das Werk des Neupythagoreers in ganz neuem Licht erscheinen läßt. Die Wunderlisten, die Nikomachos der Information wegen zusammengestellt oder aus der Überlieferung einfach abgeschrieben hatte, zerteilt Iamblich. So können bei ihm die Wunder einerseits zur Bestätigung der pädagogischen Vollmacht (S.294f.), andererseits zum Beweis der tiefen Religiosität seines Protagonisten dienen (S.353f.). Die „Voraussage der Fischanzahl“ wird ganz aus dem Zusammenhang gelöst, um sie als erste Wundertat des göttlichen Mannes herauszustellen, die zudem allein durch die strukturelle Umstellung allegorische Bedeutung gewinnt und auf das Folgende hindeutet (vgl. S.296ff.).

Ob Iamblich für seine Darlegungen auch das Werk des Moderatos rezipierte, dessen zehn Abhandlungen zum Pythagoreismus ihm als Vorbild gedient haben könnten und den er jedenfalls kannte, ist nicht sicher zu entscheiden. Doch wird diese Vermutung durch eine Stelle, die Porphyrios im Zusammenhang eines langen Moderatos-Zitates bringt und die sich auch bei Iamblich findet (PVP §46 ~ IVP §228), nahegelegt (vgl. S.80; 131; 422). Anders als Nikomachos ging es diesem Philosophen um den pädagogischen Wert der pythagoreischen Zahlenlehre (vgl. S.77ff.). Während Nikomachos sie als realen Seinsgrund des Kosmos verstand (S.84ff.), sah Moderatos in den Zahlen pädagogische Hilfsmittel (εὐσήμεν διδασκαλίας χάριν). Iamblich hingegen hat die Pythagoreismusabhandlungen seiner Vorgänger nach allem, was zu erkennen ist, in zweifacher Hinsicht – philosophisch und pädagogisch – überboten. Den μαθήματα des Pythagoras weist er eine fest umrissene Funktion innerhalb seines ethischen Gesamtkonzeptes zu und deren Urheber funktionalisiert er zur Leitfigur, die den Rezipienten zu diesem philosophischen Programm hinführen soll.

Daß Iamblich ganz bewußt Pythagoras für sein eigenes Anliegen eingespannt hat, beweist aber nicht nur die Umgestaltung der Nikomachosvorlage. In vielen anderen Einzelheiten macht er, wie zu sehen war, von der Möglichkeit des „Umschreibens“ (μεταγράφειν; vgl. S.200), wie er es selbst nannte, Gebrauch.

So baut er z.B. den „Lysis-Brief“, der aus der ältesten pythagoreischen Tradition stammt und selbst bei Christen Anklang fand, in seine Darstellung ein, stellt aber die Teile um und verändert im einzelnen so die Diktion, daß der Brief sich inhaltlich und strukturell stimmig in seine Komposition einfügt (vgl. S.309ff.). Er wird umfunktioniert zum Paradigma dafür, welchen Ernst die Lehre von den pythagoreischen μαθήματα verdient und woran sich der Schüler zu halten hat, wenn er sich des Genusses der Philosophie würdig erweisen will. Überhaupt verschweigt er nicht, daß der Weg, den der Philosoph zu gehen hat, beschwerlich ist (πόνος; vgl. S.303 und Einleitung S.30). Auffällig oft weist er darauf hin, daß sich der Schüler den Anordnungen des Lehrers unterzuordnen hat und er auf Zurechtweisungen gefaßt sein muß. Die konkreten Verhaltensregeln folgen meist auf die theoretische Darlegung ihrer Berechtigung und ihres Nutzens (vgl. Strukturplan zum dritten Hauptteil). Formulierungen, die seine Absicht im falschen Licht erscheinen lassen könnten, spart er aus (vgl. z. B. zur ἐγκράτεια S.406).

Die pädagogische Ausgestaltung, die dem „Lernwilligen“ (vgl. S.159; 271 zu IVP §32) einen leichteren Zugang bot, wie Syrian sagte, wird aber noch weiter deutlich. Iamblich ist immer darum bemüht, seinen Hörer nicht zu langweilen. Oft bringt er zum Abschluß der behandelten Themenpunkte Beispielepisoden, die den Stoff veranschaulichen und die Darstellung beleben (vgl. den Strukturplan). Eine Szene, die sich ansonsten in der gesamten Tradition nicht nachweisen läßt, das Offenbarwerden seiner göttlichen Natur sogar vor verbrecherischen Piraten, ist kunstvoll ins Relief gesetzt (IVP §§14-17). Diese Episoden haben, zumal in den beiden letzten Hauptteilen, durchweg den Sinn, Paradigmen für die rechte Verhaltensweise vorzugeben. Die pädagogische Funktion der *Vita Pythagorica* kommt schon allein in den didaktischen Wiederholungen zum Vorschein, die, wie festgestellt werden konnte, an strukturellen Knotenpunkten ganz bewußt die wichtigsten Aussagen in Erinnerung rufen und vertiefen sollen (S.222ff.; S.303f.; 317f.; 393f.; 421f.). In diesen Zusammenhang gehören auch jene Abschnitte, in denen er Inhalte aus den folgenden Schriften des Kompendiums in Aussicht stellt, indem er den Aussagen zu einem bestimmten μάθημα zur intellektuellen Vorbereitung eine Passage der entsprechenden Schrift hinzufügt. Vor diesem Hintergrund liegt es nur nahe, daß das *Pythagoreische Leben* Versatzstücke enthalten kann, die auch in den nicht

mehr erhaltenen Schriften ihren angestammten Platz hatten (zu IVP §§115-121; vgl. S.341f.).

Iamblich faßt das ihm zur Verfügung stehende Traditionsmaterial nicht nur zusammen, sondern gestaltet es um und entwirft damit, ausgehend von einer ehemals historischen Hauptfigur, den Gesamtplan einer fiktiven „pythagoreischen Philosophie“. Die Gestaltung der Tradition, die hier nur in groben Zügen resümiert werden konnte, zeigt, daß der Umgestalter dieses Stoffes seinem Publikum in dieser Fiktion eine Botschaft vermitteln will, die seiner persönlichen philosophischen Überzeugung entspringt. Iamblich spricht als Philosophielehrer.

3. Ein philosophiehistorisches Manifest: Pythagoras – Urheber aller Philosophie

In der *Vita Pythagorica* treten Iamblichs eigene Ansichten klar hervor. Sein Umgang mit der Tradition ist darauf ausgerichtet, den Weisen aus Samos als gültigen Repräsentanten und wahren Vermittler des ἀληθούς λόγος, der gottgegebenen ursprünglichen und ewigen Wahrheit, erscheinen zu lassen.¹¹⁰² Pythagoras dient ihm dabei als altehrwürdige Chiffre, durch die er seine eigenen philosophischen Grundüberzeugungen „verschlüsselt“ mitteilen kann. Nicht zuletzt erweist sich hier die philosophiehistorische Anschauung unseres Neuplatonikers, die eng mit seinem religiösen Bewußtsein gekoppelt ist. Pythagoras wird in mehrfacher Hinsicht als Repräsentant göttlichen Wissens dargestellt.¹¹⁰³ So werden nicht nur die alten Erzählungen aufgegriffen, die Pythagoras als Apoll auf Erden verstanden wissen wollten oder die ihn mit Orpheus in Beziehung setzten, sondern die Traditionen werden zu einer grundlegenden Wesensbestimmung ins rechte Verhältnis gesetzt und dieser untergeordnet. Seine gottmenschliche Seele hat, ganz den eigenen platonischen Vorstellungen des Autors entsprechend, am Göttlichen Anteil, weil sie im Gefolge eines Gottes steht, wie gleich zu Anfang klargestellt wird (vgl. S.207ff.). Der Zweck dieser auf die spätantike Vorstellungswelt abgestimmten Stilisierung ist die Legitimation aller Lehren, für die Pythagoras bürgen soll. In dem an ihm exemplifizierten Weltbild mußte die Wahrheit authentisch zu fassen sein.

Diese Rückwärtsgewandtheit war den Neuplatonikern geradezu eigen. Ihr Interesse richtete sich auf Aneignung, Interpretation und

¹¹⁰² Für den – vielleicht von iamblichischer Philosophie beeinflussten – Redner Themistios läßt sich dieselbe Ansicht bestätigen (*or.* 23 p.78,22-24): τοῦτο [sc. das Gut der Weisheit] ἄνωθεν ἀρξάμενον ἐκ Πυθαγόρου, ὥσπερ κληρὸς τις ἀναγκαῖος διαδόσιμος, συμπარέμεινε τοῖς ἀπ’ ἐκείνου ἐγγόνους. Zur Bedeutung der Debatte um den ersten Finder bestimmter Kulturgüter innerhalb der jüdisch-christlich-paganen Apologetik vgl. THRAEDE, K., Art. „Erfinder II (geistesgeschichtlich)“, *RAC* 5 (1962), 1191-1278; bes. 1241-1261.

¹¹⁰³ Im späteren Neuplatonismus ist diese religiöse Rückversicherung der Philosophie noch stärker zu erkennen; Hierokles kennt eine Philosophenreihe von Orpheus bis zu Plotin (vgl. Photios *bibl.* 214 173a). Vgl. zur Reihe Orpheus-Pythagoras-Platon Proklos *Theol. Plat.* I 5 p.25,26-26,4. Die Idee, die gesamte griechische Philosophie auf Orpheus zurückzuführen, ist freilich alt. Vgl. OF 244-252 KERN.

Fruchtbarmachung des alten Wahren.¹¹⁰⁴ Während Plotin noch ganz in Platon die Autorität für menschliche Erkenntnis sah, gibt Porphyrios in seiner Philosophiegeschichte zu erkennen, daß er weiter zurückgreifen wollte, um sich der Authentizität des Sokratesschülers zu versichern. In der *Pythagorasvita* läßt er so denn an einigen Stellen Grundwerte der pythagoreischen Lehre hervorleuchten, die diffus oder konkret den Hintergrund für den *ethischen* Bildungsanspruch seiner eigenen wie der pythagoreisierenden platonischen Philosophie seiner Zeit bilden (S.109ff.). Der Ansicht, daß Pythagoras als Begründer der gesamten, so denn auch der platonischen Philosophie gelten darf, verschließt er sich nicht, und sie herauszustellen, ist er durchaus bestrebt. Zum Urquell der Weisheit vorzudringen schien ihm aber unmöglich;¹¹⁰⁵ so glaubte er wohl nicht mehr – oder noch nicht – an eine wirkliche Renaissance des Pythagoreismus (vgl. auch oben S.214ff.).

Außer dieser diachronen Rückversicherung der eigenen Philosophie war man spätestens seit Porphyrios (vgl. S.109) darum bemüht, ein kohärentes philosophisches Gesamtkonzept zu entwerfen, um für außenstehende Kritiker keine Angriffspunkte zu bieten.¹¹⁰⁶ Gerade die innere Verknüpfung der paganen Religion mit der Philosophie wurde von Iamblich vorangetrieben und für den nachfolgenden

¹¹⁰⁴ Der moderne Entwicklungsgedanke, der Zukunft zugewandt, Neues erschaffen zu können, lag den antiken Philosophien wohl völlig fern. Vgl. Sen. *ep.* 64,8 *Sed etiam si omnia a veteribus inventa sunt, hoc semper novum erit, usus et inventorum ab aliis scientia ac dispositio.*

¹¹⁰⁵ Das widerspricht nicht der Ansicht O'MEARAs *Pythagoras revived* 27 „Porphyry ... is not a Pythagoreanizing Platonist, i.e. one who singles Pythagoras out as the fountainhead of all true (Platonic) philosophy, but rather a universalizing Platonist.“ Ich meine aber, daß man Porphyrios eine reflektierte Einstellung zur Tradition zugestehen sollte und man zwischen seiner philosophiegeschichtlichen Grundansicht (Pythagoras am Anfang der Philosophiegeschichte) und seiner Einsicht, daß seine authentische Lehre – aufgrund ihrer Auflösung in anderen Philosophien wie ihrer Verfälschung – nicht mehr neu verlebendigt werden kann, unterscheiden darf.

¹¹⁰⁶ Nach Hierokles geht diese Harmonisierung im Platonismus von Ammonios Sakkas aus, der als erster Aristoteles mit Platon „in eins“ brachte, um die Philosophie „frei von Anfechtungen“ (ἀστασίαστος) zu halten (vgl. Photios *bibl.* 251, 461a32-39): πρῶτος ἐνθουσιάσας πρὸς τὸ τῆς φιλοσοφίας ἀληθινόν, καὶ τὰς τῶν πολλῶν δόξας ὑπεριδὼν τὰς ὀνειδος φιλοσοφία προστριβομένης, εἶδε καλῶς τὰ ἐκατέρου καὶ συνήγαγεν εἰς ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν νοῦν, καὶ ἀστασίαστος τὴν φιλοσοφίαν παραδέδωκε πᾶσι τοῖς αὐτοῦ γνωρίμοις, μάλιστα δὲ τοῖς ἀρίστοις τῶν αὐτῷ συγγεγονότων, Πλωτίνῳ καὶ Ὠριγένη καὶ τοῖς ἐξῆς ἀπὸ τούτων.

Neuplatonismus zum festgeschriebenen Grundsatz.¹¹⁰⁷ Auf christlicher Seite mußte ein solches konsistentes Wahrheitsmodell Unsicherheiten auslösen; die Reaktionen blieben nicht aus.¹¹⁰⁸ Genauso wie im Falle des Pythagoras rief zur gleichen Zeit auch die Stilisierung des Platon als Mittlergestalt, hinter den Iamblich zurückgriff, heftige Gegenreaktionen in der christlichen Apologetik hervor.¹¹⁰⁹

In seinem Bestreben, den Pythagoreismus als Grundstock der gesamten griechischen Philosophie zu erweisen, steht Iamblich in einer älteren Tradition. So beanspruchte beispielsweise die Schrift *Περὶ τοῦ καθόλου λόγου* eines Pseudo-Archytas, die vermutlich erst im 1. Jh. v. Chr. entstand, die Quelle für Aristoteles' Kategorien zu sein.¹¹¹⁰ Gerade die Debatte um die Echtheit in Umlauf befindlicher archyteischer Schriften – also um die Existenz von Lehren, deren Grundsubstanz man auf Pythagoras selbst zurückzuführen gedachte – frischte im Umkreis der neuplatonischen Philosophen wieder

¹¹⁰⁷ Nach der Suda (σ 1662) hat Syrian, der „seinen Sinn nach Platon am meisten dem Iamblich zuwandte“, ein Werk mit dem Titel *Συμφωνία Ὁρφέως, Πυθαγόρου, Πλάτωνος περὶ τὰ Λόγια* verfaßt. Ebenso wird ein solches Werk Proklos zugesprochen (Suda π 2473). Nach der Meinung des Proklos muß schließlich jeder wahre Philosoph ein „Hierophant des ganzen Kosmos“ sein und alle Kulte beherrschen; vgl. Marinos *Vita Procli* 19,484-488.

¹¹⁰⁸ Während der diokletianischen Verfolgung (303-305), also etwa zu der Zeit, in der wir auch die Entstehung des pythagoreischen Kompendiums ansetzen dürfen, verfaßte der oben (Anm.257) erwähnte Apologet Arnobius von Sicca sieben Bücher *Adversus nationes*, in denen er sich gegen den Vorwurf wendet, daß die Christen für das Unheil auf der Welt verantwortlich seien (vgl. Anm.1029). Er greift hier Leute wie Iamblich an, wenn so großes Gewicht auf deren Vorliebe für den Hermetismus (~ *Mercurium*), also ägyptische Einflüsse, gelegt wird: *vos, vos appello qui Mercurium, qui Platonem Pythagoramque sectamini, vosque ceteros, qui estis unius mentis et per easdem vias placitorum inceditis unitate* (II 13). Der christliche Autor spricht die in *adv. nat.* II 11,4 als *viri novi* bezeichneten Philosophen an, die dort als Nachfolger Platons, des Kronios und des Numenios betrachtet werden. Wenn kurz vor der zitierten Stelle von philosophischen „Sekten“ die Rede ist (*per varia sectarum deverticula dissipati*), weist das auf Leute wie Iamblich hin. In der Ansicht über die *antitheoi* (*adv. nat.* IV 12) scheint es zudem einen Bezug zu Iamblich *Myst.* III 31 p.177,7-178,2 zu geben.

¹¹⁰⁹ Vgl. DÖRRJE *Platons Reisen* 106-110. Siehe ebd. 110 die Besprechung der Laktanzstelle *Div. inst.* IV 2,3-5, wo in kunstvoller Transformation gerade die beiden in der paganen Welt der Spätantike zu Offenbarungsträgern hochstilisierten Mittlergestalten Pythagoras und Platon auf göttlichen Plan hin von der heilbringenden Weisheit (*thesaurum sapientiae ac veritatis*) ausgeschlossen sind. „Platon hat die Wahrheit redlich gesucht, aber er hat sie nicht gefunden.“ (113)

¹¹¹⁰ Vgl. dazu HOFFMANN *Jamblique exégète d'Archytas* 309f.; Edition mit Testimonien SZLEZÁK *Pseudo-Archytas über die Kategorien*.

auf.¹¹¹¹ Es verwundert nicht, daß Iamblich eindeutig Stellung bezog und die Renaissance „der obskuren Kategorienschrift“ des Archytas eingeleitet hat, indem er ihre Echtheit verfocht.¹¹¹² Man sieht, daß Iamblich bezüglich der Lehren des Aristoteles genau dasselbe tut, was er im Falle Platons tat. An vielen Stellen ist jene Strategie der Pseudonymisierung zu erkennen, die nicht nur die Grundprinzipien des Peripatos, sondern auch diejenigen der Stoa letztlich auf Pythagoras zurückführen will.¹¹¹³

In Iamblichs Philosophiesynthese scheint aber für den Epikureismus, der in den Philosophiekonzepten bei anderen Neuplatonikern seinen Platz innerhalb der Propädeutik hatte und dadurch „bisweilen gleichsam subkutan“¹¹¹⁴ überdauerte, kein Raum gewesen zu sein.¹¹¹⁵ Der Philosophielehrer wollte – anders als noch Plotin – jede epikureische Färbung ganz aus seinem Bildungsprogramm eliminiert wissen.¹¹¹⁶ Numenios hatte den Wert der epikureischen

¹¹¹¹ Boethius in *Cat.* I, MPL 64, 162A (~SZLEZÁK Testimonium 4 mit Kommentar 91): *Archytes etiam duos composuit libros, quos Καθόλου λόγους inscripsit, quorum in primo haec decem praedicamenta disposuit. Unde posteriores quidam non esse Aristotelem huius divisionis inventorem suspicati sunt, quod Pythagoricus vir eadem conscripsisset, in qua sententia Iamblicus philosophus est non ignobilis, cui non consentit Themistius, neque concedit eum fuisse Archytem, qui Pythagoricus Tarentinusque esset, quique cum Platone aliquantulum vixisset, sed Peripateticum aliquem Archytem, qui novo operi auctoritatem vetustate nominis conderet.* Laut SZLEZÁK handelt es sich bei der heutigen zweiten pseudo-archyteischen Schrift des Titels Καθολικοὶ λόγοι δέκα um eine sehr späte Fälschung des 15. Jh.s (vor 1499; vgl. ebd. 25f.).

¹¹¹² Vgl. SZLEZÁK *Pseudo-Archytas über die Kategorien* 90; vgl. ebd. Testimonium 2. Vgl. auch oben S.73 und 376. Ein entsprechendes Beispiel in *Comm. Math.* p.35,27ff. bietet O'MEARA *Plato's Republic* 198f.

¹¹¹³ Vgl. S.296; 298; 326 Anm.799; 347; 349; 380 Anm.933; 374; 405 Anm.998; 420 Anm.1040.

¹¹¹⁴ ERLER *Hellenistische Philosophie als ‚praeparatio platonica‘* 122.

¹¹¹⁵ Vgl. S.127 zu IVP §204 im Unterschied zu PVP §39; weiterhin S.403ff. Auch an anderen Stellen seines Werkes wird Widerspruch gegen den Materialismus der epikureischen Philosophie ganz deutlich: vgl. z.B. Iambli. *Protr.* p.118,25 (ἀκλινής); dazu O'MEARA *Pythagoras revived* 43 A.40.

¹¹¹⁶ Vgl. O'MEARA *Epicurus Neoplatonicus*, der zeigt, daß trotz der generellen Abweisung des Epikureismus bei den Neuplatonikern „die plotinische Theorie des guten Lebens ... als Weiterführung und Verwirklichung der epikureischen Suche“ (ebd. 88) verstanden werden kann. So habe Plotin in Traktat I 4 (vgl. Kap. 2 und 12) orientiert an Platons *Philebos* den katastematischen Lustbegriff Epikurs – aristotelisch als Begleitumstand vernunftgeleiteten Lebens verstanden – gelten lassen (ebd. 86-88); die fünffache Stufung der Lüste des Neuplatonikers Damaskios trage den epikureischen Prämissen noch deutlicher Rechnung (ebd. 88-90).

Schule in ihrem vorbildlichen Gemeinschaftsleben und ihrer unverbrüchlichen Treue zu den Lehren des Gründervaters herausgestellt, ohne in diesem Zusammenhang nur irgend von Pythagoreern zu sprechen (vgl. S.92ff.). Iamblich stimmt zwar grundsätzlich mit dessen philosophiegeschichtlichen Ansatz überein, nach dem Pythagoras als Vermittler der Weisheit galt, doch setzt er gerade dem Epikureerlob des Numenios die Konzeption seiner pythagoreischen Idealgemeinde entgegen. Der Vorstellung, man könne Philosophie mit epikureischer Lebensform verbinden, erteilt er eine deutliche Absage. Das Gemeinschaftsleben als eine umfassende *φιλία*, wie es der „praktische“ Epikureismus vertrat, proklamiert Iamblich als die ur-eigene Errungenschaft des Pythagoras.¹¹¹⁷

Mit seiner *Vita* widerspricht Iamblich zugleich einer Philosophiegeschichtsschreibung, die Epikur als Endpunkt einer von Pythagoras initiierten Tradition ansah. Bei Diogenes Laertios konnte der Philosoph der Lustlehre im zehnten Buch am Ende einer italienischen Sukzession, die von dem unteritalischen Weisen ihren Ausgang nahm, in positivem Licht erscheinen (S.101f.), während die polemisierende Vorstellung des Stoikers Chrysipp den Schluß der ionischen Entwicklungslinie, die von Thales ausging, markierte. Iamblichs philosophiehistorische Überzeugung steht in diametralem Gegensatz zu einer derartigen zweigleisigen Betrachtung der Geistesgeschichte.¹¹¹⁸ So bringt er mit auffälliger Betonung Pythagoras am Anfang seiner *Vita* mit dem angeblichen Antipoden Thales in Kontakt und macht diesen zum Mentor seiner Hauptfigur.

¹¹¹⁷ Überhaupt fallen ja die strukturellen Übereinstimmungen zwischen der Schule der Pythagoreer und der Epikureer auf. Auch innerhalb der Epikureer gibt es zwei Schulrichtungen (D.L. X 26), die *γνήσιοι* und die *σοφισταί*, d.h. eine progressiv-diskursive Richtung, die den interpretativen Umgang mit der Tradition als das eigentlich Epikureische auffaßte und von der Mutterschule in Athen der Dis-sidenz bezichtigt wurde, und eine konservativ-dogmatische, die sich auf eine kodifizierte Überlieferung berief. Vgl. dazu DORANDI, T., Art. ‚Epikureische Schule‘, DNP 3 (1997), 1126-1130; ebd. 1187f.; vorsichtiger allerdings ERLER, M., GGPh IV 1 (1994), 211. Weiterhin wurde die *ἐγκύκλιος παιδεία*, die Iamblich in Pythagoras propagiert, bei den Epikureern strikt von der Philosophie getrennt; vgl. ERLER ebd. 169.

¹¹¹⁸ Die Unterscheidung zwischen ionischer und italischer Philosophie war Iamblich natürlich bekannt. Wenn er sein Publikum auffordert, daß es die italische der ionischen Philosophie vorziehen solle (vgl. *Protr.* p.125,6-8), so kommt er in einem protreptischen Abschnitt der Vorstellung seiner Zeitgenossen entgegen, um ihnen verständlich zu machen, worauf es ihm im Kern ankommt.

Wenn Diogenes Laertios noch die Ansicht etablieren wollte, daß Sokrates gemäß der hellenistischen Tradition als Begründer der ethischen Philosophie zu gelten habe (ὁ τὴν ἠθικὴν εἰσαγαγὼν D.L. I 14,4; I 18,5), stellt Iamblich Pythagoras pronociert als den Vollender aller Teilbereiche der Philosophie, nämlich der Ethik, der Logik, der Physik, und zudem der Metaphysik vor.¹¹¹⁹ Darüber hinaus integriert der Neuplatoniker sogar Mantik und Magie in sein Modell, indem er die volkstümliche Gestalt des Zauberers Abaris als Symbolfigur des Irrationalen zu seinem Musterphilosophen ins rechte Verhältnis setzt (vgl. S.323; 366; 411ff.).

Es tritt klar hervor, daß Iamblich in philosophiehistorischer Hinsicht den Ansatz des Porphyrios weiter verfolgt hat, dabei aber über diesen hinausging, indem er den Nachweis führte, daß die reine pythagoreische Lehre eben doch ans Licht gebracht und dadurch als Ursprung der eigenen Philosophie bestätigt werden könne.

Zwar machte schon Porphyrios Pythagoras zum Begründer eines philosophischen Lehrganges, der die ethische Vervollkommenung der höheren, theoretischen Philosophie voraussetzte; auch wollte er dem Samier seine ethischen Verdienste nicht streitig machen. Aber er läßt in seiner *Pythagorasvita* – nicht nur deshalb, weil sie zu Anfang einer *Philosophiegeschichte* steht – eben auch erkennen, daß die Bruchstücke, die man für Pythagoras noch in Anspruch nehmen kann, nicht mehr hinreichen, um den Zeitgenossen einen klar konturierten Idealphilosophen anschaulich zu machen. Hierin war Porphyrios Realist; als Vorbild allen Philosophierens stellte er seinen eigenen Lehrer Plotin heraus. Es mag deutlich geworden sein, daß ein Vergleich der *Pythagorasvita* des Iamblich mit der des Porphyrios auf philosophiegeschichtlicher Ebene fruchtbar ist. Will man aber ihre zeitgenössisch relevanten Idealvorstellungen philosophischen Lebens gegeneinander abwägen, so muß die *Plotinvita* des Porphyrios herangezogen werden.

Wir sind nun an dem Punkt angelangt, wo wir auf die von O'MEARA formulierte Vermutung eingehen wollen, ob es sich nicht bei dem pythagoreischen Kompendium um einen bewußten Gegenentwurf zur Plotinausgabe des Porphyrios handeln könnte (S.147). Unser Text wäre demnach das Pendant zur Plotinvita, die Porphyrios (in Anlehnung an zu seiner Zeit bekannte Werkausga-

¹¹¹⁹ IVP §§157f. p.88,24-28 ταῦτα τοίνυν ἀνωθεν τὴν περὶ τῶν νοητῶν καὶ τὴν περὶ θεῶν ἐπιστήμην παραδίδωσιν. ἔπειτα τὰ φυσικὰ πάντα ἀναδιδάσκει, τὴν τε ἠθικὴν φιλοσοφίαν καὶ τὴν λογικὴν ἐτελειώσατο.

ben; vgl. VPlot 24) genauso wie Iamblich den Werken seines Musterphilosophen vorangestellt hatte. Daß Iamblich sich im lebendigen schriftstellerischen Austausch mit den Ansichten seines kurzzeitigen Lehrers auseinandersetzte und selbstbewußt seine Thesen zu entkräften bemüht war, ist bekannt (S.147ff.). Wir waren oben auf die Plotinvita eingegangen, um über diese äußeren Parallelen hinaus nach inneren Gründen zu suchen, welche die Vermutung plausibel machen (S.134ff.). Dabei trat zum einen klar hervor, daß Porphyrios seinen Lehrer ganz von pythagoreischen Zügen freihält. Dies entsprach genau den Realitäten, denn Plotin brachte weder die Lehren seiner alleingültigen Mittlergestalt, Platon, mit Pythagoras in Verbindung, noch betrachtete er irgendwelche seiner philosophischen Ansätze als pythagoreisch. Zum anderen hatte Porphyrios das Leben seines Lehrers als praktische Verwirklichung der von ihm vertretenen Wahrheit eindrucklich werden lassen. Wenn biographisch bestätigt wurde, daß Plotin das Ziel allen Philosophierens, die Vereinigung mit dem Göttlichen, erreicht hatte, so war dadurch gleichzeitig die Authentizität seiner Philosophie, die in sechs Büchern vorgestellt werden sollte, bewiesen.

Zu diesen beiden Aspekten nimmt Iamblich in seinem Text grundsätzlich Stellung. Falls er die Ausgabe seines Lehrers kannte, muß er sich darüber bewußt gewesen sein, daß er seinem Anliegen fundamental widersprach. Wenn auch keine expliziten Bezüge aufzufinden sind, die uns bestätigten, daß das Pythagoreismuskompendium mit der vorangestellten *Vita* eine iamblichische Reaktion auf die Plotinedition war, so kann wenigstens objektiv konstatiert werden, daß Iamblich gegen das Philosophiekonzept seines Lehrers Widerspruch erhob.

Nach Iamblichs Ansicht hat die ganze zeitgenössische Philosophie in Pythagoras ihren Ursprung. Wer sich, wie Plotin, allein auf Platon stützen wollte, verkannte die philosophiegeschichtlichen Realitäten und war auf dem falschen Weg. Denn dessen Lehre betrachtete er nicht nur als die verschleierte, sondern sogar in pädagogischer Hinsicht als die verkürzte pythagoreische Weisheit. Wer die Wahrheit voll erfassen wollte, hatte sich der Mühe zu unterziehen, zu den Ursprüngen zurückzukehren und sie aufzudecken. Deshalb mußte Iamblich der Überzeugung sein, daß es doppelt zu kurz greife, einen Platoninterpreten zum Maßstab des wahren Philosophen machen zu wollen. Seiner Meinung nach bekam man ja das gültige Philosophieideal mit allen seinen Facetten erst in Pythagoras selbst

zu fassen. Er war derjenige, der in seiner Person und seiner Lehre den vollen Weg zur Vergöttlichung weisen konnte, und dieser Weg schloß weit mehr ein, als Platon gemeint und Plotin gelehrt hat, weil er in der Gottesverehrung Anfang und Ziel hatte. Noch dazu zeigt das Kompendium des Neuplatonikers, daß Pythagoras den Suchenden an dieses Ziel behutsamer und realitätsbewußter heranführte; so bot er zum Zugang zur höheren Philosophie eine Propädeutik an, die durch das anagogische Curriculum der pythagoreischen Schriften (S.193ff.) und durch ein Schulprogramm, das sich auf seine Ursprünge zurückbesann, vermittelt werden konnte. Iamblich sprach sich damit grundsätzlich gegen philosophische Schriften aus, die – wie im Falle der Plotinausgabe – nicht bei der Realität der menschlichen Seele ansetzten und ohne Vorbereitung oder pädagogische Anleitung höchste theoretische Erkenntnisse an die Öffentlichkeit bringen wollten.

Wenn Iamblich in dieser Weise ein Gegenkonzept zu Porphyrios' Kompendium entwirft, und Pythagoras sozusagen an die Stelle Plotins setzt, stilisiert er insgeheim sein eigenes Lehrer- und Schulideal in der Figur des Schulgründers von Kroton.

Iamblichs Ausführungen zur pythagoreischen Schule dürfen nicht zu der Annahme verleiten, er habe mit dem *Pythagoreischen Kompendium* dem Platonismus abschwören wollen. Er verleiht hier seiner grundsätzlichen philosophiehistorischen Auffassung Ausdruck, daß jede aufrichtige, und das heißt für ihn nach ihren Ursprüngen fragende Philosophie, bei Pythagoras ansetzen muß. Den Lehren, die seiner Meinung nach noch als sicher pythagoreisch auffindig zu machen sind, kann er eine ganz bestimmte Funktion innerhalb des eigenen Erziehungsplanes zumessen. Daß darauf aufbauend natürlich auf die Platonischen Schriften oder sogar auf Orakel zurückgegriffen werden mußte, um die verborgenen Wahrheiten aufzudecken, war für denjenigen, der zunächst mit den Grundbedingungen der Philosophie vertraut gemacht werden sollte, noch nicht von Interesse.

4. Das Bildungskonzept: Pythagoreische Philosophie als *praeparatio philosophica*

Schon allein die Struktur des Textes läßt erkennen, daß Iamblich seinen Rezipienten mit einer Lebensweise im Rahmen einer Schulinstitution sukzessive vertraut machen will. Dieser Aspekt tritt besonders im Mittelteil hervor, den wir als παιδεία-Teil bezeichnet hatten. V. ALBRECHT bemühte sich als erster um den Nachweis, daß in der Konzeption des Textes Iamblichs eigenes Bildungsideal und damit einhergehend die neuplatonische Lehre der verschiedenen Tugendgrade hervortrete (vgl. S.40f.). Die Untersuchungen zu Inhalt und Struktur haben gezeigt, daß Iamblichs Tugendmodell sich nicht so deutlich in der Struktur des Textes abzeichnet, wie das V. ALBRECHTs Analyse nahegelegt hat. Damit ist aber der grundsätzliche Wert seiner Beobachtungen nicht geschmälert. Es wird im folgenden zu berücksichtigen sein, wie Iamblichs philosophisches Gesamtkonzept, das sich uns in seiner Ethik der Tugendgrade erschlossen hat (vgl. S.169ff.), mit der Intention der *Vita* in Zusammenhang gebracht werden kann.

Iamblich weist an keiner Stelle ausdrücklich darauf hin, daß er eine Systematik der Tugendlehre voraussetzt. Das Wort ἀρετή (Tugend) benutzt er meist dann, wenn es um die Besonnenheit (σωφροσύνη) geht, deren Gültigkeit für den Schüler er immer wieder bekräftigt. Gemessen an seiner Tugendstufung beschreibt sie einerseits die konditionierte Handlungsdisposition, also die ethische Tugend, die der Philosoph ausdrücklich von den politischen Tugenden unterschieden hatte. Andererseits findet die rechte Konstitution des Menschen sodann ihren Ausdruck auf jener praktischen Ebene der politischen Tugend.¹¹²⁰ Vielleicht deutet Iamblich diese Unterscheidung an, wenn er bei der ersten Betrachtung der σωφροσύνη (§41) in der Rede vor den Jugendlichen von derjenigen Tugend spricht, die als einzige sowohl die Güter des Körpers als auch die der Seele (p.23,25f. καὶ τὰ τοῦ σώματος ἀγαθὰ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς) umfasse.¹¹²¹ Über diese Stellen hinaus weist er in seiner Grundlegung zur παι-

¹¹²⁰ So kann die σωφροσύνη im entsprechenden Tugendkapitel als Freisein von ὕβρις (IVP §195 p.107,17f.) und als Ziel aller Askese (IVP §188 p.104,23f.) aufgefaßt werden.

¹¹²¹ Im Kapitel über die σωφροσύνη wird folgerichtig auf das Wirken in Kroton zurückverwiesen (§195 p.107,13 τῆς αὐτῆς δὲ ἀρετῆς ἐστὶ καὶ τὸ πείσαι Κροτωνιάτας).

δεία (§58) darauf hin, daß der Philosoph die Tugend sowohl der Tat als auch des Denkens zu analysieren habe (θεά ... ἀρετῆς ἔργων καὶ λόγων). Nach Iamblichs Darstellung kann aufgrund der natürlichen Anlage (φύσις) nicht jeder die Anforderungen zur philosophischen Ausbildung der Tugend erfüllen (IVP §245 p.132,1f.). Denn der aufgenommene Schüler hat standhaft seine Tugendverfaßtheit (ἔξις ἀρετῆς; §106 p.62,1) in allem zu wahren. Daß die παιδεία Tugendvervollkommnung bedeutet, zu der nur Pythagoras, bei den kleinsten Dingen angefangen, führen kann (§109 p.63,13 εἰς ἀρετὴν ὁδηγεῖν τοὺς ἀνθρώπους), weil in ihm ja alle Tugenden transparent werden (§134), sei als letzte explizite Äußerung vermerkt, die das Wort ἀρετή mit der Entwicklung des Philosophen in Zusammenhang bringt.

Iamblichs *Vita Pythagorica* ist eine praxisorientierte Werbeschrift, in der auf der Basis ehrwürdiger Überlieferung ein idealisiertes Schulkonzept entworfen wird. Sie ist nicht unmittelbarer Ausdruck seiner eigenen Theorie des philosophischen Tugendfortschrittes. Auf die in der Einleitung gestellte Frage, wie das in den pädagogischen Teilen der *Vita* entworfene *pythagoreische Bildungsideal* im umfassenderen philosophischen Ausbildungskonzept des Philosophielehrers eingeordnet werden kann, soll im folgenden eingegangen werden. In einem abschließenden Teil gilt es dann zu betrachten, wie in den Tugenden des *Musterphilosophen Pythagoras* dieses Konzept ablesbar wird.

Iamblich entwirft in der *Vita* das Ideal eines Bildungsweges in drei Phasen. Diese Konzeption bringt er seinem Hörer nicht nur affirmativ, sondern auch in der strukturellen Anlage seiner Vorlesung nahe. Am Ende des biographischen Teiles legt er in den Reden vor allen Krotoniaten die Ethik dar, zu der jeder gemäß seiner gesellschaftlichen Stellung verpflichtet ist (§48 p.27,8 καλοκαγαθία). In der Rede an die Jugend werden nun nicht nur die politischen Tugenden in Form der σωφροσύνη am nachdrücklichsten ins Bewußtsein gerückt, sondern Iamblich eröffnet hier auch im Aufruf zur παιδεία die Perspektive auf das Vorhaben des Mittelteils.¹¹²² Wenn Pythagoras die jungen Leute im Gymnasium von Kroton zur Bildung ermuntert, hören wir durch seine Worte den Schulleiter aus Apameia selbst sprechen (IVP §§43f. p.24,26-29):

¹¹²² Vgl. ZUCCONI *La tradizione dei discorsi* 497 „... l'esortazione alla *sophrosyne* (§§41-42) e l'invito alla *paideia* (43-44): motivi che non hanno riscontro in altre parti del testo di Giamblico o in altri testi della tradizione pitagorica.“

τὴν δὲ [sc. παιδείαν] δυνατόν εἶναι καὶ παρ' ἐτέρου μεταλαβείν καὶ τὸν δόντα μηδὲν ἥττον αὐτὸν ἔχειν. παραπλησίως δὲ τὰ μὲν οὐκ ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις εἶναι κτήσασθαι, παιδευθῆναι δὲ ἐνδέχεσθαι κατὰ τὴν ἰδίαν προαίρεσιν. „Bildung kann man von einem anderen empfangen, ohne daß dieser dabei irgendeinen Verlust hat. In ähnlicher Weise [wie es zuvor beschrieben wurde] gibt es Dinge, deren Erwerb nicht in der Macht des Menschen liegt, doch sich bilden und erziehen zu lassen ist Sache eigener freier Entscheidung.“

Bei dem jungen Menschen, den Iamblich für die παιδεία gewinnen will, wird die entsprechende Entscheidungsfähigkeit, προαιρετικὴ ἔξις, vorausgesetzt. Für Iamblich zeigte jene Fähigkeit zur Wahl, die Aristoteles als durch vernunftgemäße Gewöhnung angeeignete Tugend verstand (ἠθικὴ ἀρετή; vgl. S.172), daß der Mensch, der diese Entscheidung traf, sich grundsätzlich vom λόγος seiner Seele leiten ließ.¹¹²³ Wer sich also auf die παιδεία einlassen wollte, hatte zugleich in dieser Grundentscheidung (προαίρεσις) bestätigt, daß er die Ausgangsbedingungen, aristotelisch gesprochen die Anlage einer ἠθικὴ ἀρετή, mitbrachte, um seine Seele weiter heranzubilden.

Dem Interessenten, der sich zur παιδεία entschließt, gibt Iamblich nun im nächsten Vorlesungsteil (§§58-133) nähere Auskünfte. Nach einer grundlegenden Einführung in das Wesen der Philosophie (§§58-59) unterscheidet er hier mit eigenen Worten (§79 p.45,17-46,2) zwischen der Phase πρὸ φιλοσοφίας und derjenigen der φιλοσοφία (vgl. S.293; 310). Dieser letzte Bereich ist vor allem durch seine äußere asketische Lebensform charakterisiert. Wo Iamblich über die Erläuterung der Rahmenbedingungen hinausgeht, führt er meist altes Material zu den Lehrmethoden der Pythagoreer an. Dabei zeigt er auf, daß sowohl die mystische als auch die wissenschaftliche Richtung dieser Philosophen ihre Berechtigung hat, läßt aber keinen Zweifel daran, daß die Mathematiker die echten Philosophen (§80 p.46,16 γνήσιοι) des inneren Zirkels bilden. Hier und in der Schilderung der Schulgründung in Kroton deutet er seinem Hörer an, daß er diese alte Schulinstitution mit der zeitgenössischen Philosophenschule in Verbindung bringen darf (vgl. S.262; 313). Die alten

¹¹²³ Vgl. IVP §130 p.74,10f. δύο δὲ εἶναι κινήσεις καὶ τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς, τὴν μὲν ἄλογον, τὴν δὲ προαιρετικὴν. Vgl. auch Iamblichs *Brief an Makedonios über die Heimarmene* (?) Stob. II 8,47, wonach die προαίρεσις für das Leben des Menschen einzig bestimmend ist.

Quellen boten dem Philosophielehrer aus Apameia, wo sich vielleicht schon vor seiner Ankunft eine Schule mit neupythagoreischen Elementen herausgebildet hatte (vgl. S.150ff.), die Möglichkeit einer idealisierten Rückbesinnung, die Grundzüge und Wesen der eigenen Schule im Kern entdecken ließ und damit das eigene Bildungsbemühen legitimieren konnte. Daß Iamblich die Beschäftigung mit den Symbola nicht als Programmpunkt seines eigenen inneren Philosophiekreises betrachtet hat, wird allein darin deutlich, daß er ihren praxisrelevanten Wert in der Funktion als *Protreptik* zu den μαθήματα sah (vgl. S.198; zu §104 S.332f.).

Wo haben aber die μαθήματα in Iamblichs Ausbildungsprogramm ihren Platz? Zunächst müssen wir uns noch einmal bewußt machen, daß man auch hier zwischen der auf Authentizität bedachten Idealisierung des Pythagoreismus und deren Deutung durch den neuplatonischen Philosophielehrer zu unterscheiden hat. Was er nämlich gemäß den alten Quellen als *inneren Bestandteil* der alten pythagoreischen Philosophie zur Darstellung brachte – die μαθήματα –, deutete er im Hinblick auf die aktuelle eigene Schulrealität als *Voraussetzung* zur eigentlichen Philosophie. In einer redaktionellen Bemerkung weist er den μαθήματα ihren Platz „vor der Philosophie“ zu (§79; S.293;310). Im *Protreptikos* (p.10,3-6; vgl. Anm.729) betont er außerdem, daß die Seele durch die μαθήματα angeordnet werden müsse (κοσμητέον), und faßt diese Erziehungsmittel im Begriff der παιδεία, die der φιλοσοφία voranzugehen habe, zusammen.¹¹²⁴

Diese Verknüpfung zweier Darstellungsebenen – einer ideell-historischen und einer deutenden – wird nun genauso in der Beschreibung der propädeutischen Phase evident (§§60-79). Die entscheidenden Stichworte gibt Iamblich in eigener Diktion vor (§59; S.292): Merkmal dieser Vorphase ist die παιδείας ἐπιμέλεια (Bemühen um Bildung; vgl. S.296; 308), die zur rechten Konstitution des Menschen (ἐπανόρθωσις/κατάρτυσις) beiträgt. Dieses Bemühen wird nun jeweils in den überleitenden Stücken als zielgerichtete Erziehung dargestellt. Sie führt über die Schulung der Aufnahmefähigkeit (§§64-67 δι' αἰσθήσεως), deren Bedeutung in neuplatonischem Ton

¹¹²⁴ Vgl. auch die programmatischen Aussagen *Comm. Math.* 15 p.55,5-56,16, wo Iamblich den Nutzen der μαθήματα zur φιλοσοφία ins Verhältnis setzt. Für die Argumentation zieht er eine Aussage Plotins (p.55,16-16 ~ Plot. I 3,3) freilich ohne Zitatmarkierung heran, den er somit als Vertreter pythagoreischer Erziehungsansichten für sich vereinnahmt.

begründet wird, zur „Reinigung der Gedanken und der ganzen Seele“ (p.38,10f.; p.40,12f.; vgl. S.305). Auch hier läßt Iamblich durchblicken, daß er die *μαθήματα* neben anderen konditionierenden Übungen (*ἐπιτηδεύματα*) in Hinsicht auf *sein* Schulkonzept zur Vorphase zählen wollte (vgl. S.302 zu §68 p.38,12f. und S.309ff. zu den Modifikationen des Lysisbriefes), obwohl diese, wie er selbst wußte, historisch gesehen in der ursprünglichen pythagoreischen Ausbildung den höchsten Rang hatten.

Iamblich wollte keineswegs die alte Schule des Pythagoras in Struktur und Inhalten als unmittelbares Muster für sein eigenes Bildungsprogramm propagieren. Was die Pythagoreer im inneren Kreis betrieben, ist bei ihm selbst für die Vorphase zur höheren Philosophie relevant. Sein Programm, daß die *μαθήματα* als Vorstufe in den Schulplan miteinzubeziehen seien, erschien um so dringender, wenn man historisch nachweisen konnte, daß diese Lehrgegenstände den inneren Kern der Philosophie des ersten Philosophen bildeten. Dieser Legitimation bedurfte es. Nach den wenig erfolgreichen und vielleicht mißlungenen Versuchen des Moderatos und des Nikomachos wollte Iamblich die Relevanz des Pythagoreismus für die zeitgenössische Philosophenausbildung verdeutlichen. So ist sein gesamtes Kompendium Ausdruck des Bestrebens, die eruibaren Lehren des Philosophievaters im Bildungsprogramm des Neuplatonismus wiederaufleben zu lassen.

Weiter ist aber zu fragen, welche Funktion der Neuplatoniker den pythagoreischen Lehrfächern zuweist. Iamblich führt im Abschnitt zum Innenleben der Schule am Ende ausführlich die Harmonielehre als *μάθημα* vor, das Pythagoras vorzüglich (*οὐ παréργως*) als Methode der Reinigung (*κάθαρσις*) angewandt habe (IVP §§110-115; vgl. S.338f.). Der erzieherische Wert der Musik, der höchsten pythagoreischen Wissenschaft, rahmt die Erläuterungen zum pythagoreischen Bildungsgang. Im Vergleich zum Anfang (§§64-67), wo die Musik als Erbauung zur Tugend (IVP §64 *ἐπανορθούμενος πρὸς ἀρετὴν*) notwendig war, erfährt sie am Ende zwar eine Höherbewertung. Sie bewirkt aber letztlich nichts anderes als das, was Iamblich als den Sinn seines ganzen Erziehungsprogramms vorgegeben hatte, die Vervollkommnung des „Charakters und des Menschenlebens“ (IVP §114 *τὴν ... τῶν ἀνθρώπων ἡθῶν τε καὶ βίῳ ἐπανόρθωσιν*). Die gesamte Darlegung über den Wert der pythagoreischen Erziehungsmittel ist allein von dem Gedanken geprägt, daß die Seele des Schülers konditioniert werden müsse. Dieser

Prozeß ist an den Leitbegriffen γυμνασία, ἐπιμέλεια, ἐπανόρθωσις, ἐπιτήδευσις festzumachen; er beinhaltet genau das, was Iamblich in seiner eigenen Seelenlehre als Vorstufe zur philosophischen Vervollendung betrachtete (S.211) und was sich als Grundtenor seiner Briefe erkennen läßt, deren Bezug zur *Vita* des öfteren aufgezeigt werden konnte.

Die Konditionierung der Seele stellt Iamblich gleichsam leitmotivisch als einen Prozeß der Reinigung (κάθαρσις) dar, dennoch sieht er nirgends die Leistung der μαθήματα in der Konstituierung der καθαρικαὶ ἄρεται, wie sie die Neuplatoniker verstanden, nämlich als völliges Gelöstsein der Seele vom Körper und als die Erkenntnis, daß man eine Seele ist. Diese Einsicht war der Anfang wahren Philosophierens und konnte nach Iamblich im inneren Mitvollzug des *Großen Alkibiades* erreicht werden, der den Auftakt zum platonischen Lesekanon bot (vgl. S.185ff.). Die pythagoreischen Lehrfächer hingegen fungieren als unerläßliche Hilfsmittel, die die Seele in Ordnung bringen und ihre Blickrichtung auf das Ziel hinlenken (IVP 70 p.40,7f. περιήγεν ἐπὶ τὸ νοητὸν τὸ θεῖον ὅμμα).¹¹²⁵ Den Bereich der höheren Philosophie deutet der Philosophielehrer ausschließlich in seiner philosophischen Leitfigur an, daß dort aber die Beschäftigung mit den μαθήματα ihren Platz hätte, schließt er aus.¹¹²⁶

¹¹²⁵ Zur περιαγωγή vgl. auch Iamblichs programmatische Aussagen in *Comm. Math.* p.23,5 (vgl. IVP §70) im Unterschied zur περιστροφή; außerdem p.69,10; p.84,13; p.91,17; *Myst.* VIII 7 p.269,14-17 als ἀρχὴ οἰκεία der Seele.

¹¹²⁶ ROMANO *Metafisica e Matematica in Giamblico* plädiert dafür, daß die Behandlung der pythagoreischen μαθήματα eng mit Iamblichs Philosophie zusammenhängt. Dieser habe ihre Funktion für seine Metaphysik, die ROMANO als Bereich des νοητὸν definiert, fruchtbar gemacht. Die Textstellen, die ROMANO (ebd. 56-61) in der Schrift *Comm. Math.* herausstellt, zeigen, daß sie auf das νοητὸν hinlenken und präparatorischen Nutzen haben. Die Stellen, die er aus der *Vita Pythagorica* (ebd. 51-54) bespricht, sagen aber allesamt nichts über Iamblichs konkrete Meinung zur Verortung der pythagoreischen Wissenschaft in seiner eigenen Philosophie aus. Wenn Pythagoras direkt vorgestellt wird, idealisiert Iamblich ihn als Musterphilosophen (IVP §§58f.), was noch nicht auf die konkrete Rolle der μαθήματα in Iamblichs Philosophie schließen läßt. Dasselbe trifft für die Propagierung der – von seinen Zeitgenossen bestrittenen – Authentizität der pythagoreischen Hypomnemata zu (IVP §157). Für IVP §228 zeigt gerade die Umgestaltung der Vorlage (vgl. PVP §46; dazu S.422), daß Iamblich den μαθήματα eine bestimmte Stelle in seinem erzieherischen Programm zugewiesen hat. Es ist immer konkret zu fragen, wann Iamblich sich die „Terminologie“ des Pythagoreismus zur Idealisierung zunutze macht, wann er die alten Traditionen auf sein konkretes Anliegen hin deutet und wann er sie umschreibt.

Schon Porphyrios hatte in *De abstinentia* (I 29) den μαθήματα eine reinigende Zusatzfunktion zur Philosophie zugestanden. In der sachlich gehaltenen *Pythagorasvita* brachte er den kathartischen Nutzen der Lernfächer, die aus historischer Sicht die eigentliche Pythagoreische Philosophie bildeten, nicht zur Sprache (S.111; 130).

Möchte man die den μαθήματα in der *Vita* zugewiesene Funktion mit dem oben aufgezeigten ethischen Konzept der Tugendgrade in Verbindung bringen, so spricht alles dafür, sie schon ab jener Stufe anzusetzen, die Iamblich mit den „ethischen Tugenden“ – in Anlehnung an Aristoteles – neu in das System aufgenommen hatte (S.172). Wie dieser Verwirklichungsgrad der Seele definiert war, darüber ließen uns die oben angeführten Platonkommentatoren im Unklaren, außer daß man ihn vielleicht in Platons *Nomoi* zum Ausdruck gebracht sah. Wie es in dieser Schrift gefordert wurde, erscheint Pythagoras in der *vita Pythagorica* im Hinblick auf seinen Beitrag zur Bildung als der παιδείας ἐπιμελέτης (S.293), seine politischen Leistungen werden auf dieselben autoritativen Instanzen, die auch Platons *Gesetze* legitimieren, zurückgeführt (S.260; vgl. auch 385; 400; 395).

Ebenso wie im iamblichischen Tugendschema wird in der *Vita* die politische Kompetenz als Konsequenz der ethischen Heranbildung der Seele betrachtet. Durch die klare Abgrenzung der πολιτικὴ παιδεία (IVP §§122-133) von der παιδεία im Schulkreis (ab §59 p.32,21 παιδείας ἐπιμέλεια → ἐπανόρθωσις), gibt Iamblich zu erkennen, daß er die praktischen Tugenden des Staatsbürgers von der Tugend, die der Philosophenanwärter in der ersten Phase auszubilden hat, unterschied. Das Wissen um die politischen Tugenden ist als Ausfluß der intensiven Beschäftigung mit den μαθήματα dargestellt.

Daß Iamblich mit der Einführung des Begriffs „ethische Tugend“ in die neuplatonische Tugendlehre dem Pythagoreismus Recht verschaffen und dessen unabdingbaren Beitrag zur Ausbildung des Philosophen klarstellen wollte, wird auch noch durch andere Hinweise nahegelegt. Schon Nikomachos hatte die Heranbildung der ἠθικαὶ ὄρεται als die den pythagoreischen Wissenschaften eigentümliche Leistung hervorgehoben. Konkret nannte er – in Erweiterung zu Aristoteles' σωφροσύνη – genau jene Tugenden, die auch in Iamblichs *Vita* hervortreten (S.87). Nach allem, was zu erkennen ist, hat nun der Neuplatoniker Nikomachos' Sammlung der pythagoreischen Lehren in ein schlüssiges Bildungskonzept gebracht. Iamblich verband nämlich Platons Aussage über die Notwendigkeit der

κάθαρσις im *Phaidon* mit dem Erziehungsplan im siebten Buch der *Politeia*, wo der Beschäftigung mit den vier Lernfächern reinigende Wirkung zugesprochen wurde (R. 527D8 mit Bezug auf 508B7). Auch bei Platon wurden sie dem Bereich *vor* der höheren Philosophie, der Dialektik, zugewiesen (vgl. S.157f.). Daß diese auf die Pythagoreer selbst zurückgingen, hatte der Sokratesschüler wenigstens im Hinblick auf die Astronomie und die Musik angedeutet (R. 530D8; vgl. S.49). Seinen Zeitgenossen stellte Iamblich nun das von Platon selbst proklamierte Bildungskonzept vor Augen, entsprach dabei aber seiner philosophiehistorischen Überzeugung, daß es sich bei der von Platon befürworteten *praeparatio philosophica* um den Kern der Philosophie des Pythagoras handeln mußte. In diesem Sinne propagierte er nun, daß die „politischen Tugenden“ der *Politeia* auf dem Weg zur Assimilation an den transzendenten Intellekt im neuplatonischen Sinne unabdingbar seien¹¹²⁷ und diese Reinigung durch Wissenschaft ihre Ursprünge bei Pythagoras habe.¹¹²⁸

Damit ging er über das Kompendium des Nikomachos hinaus, der zwar auch bei der *Politeia* ansetzte, bei dem aber der Gedanke der Seelenreinigung noch keine Rolle spielte (S.87ff.). Desgleichen hatte schon Moderatos auf Platons Aussagen über den Wert der μαθήματα zurückgegriffen. Doch verband auch er nicht die Reinigung (κάθαρσις) mit den Lernfächern selbst, sondern meinte, daß in ihnen die Philosophie zur Vollendung komme, was er anders als Nikomachos erziehungstheoretisch zu entfalten schien (S.77ff.). Iamblich wiederum entwirft Ziel und Weg seines Lehrprogramms, indem er sich an Schlüsselstellen aus Platons *Phaidon* bzw. aus dem *Staat* orientiert und diese als Weisheit des Pythagoras ausgibt.¹¹²⁹ Die Leistung des Pythagoras bestand wortwörtlich in dem, was Platon als Funktion der pythagoreischen Lernfächer beschrieben hatte, nämlich die Seele von ihren Leiden zu reinigen und sie auf den Be-

¹¹²⁷ Vgl. auch O'MEARA *Plato's Republic* 202, der exemplarisch gezeigt hat, wie Iamblichs neuplatonisches Bildungskonzept in den Briefen und im pythagoreischen Kompendium ganz von der Vorstellung geprägt ist, daß der platonische Idealstaat und somit Platons *gesamtes* Hauptwerk, die *Politeia*, das urtypisch pythagoreische Gemeinschafts- und Erziehungsideal widerspiegelt.

¹¹²⁸ Vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 145 mit A.20, der allerdings das κάθαρσις-Verständnis Iamblichs von „einer moralischen Vorbereitung vor der Zulassung zu esoterischer Philosophie“, wie es im Lysisbrief (vor allem durch die Modifikationen Iamblichs!) zum Ausdruck kommt, abgrenzen will.

¹¹²⁹ Vgl. *Phd.* 67D/E S.267; *Phd.* 82B10f. S.272; *Phd.* 83D S.422f.; R. 516B; *Phd.* 99D S.299; R. 546C S.347; R. 462B S.380.

reich des Seienden hinzulenken (R. 527D8-E3 → IVP §70; vgl. S.304; περιαγωγή R. 518Df.; 521C → p.40,7 περιήγεν).

Der Nutzen der Pythagoreischen Philosophie entspricht demnach den beiden ersten Lernzielen, die Iamblich mit der Lektüre des *Großen Alkibiades* verbunden sah, der kathartischen Befreiung der Seele von äußeren Widrigkeiten und der Hinwendung der Seele auf die vollendete Tugend (τελεία ἀρετή; vgl. S.190ff.). Die Erkenntnis der göttlichen Seele in uns, die Verwirklichung des γνῶθι σεαυτὸν – die volle καθαρτικὴ ἀρετή –, wird von Iamblichs Musterphilosophen als Leit-Programm vorgegeben, nicht aber als Leistung der μαθήματα definiert. Von daher kann aus inneren Gründen verständlich werden, daß Iamblich die Beschäftigung mit den μαθήματα vor der eigenen Philosophie (πρὸ φιλοσοφίας) ansetzte. Wer sich mit pythagoreischen Mitteln geschult hatte, brachte die Seelendisposition mit, um in den Bereich der Philosophie Platons einzutreten und mit der meditativen Lektüre zu beginnen.

So sprach auch der Iamblichverehrer Proklos mit Berufung auf Sokrates' Worte im *Phaidon* (67B2) davon, daß die ungeordneten Seelenbewegungen zuerst durch die „ethischen Tugenden“ geordnet (ταῖς μὲν ἠθικαῖς ἀρεταῖς κεκοσμημένος) werden müßten, bevor man als Hörer an die Philosophie Platons herantreten dürfe (vgl. S.173 mit Anm.418). Daß es die „ethischen Tugenden“ sind, durch die der Philosophieanwärter bereit ist (*Theol. Plat.* I 1 p.8,22f. ἐπιτηδεῖως ἔχοντες), sich der wahren Philosophie zuzuwenden, wird vollends in der *Vita* des Athener Schulleiters deutlich. In dieser Lebensbeschreibung wird der Entwicklungsgang des Philosophen parallel zum neuplatonischen Tugendschema zur Darstellung gebracht (vgl. S.170). Die Heranbildung der ἠθικαὶ ἀρεταὶ findet dort genau in jener Zeit statt, die den Übergang des Jugendlichen von der Gesellschaft zur philosophischen Betätigung markiert (*Vita Procli* Kap. 7-13). Im letzten Abschnitt dieser ersten Ausbildungsphase (Kap. 12f.) wird Proklos zuerst von Plutarch nach einer Prüfung (πείρα) seiner Eignung (ἐπιτηδειώτης) und später von Syrian aufgenommen. Durch deren Erziehung (ἀγωγή) wird er dann in „seiner Sittlichkeit in Ordnung gebracht“ (τὸ ἦθος ... κατεκοσμεῖτο). Wie in der *Vita Pythagorica* erscheint danach als Konsequenz dieser Seelenschulung die Fähigkeit zur „politischen Tugend“, zur gesellschaftlichen Betätigung, die sich in der Beratung, aber auch in der eigenen politischen Tätigkeit und im Umgang mit den Mitmenschen äußert (Kap. 14-17). Wenn der Autor Marinos die „ethischen Tugenden“ dem Ab-

schnitt vor dem philosophischen Leben, das durch die kathartischen Tugenden geprägt ist (Kap. 18 *παρὰ πάντα τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ βίον*), zugeordnet hat, ist das ein äußeres Indiz dafür, daß schon Iamblich durch das Studium der *μαθήματα* – „vor der Philosophie“ – all jene seelischen Grundbedigungen für das philosophische Leben schaffen wollte, die seiner Ansicht nach konkret in den „ethischen Tugenden“ ihre Realisierung finden.

Die Erweiterung des von Plotin und Porphyrios überkommenen Tugendmodells um die Grade der „physischen“ und „ethischen“ Vervollkommnungsstufen wäre somit der Ausdruck dafür gewesen, daß der Bedeutung der pythagoreischen Philosophie für den zeitgenössischen Platonismus reflektierter Rechnung getragen werden sollte. Mit der *Vita Pythagorica* hat Iamblich aufgezeigt, daß der Pythagoreismus als *praeparatio platonica* unbedingt in das philosophische Bildungskonzept des Platonismus, wollte er authentisch bleiben, einbezogen werden muß.

5. Das Ideal philosophischen Lebens: Pythagoras und seine Schule

Über das konkrete Bildungskonzept hinaus läßt Iamblich im *Pythagoreischen Leben* in Pythagoras und der von ihm begründeten Schulinstitution ein Ideal philosophischen Lebens aufleuchten. In seinem Musterphilosophen führt er dem Publikum sowohl sein eigenes Lehrerideal als auch das Ziel allen Bemühens vor Augen. Wie zum programmatischen Auftakt des gesamten Bildungsprogramms klar gestellt und in der Reflexion über die „Weisheit“ (§§159f.; vgl. in *Nic.* p.5,27) weitergeführt wird, ist er derjenige, der die Liebe zur Weisheit, die φιλοσοφία, als erster verspürt und in die Praxis umgesetzt hat. In seiner Figur gibt Iamblich den Sinn des ganzen Erziehungsplanes vor.

Am Anfang seiner Betreuung (ἐπιμέλεια) steht die Erinnerung an das frühere Leben, und damit daran, daß die unabhängige Seele an den Körper gefesselt ist. Was schon bei Porphyrios genauso zu Beginn des mathematischen Bildungsprogramms stand, das er allerdings ganz korrekt als Philosophie des Pythagoras darstellte (§45 vgl. S.130), erscheint bei Iamblich als Grundlegung für das Verständnis aller Bildungsbemühung um die Seele, die auf den vollen Nachvollzug dieser Seelenerinnerung mühsam hingeleitet werden muß (IVP §63).

In diesem Programm ist zugleich der Anfang aller Philosophie und somit das Anliegen des *Ersten Alkibiades* – das γνῶθι σεαυτόν – vorgegeben. Daß Iamblichs Vorlesung mit diesem Dialog über die soeben erwähnten funktionalen Überschneidungen hinaus eng verknüpft ist, schimmerte bereits durch (vgl. S.251; 259; 271). Ebenso könnte er sich im dritten Teil seiner *Vita* für die – gegenüber der Reihenfolge des xenophontischen *Agesilaos* veränderte – Abfolge der Kardinaltugenden an der Maßgabe dieses Dialoges orientiert haben. Sokrates erzählt dort (*Alc. I* 121E4-122B1) seinem geliebten Schüler nämlich von den „königlichen Erziehern“ (βασιλικοὶ παιδαγωγοί) bei den Persern, welche die vierzehnjährigen Knaben unterrichtet hätten. Dieses Ideal des Unterrichtes wird als Belehrung in den vier Kardinaltugenden beschrieben, für die die jeweils besten Repräsentanten (ἐξελεγμένοι ... οἱ ἀριστοὶ δόξαντες) ausgewählt worden seien; die Umfänglichkeit der Seelenvervollkommnung wird dort in

derselben Tugend-Abfolge vermittelt wie im dritten Hauptteil der *Vita Pythagorica*.¹¹³⁰

Im letzten Abschnitt projiziert Iamblich alle Erziehungsziele auf die Figur des Ideallehrers. In seinem Wirken und dem seiner wahren Nachahmer werden die Tugenden für die Zeitgenossen zum nachahmenswerten Paradigma. Daß hier aber die „irdischen Spiegelungen“ der paradigmatischen Tugenden, „die nur dem Nus eigen sind“, zur Anschauung kommen, wie v. ALBRECHT zu entdecken meinte¹¹³¹, ist dem Text nicht zu entnehmen. Was Iamblich in den vier Abschnitten (über die Kardinaltugenden) zum Ausdruck bringt, bewegt sich gänzlich im Bereich der Intention seines zuvor entworfenen Bildungskonzeptes, das nunmehr in einzelnen Themenpunkten vertieft und damit um so dringlicher angeraten wird. Die Entfaltung der Weisheit (§§157-166 vgl. S.372-380) geschieht, wie wir gesehen hatten, vor allem im Hinblick auf die Authentifikation der pythagoreischen Lehre. So ist im Gegensatz zu Porphyrios der Wert der überlieferten Schriften herausgestellt, die letztlich auf das Wissen des Pythagoras zurückgehen. Seine Weisheit aber ist universal, sie beschränkt sich nicht nur auf Wissensinhalte, sondern umfaßt zugleich verschiedene Formen und Vermittlungsweisen. Die Aussagen zur Gerechtigkeit (§§167-186; vgl. S.380-392) sind weitgehend auf ihren Beitrag zur Schulsituation zugeschnitten. Grundlage jeder Gerechtigkeit ist die natürliche Gütergemeinschaft aller Menschen und Tiere. Pythagoras hat im privaten und im staatlichen Bereich die einzig gültigen Vorkehrungen und theologischen Begründungen (Gottesherrschaft, Seelengericht) hervorgebracht, die vor der Veruntreuung dieses gottgegebenen Zustandes zu schützen vermögen. Nach der theoretischen Fundierung der pythagoreischen Idealgemeinde, folgt die Gerechtigkeitslehre insoweit, als sie für das Schüler-Lehrer-Verhältnis relevant ist. Am Ende des Abschnittes sind die wichtigsten Verhaltensgrundsätze dargelegt, welche die Aufrechterhaltung des gerechten Zustandes garantieren.

¹¹³⁰ Plat. *Alc. I* 122A ὦν ὁ μὲν [σοφώτατος] μαγείαν τε διδάσκει τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὀρομάζου - ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία - διδάσκει δὲ καὶ τὰ βασιλικά, ὁ δὲ δικαιοτάτος ἀληθεύειν διὰ παντὸς τοῦ βίου, ὁ δὲ σωφρονέστατος μὴδ' ὑπὸ μιᾷς ἄρχεσθαι τῶν ἡδονῶν, ἵνα ἐλεύθερος εἶναι ἐθίζηται καὶ ὄντως βασιλεύς, ἄρχων πρῶτον τῶν ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ μὴ δουλεύων, ὁ δὲ ἀνδρείοτατος ἀφοβὸν καὶ ἀδεᾶ παρασκευάζων, ὥς ὅταν δείσῃ δοῦλον ὄντα.

¹¹³¹ Vgl. v. ALBRECHT *Menschenbild* 57.

Die beiden Tugenden werden also strikt in ihrer Bedeutung für Iamblichs ideale Schulinstitution entfaltet. Sie wahrt die optimalen Grundbedingungen (Gerechtigkeit), um die tradierten Wissensinhalte lebendig zu halten (Weisheit). Anders scheinen die zwei folgenden Tugendauslegungen ganz dem propädeutischen Anliegen gewidmet. Dem jugendlichen Hörer wird die von ihm geforderte *σωφροσύνη* tiefer erschlossen (S.409-426). In ihr leistet der Schüler dem Aufruf des *γνώθι σεαυτόν*, zur Selbsterkenntnis, Folge (Plat. *Alc. I* 131B4f.; 133 C18). In der Besonnenheit zeigt sich seit Aristoteles die Vollendung der „ethischen Tugend“. Iamblich widmet sich denn auch bei ihrer Betrachtung den theoretischen Grundlagen und zieht zu ihrer Untersuchung naturphilosophische Quellen heran, die er als ältestes pythagoreisches Gut ansehen mußte (Okellos Lukanos). In seiner Neu-Gestaltung dieser Quellen wird deutlich, daß er seinen Blick auf das Jugendalter richtet. Es läßt sich dasselbe Interesse an einer reflektierten Pädagogik erkennen, die der Schulleiter in seinen Briefen offenlegte. Auch die Kommentierung des pythagoreischen *Carmen aureum*, die sich wohl von Iamblich herleitet, war ja offenbar von dem Interesse geleitet, die Worte des Pythagoras auf die Verwirklichung der *σωφροσύνη* hin auszulegen. Dadurch treten hier vielfach Bezüge zur *Vita Pythagorica* hervor (vgl. S.193ff.).

In der Tapferkeit (S.409-426) wird dem Schüler vor Augen gestellt, welche Leistungen die rechte Disponierung seiner Seele zur Folge hat, aber auch welche Erwartungen nach der Seelenbildung an ihn gestellt werden. In kunstvoller Ausgestaltung hat hier die längste Episode ihren Platz, die Pythagoras' bevollmächtigtes Auftreten (*ἐξουσιαστικῶς*) im Angesicht der eindruckvollsten Symbolgestalt irrationaler Machtausübung paradigmatisch in Szene setzt. Neben der von Vernunft geleiteten Beharrlichkeit eigener Überzeugung, spiegelt sich die Tapferkeit auf der pädagogischen Ebene der Schule in der unerschütterlichen Wahrung der erreichten Seelendisposition, die innerhalb einer langen Dublettenreihe (§§223-226) zusammenfassend noch einmal in Erinnerung gerufen wird. Diese Tugend eröffnet schließlich den Zugang zur höheren Philosophie (§228; S.422), indem nämlich der herangebildete Schüler den Mut aufbringen muß, sich ganz von den Fesseln des Körpers zu befreien und das Funkeln (*μορμαρυγή* vgl. Plat. *R.* 515C9) der Wahrheit zu ertragen. Im Hinblick auf die Vollendung der Seelenreinigung kann Iamblich deshalb vom wichtigsten Ziel seines Erziehungsplanes sprechen (IVP §228 p.122,11 *σκόπος κυριώτατον*; vgl. auch Iamblichs *Brief an Olympios*

über Tapferkeit Stob. III 7,40 ἀνδρεία ἡ κυριωτάτη). Was bei Porphyrios (PVP §46) – vielleicht in Orientierung an dem Neupythagoreer Moderatos – noch als Inbegriff pythagoreischer Philosophie überhaupt dargestellt war, steht bei Iamblich am Übergang von der *praeparatio* in die Philosophie. Hier kommt prägnant zum Ausdruck, daß dem Erziehungsideal Platons (*Staat* VII) im pythagoreischen Bildungskonzept des Iamblich Rechnung getragen wird: Pythagoras vermag das Geistauge von seiner Blindheit zu befreien und es auf den Glanz der geistigen Welt vorzubereiten.

Der Philosophielehrer zeigt in den beiden rahmenden Tugenden, der Frömmigkeit und der Liebe, die er aufs engste mit dem Wesen des Pythagoreismus verbindet, seinem Publikum Basis und Ziel aller Philosophie auf. Vielleicht darf man in der auffälligen Gewichtung dieser beiden Haupttugenden eine unterschwellige Erwiderung Iamblichs auf den christlichen „Zweitugendkanon“ aus Gottes- und Menschenliebe erkennen.¹¹³²

Ausgehend von der engstmöglichen Gottesbeziehung des altehrwürdigen Philosophen, die sich in seinen wunderbaren Taten erwies, vertritt Iamblich die Auffassung (vgl. S.353-372), daß in der pythagoreischen Theologie die Grundlagen gelegt sind, um zur Weisheit zu gelangen. Wie schon für Porphyrios zu erkennen ist, macht Iamblich den Glauben (πίστις) zum Fundament jeder weiteren philosophischen Erkenntnis und somit zur unabdingbaren Voraussetzung des Philosophen (S.357). Erst in diesem Glauben kann er die „Hoffnung“ (ἐλπίς) gewinnen, daß die Enthüllung des Sinns (ἀλήθεια) der göttlichen Weltordnung seine Berechtigung hat und es möglich ist, sich durch diese tiefe Erkenntnis Gott ähnlich zu machen. Von der Frömmigkeit müssen alle anderen Tugenden zutiefst durchdrungen sein: Sie gehört zum Wesen der Weisheit (p.51,7 τούτων μὲν αὕτη καὶ τοιαύτη σοφία). Die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) findet erst durch die Gewißheit der göttlichen πρόνοια ihren berechtigten Ausdruck. Seelenbildung (σωφροσύνη) und Unabhängigkeit von weltlicher Unordnung (ἀνδρεία) haben in ihr die einzige Begründung. So wird das Grundprogramm aller Philosophie, das Iamblich zuvor dem äußeren Philosophenkreis – Iamblichs Deutung der Akusmatiker – vor Augen gestellt hatte, in seiner ganzen Tiefe und Tragweite in der Frömmigkeit erschlossen (§137 p.77,16-78,3 ~ §§86f. p.50,18-51,6):

¹¹³² Zum christlichen Zweitugendkanon vgl. DIHLE *Der Kanon der zwei Tugenden* 7-15; 32-44.

„Das ganze Leben soll darauf ausgerichtet sein, dem Gott zu folgen.“ βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ (§86 p.50,20).

Dieser Gott war aber nicht in Pythagoras selbst auf die Welt gekommen. Ähnlich wie es Clemens von Alexandrien bezüglich Mose sagen konnte¹¹³³, ist Pythagoras, in Lehre und Person gleichermaßen, der göttliche Mittler des gottgewollten Lebensmodells, in dem die wahre Frömmigkeit ihre gültige Entfaltung erfährt und das deshalb als einziges den Menschen zum Glück zu führen vermag. Zum Erweis seiner Legitimation werden in Weiterführung der Wesenbestimmung des biographischen Teiles Beweise für seine besondere Mittelstellung zwischen Mensch und Gott angeführt. Pythagoras' Lehren und Verordnungen werden zudem auf die spätantike Symbolfigur des Religiösen, Orpheus, dessen Verse Iamblich und seine Zeitgenossen als uralte Offenbarungswahrheiten schätzten, zurückgeführt. Dagegen wird wohl bewußt die Verbindung zum persischen Offenbarungsträger Zarathustra, von deren Bekanntheit Porphyrios Zeugnis gibt, verschwiegen.

Pythagoras bleibt im letzten *Vorbild für Glauben und Frömmigkeit*, ein *Glaube an ihn selbst* ist für den Neuplatoniker ausgeschlossen. Iamblichs παράδειγμα τοῦ ἀρίστου βίου, Pythagoras als exemplarische Existenz vollendeten Lebens, schwebt aber nicht in unerreichbaren Höhen. Denn genauso wird in ihm der Beginn des Weges markiert, den der Schüler zu gehen hat. So modelliert der Schulleiter Iamblich in dem altehrwürdigen Schulgründer von Kroton sein eigenes Lehrerideal. Für die Jugendlichen, die Iamblich für seinen philosophischen Zugang gewinnen will, wird er in größter Intensität als immer noch gültiger „geistlicher Leiter“ neu erfahrbar.¹¹³⁴ Er motiviert (κινεῖν IVP §29 p.17,9), führt (ὁδηγεῖν; IVP §95 p.56,5; §109 p.63,13) und bringt voran (προβιβάζειν; IVP §166 p.94,10).

Wohin dieser Weg führen kann, zeigt Iamblich am Ende in der φιλία auf (S.426-434). Für seine Darstellung wandelt er auf anderen

¹¹³³ Vgl. Clem. Alex. *Strom.* II 18,78,1 Προφανεῖς μὲν οὖν καὶ πᾶσαι <αἰ> ἄλλαι ἀρεταί, αἱ παρὰ τῷ Μωυσεῖ ἀναγεγραμμέναι, ἀρχὴν Ἑλλήσι παντὸς τοῦ ἡθικοῦ τόπου παρασχόμεναι, ἀνδρείαν λέγω καὶ σωφροσύνην καὶ φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην καρτερίαν τε καὶ ὑπομονὴν καὶ τὴν σεμνότητα καὶ ἐγκράτειαν τὴν τε ἐπὶ τούτοις εὐσέβειαν.

¹¹³⁴ Vgl. HAHN *Der Philosoph und die Gesellschaft* 60; HEVELONE-HARPER, J., Art. ‚Spiritual Direction‘, in: BOWERSOCK/BROWN/GRABAR 704f. zur Rolle der spätantiken Lehrer bei Christen und Heiden als „geistliche Leiter“.

Pfaden als die literarische Tradition der Freundschaftsschriften. Die *φιλία* erscheint auf verschiedenen Ebenen als die alles verbindende Kraft (*φιλία πάντων πρὸς ἅπαντας*). Durch sie erlangen alle zuvor beschriebenen Tugenden ihren Sinn, in ihr erfahren sie ihre Verwirklichung (§229). Ihre Wirkkraft im körperlich-seelischen Bereich findet im pythagoreischen Leben ihren Ausdruck. Dieses bietet in seinen jederzeit gültigen Erziehungsgrundsätzen die Garantie wahrer Freundschaft, weil hier die Aufrechterhaltung der Tugenden gewährleistet ist. Der Philosophielehrer erzählt den Schülern die eindrucksvollsten Freundschaftsepisoden aus der pythagoreischen Tradition, die ihm die Verpflichtung und den Wert der *φιλία* ins Bewußtsein rücken sollen. All das erfährt aber eine visionäre Überhöhung am Gipfelpunkt, an dem Iamblich das Ziel allen Mühens, die *εὐδαιμονία*, vor Augen stellt. In dieser Verheißung, die den ganzen Wert seines Erziehungsplanes zusammenfaßt (*ὥσπερ ἐν κεφαλαίῳ*), läßt er das für den Hörer noch weit entfernt liegende Erlebnis der *ὁμοίωσις θεῷ*, in deren Diensten seine gesamte Konzeption steht, aufleuchten. Alle sind durch ihre göttliche Seele, zu deren Heranbildung Iamblichs Erziehung befähigen will, in einem Gott geeint. So kann nur die gemeinschaftliche Anteilnahme an den göttlichen Gütern (*κοινωνία τῶν θείων ἀγαθῶν*) und die einmütige Verbindung (aller) im Geist (*ἡ τοῦ νοῦ ὁμόνοια*) die Einswerdung (*ἔνωσις*) mit Gott hervorbringen. Mit diesem ideell überhöhten Entwurf widerspricht Iamblich scharf dem plotinisch-porphyrischen Gedanken der *unio mystica*. Bei Plotin schaffte gerade die Entsagung aller Weltgemeinschaft und die „Flucht eines Einzelnen zum Alleinigen“ (VI 9,11 *φυγὴ μόνου πρὸς μόνον*) den Raum zur mystischen Erfahrung.

Anders als Plotin mußte ja Iamblich in seiner Erziehung des Philosophen viel tiefer ansetzen. Wollte er die Realität der menschlichen Seele ernstnehmen, die seiner Meinung nach ganz gefallen und deren Kontakt zum göttlichen Geist unterbrochen war, galt es, das Göttliche in ihr durch intensive Seelenschulung heranzubilden. In Pythagoras, der von Geburt an diesen göttlichen Teil der Seele mitbrachte, und der in ihm personifizierten Lehre fand Iamblich das Leitbild, das dem Schüler auf dem um so längeren Weg als Muster vollendeten Lebens zur Orientierung vorangestellt werden konnte.