

221.

werden.⁴⁰⁷⁾ In der eideitischen Wirklichkeit selbst finden wir also Ruhe und Bewegung zugleich: "Die Idee muß notwendig beide Momente in sich vereinigen; sie muß $\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\epsilon\sigma\iota$ sein, weil sie Identität, logische Beharrung sein muß. Aber sie muß auch $\kappa\iota\eta\kappa\iota\sigma\iota$ sein, weil sie eine unendliche Mannigfaltigkeit von Beziehungen eingehen muß."⁴⁰⁸⁾

Aber auch in der abbildlichen Realität (die nun eine solche in vollem Sinne des Wortes ist und nicht nur ihr defizienter Modus) begegnen sich Ruhe und Bewegung, denn von nun an ist das Nichtseiende und so ist das Bewegliche auch in gewissem Sinne durchaus ruhend, indem es nämlich als ständig Verschiedenes d.h. Nichtseiendes auch immer ist, d.h. aber auch daß es ~~κίνησι~~ selbstidentisch und ruhend ist. Dieser Aspekt wird im ~~Κοσμολογικῶς~~ Zusammenhang mit kosmologischen Überlegungen noch viel deutlicher, denn der Kosmos ist nicht ein beliebiges Abbild des eideitischen Urbildes, sondern ein von diesem bestimmtes und geordnetes: "whatever order and harmony there is in the universe is due to the activity of intelligence and without intelligence there is chaos. we see thus that the universe in becoming bears some trace of true being."⁴⁰⁹⁾

Wenn also einerseits die Ideen in ihrer aktiv begründender Funktion gesehen werden, so werden nun auch die Aistheta in ihrer Bezogenheit auf diesen Grund eben auch als selbstständig seiend und geordnet gedacht. Die aktive Komponente in ~~den~~ Eide und die statische Ordnung in der sinnlichen Vielfalt, haben eine deutliche Annäherung beider Momente des Ur- und des Abbildes im Rahmen der Methexislehre zufolge und so, ohne daß ihr wesentlicher Unterschied aufgehoben wäre erscheinen Kinesis und Stasis nicht mehr als sich gegenseitig ausschließende Gegensätze, sondern durchaus als zwei Seinsarten, von denen die eine die andere nicht nur nicht unmöglich, sondern sogar erforderlich macht. Das Abbild wird also sauber vom Trugbild unterschieden - - es verdeckt nicht die Aletheia, sondern weist als ihr Bild auf sie als das Abgebildete hin und verhilft ihr so zum Offenbarwerden, in dem eigentlich ihre Selbstverwirklichung besteht.

407) Vgl. Soph. 248e-249a.

408) Hartmann Nicolai: Platos Logik des Seins, Gießen 1909, S. 357.

409) Callahan J.F.: Plato (Time, the Moving Image of Eternity) in: Four Views of Time in Ancient Philosophy, Cambridge 1948, S. 7.

3.2. Die als Eidos gedachte Bewegung.

Die 'dialectique descendante', die einen neuen Ansatz im platonischen Denken andeutet, wirkte sich aber nicht nur in bezug auf die Ideenlehre aus, sondern auch in bezug auf das Verständnis der Bewegung und ihres Verhältnisses zur Ruhe. Es sei nun noch einmal darauf hingewiesen, daß mit größter Wahrscheinlichkeit der Ansatz des Farmenides, der ergebnislos im Paradoxalen endet und der des Sophistes, der bereits eine positive Erklärung versucht nicht zufällig ist, sondern auf eine neue Fragestellung innerhalb der Akademie zurückgeht. Ob diese neuen Gesichtspunkte von Platon selbst zuerst gesehen wurden oder ob sie von einer Gruppe, die dem jungen Aristoteles nahe stand angemeldet wurden, wird uns für immer unklar bleiben wegen des Mangels an historischen Zeugnissen. Alles was sich feststellen läßt ist, daß der alte Platon überraschend der aristotelischen Kritik vor allem in bezug auf die Trennung der eidetischen und der aisthetischen Wirklichkeit in erstaunlichem Maße entgegenkommt, was sicher als eine Reaktion darauf gedeutet werden könnte ohne daß man je im Stande wäre einen zwingenden Beweis zu führen, es ist sogar unklar ob der alte Platon die aristotelische Kritik überhaupt in der Form kannte, in der wir sie heute kennen.

Wie dem aber auch sei, es steht fest, daß Platon in der absteigenden Phase seines Denkens seine eigene Ideentheorie fraglich wird aus welchen Gründen dies auch immer geschehen sein mochte. Nun unternimmt er den verständlichen Versuch sie zu verifizieren und beginnt mit der Radikalisierung der Frage, was sich dann in den Paradoxen des Farmenides niederschlägt. Schließlich setzt er im Sophistes bei den Ideen selbst an, kritisiert sie und relativiert ihre Trennung vom sinnlichen Bereich, indem er die Eide nur unter dem Aspekt des aktiven Begründens der Aistheta sieht. Und in dieser Sicht erscheint ihm das Nichtseiende selbst als seiend sofern es nur als eine Verschiedenheit im Sosein aufgefaßt wird, denn das 'Nicht so' ist nicht ein aisthetischer Derivat des eidetischen 'So', sondern ist selbst ein anderes 'So', dessen Dasein auf ein Eidos genauso hinweist wie

223.

das der ihm entgegengesetzten Natur. Und so sind das Sein und das Nichtsein beide im gleichen Maße sinnlich abgeleitete Abbilder von zwei verschiedenen Eide.

Interessant ist, daß Platon diese neue Auffassung des Verhältnisses der sinnlichen und der rein geistigen Wesenheiten am Beispiel der Kinesis und Stasis demonstriert. Der Ausgangspunkt ist hier der seinsmäßige Gegensatz zwischen Bewegung und Ruhe. Das eine ist nicht das andere und vice versa.⁴¹⁰⁾ Sie ist dasselbe in bezug auf sich selbst, d.h. der Modus ihrer Bezogenheit auf sich selbst ist das der Identität, sie ist aber nicht dieser Modus der Relation selbst. Symbolisch ergäbe sich etwa folgendes: $(x=x) \neq "(x=x)"$ - die Relation der Selbstidentität (Reflexivität) ist nicht identisch mit der Tatsache das ein Ding mit sich selbst identisch ist. Wohl ist das aber mit sich selbst identisch kraft der Partizipation an der Identität selbst, es ist aber zugleich verschieden von ihr auf Grund der Partizipation an der Idee der Differenz. Damit ist aber bereits bewiesen, daß ein Seiendes, nämlich die Bewegung an zwei entgegengesetzten Eide zugleich partizipiert, an Denselben und am Verschiedenen.⁴¹¹⁾ Die Bewegung ist also verschieden von Denselben, weil sie nicht es selbst ist, sondern nur Anteil an ihm hat und genauso ist sie auch verschieden von dem Verschiedenen, partizipiert aber an ihm und natürlich ist sie auch ein Anderes der Ruhe gegenüber. Die selbe Verschiedenheit aber ergibt sich schließlich auch in bezug auf das fünfte der höchsten genera - auf das (Da)Sein selbst. Die Bewegung ist ihre Natur nach nicht das Sein selbst, wohl aber ist sie seiend und unter diesem Aspekt, d.h. als eine seiende, partizipiert sie am Sein selbst. Und so ist das "Nichtseiende der Bewegung (d.h. die Tatsache ihrer Natur nach mit dem Sein nicht identisch zu sein) gleichsam seiend, sofern sie nämlich in der Weise eines Seienden (vorhandenen) existiert. Ein Analogon zu der Relation '=' ergibt sich, wenn wir einen Symbol für Existenz anführen, etwa den existentiellen Quantifikator selbst, denn dann ist $(\exists x)$ nicht ganz identisch mit dem bloßen ' \exists ' als solchen.⁴¹²⁾ Das klassische

410) Vgl. Soph. 255e.

411) Vgl. a.a.O., 256a-b.

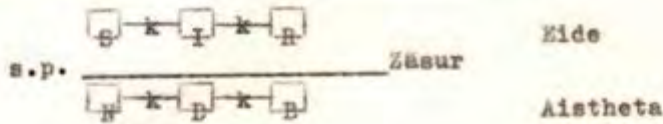
412) Vgl. a.a.O., 256d-e.

224.

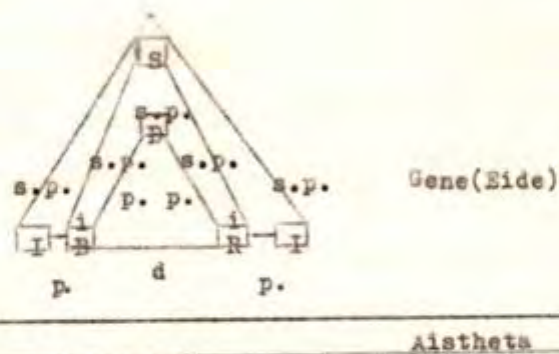
Modell der Ideenlehre, in dem Ruhe gleichsam Korrelat des Seins war, und die Bewegung als eine von der Ruhe verschiedene Natur nur als eine ästhetische Ableitung des real eidetisch Beharrenden galt, ist durchbrochen insofern nun beide, Ruhe und Bewegung, gleichsam von dem Sein verschieden sind, zugleich aber an ihm teilhaben und so ist Ruhe und Bewegung auf derselben Ebene gedacht. Beide sind $\gamma\acute{\nu}\nu\eta$ und $\kappa\acute{\iota}\nu\eta$ und die Kinesis ist nicht mehr ein uneigentliches sinnliches Sein, sondern ein ideales genauso wie die Ruhe auch. Der Gegensatz Kinesis - Stasis ist kein ontologischer mehr im Sinne des Daseins, denn beide sind nur durch die Ermittlung ihres Anteils am (Da)Sein, von dem sie (wie es für die Methexis überhaupt charakteristisch ist) gleichsam verschieden und zugleich mit ihm identisch sind, sofern sie an ihm partizipieren. Die Unterscheidung des So- und des Daseins, die es Kitta Platon möglich machte das Nichtseiende (im Sosein) gleichsam als seiend (dem Dasein nach) anzuerkennen, ermöglichte es ihm auch die Ruhe in die Ebene des Daseins zu stellen und zwar des Soseins κ als einer eidetischen Form, wobei er zugleich die Bewegung von dem ästhetischen Bereich in den eidetischen erheben konnte, so daß sie nun nur ihrer Natur und Essenz nach von der Ruhe verschieden ist und in bezug auf den actus entitativus (um einen aristotelischen Termin zu gebrauchen - interessanterweise ist hier diese Terminologie völlig angebracht) ist sie der Ruhe gleich, sofern beide nur durch die Teilnahme am Sein ihrem verschiedenen "So" auch den Modus des "Da" beigefügt bekommen. Schematisch ließe sich es etwa folgendermaßen darstellen:

k	- Relation der Zuordnung (Korrelation).	p	- Partizipation (Teilnahme).
s.p.	- Partizipation am Sein	d	- Differenz als Relation.
S.	- Sein	i	- Identität als Relation.
I	- Identität		
D	- Differenz		
R	- Ruhe		
B	- Bewegung		
N	- Nichtsein		

Klassisches Modell der methexistheorie:



Die fünf Gene des Soph.254c-258c:



Es gelten folgende Relationen:

- | | | | | |
|---------|----------|--------------|-------------|--------------|
| (I) BdR | (II) BdB | (III) a) BdI | (IV) a) BdD | (V) BpS → sB |
| RdB | RiR | RdI | RdD | RpS → sR |
| | | b) BpI | b) BpD | DpS → sD |
| | | RpI | RpD | IpS → sI |

Bewegung und Differenz, die im klassischen Methexis-
 schema ~~figurierten~~ unter den Aistheta figurierten, sind jetzt
 eindeutig auf der Seite der Eide. So kann die Bewegung sogar
 trotz ihrer Wegensätzlichkeit zur Ruhe als eine ruhende bezeich-
 net werden⁴¹³, zwar nicht in ihrer Beschaffenheit, wohl aber in
 dem modus ihres (Da)Seins, in ihrem Eidossein. Deshalb muß man die
 nun eidetisch gedachte Kinesis von dem weiterhin sinnlichen Wer-
 den unterscheiden: "il ne faudrait pas...confondre le mouvement
 - ~~κίνησις~~ -, dont il est ici question avec la 'κίνησις' ou devenir
qui depuis longtemps sert à Platon de caractéristique propre

226.

du monde sensible. Le seul fait que le philosophe fera figurer ce mouvement au nombre des formes suprêmes suffirait à écarter toute pareille interprétation."⁴¹³⁾ Die Differenzierung in dem Seins- und Wahrheitsverständnis führte zwangsläufig auch zu einer mehr detaillierten Unterscheidung innerhalb des Bereiches der Bewegung selbst. Die als Eidos gedachte Bewegung ist in ihrer Gegensätzlichkeit zur Ruhe, als Eidos dennoch ruhend

3.3. Ontologische Würdigung der Kinesis: Genesis eis usian.

An sich scheint die Bewegung kein Gegensatz mehr zur Ruhe zu sein in dem Sinne, daß etwa die Ruhe das Sein, die Kinesis aber ein Nichtsein wäre. Wohl ist die Kinesis der Stasis entgegengesetzt in bezug auf die jeweilige Natur dieser Seienden, nicht aber in bezug auf das ihnen gemeinsame Dasein. Als Eidos ist also die Bewegung auf derselben ontischen Ebene wie die Ruhe. Nicht ~~ist~~ ist es mit dem Werden (Genesis), denn dieses ist auch weiterhin der sinnlichen Wirklichkeit zugeordnet und nicht der eidetischen. Wenn aber die Genesis von Natur aus mit dem ruhenden Sein nicht auf derselben Ebene steht, so ist sie dennoch kein ausschließlicher Gegensatz zu ihm, sondern dieses ist für sie eine Art Zweckursache (telos), auf die hin die ganze Bewegung des Werdens geschieht und von der her sie also überhaupt definierbar ist. Die Metexis wird hier also nach dem Kausalitätsschema gedacht: das aesthetische Werden hat zur notwendigen Konsequenz die Verwirklichung im ruhenden On. Die Zweckhaftigkeit liegt aber in der Natur des Werdens selbst, denn es ist eben als ein noch nicht Vollendetes definiert, das eine Wirklichkeit erst als sein Ziel voraussetzt. So ist das Werden kein chaotischer Vorgang, sondern es ist vielmehr zweckmäßig geordnet.

Zugleich aber greift hier noch ein anderer Ordnungsfaktor ein: die Quantität. Das Werden in seiner Zweckbezogenheit ist vom Ziel her dem "mehr oder weniger" nach meßbar und diese Meßbarkeit verleiht der ganzen Werdensbewegung einen Charakter des Seins: "Das 'mehr und weniger' ist nicht nur im Verhältnis

⁴¹³⁾ Loriaux H. (SJ): L'Être et la forme selon Platon, Bruges 1955, S. 159.

227.

gegeneinander zu bemessen, sondern im Hinblick auf die Entstehung des bestimmten Maßes... Die Maßbestimmtheit selbst also ist auch hiernach das Sein, auf welches das Werden, die Genesis, zielt...⁴¹⁴⁾ Ja, durch jene quantitative Bestimmung definiert sich sogar das Wesen des Werdens, denn an sich ist das Werden nur als Beziehung zu etwas (nämlich zum Ziel der Genesis) denkbar und so ist es von Natur aus ein relatives Seiendes, dem also vorzüglich der Charakter des 'mehr und weniger' eignet, denn so kommt ja am besten die Ambivalenz des bereits erreichten und des noch ausstehenden Seins zum Ausdruck. In seiner Beziehung auf das Ziel der Genesis, das Sein, ist das Werden auch quantitativ messbar je nach seiner 'Entfernung' von dem zu erreichenden Telos. Vom Sein an sich kann man sagen nur daß es ist, nicht inwiefern oder wieviel es ist, vom relativ seienden kann man aber durchaus sagen ob es ist oder nicht und wie weit es noch von dem 'An-sich' entfernt ist. Die quantitative Bestimmung kommt also dem Werden als einem Relativen von Natur aus zu: "The introduction of determination into a 'more and less' is precisely what we call a *γένεσις* or process of becoming."⁴¹⁵⁾ Das Werden ist also die Bestimmung (peras) des Unbestimmten (apeiron) und nur wenn beides, Grenze und Grenzenlosigkeit, zugleich vorhanden sind, kann man vom Werden sprechen, sonst ist es ein Sein. Diese Bestimmung ~~κατὰ~~ selbst kann aber nicht statisch gedacht werden, sondern es geht vielmehr um das Bestimmwerden des Unbestimmten bis das Unbestimmte ganz ins Bestimmte, d.h. ins Sein übergeht. Deshalb kann auch der ganze Prozess als "Werden zum Sein" bezeichnet werden: "The point to be made is thus that the right or sound or good state of anything is marked by definite proportion and 'limits' ... This is what is meant by calling the development ~~leading to~~ ~~XXXXXXXXXXXX~~ ~~XXXXXXXXXXXX~~ ⁴¹⁶⁾ which leads up to and stops at the production of the right proportion a *γένεσις εἰς ὄριστον*, a development leading to a stable being."⁴¹⁶⁾ Dies bedeutet aber, daß das Zwischensein des Werdens zwischen Nichtsein und Sein nichts Negatives oder gar das Sein ausschließendes ist, sondern das gleichzeitige Nichtsein des Werdens bedeutet nur ein Anderssein in bezug auf das Sein an sich, denn der ganze Werdeprozess ist

414) Natorp Paul: Platos Ideenlehre, Leipzig 1921², S.350415) Taylor A.E.: Plato, the man and his work, London 1949⁶, S.414.

416) A.A.C., S.415.

nicht dem Sein gegenüber antagonistisch, sondern zielt sogar auf dieses ab, so daß, nachdem in diesem Werdeprozess das Nichtsein gänzlich vom Sein erfüllt ist, auch das Werden aufhören wird ein solches zu sein und es geht in das Sein an sich über: "Dem Werden haftet freilich ein Nichtsein an, wie schon Parmenides erkannte; denn dieses Nichtsein in ihm ist gerade das Definitionsmittel des Seins in ihm, denn das $\mu\lambda\tau\alpha\epsilon\gamma\acute{\iota}\nu$ des Übergehens definiert sich eben, gerade sofern es positiv verstanden sein will, nicht anders als im beiderseitigen $\mu\lambda\iota\sigma\tau\alpha\epsilon\gamma\acute{\iota}\nu$." Das Werden ist also vom Sein verschieden und so ist es auch ein Me on: das Sein ist ein Me on bezüglich des Werdens, denn die Relation der Verschiedenheit (im Sosein) ist beiderseitig. Und so ist das Werden als ein vom Sein Verschiedenes gleichsam seiend, eben soweit es nicht nur Sein ist, sondern ein $\mu\lambda\iota\sigma\tau\alpha\epsilon\gamma\acute{\iota}\nu$ zwischen dem Sein und dem Nichtsein, dann wäre es der Natur nach keine Genesis mehr, sondern eben nur ein Sein. Das Werden ist also eine progressive Negation des Nichtseins auf das Sein hin - indem sich das Werden selbst negiert, wird es zum Sein.

"... καὶ τοῦ πλείονος ἕνεκα τῆς ἀσπερίτου ἀπείρου μέρους, ὁμοῦ δ' ἐπιπορευόμενον τῷ κατὰ μᾶλλον ἢ ὀλίγον ποσὶ τῆς ἐπιπέτου. καὶ πρὸς τοῦτο εἶπε, ὅτι τὸ ἄπειρον ἐπεὶ οὐκ ἔστιν ἐπὶ τῷ πελάγεσσι... ἀλλ' ἐπιτελεῖται κατὰ μᾶλλον τὸ πλεονέκτεον, τὸ εἰς τὸ ἀσπερίτον ἀπείρου ὅσον εἶναι ἐν τῷ πελάγεσσι κατὰ μᾶλλον τῷ ὀλίγον. - **A** Das Un-

begrenzte bot uns vielerlei Gattungen an, indem es aber von der Gattung des 'Mehr' und seines Gegensatzes besiegelt wurde, erschien es als Eines... Auch die Grenze verhielt sich nicht als ein Vieles, denn wir waren nicht betrübt darüber, daß es etwa nicht der Natur nach ein Eines wäre... Sage vielmehr, daß ich über ein Drittes rede, indem ich es als Eines setze, nämlich über das von diesen (Gegensätzen) erzeugte Ganze, über das werden zum Sein also, aus den Maßen heraus, die von der Grenze bewirkt werden."⁴¹⁷ Eindeutig handelt es sich hier um eine Dialektik des $\mu\lambda\iota\sigma\tau\alpha\epsilon\gamma\acute{\iota}\nu$ und des $\epsilon\lambda\mu\beta\alpha\tau\iota\sigma\tau\alpha\epsilon\gamma\acute{\iota}\nu$. Das Unbegrenzte wird begrenzt und so als ein Eines (im Sinne des geeinten Vielen) gedacht. Das Relative (Mehr-weniger) wird somit absolutiert (durch das eingeführte Maß), indem es von 417) Philebos 26c-d.

229.

der wesentlichen Bezogenheit der Relatio in das 'An-sich' des Seins geführt wird. So erhält das Vielfältige von dem von Natur aus einem Peras eine gewisse Einheit. Aus dem Gejointsein des ~~xxx~~ Bestimmten und des Unbestimmten ~~xxx~~ in ihrer Gegensätzlichkeit entsteht ein dialektischer Prozess - das Werden - dessen terminus a quo das Apeiron und dessen terminus ad quem das an sich seiende Peras ist. Ontologisch bedeutet es, daß das Werden ein Prozess ist, in dem aus dem Nichtsein ein Sein wird, wobei als solches das Werden weder absolutes Nichtsein noch absolutes Sein, sondern eine Entität zwischen den beiden extrema ist. Das wesentliche Ziel des Werdens ist das Sein und so ist auch das Werden ~~xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx~~ das "erden vom Sein verschieden, denn wenn das Sein erreicht ist, dann ist es nicht mehr ein Ziel und so kann es auch nicht mehr als ein Werden bezeichnet werden, sondern eben als ein Sein. Werden und Sein sind also verschieden aber nicht ~~ganz~~ gegensätzlich, denn das Werden ist von Natur aus auf das Sein als auf seinen eigentlichen Zweck bezogen.

Dies hat allerdings auch kosmogonische Bedeutung, denn im ganzen All läßt sich eine Finalität des Werdens auf die eidetische Realität hin feststellen: "(Le Bien) est ce en vue de ~~xxx~~ quoi, ~~τὸ αὐτὸ ἔστιν~~, on se meut, on agit, on produit." 418) Im ganzen All ist das "erden der Weg zum Sein und zum Guten Genesis und On schließen einander nicht aus, sondern das eine führt zum anderen.

*.Retrospektive Zusammenfassung: Platon als Denker der ruhenden Bewegung.

Die für die Genesis charakteristische Einheit des Seins und des Nichtseins, des Bestimmten und des Unbestimmten zeigt uns das Peras des ~~idos~~ nicht mehr in einem getrennten Beharren an sich, sondern in einer aktiv bestimmenden Funktion, die nicht nur das Unbestimmte nicht ausschließt, sondern in dieses hinein ordnend hineinwirkt. Dieses Stadium des platonischen Denkens ist erst das Endergebnis eines längeren Prozesses in seinen früheren Dialogen betont Platon radikal die ~~axiologika~~ axiologisch-ontologische Priorität des Statischen in schroffem 418) Corvez Maurice: Le Dieu de Platon, RPhL, 65 (1967), S. 19.

230.

dualistischen Gegensatz zum Kinetisch-Dynamischen. Er geht dabei von der sinnlichen Realität aus, die er als ein Nichtsein betrachtet oder die er wenigstens dem Nichtsein zuordnet, während das ~~ist~~ das wahrlich Seiende erst die unsichtbaren Ideen sind, die er postuliert, weil ja sonst die ästhetische Mannigfaltigkeit gar nicht erklärlich wäre. Der Wechsel mit einem ständigen Sein im Anderen deutet an, daß es sich um ein relativ Seiendes handelt in dem Sinne, daß es sich selbst nicht zu begründen vermag, sondern auch als Totalität ein Bezogensein auf ein Anderes hin impliziert. Dieses esse in alio verlangt aber eben jenes aliud, das gerade darin ~~besteht~~ dem Sinnlichen gegenüber anders ist, daß es an sich ist - ein esse per se. Eine solche Realität, *idos* bzw. *idea* genannt ist an sich, unsichtbar, geistig, im höchsten Maße seiend, selbstidentisch, in sich selbst ~~bestehend~~ beharrend, vollkommene Bestimmtheit und Einheit. Ihre ordnende und einende Funktion innerhalb der ästhetischen Mannigfaltigkeit verleiht dieser überhaupt erst ein Sein und eine gewisse Erkennbarkeit.

Nun wurde aber Platon bald sowohl die Einheit als auch die absolute Ruhe der Ideen etwas problematisch. Die Ideen waren nämlich vollendete Einheiten, es gab aber andererseits eine gewisse ~~Pluralität~~ Pluralität von Einzelideen, die also noch eine gewisse Vielfalt zuließen. Deshalb versucht er relativ bald (seit der *Politeia* mit Sicherheit) die Ideenwelt zu hierarchisieren und alle Einzeleide auf eine Idee der Ideen zu beziehen.

Aber nicht nur mit der Einheit hatte er ~~Schwierigkeiten~~ Schwierigkeiten, sondern auch mit der Ruhe. Bald wurde ihm nämlich klar, daß die Seele sich nicht nur durch ihre Verwandtschaft mit den Ideen adäquat beschreiben läßt, sondern daß ihr als der Ursache von Denken, Leben und Bewegung noch etwas eignet, was eideistischen Charakters ist und dennoch in sich beweglich und so auch Bewegung und Leben vermittelnd. Und so sieht sich Platon gezwungen die Geistigkeit und die Bewegung nicht mehr als einen Widerspruch anzusehen: "Il est...normal que le philosophe reconnaisse maintenant dans le mouvement capable de se mouvoir lui-même et de mouvoir d'autres choses, un principe spirituel. C'est

231.
ce qu'il fait en attribuant ce mouvement à une âme.⁴¹⁹⁾
Die Seele ist also zugleich rein geistig und mit der Ewigkeit der Idee verwandt und deshalb auch unsterblich, sie ist aber auch der Ursprung der Bewegung in einem von ihr belebten Körper. ~~xxx~~ Da sie Bewegung vermittelt ohne sie anderswoher empfangen zu haben ist sie ein sich selbst Bewegendes - ein ~~αὐτὴ κινῶσα~~. Dies aber widerspricht ihrer Unsterblichkeit nicht im Geringsten, denn wenn sie sich selbst bewegt, kann sie auch von außen her nicht zum Stillstand gebracht werden, also bewegt sie sich immer, Bewegung aber bedeutet für sie Leben und so lebt sie auch ohne Ende und dies meint man, wenn man über Unsterblichkeit spricht.

Wenn aber Bewegung Leben bedeutet und so ein ewig dauerndes Sein, dann müßte auch die *κίνησις* den real Seienden *ἐντιθέτε*, den Idee also, im höchsten Maße zukommen: "Die Ideen und damit das Sein, stehen fortan nicht mehr... unbeweglich, 'hehr und heilig' da, sondern Bewegung, Leben, Seele sind in sie selbst voll aufgenommen, sie sind durch sie nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern von Haus aus in ihnen angelegt und ~~xxx~~ gegründet. Doch werden damit nicht sie selbst zu etwas Bewegten... zu Dingen, denen Bewegung... bloß zukame, sondern sie sind das, was Bewegung... erst mitteilt, also den Grund zu(ihr)... in sich trägt. So aber sind beide, Bewegung wie Ruhe, nicht nur überhaupt im Sein, sondern schon im Bereiche des reinen Seins, nämlich der Ideen anzuerkennen."⁴²⁰⁾

Die Ideen schließen also die *κίνησις* nicht aus, sondern ein und nur so können sie auch Bewegung überhaupt weiter mitteilen und begründen. Von diesem Aspekt des aktiven Begründens her werden nun die Ideen in den späteren Dialogen Platons gesehen. Die Einzeleide sind dann nicht mehr isoliert, sondern für die sinnliche Wirklichkeit offen, ja auch untereinander gehen sie Bindungen und Trennungen ein - eine wahre 'Gemeinschaft der Gattungen' kommt so zustande. Scheinbare Gegensätze, so auch der von Ruhe und Bewegung, werden durch die gemeinsame Teilhabe am Sein überwunden, ja selbst das Nichtsein der Bewegung ist durch

419) Loriaux A. (SJ): *L'être et la Forme selon Platon*, Bruges 1955, S. 201.

420) Waterp Paul: *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1921², S. 294.

232.

jene participatio entis seiend und so muß eben auch die Kinesis als ein Eidos gedacht werden:"...das 'vollkommen Seiende'... kann nicht geist-los(sinn-los)gedacht werden,also auch nicht als ohne Leben,also auch nicht ohne Bewegung.So weit also wirdx der Begriff der Bewegung über räumliche Ortsveränderung hinaus und hinauf sublimiert.Und so muß man wiederum auf der anderen Seite Bewegtes als seiend anerkennen."421)

Die Bewegung ist seiend und zwar nicht nur im abgeleiteten,sondern im eigentlichen Sinne des Wortes,sie ist eine Form ein Eidos und inwiefern sie als Eidos wesentlich beharrend ist, so ist auch das daseinsmäßige Bewegungsein der Kinesis in ihrem daseinsmäßigen Eidossein zugleich statisch.Die höchste Bewegung ist also nur als eine statische Vorhandenheit denkbar - dies ist die Botschaft der platonischen Metaphysik - man sollte auf sie hören,vor allem dann,wenn man ohne weitere Differenzierung über "Geschichtlichkeit des Seins" spricht.

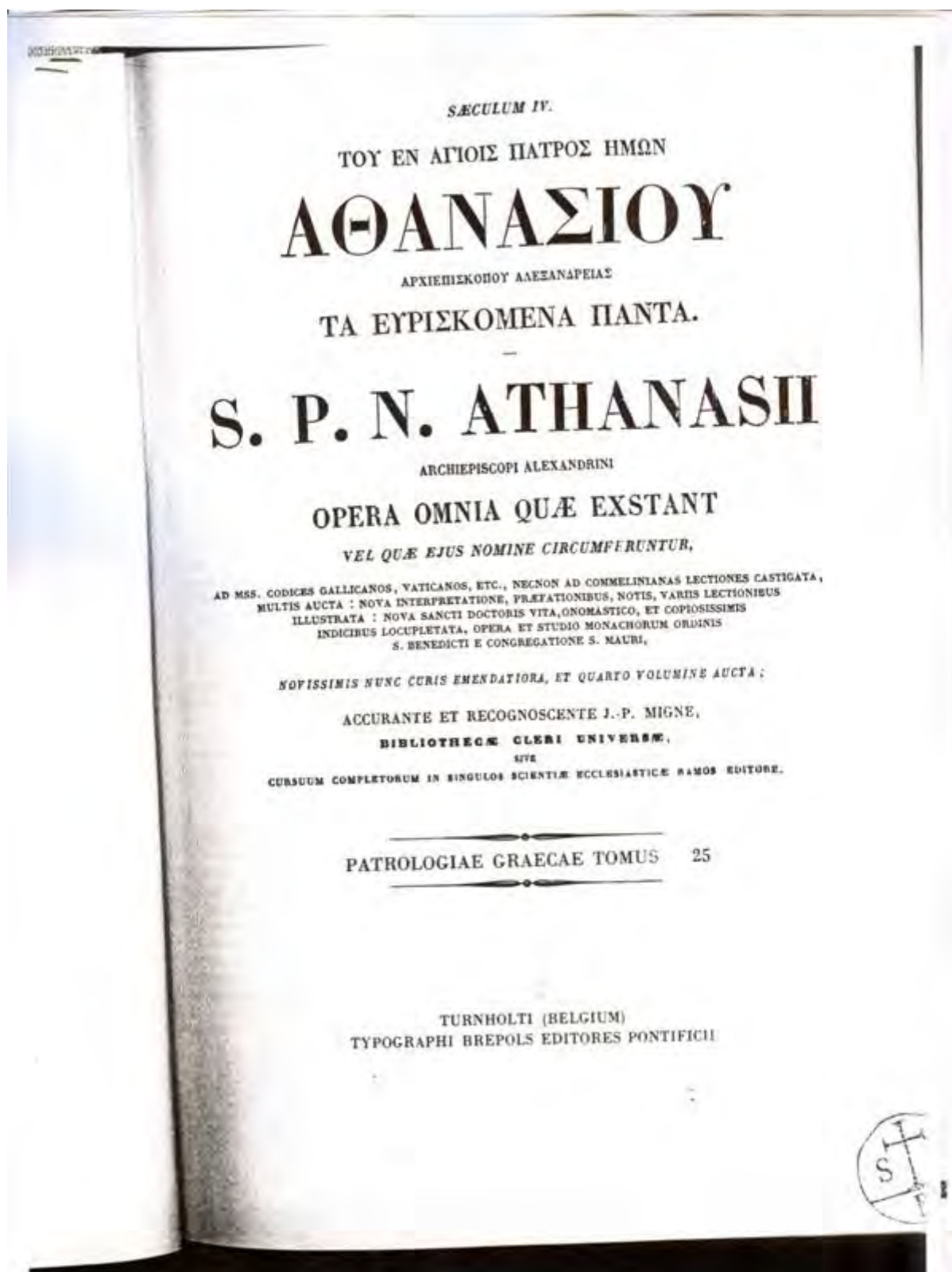
421)Friedländer Paul:Platon(3 Bde)Berlin 1960²,Bd III,S.248.

LITTERATURVERZEICHNIS:

- I. Quellen: Platonis Opera, Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis. Text von Johannes Burnet, Oxford 1967 (1. Aufl. 1900), 5 Bde.
- II. Nachschlagwerke:
Astius Fridericus: Lexicon Platonium sive vocum platoniarum index, 1835-1838, Unveränderter Nachdruck: Darmstadt 1956.
Mailly A.: Dictionnaire grec-français, Paris 1950 (Hachette).
Hirschberger Johannes: Geschichte der Philosophie, Freiburg i. B. (Herder) 1949, Teil 1.
- III. Sonstige Litteratur:
Callahan John F.: Plato, Time, the Moving Image of Eternity, in: Four Views of Time in Ancient Philosophy, Cambridge 1948 (Harvard University Press).
Corvez Maurice (OP): Le Dieu de Platon, MPhil, 65 (1967), Louvain.
Flassch K. (Hrsg.): Parusia, Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für J. Hirschberger, Frankfurt/Main 1965 (Minervaverl.).
Friedländer Paul: Platon, 3 Bde - Die platonischen Schriften aus zweite u. dritte Periode, Bd. III., Berlin 1960 (W. de Gruyter)
Gaiger Konrad: Platons ungeschriebene Lehre (Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule), Stuttgart 1963.
Gohlke Paul: Die Lehre von der Abstraktion bei Platon und bei Aristoteles, Abhandlungen zur Philosophie und ihre Geschichte, Hrsg.: Benno Erdmann, Heft 24, Halle a. S. 1914.
Hall Robert William: Plato and the Individual, The Hague 1963 (M. Nijhoff).
Hartmann Nicolai: Platons Logik des Seins, Philosophische Arbeiten, Hrsg.: Cohen H. & Natorp P., Gießen 1909 (A. Töpelmann).
Jaeger Werner: Paideia, die Formung des griechischen Menschen, Berlin u. Leipzig 1934 (W. de Gruyter) - 3 Bde.
Loriaux H. (SJ): L'Être et la forme selon Platon, essai sur la dialectique platonicienne, museum Lessianum, Section philosophique, No. 39, Bruges 1955.
Mansion Suzanne: L'objet des mathématiques et l'objet de la dialectique selon Platon, MPhil (93) 1969, 67/3, Louvain.
Natorp Paul: Platons Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus, Leipzig 1921 (Verl. v. Meiner).
Novotný František: O Platonovi, Praha 1948-49 (3 Bde).
Pflaumer R.: Zum Wesen von Wahrheit und Täuschung bei Platon, Festschrift für H. G. Gadamer z. 60. Geburtstag. Sonderdruck aus: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Tübingen 1960. (Mohr).
Rohr Günter: Episteme, Arbeiten zur Philosophie u. zu ihren Grenzgebieten, Hrsg.: Hartmann N., Kroner R. u. Stenzel J. Heft 1, Berlin 1932 (Verl. Junker u. Dannhaupt).
Taylor A. E.: Plato, the man and his work, London 1949.
Überweg F.: Grundriß der Geschichte der Philosophie - I. Teil, Berlin 1926, 12. Aufl., Hrsg.: Praechter K.

	234.
<u>INHALTSVERZEICHNIS:</u>	
0. Einleitung	...1
0.1. Introductio generalis	...1
0.2. Introductio specialis: Die Problematik von Ruhe und Bewegung in der Philosophie des Sokrates und der des Platon in ihrem geschichtlichen Kontext	...11
1. Die Stasis und ihre Aspekte	...23
1.0. Einführung in die Problematik = die Ruhe im Allgemeinen	...23
1.1. Stasis und Methode. Diairetisch-dialektischer Zugang: Eros	...39
1.2. Ontologische Aspekte	...60
1.2.1. Dialektische Vermittlung: Hypothesis-Anhypotheton.	...62
1.2.2. Die Dialektik Men-Polla	...75
1.3. Epistemologische Grundlagen der platonischen Ontologie	...93
1.3.1. Die Idee und das Mikon - die Methexistheorie	...101
1.3.2. Die Aletheia als das Sich-Zeigen des schon Vorhandenen	...105
1.3.3. Das ontos on und die Welt der Ideen	...110
1.3.4. Das Agathon als epistemologisch-ontologisches Prinzip	...114
1.4. Ethische und politische Aspekte	...118
1.4.1. Psyche und Eidos	...119
1.4.2. Der ideale Staat	...126
2. Die Kinesis und ihr Ort in der "dialectique descendante" - ihre Arten	...130
2.1. Die Seele als das Auto Kinoun	...138
2.2. Eros als Bewegung zum Guten und Schönen	...146
2.3. Dialektische Aspekte der Bewegung	...156
2.4. Bewegung als Prinzip - das Sein des Nichtseienden	...164
2.4.1. Der dialektisch-methodische Zugang: die Diairetik	...168
2.4.2. Das Sein des Nichtseienden	...175
2.4.3. Die 5 Grundideen - Hierarchisierung der Ideenwelt	...185
2.4.4. Das Me on als Prinzip	...193
2.4.5. Die Aletheia und die Sprache - Wahrheit als logischer Zusammenhang	...204
2.5. Kosmologische Aspekte der Bewegung	...212
3. Dialektische Vermittlung der Kinesis und der Stasis	...215
3.1. Die Eidos-Mikon Dialektik	...218
3.2. Die als Eidos gedachte Bewegung	...222
3.3. Ontologische Würdigung der Kinesis (Gen. eis usian)	...226
4. Retrospektive Zusammenfassung: Platon als Denker der ruhenden Bewegung	...229
LITERATURVERZEICHNIS	...233
INHALTSVERZEICHNIS	...234

<u>Errata.</u>					
S.5	1.10	hinzufügen ein "wird"	S.201	1.15	xxxx
6	11	einen Argument			ruhendes
12	19	Maieutik	203	15	xxxx sogar
16	6	diametralen	212	17	defizienter
20	9	und(nur 1x)	221	10	Und
	26	und sind(nur 1x)	226	34	Herdebewe-
22	32	descendant			gung.
24	27	anfangen			
	28	einfache			
	33	eine(nur 1x)			
25	28	sokratische			
26	12	im Sinne	(S.=Seite, l.=Linie)		
30	27	Theatet			
35	19	es(nur 1x)			
38	1	aufzählt			
48	6	und als			
49	1	'indem' weglassen			
52	13	defiziente			
55	33	Synopsis			
56	4	rhetorische			
58	12	rekurriert			
62	35	uns			
63	9	glaubwürdigen			
	21	item			
64	16	Widerspruch			
69	7	Gemeinschaft			
70	19	Zusammenhang			
71	21	werden			
72	31	selbst			
73	22	wurde			
74	19	'Usia' statt 'On'			
79	17	xxxx ewig ist			
87	34	muß es			
96	1	tatsächlich besteht			
102	24	werden zu lassen			
104	letzte	wie dieses			
117	10	Sein			
119	16	hinein konnte			
122	10	sondern			
127	2	Rhetor			
130	5	...verwandelt. Deshalb...			
135	20	'eindeutig' weglassen			
136	26	Differenzierung			
153	8	Gefieder			
	31	ist es			
156	8	...,der der...etc			
159	9	vorsieht			
166	27	explizit			
169	16	um seine			
170	32	Güter gegen materielle			
171	27f.	Eristik statt 'Heuristik'			
172	6	'eben' weglassen			
177	17	Schwierigkeiten			
180	8	Sein			
183	1	'Sein' statt 'Seienden'			
188	12	sind			
189	17	defizient			
191	1	herzustellen			
194	7	Apophasis			
195	35	last but not least			
196	1	letztgenannten			
199	34	aufsteigenden			





109

Αὐτοῦ γὰρ ἦν πάλιν καὶ τὸ φθερῶν εἰς ἀφθαρσίαν ἐπιτελεῖν, καὶ τὸ ὑπὲρ πάντων ἐλλογον ἀποδοῦσαι πρὸς τὸν Πατέρα. Ἄλλως γὰρ οὐκ ἔστιν ὅτι ὁ Πάτερ πάντας ὄν, ἀκαλόγητος καὶ ἀνακτίσις τὰ ὅλα (75) μόνος ἦν ἑνωτικός, καὶ ὑπὲρ πάντων πατὴρ, καὶ προσβόσταις πρὸς πάντων ἰσχυρός πρὸς τὸν Πατέρα.

8. Τοῦτου δὲ ἕνεκεν ὁ ἀπόματος καὶ ἀφθαρτος καὶ ἄλλος τοῦ Θεοῦ Ἄλλως παραχίεται εἰς τὴν ἡμετέραν χώραν, οὗτοι γὰρ μακρὰν ὄν πρότερον· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ κενὸν ὑπολείπεται τῆς κτίσεως μέρους, πάντα δὲ ἐκ πάντων περιέλασεν αὐτὸς συνὸν τοῦ ἑαυτοῦ Πατρὸς· ἀλλὰ παραχίεται συγκαταβαίνων τῇ εἰς ἡμᾶς αὐτοῦ φιλοφροσύνη καὶ ἰσχυρία. Καὶ ἵδων τὸ λογικὸν ἀπολλόμενον γένος, καὶ τὸν θάνατον κατ' αὐτὸν βασταζόμενον τῇ φθερᾷ· ἔρωσ' δὲ καὶ τὴν ἀπλήρη τῆς παραβάσεως διακράτουσαν τὴν καθ' ἡμᾶς φθερᾷ, καὶ οὐκ ἔπεισον ἦν πρὸ τοῦ πληρωθῆναι τὸν νόμον λυθῆναι· ἔρωσ' δὲ καὶ τὸ ἀπειροῦς ἐν τῇ παραβάσει, ὅτι ὄν αὐτὸς ἦν δημιουργός, ταῦτα παραφρονεῖται· ἔρωσ' δὲ καὶ τὴν τὸν ἀνθρώπων ὑπερβάλλουσαν κακίαν, ὅτι κατ' ἄλλοιαν καὶ ἀφρόνησιν αὐτὴν ἤρῃσταν καθ' ἑαυτοῦ· ἔρωσ' δὲ καὶ τὸ ἐπιόθενον πάντων τῶν (76) ἀνθρώπων πρὸς τὸν θάνατον· ἔρωσ' τὰ γένος ἡμῶν, καὶ τὴν ἀσθένειαν ἡμῶν οὐκίτηστας, καὶ τῇ φθερᾷ ἡμῶν συγκαταβαίει, καὶ τὴν τοῦ θανάτου κράτησιν οὐκ ἐνέγκας (77), ὅτι μὴ τὸ γινόμενον ἀπέληται, καὶ εἰς ἄργον τοῦ Πατρὸς τὸ εἰς ἀνθρώπους ἔργον αὐτοῦ γίνεσται, λαμβάνει ἑαυτοῦ σῶμα, καὶ τοῦτο οὐκ ἄλλοθεν τοῦ ἡμετέρου. Οὐ γὰρ ἀπλῶς ἠθέλησεν ἐν σώματι γενέσθαι, ἀλλὰ μόνον ἤθελε γενέσθαι· ἔδωκεν γὰρ, εἰ μόνον ἤθελε γενέσθαι, καὶ ὁ ἑαυτοῦ κρείττονος τὴν θεωροῦσαν αὐτοῦ ποιησάμενος· ἀλλὰ λαμβάνει τὸ ἡμετέρον, καὶ τοῦτο οὐκ ἀπλῶς, ἀλλ' ἐκ ἀρκούντου (78) καὶ ἀμάντου, ἀνδρὸς ἀπίρου Παρθένου, καθαρὸν καὶ ὅπως ἀμείλις τῆς φθερᾷ προσωπίδας. Αὐτὸς γὰρ ὄντως ὄν καὶ δημιουργός τῶν ὄντων, ἐν τῇ Παρθένῳ κατασκευάσας ἑαυτοῦ καὶ τὸ σῶμα, καὶ ἰδομένηστας τοῦτο ὡς παρ' ὄργανον, ἐν αὐτῇ γινόμενος καὶ ἑνωτικὸν· καὶ οὕτως ἀπὸ τῶν ἡμετέρων τὸ ἔργον λαβὼν, εἰς τὸ πάντας ὑποβάλλουσας εἶναι τῇ τοῦ θανάτου φθερᾷ, ἀπὸ πάντων αὐτὸ θανάτου παραβόλους, προσήγει τῷ Πατρὶ, καὶ τοῦτο φιλοφροσύνης πένθος, ὅτι, ὡς μὴ πάντων ἀποθνήσκοντων ἐν αὐτῷ, λυθῆ δὲ κατὰ τῆς φθερᾷ τῶν ἀνθρώπων νόμος, ἔτι δὲ πληρωθίστης τῆς ἐξουσίας ἐν τῷ κοσμητικῷ σώματι, καὶ μεγάρι χώραν ἔχοντος κατὰ τῶν ὁρατῶν ἀνθρώπων· ὡς δὲ εἰς φθερᾷ ἀνατρέψαντας τοὺς ἀνθρώπους πάλιν εἰς τὴν ἀφθαρσίαν ἐπιστρέψῃ, καὶ ζωοποιήσῃ τοῦτους ἀπὸ τοῦ θανάτου, τῇ τοῦ σώματος ἰδομένηστας καὶ τῇ τῆς ἀνακτίσεως χάριτι τὸν θάνατον ἀπ' αὐτῶν (79) ὡς καὶ ἀπὸ τῆς ἀφθαρσίας.

initio facta sunt? 43 Ipsius siquidem erat illi quod corruptum erat, incorruptum iterum reddere et pro omnibus illi quod Patrem decebat servare. Cum enim Patris sit Verbum, et omnibus longe antecedit, solus quoque ipse idoneus universa instaurare poterat: solus idoneus fuit qui pro omnibus pateretur, et pro cunctis apud Patrem intercederet.

8. Itaque hujus rei gratia incorporeum et corruptionis ac materiae expertus Dei Verbum, in nostram regionem advenit, quanquam antea non procul aberat: nulla enim pars mundi illa usquam vacua fuit, sed una cum suo Patre existens omnia ubique implebat. Vixit vero una erga nos benignitate, et quatenus sese palam nobis exhibuit. Nempe, cum hominum genus interire, et mortem contra illos corruptione domitari cerneret: cum Dei comminatione et sententia in transgressionem lata, nostri corruptionem corrumpenti videret, absumimusque esse legem solvi antiquam suspenderetur: cum item attenderet non decere ea delere quorum ipse opifex esset: cumque aliunde conspiceret hominum multitudine supra modum crescere, illamque paulatim contra seipsum adeo auxisse, ut jam simplicius tolerari non posset: cum denique omnes homines mortis reos esse videret, nostri ipse generis et infirmitatis miseris, nostraque omnis corruptione, nec mortem in nobis dominari ferens, ne scilicet quod factum fuerat periret, siquae Patris in homine formandi opus videretur, sibi ipsi corpus accepit, idque nostri non dissimile: nec enim esse tantum in corpore, vel solum apparere voluit. Nam, si tantum apparere voluisset, potuisset sane aliud praestantius corpus assumere: verum nostrum corpus accepit, idque non quocummodo, sed ex involuntaria et incorrupta ac viri exsperie Virgine parum veroque nullius viri conjunctione inquamatum accepit. Nam cum ipse potens et rerum omnium sit elector, sibi in Virgine templum, corpus scilicet, exstruxit, illudque tanquam instrumentum sibi proprium fecit, in quo se notum faceret et habitaret: sic ergo simili corpore e nostris accepto, quia omnes mortis corruptioni subiecti erant, illud pro omnibus morti traditum Patri summa cum benignitate obtulit, cum ut omnibus in ipso morientibus lex de corruptione contra homines lata solveretur, utpote quae in Dominico corpore suam vim complexisset, nec proinde locum amplius adversus similes homines haberet: tunc ut homines in corruptionem reversis, iterum incorruptus redderet, atque a morte ad vitam revocaret, corpore quod sibi assumpserat et resurrectionis gratia mortem ab eis, non secus ac stipula ab igne consumitur, penitus amovens.

(75) Sic omnes MSS. atque in omnes interpretes legunt. Editio Comueli, dicit. Item pro ἐνωτικός, Ambrosius Canalicus, et Namus legunt videntur ἀνακτίσις. Nam hic verum respiciunt.
(76) Art. novissimae in Seguer. Gobler. et Felckm. I. anam. Paulo post, ἡμῶν ante ἐπιόθενον deest in Anglic.
(77) Seguerianus, Goblerianus et Felckmanni I

anonymus, ἐνωτικός.
(78) Felckm. 2. anon. et editio Comueli, ἀρκούντου. Ibid. ante ἀνδρὸς, participium καὶ exprimit Namus et Ambrosius Canalicus, Item ibid., pro ἀνδρὸς ἀπίρου, Anglic. γυνήστας habet. Item ibid., pro ἀνδρὸς, ἄνθρω habet.
(79) Seguer, ἀπ' αὐτῶν post θάνατον habet; alii cum editis post τῆς φθερᾷ. In Anglic. αὐτῶνque deest.

9. Nam cum Verbum intelligeret non posse aliter hominum corruptionem solvi, nisi omnino morerentur : cum item fieri non poterat ut Verbum, necpote immortale et Patris Filius, moreretur : idcirco corpus quod morti posset sibi assumpsit, ut illud Verbi omnium praesidis factum particeps, morti pro omnibus satis esset, atque propter Verbum in se habitans, incorruptum permaneret, ac denique in posterum **44** corruptio resurrectionis gratia ab omnibus discederet. Hinc corpus quod sibi ipse accepit, velut hostiam et victimam omni puram macula morti offerendo, mortem statim ab omnibus similibus, suo pro aliis oblatu, propulsavit. Sic enim Dei Verbum superius omnibus existens, totum templum et corporeum instrumentum pro omnibus, uti decebat, devovendo et offerendo, id quod debebatur in morte solvit, atque ita omnibus per simile corpus conjunctus incorruptus Dei Filius, omnes resurrectionis promissione incorruptos jure et merito reddidit. Ipsa siquidem mortis corruptio nullam jam vim adversus homines habet ob Verbum quod in illis per unum corpus habitat. Nempe, quemadmodum si magnus aliquis imperator in jusseignem aliquam urbem ingressus, in una ejus domo maneret, id maximo honori illi civitati esset, nec eam tunc vel hostis vel latro auderet diversare : nec potius ob imperatorem in una ejus domo commorantem diligentissime custodiretur : ita quoque idem in omnium moderatore licet observare. Nam ubi ille in nostram regionem intravit, et sibi domicilium in uno corpore ex nostris elegit, mox omnes hostium adversus homines insidiam finem habuere, et mortis corruptio, cujus vires adversus illos tantae antea erant, penitus evanuit. Perisset enim hominum genus, nisi omnium Dominus et servator Dei Filius mortem consumpturus advenisset.

10. Ceterum vere magnum hoc opus divinae benignitatis in primis congruebat. Namque, si imperator domum sive urbem a se solidatam, ac deinde civitatem incuria a latronibus impugnatam nequaquam deserit, sed ut proprium opus defendit et tuetur, neque ad civitatem inertiam, sed ad id quod sibi decorum est respicit : multo magis optimi Patris Deus Verbum in corruptione absentem hominum naturam non dereliquit : sed mortem, in quam illi incurrerant, proprio oblato corpore, delevit, illorumque negligentiam sua doctrina emendavit, et omnia, quae hominum erant, sua virtute ac potentia

9. Συνιδὼν γὰρ ὁ Λόγος (80), ὅτι ἄλλως οὐκ (81) ἐν λυθείῃ τῶν ἀνθρώπων ἡ ψορὰ, εἰ μὴ διὰ τοῦ πάντως ἀποθανεῖν· οὐχ οἶόν τε εἶ ἦν τὸν Λόγον ἀποθανεῖν ἀθάνατον ὄντα καὶ τοῦ Πατρὸς Υἱόν· τοῦτου ἕνεκα τὴ συνάμενον ἀποθανεῖν ἑαυτῷ λαμβάνει σῶμα, ἵνα τοῦτο (82) τοῦ ἐπὶ πάντων Λόγου μεταλάβῃ, ἀπὲ πάντων ἱκανὸν γένηται τῆ θανάτῳ, καὶ διὰ τὸν ἐνοικησαντα Λόγον ἀφθαρτὸν διαμείνῃ, καὶ λοιπὸν ἀπὸ πάντων ἡ ψορὰ παύσεται τῆ τῆς ἀναστάσεως χάριτι. Ὅθεν ὡς ἱερτεῖον καὶ ὄμμα πάντος ἐλεύθερον σπλάου, ὁ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔλαβε σῶμα προσήκον εἰς θάνατον, ἀπὸ πάντων εὐθὺς τῶν ὁμοίων ἔφάνησε τὸν θάνατον τῆ προσφορῆ τοῦ καταλήλου (85). Ἰπὲρ πάντας γὰρ ὡν ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, εἰκότως, τὸν ἑαυτοῦ κελὸν καὶ τὸ σωματικὸν ἔργον προσηύχων ἀντιφύχων ὑπὲρ πάντων, ἐπιλήρου τὸ ἔργον ἐκείνον ἐν (84) τῇ θανάτῳ· καὶ οὕτως συνίεν διὰ τοῦ ὁμοίου τοῖς πᾶσιν ὁ ἀφθαρτος τοῦ Θεοῦ Υἱός, εἰκότως τοὺς πάντας ἐνίδυσεν ἀφθαρσίαν (85) ἐν τῇ περὶ τῆς ἀναστάσεως ἐπαγγελίᾳ. Καὶ αὕτη γὰρ ἡ ἐν τῷ θανάτῳ ψορὰ κατὰ τὸν ἀνθρώπων οὐκ εἶ χύραν ἔχει διὰ τὸν ἐνοικησαντα Λόγον ἐν τούτοις διὰ τοῦ ἐνὸς σώματος· καὶ ὡς περὶ μεγάλου βασιλέως εἰσελθόντος εἰς τινὰ πόλιν μεγάλην, καὶ οἰκήσατος εἰς μίαν τῶν ἐν αὐτῇ οἰκιῶν, πάντως ἡ τοιαύτη πόλις τμηρῶ πολλῆς καταξίεται, καὶ οὐκ εἶται ἔχθρος αὐτῇ οὐδὲ ληστῆς ἐπιβολῆων καταστρέφεται, πάσης εἰ μάλλον ἐπιμελείας ἀξιοῦται διὰ τὸν εἰς μίαν αὐτῆς οἰκίαν οἰκήσαντα βασιλέα· οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ πάντων βασιλέως γέγονεν. Ἐλθόντος γὰρ αὐτοῦ ἐπὶ τὴν ἡμετέραν χώραν, καὶ οἰκήσαντος εἰς ἐν τῶν ὁμοίων σῶμα, λοιπὴν πᾶσα ἡ κατὰ τὸν ἀνθρώπων παρὰ τὸν ἔχθρῶν ἐπιβολὴ πάυεται, καὶ ἡ τοῦ θανάτου ἔφάνηται· ψορὰ ἡ πᾶσι κατ' αὐτῶν ἵαχόουσα. Παραπεινώσει γὰρ ἐν τῷ τῶν ἀνθρώπων γένος, εἰ μὴ ὁ πάντων δεσπότης καὶ Σωτὴρ τοῦ Θεοῦ Υἱός παρεγγυᾷ πρὸς τὸ τοῦ θανάτου τέλος.

10. Πρέπον (86) δὲ καὶ μάλιστα τῇ ἀγαθότητι τοῦ Θεοῦ ἀληθῶς τὸ μέγα τοῦτο ἔργον. Εἰ γὰρ βασιλεὺς καταλαυνάσας οἰκίαν ἢ πόλιν, καὶ ταύτην ἐξ ἀμελείας τῶν ἐνοικούντων πολέμουμένην ἀπὸ ληστῶν, τὸ σύνολον οὐ παρορῆ, ἀλλ' ὡς ἴδιον ἔργον ἐκδικεῖ καὶ περισφύζει, οὐκ εἰς τὴν τῶν ἐνοικούντων ἀμέλειαν ἀπορῶν, ἀλλ' εἰς τὸ ἑαυτοῦ πρέπον· πολλὴν πᾶσιν ὁ τοῦ παναγάθου Θεοῦ Λόγος Πατὴρ εἰς ψορὰν καταρχόμενον τὸ ἐπ' αὐτοῦ γινόμενον τῶν ἀνθρώπων γένος οὐ παρορῶν· ἀλλὰ τὸν μὲν συμβεβηκότα θάνατον ἀπέλασε διὰ τῆς προσφορῆς τοῦ ἰδίου ἱεργου.

(84) Ἐν ἀριστὰ Θεοῦ. At mss. et edit. habent, et legerunt Osmihonus et Ambros. Camald. Ibid. post θανάτῳ, Theodor. habet καὶ οὕτως συνίεν Angl. vero, καὶ ὡς συνίεν. Alii cum editis, ὡς οἶόν τε. Ambrosius Camald. videtur legisse ut Theod. Nam hic veritas, eoque commertia. Theodorici lectionem sequi visum est, ut quae meliorem sensum efficiat.

(85) Gollert., Felckm., I anon. et Theod. τῆ καταλήλου. Alii cum editis, καταλήλου, ut et interpretata

(80) Hic locus ubi hac voce συνίεν ad hanc verba diā τοῦ ἐνὸς σώματος integer refertur a Theodoro, dialogo 5, qui ἀπαθήσῃ inscribitur.

(81) Sic mss. et Theod. Editio autem Commel., οὐ καὶ. Mox pro πάντως ut editi habent, Segner., Gobl., Felck. I anon. et Theod. πάντως habent; Anglie πάντως nominasse pro πάντως.

(82) Sic Segner., Basil. et Theod. At alii cum editis τῶντα οmissis. Ibid. pro πάντων, Theod. πάντας habet.

(85) Gollert., Felckm., I anon. et Theod. τῆ καταλήλου. Alii cum editis, καταλήλου, ut et interpretata