

## Die Andere Theologie

Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die „Griechische Weisheit“ (= den Platonismus) dar?

Von Heinrich Dörrie

### I. Bestimmung der Aufgabe

Ohne Zweifel hat das junge Christentum vielen Fragen und vielen Aufgaben, die man nicht vorhersehen konnte, gerecht werden müssen, als es sich in der hellenisch geprägten Welt ausbreitete. Mit vollem Recht ist darauf hingewiesen worden, daß eine weitgehende Transformation mit Notwendigkeit eintrat, als Gebildete in immer größerer Zahl die Taufe empfangen und zugleich ihr Bildungserbe (meist unbewußt, selten bewußt) in christliche Lebensführung mit einbrachten. Neben dieser latenten Transformation<sup>1</sup> erfolgte eine zweite, die leichter an erhaltenen Zeugnissen abzulesen ist: In allem, was auf Außenstehende wirken sollte, in der gesamten Apologetik also, bestand die zwingende Notwendigkeit, alles, was da gesagt und was geschrieben wurde, auf die Mentalität der Adressaten abzustimmen.

So ist es zur viel erörterten Frage geworden, was denn im Christentum vor sich ging, als es während knapp dreier Jahrhunderte zu der die *Oikuméne* umfassenden Religion heranwuchs, und als diese Religion – was in der gesamten Antike ohne Beispiel ist – sich in einer fest strukturierten Kirche ihren Rahmen schuf. Welche substantiellen Veränderungen waren die Folge dieses Prozesses? Man muß es bedauern, daß diese Frage kaum je ohne präjudizierte Wertungen beantwortet worden ist; freilich lag es nur allzu nahe, den Grund für spätere Mißstände auf eben die Phase zurückzuführen, da die (später vermutlich glorifizierte) Einfachheit des Urchristentums verloren ging.

Bisher ist die Tendenz zu beobachten, diesen Prozeß als eine Umformung, genauer: als eine Deformation zu beschreiben, welche die Substanz des Christentums auf vielen Ebenen erheblich verändert habe; es wäre sehr zu wünschen, daß eine Würdigung jenes vielschichtigen Vorgangs gelänge, welche sich freihielte von dem oft laut geäußerten, manchmal unbewußt mitschwingenden Wunschenken, es gelte das

<sup>1</sup> Dieser Anlaß zur Transformation wird an erster Stelle genannt, weil er am nachhaltigsten gewirkt haben dürfte; verständlicherweise ist diese Wirkung kaum je durch erhaltene Zeugnisse objektiv zu belegen.

Urchristentum in seiner Einfachheit und seiner Unschuld wiederherzustellen.

Als zum ersten Male, nämlich im Jahre 1700 – vom „Platonismus“<sup>2</sup> christlicher Theologen<sup>3</sup> des nikänischen Zeitalters gesprochen wurde, da geschah das mit der durchaus polemischen Absicht, eine bestimmte dogmatische Entscheidung als Fehlentscheidung zu erweisen; hiernach sei ein ursprünglicher Logosbegriff, der in der apostolischen Zeit Gültigkeit hatte, von der nikänischen Ära an durch einen platonischen Logosbegriff ersetzt worden. Zu jener Zeit bedeutete „Platonismus“ ein haeretisches Abweichen zu Platon hin<sup>4</sup>; daß damit gegen die Theologen des 4. Jhs. der Vorwurf der Haeresie erhoben wurde, hat man damals sogleich verstanden und temperamentvoll bekämpft<sup>5</sup>.

Seither freilich haben sich diese Wogen geglättet. Das verdienstvolle Buch von Ch. Bigg<sup>6</sup> hat den Nachweis erbracht, daß nicht erst die Theologen von (und nach) Nikaia, sondern bereits die von Alexandria im 3. Jh. zur damals herrschenden griechischen Philosophie, die sich als Platonismus darstellte und verstand, in vielfache Beziehung traten.

Dabei meint Ch. Bigg mit *platonists* durchaus nicht etwa Platoniker, sondern Platon-Kenner; denn er war der Meinung, die christlichen Theologen zu Alexandria hätten, ebenso wie vor ihnen Philon, Platon im Original gelesen und aus dem Original zitiert – ein seither verbreitetes Mißverständnis, das unten S. 16 richtig gestellt werden

<sup>2</sup> Im Jahre 1700 erschien (nach dem Tode des Verf. *N. Souverain*, 1640–1700), wohl um der französischen Zensur auszuweichen mit fingiertem Druckort Köln, das damals Aufsehen erregende Buch: *Le Platonisme dévoilé ou Essai touchant le Verbe Platonicien*; mit Rücksicht auf die Zensur wird nicht im Titel ausgesagt, wessen Platonismus als haeretisch demaskiert wird.

<sup>3</sup> Um das Erfordernis einer von Wertungen freien Nüchternheit so weit wie möglich zu erfüllen, soll auf die gängigen Benennungen der für diese Untersuchung wichtigen Autoren als „Kirchenlehrer“ oder „Kirchenväter“ verzichtet werden; statt dessen wird die Bezeichnung „Theologen“ (mit Beifügung jeweils des Jahrhunderts oder der Epoche, der sie angehören) vorgezogen.

<sup>4</sup> *Endre von Ivánka*: *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*; Einsiedeln 1964, unternimmt es an mehreren Stellen, 68 ff., 77 ff., 95 ff. und 129 ff., die Grenzlinie von Platonismus und Christentum deutlich nachzuzeichnen. *R. Arnou S. J.* brachte seinen Vorbehalt gegen das Schlagwort „Platonismus“ unübersehbar zum Ausdruck; er setzte es, wenn auf frühchristliche Theologen bezogen, in Anführungsstriche: *De „Platonismo“ Patrum textus collegit et notis illustravit R. Arnou; textus et documenta, series 2, Rom 1935; ders.: Art. „Le Platonisme des Pères“; DThC 12,2 (1935) 2259–2392.*

<sup>5</sup> *P. Baltus S.J.*: *Défense des SS. Pères accusés de Platonisme*, Paris 1711; *Johann Lorenz von Mosheim*: *De turbata per Platonicos Ecclesia*, 1741; *H. Stein*, *Der Streit über den angeblichen Platonismus der Kirchenväter*; ZHT 31 (1861) 319–418.

<sup>6</sup> *Ch. Bigg*, *The Christian Platonists of Alexandria*; <sup>1</sup>Oxford 1886; <sup>2</sup>1913; Nachdruck Amsterdam 1968. Trotz dieses Nachdrucks ist das inhaltreiche Buch fast in Vergessenheit geraten.

soll. Seither ist es zu einer zum Schlagwort denaturierten Formel<sup>7</sup> geworden, das Christentum, oder wenigstens seine literarisch tätigen Vertreter, hätten eine Phase des „christlichen Platonismus“ durchlaufen<sup>8</sup>. Endlich stellte sich gar die Formulierung ein, es habe eine Rezeption<sup>9</sup> platonischen Gutes durch Christen gegeben. Solche Formulierungen bringen die Kräfte des Beharrens, durch die sich das Christentum damals wie heute auszeichnete, nicht genügend in Ansatz.

Spätestens seit dem Zeitalter der Apostel hat das Christentum eine deutlich umrissene Lehre verteidigt, die in den folgenden Jahrhunderten durch die zahlreichen σύμβολα (vgl. S. 29), durch die sorgsam formulierten ἐκθέσεις πίστεως und schließlich durch die Beschlüsse der Konzilien in stets wachsender Präzision determiniert wurden – ein viel Zeit und Kraft erfordernder Prozeß, der zum Ziel hatte, Abweichungen zu bekämpfen und fortan möglichst auszuschließen. Wie notwendig das war, hatte die Bekämpfung der Gnostiker erwiesen. Die Substanz des Glaubens ist damals – das zeigt sich an Hunderten von Zeugnissen<sup>10</sup> – mit einer heute kaum mehr nachvollziehbaren Hartnäckigkeit, die oft als Unduldsamkeit gescholten worden ist, festgehalten worden. Wie wäre es vorstellbar, daß im gleichen Zeitraum ein „Platonismus“ vom Christentum Besitz ergriffen haben sollte? Wie sollten die gleichen Männer, die mit apologetischer Intensität

<sup>7</sup> Es liegen über 12 Bücher und Aufsätze vor, die den Titel tragen: „Der Platonismus des . . .“; diese stattliche Reihe wird angeführt von *H. F. Cherniss, The Platonism of Gregory of Nyssa, Berkeley 1930*. Unter den Aufsätzen, die einen solchen Titel tragen, findet man auch: *Ph. H. DeLacy, Galen's Platonism; AJP 93 (1972) 27–39* und *H. Dörrie: Le platonisme de Plutarque; Actes du 8e Congrès de l'Ass. G. Budé. Paris 1971, 519–529*. Dort geht es um die Frage, welche Stellung Platoniker im Platonismus ihrer Zeit einnahmen; in den übrigen Forschungsbeiträgen wird der „Platonismus“ solcher Männer untersucht, die nicht Platoniker, sondern Christen waren und bleiben wollten.

<sup>8</sup> Bedauerlicherweise ist kaum je bedacht worden, daß Augustin, wie kurz vor ihm Marius Victorinus, erst dann Christ werden konnte, als er mit dem Platonismus innerlich fertig war.

<sup>9</sup> Das gegenwärtig in der Literaturwissenschaft bis zum Überdruß verwendete Wort „Rezeption“ hat seinen legitimen Platz in der Rechtsgeschichte; da wurde der Begriff „Rezeption“ entwickelt an Hand der Rezeption des römischen Rechtes, zunächst durch Westgoten und Franken im frühen Mittelalter, dann durch deutsche Städte im 15. Jh. Da lassen sich einzelne Phasen eindeutig beschreiben – sowohl im geschichtlichen Verlauf, als auch mit Blick auf Umfang und Inhalt der rezipierten Rechtsgüter. Leider hat „Rezeption“ im literarischen Bereich eine vergleichbare Klärung und Konkretisierung nie erfahren; etwa: „Rilke-Rezeption in Frankreich“ sagt nur soviel aus, daß Rilke im Kreise Gleichgesinnter Widerhall fand. Hier wird mit „Rezeption“ nicht mehr ausgedrückt, daß das rezipierte Element am neuen Ort zum gültigen konstitutiven Element im Rechtswesen, in der literarischen Bildung, im philosophischen Denken wurde; wer „Rezeption“ sagt, sagt nichts mehr über Intensität und Wirkung dieser „Rezeption“ aus. Kurz, es hat eine Rezeption des Rezeptionsbegriffes da stattgefunden, wo sie Verwirrung und Unklarheit stiftet, nämlich in der Beschreibung literarischer und philosophischer Wirkungen. Seither vermeide ich das unbrauchbar gewordene Wort.

<sup>10</sup> Hier muß an die zahlreichen Verurteilungen anders Denkender erinnert werden, die oft genug Verbannung, d. h. Vernichtung der Existenz nach sich zogen.

der Gnosis wehrten, einer dem Christentum wesensfremden Ontologie Tür und Tor geöffnet haben?

## II. „Christlicher Platonismus“?

Auf den folgenden Blättern soll der Versuch unternommen werden, die mit Fleiß und Beharrlichkeit (vgl. Anm. 7) vorgetragene These vom „christlichen Platonismus“ zunächst einiger Einseitigkeiten zu entkleiden. Vor allem soll genauer als bisher die Funktion bestimmt werden, welcher platonisierende Argumentationen in aller Regel dienen.

Diese Funktion läßt sich eindeutig bestimmen: Nur da und immer da, wo eine Wirkung auf solche gebildeten Leser beabsichtigt ist, die dem Christentum bereits zugeneigt waren, wird christliche Lehre in eine (engere oder weitere) Assoziation zu Gedankengängen und Denkfiguren<sup>11</sup> gerückt, die für den Platonismus kennzeichnend sind oder zu sein schienen. „Platonismus“ als ein Eingehen auf die Denkgewohnheiten der „Griechen“ war ein Mittel, das dazu diente, die Bereitschaft, Christ zu werden, zu vermehren; es diente dem, was man heute gern „Hermeneutik“ nennt, und das man früher weit treffender dem Komplex *de propaganda fide* zurechnete. Aus diesem Grunde sind die Schriften und die Textstellen, in denen sich „christlicher Platonismus“ zu manifestieren scheint, durchweg der Literaturgattung *παραίνεσις* – *admonitio* – *cohortatio* – *suasoria* zuzurechnen; und wie es antikem Brauchtum entspricht, folgt ein jeder Autor den für diese Gattung gültigen Gesetzlichkeiten (vgl. S. 24).

Mit „Platonismus“ wirkt man auf solche, die der gewohnten Denk- und Sprachregelung (vorerst) nur schwer entraten können. Um es ganz kraß zu sagen: „Platonismus“ ist eines der Mittel, deren sich die Mission unter Gebildeten mit großem Erfolg bediente<sup>12</sup>. Was aber seine Substanz betrifft, so ist das Christentum damals wie heute einem jeden Platonismus – ganz gleich, was von Jahrhundert zu Jahrhundert darunter zu verstehen war – gänzlich fremd, ja inkommensurabel<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Dabei ist mit feinen und mit groben Mitteln ein Anders-Zeichnen und ein Umdeuten solcher Denkfiguren erfolgt: Oft mußte ein Leser meinen, daß er sich auf vertrautem Boden bewege – dann aber sah er sich unversehens vor eine unerwartete Folgerung gestellt: Was zunächst eine Assoziation im gewohnten Rahmen zu sein schien, enthüllt sich als eine tiefreichende Um-Interpretation. Doch auch das ist Hermeneutik.

<sup>12</sup> Es gelang nämlich der in diese Richtung wirkenden Mission, die zunächst zahlreichen Anhänger von den prominenten Platonikern, namentlich zu Athen, zu trennen; aus dieser Isolierung vermochten die Platoniker zur Zeit des Proklos (gest. 485) nicht wieder hervorzutreten; ihre aktuelle Wirkung wurde dadurch drastisch gemindert.

<sup>13</sup> Auch hier ergibt sich ein hermeneutisches Problem: Ich habe viele Theologen getroffen, welche, ganz und gar Christen, die Denkgewohnheiten des Platonismus weder mit- noch nachvollziehen können (mit dem halb entschuldigenden Einwand „weil das doch alles so haeretisch ist“). Erstens aus diesem Grund, und zweitens darum, weil die

### III. Zur geistesgeschichtlichen Situation der ersten Jahrhunderte nach Christus. Pseudomorphose

Oswald Spengler hat die kulturgeschichtliche Situation der ersten nachchristlichen Jahrhunderte durch das Wort „Pseudomorphose“ gekennzeichnet. Gewiß, Schlagworte sind gefährlich, weil sie zu pauschalen Urteilen verführen (vgl. oben S. 1) – immerhin ist dieser Prägung O. Spenglers (die nicht zum Schlagwort wurde) Erhellendes zu gewinnen: Seit dem Ende des Hellenismus<sup>14</sup> zog ein Zeitalter herauf, das sich im Denken und im Empfinden, in Lebensform und Lebensgefühl tiefgreifend von der voraufgehenden Epoche unterscheiden sollte.

Nun hat sich aber nicht, wie sonst sehr oft bei vergleichbaren Umbrüchen, „das Neue“ durch Zerstörung der alten, starr gewordenen Formen durchgesetzt<sup>15</sup>. Sondern in diesem Falle nistete sich „das Neue“, wie in einem alten Gemäuer, in der hellenisch bestimmten Welt ein. Deren Formen blieben weithin intakt; ja sie wurden gar archaisierend restauriert; Inhalt, Substanz (und das Verständnis von beidem) wurden völlig verwandelt.

Diese scheinbare Übernahme alter Formen<sup>16</sup> – wobei die alten Formen mit neuem Inhalt gefüllt wurden – kennzeichnete O. Spengler als Pseudomorphose. Zur Verdeutlichung wies er auf das Beispiel des Einsiedlerkrebsses hin: Dieser nimmt im Gehäuse eines zuvor abgestorbenen, dem Krebs der Art nach fremden Tieres, nämlich einer Schnecke, Wohnung; er füllt eine ihm fremde Form, das Schneckenhaus, mit seiner eigenen Substanz. Dieses Beispiel illustriert in hervorragender Weise, was im 2., 3. und 4. Jh. dem Platonismus ebenso wie

---

schon in der Antike gefürchtete und darum verspottete *subtilitas* der Platoniker den Zugang zu ihrer ganz anderen Theologie sehr erschwert, ist es zu vielen Fehlurteilen über den „christlichen Platonismus“ im Ganzen und über einzelne angeblich zum Platonismus hinneigende Theologen gekommen. Auch darum möchte dieser Aufsatz dazu beitragen, die Kenntnis, wieso der Platonismus eine andere Theologie war, zu vertiefen.

<sup>14</sup> Man ist übereingekommen, das Ende des Hellenismus im politischen Sinne auf das Jahr 31 zu datieren, auf das Jahr also, da das letzte der hellenistischen Königreiche, das ptolomäische Ägypten, zu existieren aufhörte. Im geistig/kulturellen Bereiche kündigt sich „das Neue“ um 100 v. Chr. an; dank der vor allem im Formalen wirksamen Pseudomorphose währte das (oft nur scheinbare) Weiterleben des Hellenismus bis tief in die Kaiserzeit.

<sup>15</sup> Vielleicht wäre es zu revolutionärem Durchbruch „des Neuen“ gekommen, wenn ein Herrscher, der aus Armenien, Parthien oder Ägypten hätte kommen können, ein die *Oikouménē* umfassendes Reich begründet hätte. Am nächsten ist Mithridates VI. Eupator diesem Ziel gekommen. Tatsächlich aber setzte Rom seinen Anspruch durch, die *Oikouménē* zu beherrschen: und wie diese Macht ausgeübt wurde, dafür setzte der Kaiser Augustus die Maßstäbe – derart, daß militärisch Rom, kulturell Griechenland dominierte. Im derart determinierten Raum hatte sich einzurichten, wer neu hinzukam: so z. B. Juden, Chaldäer, Magier (diese als Missionare der Mazda-Zrvan-Religion), Isis-Priester und schließlich Christen.

<sup>16</sup> Formen – das ist im weitesten Sinne zu verstehen; Formen in diesem Sinne sind auch die Denk- und Sprachgewohnheiten.

dem Christentum widerfuhr: Wer Neues aussagen wollte, mußte sich der altgewohnten, längst geprägten Ausdrucksmittel bedienen. Für den neuen Wein lagen in der Tat nur alte Schläuche bereit; vgl. Mt. 9, 17, wo dieses damals drängende Problem erkannt ist. Dieser Bedingung hatte sich zunächst der Platonismus zu fügen; er konnte gar nicht zu einer Philosophie werden, die kraft originaler Ansätze zu eigenen, autonom begründeten Ergebnissen gelangte<sup>17</sup>. Darum eben kam der Überlieferung – διαδοχή – eine kaum zu überschätzende Bedeutung zu: Denn sie stellte das Schneckenhaus dar<sup>18</sup>, d. h. sie repräsentierte die zwingend gültige Voraussetzung.

Hier liegt eine der Wurzeln dafür, daß es zu Mißverständnissen führte, wenn Ad. von Harnack die Substanz des jungen Christentums dadurch bedroht sah, daß es eine „Hellenisierung“ durchmache. Das alte Hellenentum gehörte längst der Vergangenheit an; übrig geblieben freilich war das Schneckenhaus<sup>19</sup>, das dazu einlud, in ihm Wohnung zu nehmen. Nicht das Faktum dieser Wohnung-Nahme, dieser Ansiedlung im alten Gemäuer, nicht die – in der Tat zahlreichen Modalitäten, wie man im hellenischen Bildungserbe heimisch wurde – nicht sie haben die Substanz des Christentums verändert. Im Gegenteil, die vielfachen Modalitäten dieser Pseudomorphose gaben souveränen Geistern eine Fülle von Möglichkeiten an die Hand, sich durch virtuose Handhabung des alten Instrumentes verständlich zu machen. Und so haben denn die souveränen Geister unter den damaligen Theologen alle Register gezogen, um ihre gute Nachricht – τὸ εὐαγγέλιον – zu verkünden; eines unter diesen Registern trug die Bezeichnung *vox Platonica*.

#### IV. Die „griechische Weisheit“ in der Sicht Philons von Alexandria

Schon Philon von Alexandria (gest. nach 40 n. Chr.) stand vor einer Aufgabe, die der christlichen Theologen späterer Zeit in den Grundzügen vergleichbar war; und was die Lösung dieser Aufgabe anlangt, so hat Philon seinen Nachfahren in vieler Hinsicht als Vorbild gedient.

<sup>17</sup> Hierzu statt vieler Belege der wichtigste: Plotin bekennt Enn. VI 2,1, daß er zu denen gehört, die die eigene Meinung – τὰ ἡμῖν δοκοῦντα – auf Platon zurückführen, besser reduzieren: εἰς τὰ τοῦ Πλάτωνος ἀνάγειν. Alle Erkenntnis ist nur dann legitim, wenn sie durch Platon belegt ist.

<sup>18</sup> Es ist also nicht so, daß der Krebs etwas ihm Fremdes rezipiert. Sondern das Schneckenhaus rezipiert den Krebs – diese Bemerkung sei den Freunden des Rezeptions-Mythos ins Stammbuch geschrieben.

<sup>19</sup> Hier zu verstehen als das ausgebreitete, vorwiegend formale Bildungserbe der vorangehenden Jahrhunderte.

Als Leser seiner durchweg der παραίνεσις zuzuordnenden Schriften sieht Philon solche Juden vor sich, die zwar von Geburt (genau: Beschneidung) und Herkommen der mosaischen Religion angehören. Aber diese Juden sind in den Einfluß des hellenischen Bildungserbes – und das heißt: der hellenistischen Lebensführung – geraten; die Verlockung, die zahlreichen, z. T. einschneidenden Gebote des mosaischen Gesetzes zu umgehen, zu lockern, nicht ganz ernst zu nehmen, muß für diese Leser stark, oft unwiderstehlich gewesen sein. Um ihr zu begegnen, beschreitet Philon einen Weg, den die damalige Orthodoxie zu Jerusalem wohl sicher mißbilligte – und den die spätere Orthodoxie mit aller Strenge mißbilligt hat.

Auf dem Sektor der praktischen Lebensführung gibt Philon kein Iota des mosaischen Gesetzes preis. Die Einhaltung des Sabbat, der zahlreichen Feste, der Speisegebote, der Beschneidung wird wieder und wieder eingeschärft, mit Nachdruck empfohlen und zugleich durch eine Fülle von (oft abstrus erscheinenden) Gründen, die dem theoretischen Sektor entnommen sind, als notwendig erwiesen. Auf diesem Felde kann Philon kein Tadel treffen; denn er ist weit davon entfernt, irgendeine Aufweichung des mosaischen Gesetzes zu billigen oder zuzulassen.

Ein ganz anderes Bild ergibt sich, wenn man die Fülle seiner Begründungen durchmustert. Auch hier wird die Priorität, welche der Offenbarung des „Propheten“ Moyses vor allem anderen Wissen zukommt, deutlich und mit Überzeugung hervorgehoben – das aber nie mit dem Anspruch oder der Behauptung, neben der mosaischen Offenbarung sei alles andere Wissen unnützlich; denn Gott hat die παιδεία der Griechen gewollt, ebenso wie er es wollte, daß Abraham die Hagar zum Kebsweib nahm (vgl. Anm. 28).

Damit wird der Abstand hervorragend deutlich gemacht, der zwischen dem einen und dem anderen Bereich besteht: Die griechische Bildung ist dem dienenden Weibe gleich, dem sich Abraham nach Gottes Willen zuwendet. Die Fülle der Analogien und der Übereinstimmungen, die Philon in überreichem Maße nachweist (und oft genug kunstvoll herstellt), mindern das Gewicht der Feststellung nicht: Ahnherrin der Patriarchen und damit des Volkes Israel, Anfangspunkt (der Name Sara wird als ἡ ἀρχή gedeutet) der legitimen, auf Abraham zurückführenden Linie ist Sara, nicht Hagar. Auf dieses grundsätzliche Bekenntnis Philons muß mit Nachdruck hingewiesen werden.

Denn Philon kommt seinen Lesern in oft überraschender Großzügigkeit entgegen; er mutet es ihnen nicht zu, auf alles das, was ihnen im Bereich der hellenischen Bildung lieb und vertraut geworden ist, zu verzichten; sondern er weist unermüdlich nach, daß dieses Bildungserbe innerhalb der „Weisheit des Moyses“, also im Gesetz und

in der Geschichte des Volkes Israel, in hundertfacher Brechung präsent ist. Insofern ist im Grunde kein Unterschied zwischen der Philosophie<sup>20</sup> des Moyses und der griechischen Philosophie; hierbei macht sich Philon das Axiom zu eigen, daß es nur eine Philosophie geben kann, nämlich die, die zur Wahrheit führt. Darum ist es in Philons Augen eine unverzeihliche Verfehlung<sup>21</sup>, wenn es einige unternommen haben, die Philosophie zu spalten; und voller Zorn wendet sich Philon gegen die irrenden Philosophen, die nur mehr den Namen Sophisten verdienen; denn diese sind aus der Legitimität der eigentlichen und wahren Philosophie herausgefallen<sup>22</sup>, können also nach solchem Abfall nur Pervertiertes und Unreines lehren.

Folgerichtig gesteht Philon denjenigen Philosophen zu, die sich innerhalb dieser Legitimität befinden – es sind das durchweg die Stoiker und Platon – daß sie mit den ihnen verliehenen sprachlichen Mitteln das Richtige und das Wahre sehr wohl wiederzugeben vermögen – wenn auch in dem oben gekennzeichneten Abstand von der Offenbarung des Moyses. Überhaupt ist alle Philosophie im letzten Grunde Offenbarung; darum kann das Richtige und Wahre mit unterschiedlichen sprachlichen Mitteln ausgesagt werden. Über die zentrale Frage, ob eine philosophische Aussage wahr ist oder falsch, wird danach entschieden, ob sie mit der Lehre des Moyses in Einklang steht oder nicht<sup>23</sup>.

Das klingt sehr einseitig – trotzdem hat dieses „hermeneutische“ Prinzip eine Fülle von Möglichkeiten offengehalten, sich differenziert auszudrücken. Philon bietet alle ihm zu Gebote stehenden Mittel auf, seine Leser ja nicht durch ein Zuviel an mosaischer Orthodoxie zu „verschrecken“. Darum führt er immer wieder den Nachweis, daß die

<sup>20</sup> Namentlich in *de vita Mosis*, aber auch sonst oft (z. B. *quis rerum div. heres* 301) wird Moyses als *der* Philosoph gerühmt; nach *leg. alleg.* 3,140 ist er der vollkommenen Weise, auf den alle (oft paradoxen) Aussagen zutreffen, welche die stoischen Philosophen über den Weisen machten.

<sup>21</sup> Vgl. *quis rerum div. heres* 246; dort wird nach hellenistischem Muster der *dissensus* unter den Philosophenschulen mit einem Bürgerkrieg verglichen.

<sup>22</sup> Philon hat seiner Abhandlung *de spec. legg.* 1,324–345 eine (vermutlich ursprünglich hellenistische) *διατριβή* eingefügt, in welcher die Philosophen wegen ihrer sterilen Irrtümer mit Impotenten (verschiedenen Grades) gleichgesetzt werden (Ansatzpunkt: Kastraten durften den Tempel zu Jerusalem nicht betreten). Mit boshafter Ironie führt Philon *de agr.* 131–147 den Vergleich aus, daß irrige Philosophie unreiner Nahrung gleicht; mithin stehen ihre Urheber, die „Sophisten“, den Schweinen gleich. Kräftige Seitenhiebe gegen die irrenden Philosophen fallen *de gig.* 39; *de virt.* 99; *de congr. erud. gratia* 67; *de spec. legg.* 1,37; *de conf. linguarum* 41–43; *de ebr.* 199 ff. wird die irrige epikureische mit der wahren platonischen Kosmologie in wertenden Vergleich gerückt. Vgl. ferner *de opif. mundi* 170; *de somniis* 1,180; *quis rer. div. heres* 244 ff.; *quod omnis probus liber sit* 3–7; 11–19. Somit ist Philon in der Tat vor dem Vorwurf geschützt, er bewundere blindlings die Philosophie der Griechen; er tadelt sie oft und hart.

<sup>23</sup> Hierfür bietet Philon, *quis rerum div. heres* 301 ein markantes Beispiel: Er weist an Hand von *Gen* 15,16 nach, daß bereits Moyses die nachmals für die Stoa charakteristische Lehre von der *εἰμαρμένη* vertreten und verkündet habe.

Weisheit des Moyses, weil dem Sinne nach kongruent, der Interpretation durch die „hellenische Weisheit“ zugänglich ist (denn alle „Irrtümer der Sophisten“, die dem entgegenstehen, werden durch Philon zuvor wegetuschiert). So tut er an vielen Hunderten von Beispielen dar, daß gerade die Griechen sonderbar erscheinenden Einzelheiten der jüdischen Liturgie und des jüdischen Gesetzes von jener Weisheit geprägt und durchdrungen sind, die auch von Griechen verkündet wurde: Sogar das festliche Gewand, das der Hohe Priester trägt (vgl. Ex. 28,2 ff., bes. 31–37), wird in allen seinen Einzelheiten „philosophisch“ gedeutet<sup>24</sup>: Aaron, mit diesem Gewand bekleidet, repräsentiert die Natur der Welt, die ihren Schöpfer verehrt. Die allegorisch/philosophische Deutung erreicht ihren Höhepunkt da, wo es das goldene Blatt zu erklären gilt, das die Mitra des Hohen Priesters ziert<sup>25</sup>.

Mehrfach ist Philon der pythagoreischen Zahlensymbolik verpflichtet, sei es, daß es den hohen Rang der „Eins“<sup>26</sup>, sei es daß es den der Sieben<sup>27</sup> zu rühmen gilt. Denn die Heiligung des Sabbats als des siebenten Tages ist eines der vornehmsten göttlichen Gebote; Philon weist die „philosophische“ Begründung dieses Gebotes dadurch nach, daß er den besonderen Wert der Zahl Sieben hervorhebt.

Es ließen sich Hunderte von Beispielen solcher Art anführen, die Philons Tendenz beleuchten, Assoziationen mit dem Ziel herzustellen, daß jemand (mit geringer Mühe, wie Philon meint) von der griechischen παιδεία<sup>28</sup> zur „Philosophie“ des Moyses gelangen kann. Denn in der griechischen παιδεία ist das Richtige und Wahre durch-

<sup>24</sup> Fundort: de vita Mosis 2, 109–135; die Quintessenz der dort vorgetragenen Allegorese ist diese: Aaron, der erste Hohe Priester, ist, da er dieses Gewand trägt, βραχὺς κόσμος = etwa: Welt in abgekürzter Darstellung, so ebd. 135.

<sup>25</sup> Dabei verschiebt es wenig, daß die allegorische Erklärung dieses goldenen Blattes in scheinbar verschiedene Richtungen gehen kann: Nach de vita Mosis 132 sind auf diesem Blatt die vier Buchstaben eingegraben, welche den Namen „des Seienden“ – also Iahwe – bezeichnen. Nach de migr. Abrahami 103 ist das Siegel, welches dem goldenen Blatt aufgedrückt wurde, die Idee der Ideen, gemäß welcher Gott den Kosmos prägte. Diese beiden Deutungen laufen auf die gleiche theologische Aussage hinaus: Der Name „des Seienden“ ist nichts anderes als die Idee der Ideen. Hier ist die gleiche Aussage erst in „mosaischer“, dann in „platonischer“ Fachsprache vorgetragen worden; den Anlaß dazu bot der Umstand, daß Ex 28,36 die Worte ἐκτύπωμα σφραγίδος zu erklären und mit ἁγίασμα κυρίου gleichzusetzen waren.

<sup>26</sup> Zu Philons philosophisch/religiöser Verehrung „des Einen“ aus der großen Zahl der Belege nur diese: quod deus sit imm. 81–85; leg. alleg. 2,3; de vita Mosis 2,288.

<sup>27</sup> Belege: de opif. mundi 100; leg. alleg. 1,16; die topische Rühmung der Sieben fern der vita Mosis 2,210; de decalogo 102; quis rerum div. heres 167.

<sup>28</sup> Hierüber spricht Philon ausführlich im zweiten Teil der Schrift de congressu erud. gratia (von 71 an); eigentlich geht es nur um die Erklärung von Gen 16,1–3, wo berichtet wird, daß Abraham auf Geheiß Gottes Hagar, eine ägyptische Dienerin, zur Knechtin nimmt und sie zur Mutter des Ismael macht. Für Philon wird Hagar zur symbolischen Verkörperung der griechischen Bildung: Es widerspricht nicht dem Willen Gottes, ihr anzuhängen; aber sie vermag nur Früchte zweiten Ranges zu erbringen; sie ist und bleibt *ancilla*. Daß die Philosophie Dienerin der (auf Gott bezogenen) σοφία zu sein habe, ist ebd. 79 Ende klar ausgesprochen. Hier liegt das früheste Zeugnis dafür vor, daß die Philosophie zur *ancilla theologiae* erklärt wird.

aus angelegt<sup>29</sup>; selbstverständlich bedarf es der Erfahrung und der Umsicht (die Philon für sich in Anspruch nimmt), um alle Zeugnisse so zu „lesen“, daß sie zu Bestätigungen der mosaischen „Philosophie“ werden. Für den, der so zu „lesen“ vermag, wird die Fachsprache der Stoiker, und mehr noch die Metaphorik<sup>30</sup> Platons je zu einem Vehikel des Verständnisses: Die von Moyses offenbarte Wahrheit kann in verschiedenen Zungen mitgeteilt werden; dabei erblickt Philon seine Aufgabe darin, die rechte „Hermeneutik“, d. h. die rechte Kunst der Deutung anzuwenden: In allen Zeugnissen ist die eine Wahrheit, identisch mit der Wahrheit des Moyses, gegenwärtig.

Dürfte man vom „Platonismus“ Philons sprechen, weil er die Metaphorik, die mit Platons Ideenlehre verbunden ist, an über fünfzig Stellen<sup>31</sup> anwendet? Die „Ideenlehre“, so wie sie Philon „vertritt“, ist keineswegs Herzstück einer Ontologie, so wie für Platon. Zudem ist diese „Ideenlehre“ ohne den Begriff der Teilhabe konzipiert; die in concreto existierenden Wesen sind wohl nach bestimmtem Vorbild geprägt, so wie die Münze durch den Prägestempel<sup>32</sup>. Aber gerade dieses Bild verhilft Philon dazu, die etwaige Vorstellung einer Teilhabe – μέθεξις – zu eliminieren: Die fertige Münze hat nichts mehr mit dem Prägestempel gemein; dieser gehört ganz und gar in die Sphäre des Münzmeisters. Denn für Philon gehört alles Vorbildhafte, der κόσμος νοητός, die ἀρχέτυποι usw. ganz in die Sphäre Gottes. Dabei läßt es der Monotheismus Philons nicht zu, daß es zwischen Gott, dem allein Seienden, und der Welt, seiner Schöpfung, irgendwelche Zwischenwesen oder vermittelnde Stufen gebe. Die scheinbar platonische Ideenlehre, überreichlich zitiert, erfüllt mithin eine vollauf un-platonische Funktion: Weder leitet die Erkenntnis der Ideen zur Erkenntnis Gottes an, noch erleichtert der Ansatz der Ideen (als Vorbil-

<sup>29</sup> Der Wahrheit des Moyses gebührt auch darum der Vorrang, weil sie älter ist als die Weisheit der Griechen. Aber Philon besteht nicht mit solcher Entschiedenheit wie etwa nach ihm Kelsos auf dem Argument, daß die Priorität der Zeit nach allein Bürge für objektive Wahrheit sei (das mußte Kelsos verfechten, weil die Weisen der Frühzeit kein schriftliches Zeugnis hinterlassen haben). Da ist Philon in besserer Beweislage: Denn er kann darauf verweisen, daß sich Gott den Patriarchen und Moyses offenbart hat. Daneben verlieren Überlegungen an Gewicht, welche σοφία die ältere war: Die Offenbarung, die Moyses empfing, war auf jeden Fall unbestreitbar und authentisch.

<sup>30</sup> Die Platon-Zitate Philons sind in den Indices ad Philonis Al. Opera, Bd. 7, S. 19–20, von H. Leisegang in knapper Raffung zusammengestellt worden. Schon ein flüchtiger Überblick zeigt, daß Philon die einprägsamen Kurz-Metaphern vorzieht, mit deren Hilfe sich Platoniker zu allen Zeiten über den Lehrgehalt Platons zu verständigen suchten.

<sup>31</sup> Ein paar Beispiele für die stets Platon nahe Ausdrucksweise: quod det. potiori insid. solet 83; quod deus sit imm. 43; de agr. 166 f.; de Cherub. 86; leg. alleg. 1,22; de post. Caini 105; vgl. Anm. 25.

<sup>32</sup> Neben den aus Platon vertrauten Ausdrücken wie ἐκτυποῦσθαι, ἐκμαγεῖον, παράδειγμα u. a. m. verwendet Philon mit besonderer Vorliebe das Wort ἀρχέτυπος (rund 80 Belege), das bei Platon nicht vorkommt; der erste datierte Beleg liegt vor bei Cicero ad Att. 16,3,1 (Mitte Mai 44 v. Chr.). Es scheint dies ein Modewort der späthellenistischen Epoche gewesen zu sein.

der) eine Erklärung, wie sich das Gute stufenweise in diese Welt umsetzt; die philonischen Ideen tragen nicht dazu bei, den Abstand zu verringern oder gar zu überbrücken, in dem sich diese Welt gegenüber Gott befindet. Kurz, die ganze auf Vorbild und Abbild bezogene Metaphorik, durchweg aus Platon entlehnt, wird selbst dann, wenn Platon wörtlich zitiert zu sein scheint, in einem Platon durchaus fremden Sinn verwendet. Philon hat mit dieser Metaphorik ein sprachliches Mittel gewonnen, das es ihm erlaubt, seinen Monotheismus in philosophischer Fachsprache auszudrücken und zugleich zu suggerieren, daß diese Platon entlehnte Fachsprache nichts anderes ausdrücke als den mosaischen Monotheismus. Nicht nur durch knappe Zitate, in Reminiszenzen oder mit dem Mittel punktartiger Assoziationen verfolgt Philon sein hermeneutisches Ziel. Eine hellenistische διατριβή, fast eine Predigt über die Schönheit und die Zweckmäßigkeit der Welt hat ihm so gut gefallen, daß er sie – mit geringen Variationen – zweimal<sup>33</sup> in seine Schriften aufgenommen hat. Den ursprünglichen Sinn<sup>34</sup> freilich hat Philon „verfremdet“: Die stoische Argumentation lief darauf hinaus, daß aus der Zweckmäßigkeit der Schöpfung die Rationalität<sup>35</sup> des Schöpfers bewiesen wird<sup>36</sup>. Es wird also eine geradlinige Gedankenoperation vollzogen, durch welche aus der Zweckmäßigkeit der Welt die Intention des schaffenden *Logos* gefolgert wird. Ganz anders Philon: Daß es einen Schöpfer gibt (Antwort auf die Frage ἄρα), das muß auf jeden Fall bejaht werden. Aber die Erkenntnisfähigkeit des Menschen, da er Geschöpf = geworden ist, geht darüber nicht hinaus: Das Wesen Gottes (Antwort auf die Frage τίς) vermag kein Mensch<sup>37</sup> zu erkennen, geschweige

<sup>33</sup> Fundorte: de praemiis et poenis 36–41 und de spec. legg. 1,32–40. Die für Philon zentrale These, Gott sei seinem Wesen nach unerkennbar, wird an mindestens sechs Stellen mit Nachdruck vertreten und erhärtet.

<sup>34</sup> Sinn und Herkunft dieses Hymnus auf die Zweckmäßigkeit der Welt werden wohl erkennbar dank Cicero, der nat. deor. 2,90–97 eben diese Gedankengänge vorträgt; im Kommentar von A. St. Pease z. St. werden mehr als 15 Nachklänge, die dieser Hymnus bei Späteren ausgelöst hat, aufgezählt. Dieser fast dichterische Lobpreis ist mit hoher Wahrscheinlichkeit dem Poseidonios zuzuschreiben.

<sup>35</sup> Zur Tragweite dieses Gedankens vgl. Cicero, Tusc. 1,63: Ein Weiser wie Archimedes, der die Gesetze der Himmelsmechanik erkannt hat und der in einem Astrolabium den Lauf der Planeten nachbildet, ist dem Schöpfer gleich; denn er hat die gleiche rationale Leistung vollbracht wie dieser – ein wichtiger Aspekt des Satzes *homo deus mortalis*.

<sup>36</sup> Damit wird die beängstigende Gegenthese (z. B. der Epikureer) zurückgewiesen, der Zufall bewirke alles.

<sup>37</sup> Mit erstaunlichem Rigorismus macht Philon Ernst mit der These der eleatischen Philosophen, es gebe weder Seins- noch Sinn-Verbindung zwischen Sein und Werden, Seiendem und Gewordenem. Damit geht Philon in gewolltem Archaismus weit hinter Platons Position zurück, nach welchem die Bereiche des Seins und des Werdens im gleichen Verhältnis der Analogie zueinander stehen wie das Erkennen und das Wahrnehmen; Näheres zur sog. Großen Analogieformel in m. Beitrag *Formula analogiae*; FS f. H. A. Armstrong (erscheint 1981). Diesem Versuch Platons hat sich Philon mit Entschiedenheit widersetzt: Zwar soll der Mensch die Erkenntnis Gottes suchen; aber es steht von vornherein fest, daß das Geschöpf den Schöpfer nicht erkennen kann (vgl. die Anm. 33 bezeichneten Stellen).

denn zu schauen. Selbst Moyses durfte Gott, der zu ihm aus dem brennenden Dornbusch sprach, weder sehen noch erkennen; jene zunächst stoische διατριβή dient Philon dazu, die Antwort auf die Frage zu geben, warum Moyses Gott nicht schauen durfte. Wieder ist ein wichtiges Element der griechischen (hier: der stoischen) Philosophie einem ganz anderen Zweck zugeordnet worden: das Argument *e creatione creatorem* führt nur zu vordergründigem Ergebnis; tatsächlich vermag der Mensch, da erschaffen = geworden, den Seienden nicht zu erkennen.

Ein besonders markantes Beispiel bietet Philons Schrift von der Erschaffung der Welt – *de opificio mundi*. Hier hat Philon auf weite Strecken den Timaios Platons so umgeschrieben, daß die volle Kongruenz mit dem mosaischen Schöpfungsbericht hergestellt wird.

Ein Leser also, der etwa von der Lektüre des Timaios herkam – und den Timaios gut zu kennen gehörte in den Jahrhunderten vor und nach Philon zu den für selbstverständlich gehaltenen Elementen der Bildung<sup>38</sup> –, der fand bei Philon eine Darstellung der Schöpfung, die ihm in zahlreichen Einzelheiten – gerade im Formalen – durchaus vertraut vorkommen mußte. Unversehens wird die vollständige Harmonisierung von Platon<sup>39</sup> und Moyses hergestellt.

Dabei aber sind die Gewichte absichtsvoll ganz eindeutig verteilt: Von Platon ist viel des Formalen herübergewonnen; bekannte Schlagworte, prägnante Metaphern geben dem Text einen eindrucksvollen *color Platonicus*. Aber alles, worauf es im Sachlichen ankommt, so besonders das eindeutige Bekenntnis zum Monotheismus, ist vom Text der Genesis und von der mosaischen Theologie geprägt, so wie sie Philon vertraut war.

Sicher wollte Philon – wenn auch erst in zweiter Linie – eine Art Rechtfertigung geben, derart, daß hellenische Bildung und mosaisches Gesetz miteinander verträglich seien. Aber damit ist seine Absicht nur ungenügend beschrieben, denn es geht ihm nicht um eine Öffnung zum Hellenismus hin. Ganz im Gegenteil: Diese Öffnung war ja bereits in einem viel breiteren Maße erfolgt, als konservativen Juden lieb sein konnte. Der Weg, den Philon weist, soll durchaus nicht in beiden Richtungen beschritten werden; denn dann hätte die-

<sup>38</sup> Wie weit die oft übertriebene Verehrung des Timaios ging, illustriert die Anekdote, die Athenaios 9; 382 a, wiedergibt: Ein Trimalchio vergleichbarer Emporkömmling ließ gar den Timaios (mit verteilten Rollen) von den Sklaven rezitieren, die das Essen auftrugen.

<sup>39</sup> An anderer Stelle, de aet. mundi 7–17, führt Philon sehr gründlich den Nachweis, daß Platon den Timaios im wörtlichen Sinne habe verstanden wissen wollen; die entgegengesetzte Meinung der spitzfindigen Erklärer – dort als σοφισζόμενοι verspottet, wird mit Schärfe zurückgewiesen. Denn nur wenn diese Prämisse gilt – nämlich: Im Timaios wird das Wirken eines als Person vorgestellten Schöpfers zu bestimmter Zeit beschrieben –, nur dann vermag der Timaios als eine Bestätigung der philonischen Theologie nutzbar gemacht zu werden.

ser Weg ja auch von der Thora wegführen können. Philon ist darum bemüht, einen Weg zu eröffnen, der aus der hellenistischen Welt ins Judentum zurückführt; das heißt indes keineswegs, daß hiernach das Gesetz „nur allegorisch“ zu verstehen sei, also in praxi unverbindlich werde. Einer solchen Aushöhlung widersetzt sich Philon ganz entschieden; seine überreichen allegorischen Erklärungen, besonders des Gesetzes, richten sich allein darauf, der vom Gesetz gebotenen Praxis, dem Vollzug der zahlreichen Gebote, wieder zur Geltung zu verhelfen. Eben dazu soll die Entdeckung des oft weit hergesuchten philosophischen Sinnes der mosaischen Offenbarung dienen.

Es findet also keine Entleerung des Hergebrachten statt; es wird auch kein neuer, heterodoxer Inhalt in die alten Formen hineingedeutet, sondern der alte, auf Offenbarung beruhende Inhalt wird durch Verweis auf die Übereinstimmung mit der Ἑλληνικὴ σοφία bestätigt und erhärtet. Die Wesensveränderung, welche das alexandrinische Judentum durch seine Hellenisierung<sup>40</sup> erfahren hatte, sollte mit allen Mitteln, die Philon zu Gebote standen, rückgängig gemacht werden. Dazu gehörte mit Notwendigkeit, daß sich Philon der Sprache und vor allem der Denkgewohnheiten bediente, die auf seine Leser eine suggestive, dem orthodoxen Juden höchst unerwünschte Macht ausübten: Das aber waren die Denkgewohnheiten und die philosophische Fachsprache des ausgehenden Hellenismus.

#### V. Die ‚hermeneutische‘ Aufgabe der Apologeten im 3. und 4. Jahrhundert nach Christus

Die Aufgabe, die sich den Apologeten des 3. und 4. Jh.s stellte, war in vielen Punkten derjenigen ähnlich, die Philon zu erfüllen suchte. Freilich ging es nicht um Rückführung, um Wiedergewinnung solcher, die zum Hellenismus hin, also in eine fremde Lebensführung abglitten; sondern es ging darum, diesem Hellenismus Gebildete abzugewinnen und dem Christentum zuzuführen.

Hier wie dort stellte der Hellenismus – als Lebensführung wie als Bildungskomplex – die eigentliche Klippe dar, an der das Bekehrungswerk scheitern konnte. Hier wie dort mußten Menschen, die in diesem Bildungskomplex verwurzelt waren, dazu gebracht werden, etwas ausgesprochen Un-Hellenisches (dort das mosaische Gesetz, hier die Taufe und die christliche Lebensführung) in freiem Entschluß anzunehmen – möglichst ohne den unvermeidlichen Bruch als bedrohlichen Schock zu empfinden. Da waren also Menschen mit vor-

<sup>40</sup> Diese Hellenisierung war eine Realität (kein Schlagwort); die Verlockungen einer von Bindungen weithin freien Lebensführung und die von hellenischer σοφία angebotenen Rechtfertigungen solcher Freiheit haben sicher eine Abwanderung vieler Juden bewirkt oder begünstigt. Dieser Prozeß ist gar nicht zu vergleichen mit der oft behaupteten „Hellenisierung“ des Christentums.

sichtiger Hand über einen Bruch in ihrer geistigen Existenz hinwegzuleiten. Die Mittel, die dazu aufgeboten wurden, erscheinen dem modernen Beurteiler nicht selten als bedenklich, manchmal gar als objektiv irreführend (vgl. unten S. 46). Es muß aber bedacht werden, daß (im Verständnis der damaligen Zeit) diese Mittel für einen Zweck aufgeboten wurden, der in damaliger Wertung obenan stand: Es galt ja den Missionsbefehl Mk 16,15 zu befolgen. Und es muß weiter bedacht werden, daß das vielleicht anfechtbare Mittel, in die Haut des Gegners zu schlüpfen, den zu Bekehrenden eine als wertvoll empfundene Hilfe bot, und daß sich dieses Mittel als ungewöhnlich erfolgreich erwies. Denn es gelang während eines Jahrhunderts, nahezu alle Platoniker für das Christentum zu gewinnen. Danach erlosch der „christliche Platonismus“ sofort; er hatte als Mittel der Überredung seinen Zweck erfüllt.

Im folgenden wichtigen Aspekt stellte sich die Aufgabe im 3. Jh. n. Chr. anders dar als für Philon von Alexandria. Dieser hatte sich mit mehreren, fundamental verschiedenen Geistesrichtungen innerhalb der „hellenischen Philosophie“ auseinandersetzen müssen. Seine (stets vorsichtige) Zustimmung gilt den Lehren Platons<sup>41</sup>, der Pythagoreer, oft der Stoiker; mit ironischer Schärfe pflegt Philon die Fehlhaltung und die Irrtümer der Kyniker und der Epikureer zu tadeln.

Vor einem solchen „Pluralismus“ der Meinungen standen noch die älteren Apologeten. Daher machen sie gern Gebrauch von dem (ursprünglich epikureischen<sup>42</sup>) Argument, daß sich die griechischen Philosophen in beständigem Widerstreit miteinander befänden; ihrer Zerfahrenheit und Inkonsequenz war mithin folgerichtig die Geschlossenheit christlicher Lehre entgegenzusetzen. Aber dieses Argument, das gern mit ausführlichen Einzelnachweisen breit entfaltet wurde, verlor an Beweiskraft, als um die Mitte des 3. Jh.s die Stoa erlosch und als Peripatetiker und Pythagoreer mehr und mehr zum Platonismus konvergierten. Zum guten Teil muß das, was da vor sich ging, als ein Schrumpfungsprozess beschrieben werden<sup>43</sup>. Aber dieser Prozeß führte zu einer ungemainen Konsolidierung. Der Platonismus übernahm unwidersprochen die Führung des griechischen Geisteslebens; seine Ontologie, seine Lehre vom *Lógos* waren dazu geeignet,

<sup>41</sup> Es sei nochmals betont: Zwar zitiert Philon Sätze aus Platon oft korrekt im originalen Wortlaut. Aber sein Verständnis Platons ist (in Zustimmung wie in Widerspruch) unverkennbar geprägt durch das Platon-Verständnis der damals zu Alexandria tätigen Schule.

<sup>42</sup> Vgl. Cicero, nat. deor. 1,18 und 1,30; mit Sicherheit referiert der Epikureer, dem Cicero ebd. das Wort gibt, Belege für die *inconstantia* der Philosophen, welche Philodem gesammelt hatte.

<sup>43</sup> Longin berichtet in der Vorrede zu seiner Gegenschrift gegen Plotin (erhalten durch Porphyrios, vita Plot. 20,17–25) von der großen Zahl philosophischer Lehrer, die während seiner jungen Jahre an vielen Orten tätig waren; in der Gegenwart aber (etwa 269) herrsche auf diesem Felde ein unbeschreiblicher Mangel.

ein Dach zu bilden, unter dem sich die gesamte Bildung – παιδεία – in ihren zahlreichen Ebenen sinnvoll und widerspruchsfrei einordnete. So kam es, daß Bildung und Philosophie zu einer in der Tat imponierenden Einheit<sup>44</sup> verschmolzen. Von nun an trat „die griechische Philosophie“ dem Christentum als Platonismus gegenüber<sup>45</sup>; seither ist der Inhalt „der griechischen Philosophie“ dem, was „die Platoniker“<sup>46</sup> lehren, durchweg synonym.

Die christlichen Theologen jener Zeit haben sich mit bemerkenswerter Elastizität auf die neue Lage eingestellt. Fortan trat die bisher oft geübte Polemik zurück, durch welche a) die Absurdität und die Widersprüchlichkeit bestimmter Lehren, b) die moralische Anfälligkeit, ja Geringswertigkeit Platons<sup>47</sup> geißelt wurde. Die erhaltenen Zeugnisse lehren deutlich, wie derlei Argumentationen an Zugkraft verloren. Man ist damals auf christlicher Seite (vgl. unten S. 29) Zug um Zug zu der Gewißheit gelangt, daß man sich, anders als zuvor, einem geschlossenen Ganzen gegenüber befand, daß dieses Ganze kaum Angriffsflächen für triviale Polemiken bot und daß vor allem die Gestalt Platons in so hohem Ansehen stand<sup>48</sup>, daß unbedachte Invektiven nur Schaden bringen konnten. Darum wurde – etwa seit Klemens von Alexandria – von dem Verfahren Abstand genommen, dieses geschlossene Ganze frontal anzugreifen. Statt dessen ist – wie ich meine planvoll und alsbald höchst erfolgreich – ein ganz neues Verfahren angewendet worden. Auf diesem neuen Wege stellte es den ersten Schritt dar, den Gegner nicht mit Schimpf, nicht mit Ironie herabzusetzen, sondern mit gebotener Behutsamkeit auf seine Thesen einzugehen.

<sup>44</sup> Von dieser inneren Geschlossenheit geben die Werke Plutarchs einen lehrreichen Eindruck; es dürfte ganz wesentlich auf Plutarch zurückzuführen sein, daß es später gelang, die gesamte παιδεία der hohen Philosophie teils ein-, teils unterzuordnen.

<sup>45</sup> Tertullian dürfte unter den christlichen Autoren der letzte gewesen sein, der, selbst von der Stoa geprägt, die stoische Philosophie als den eigentlichen Widerpart des Christentums ansah; vgl. dazu *J. H. Waszink*: Bemerkungen zum Einfluß des Platonismus auf das frühe Christentum; *VigChr* 19 (1965) 129–162.

<sup>46</sup> Das Wort „Platonismus“ ist modern; antike Autoren benennen durchweg die, die einen „Platonismus“ vertreten, als πλατωνικοί. Hier ist an die *libri Platoniorum* zu erinnern, die für die Formung Augustins von hoher Bedeutung waren.

<sup>47</sup> Bis etwa 100 v. Chr. war Platon Gegenstand einer wahren Schimpfkampagne (vgl. unten Anm. 78 u. 79); die Anwürfe, die damals gegen Platon gerichtet wurden, waren noch keineswegs vergessen.

<sup>48</sup> Unter den Platon beschämenden Motiven freilich war eines so „dankbar“, daß die Apologetik zu keiner Zeit darauf verzichten mochte: Das Gedankenspiel des Sokrates, der in Platons Staat (um der Folgerichtigkeit willen) die Frauen und die Kinder zum gemeinschaftlichen Besitz der πόλις erklären wollte, hat immer wieder als ein Beweis für Platons Frivolität und Unmoral herhalten müssen.

## VI. Der Platonismus im 3. und 4. Jahrhundert nach Christus

Wie nun war der damalige Platonismus beschaffen, vor allem was seine konstitutive Gegensätzlichkeit zum Christentum anlangt? – Mit dem Begriff „Platonismus“ wird nicht etwa eine persönlich erarbeitete, auf eigenen Studien beruhende Haltung Platon gegenüber bezeichnet. Sondern „Platonismus“ bezeichnet die Philosophie insgesamt, die etwa vom 3. Jh. an zur herrschenden Lehre geworden war. Ihr geht es nicht um ein historisch-kritisches Wiedergewinnen Platons. Sondern diese Philosophie trägt den Namen Platonismus darum, weil nach Meinung aller ihrer Vertreter Platon als erster die absolute Wahrheit, die diese Philosophie enthält, gültig und verbindlich niedergelegt habe. Darum war „Platonismus“ von Tertullian bis zu Ps.-Dionysios (dem Areopagiten) etwas höchst Aktuelles; eine historische Rückwendung auf Platon, der vor mehr als 700 Jahren gelehrt hatte, war im Platonismus schon darum nicht angelegt, weil das, was Platon ausgesprochen hatte, ewig richtig war. Die von Platon ausgehende Überlieferung – *διαδοχή* – konnte das Wahre und Richtige gar nicht verformt<sup>49</sup> haben. Darum ist die Tatsache, daß der Platonismus einen tiefreichenden Bruch aller Überlieferung erfahren hatte<sup>50</sup>, aus dem Bewußtsein aller<sup>51</sup> völlig verschwunden, ja verdrängt worden. So wie der Platonismus beschaffen war, als er dem Christentum gegenübertrat<sup>52</sup>, berief er sich guten Glaubens auf eine uralte Überlieferung, die noch weit über Platon bis in jene Urzeit zurück ging, da der *Lógos*, Gefäß aller Wahrheit und alles Wissens, den damals noch unverdorbenen Menschen in seiner ganzen Fülle offenbar war.

<sup>49</sup> So liegt dem Platonismus – wie antikem Denken überhaupt – der Gedanke durchaus fern, es gelte die Wurzeln der Überlieferung durch historisch-kritische Forschung bloßzulegen. Gewiß: Überlieferung kann berichtigt werden, wenn sie sachlich falsch ist (vgl. unten S. 35). Der Einwand aber, daß Überlieferung einen Bruch erfahren habe, stellte kein wirksames Argument dar. Denn es galt (ohne jede Erörterung darüber) als schlechthin gesichert, daß eine jede Überlieferung ihren Gegenstand (z. B. Platons Lehre, aber auch: christliche Offenbarung) unverändert festhält. Dieses Axiom entstammt wahrscheinlich dem Pythagoreertum; dort jedenfalls war es unentbehrlich, weil die Lehre des Meisters nicht schriftlich aufgezeichnet war. Aber auch da, wo ein „Schriftbeweis“ gegen eine gefestigte Tradition hätte angeführt werden können, hat man in der Antike von solchem Argument kaum Gebrauch gemacht. Es gilt der Satz: Schulgerechte Tradition steht über allem Schriftlichen. Den entscheidenden Stoß hat dieses bis heute fortwirkende Traditionsbewußtsein durch M. Luther erhalten.

<sup>50</sup> Hierzu mehr in m. Arbeit: Von Platon zum Platonismus. Ein Bruch in der Überlieferung und seine Überwindung; Rheinisch-Westfälische Akad. Wiss., Vorträge G 211, 1976, 66 S.

<sup>51</sup> Bezeichnenderweise hat kein Christ das Argument aufgegriffen, das hier bereitlag. In den *libri contra Academicos* setzt sich Augustin (vorwiegend ablehnend) mit der skeptisch-aporetischen These der sog. Mittleren Akademie auseinander; es fällt kein Wort darüber, daß diese These entscheidend dazu beitrug, die Kontinuität der Überlieferung zu unterbrechen.

<sup>52</sup> Vgl. unten S. 26, 29 f.

Hiermit ist das wahrscheinlich wichtigste Merkmal dieses Denkbäudes bezeichnet: Es enthält, auf religiösem Fundament erbaut, in allen seinen Teilen Aussagen über das Göttliche, also Theologie. Auch im kleinsten Detail, das in Natur- und Geisteswelt erkennbar wird, ist Sinn = *Lógos* enthalten; der *Lógos* ist das universale Mittel, durch das sich das Göttliche in mehreren Stufen in die Welt hinein übersetzt. Von diesen Stufen ist die wichtigste die Weltseele<sup>53</sup> (vgl. dazu unten S. 18, 33). Daher ist das Göttliche (zunächst<sup>54</sup>) als Inbegriff alles Denkbaren und damit als höchster Gegenstand der Erkenntnis zu begreifen. Darum vermehrt ein jeder Erkenntnisvorgang (auch im kleinen<sup>55</sup>), einer Art Training vergleichbar<sup>56</sup>, die Fähigkeit des Erkennenden (also des Philosophen), bis zur höchsten Erkenntnis aufzusteigen und damit Gott zu erreichen. Denn jeder Erkenntnisvorgang bewirkt, daß eine Gleichartigkeit zwischen dem Erkennenden und seinem Gegenstand entweder geschaffen oder (falls zuvor bestehend) wirksam wird. Damit ist die Heilswirksamkeit jenes als „Platonismus“ nur unvollständig bezeichneten Denkmechanismus bezeichnet; schon Seneca vermochte dies in die Formel zu fassen: *deum colit qui novit*<sup>57</sup> – der wahre Gottesdienst ist Erkenntnis. Denn Erkenntnis bewirkt Gleichartigkeit mit Gott. Was aber Gott gleichartig ist, kann nicht vergehen.

Gewiß ist der Platonismus mit vorstehenden Bemerkungen nur sehr summarisch gekennzeichnet; darum sei es erlaubt, die folgenden Besonderheiten hervorzuheben:

Man unterschätzt den Platonismus, wenn man ihn nur als eine Philosophie werten möchte; er war zugleich Religion, und zwar in so ho-

<sup>53</sup> Hier ist anzumerken, daß während der Kaiserzeit eine jede Philosophie daran gemessen wurde, wie sie die Erschaffung der Welt erklärt und was sie über den Schöpfer aussagt. Die Kosmologie ist der entscheidende, der stets aktuelle Teil der Philosophie. Denn von der Erkenntnis des Kosmos und der in ihm wirkenden Gründe vermag der Philosoph zur Erkenntnis Gottes aufzusteigen. Zugleich vermag er dem Menschen, als dem Mikrokosmos, Ziel und Aufgabe nur dann gültig zu bezeichnen, wenn er den Makrokosmos kennt; vgl. *J. W. von Goethe*, Faust I, Studierstube. Da platonisiert selbst Goethe.

<sup>54</sup> Hier bewirkte der sog. Neuplatonismus (etwa seit Plotin) einen weiteren, folgenreichen Schritt: Der *Noús* kann zwar höchstes Sein, aber nicht die metaphysische Spitze schlechthin sein; da er eine Fülle von Gegenständen des Denkens  $\tau\acute{\alpha}$  νοητά enthält, ist er selbst Vielheit und somit einer überseienden Einheit als deren erste Hypostase untergeordnet.

<sup>55</sup> Ein eindrucksvolles Beispiel gibt das umfangreiche Werk Plutarchs, bes. die sog. *Moralia* (die sieben Bände füllen). Unermüdlich geht Plutarch der Lösung von Hunderten von Problemen nach, die in Natur- und Geisteswelt zum Nachdenken (und damit zum Auffinden) des *Lógos* anregen.

<sup>56</sup> Training ist Übung; Übung ist  $\alpha\sigma\kappa\eta\sigma\iota\varsigma$ . Wer wahrhaft Philosoph sein will, bedarf der Askese; er muß von sich weisen, was seine auf Erkenntnis gerichtete Seele unrein und unfrei macht; er darf sich Liebesgenuß gar nicht, Schlaf und Nahrung so wenig wie nur irgend möglich gönnen; eine derart „pythagoreische Lebensführung“ haben sich die Platoniker ohne Ausnahme zu eigen gemacht.

<sup>57</sup> Seneca, epist. ad Lucilium 95,47.

hem Maße, daß (vgl. S. 25) eine Sonderung von Profanem und Religiösem als unzulässig erschien. Denn der *Lógos* manifestiert sich auch im scheinbar Trivialen. In dieser Religion gab es eine Eschatologie: Eine nie irrende, nie fehlende Vorsehung weist einer jeden Seele im künftigen Dasein die Existenz zu, die sie sich durch ihr Verhalten in diesem Leben verdient hat; ihr Fehlverhalten – κακία – wird dadurch bestraft, daß sie ein Leben führen muß, welches ihr kaum den Zugang zur Philosophie gestattet (etwa: als Frau, als Sklave, als Tier); dagegen besteht der Lohn im künftigen Leben darin, daß sich der προκόπτων uneingeschränkt der Philosophie widmen kann; diejenige Seele, die sich völlig läutert, steigt in die himmlische Heimat auf, wo sie sich mit dem *Noûs* vereinigt.

Es dürfen auch nicht die Züge der Frömmigkeit übersehen werden, in denen sich diese Religion äußerte. Gewiß, kein Gebet, keine Meditation reicht an den höchsten Begriff heran, den eine *theologia negativa* jeder Vorstellbarkeit entkleidet hat. Um so mehr hält sich der Platoniker für verpflichtet, seine tiefe und dankbare Verehrung denjenigen Mächten auszudrücken, die bis in diese Welt hineinwirken – das ist die Weltseele mit ihren Funktionen, die herkömmlicherweise die Namen der alten Götter tragen. Der Platoniker hütet sich, diese Mächte (und sich selbst) durch blutige Opfer zu verunreinigen; aber er richtet Gebete, Hymnen und fromme Meditationen an sie.

Eben weil diese Haltung, die als ein frommes Sich-Einordnen des einzelnen in den Kosmos und seine Gesetze beschrieben werden muß, nicht nur vom Rationalen, sondern vom Religiösen her ganz fest begründet ist, darum sahen die Platoniker die christliche Botschaft von der Erlösung als paradoxal, als pervers an (was Kelsos und Porphyrios unerbittlich ausgesprochen haben): Das Weltgericht irrt nicht, und es berichtigt sich nicht; es ist undenkbar, daß es für den Sünder Gnade walten lassen könnte; und daß die Toten fleischlich auferstehen sollten, erscheint als ein perverser Gedanke.

Alles, was den Menschen zu ihrem Heil frommt, ist seit Urzeiten offenbar. Zwar hat sich die Menschheit durch eigenes Verschulden – nämlich durch Mißbrauch ihrer Intelligenz – vom *Lógos* entfernt. Aber jedem einzelnen ist zu jeder Zeit die Möglichkeit gegeben, dem *Lógos* entgegenzustreben – προκόπτειν (vgl. S. 41); er wird den Lohn für solche Läuterung im nächsten Leben empfangen. Es ist darum ganz undenkbar, daß eine in der Zeit erfolgende Offenbarung irgendeinen Zuwachs zu dem bringen könnte, was seit Urzeiten offenbar ist. Wer mit dem Anspruch auftrat, diese Uroffenbarung zu vermehren, war schon dadurch als Lügenprophet demaskiert. Denn es hieß ja, den bisherigen *Lógos* und die bisherige σοφία für unvollständig, für verbesserungsbedürftig zu erklären.

Hiermit sollten nicht so sehr die philosophischen Gründe als vielmehr die religiösen Bedenken aufgeführt werden, welche den Platonikern den Zugang zum Christentum versperrten. Es war gewiß kein Zufall, daß gerade diese Bedenken im Streit zwischen Platonikern und Christen kaum je zur Sprache kommen. Nur ab und an kann man sie ertasten; eine gründliche Analyse dessen, was Kelsos und Porphyrios vorgetragen haben, führt darauf. Die christlichen Theologen verzichteten gänzlich, und sicher bewußt, darauf, Dinge zu berühren, die mit dem religiösen Empfinden der Platoniker zu tun hatten. Und da von diesen religiös begründeten Bedenken der Platoniker in der patristischen Literatur fast nie die Rede ist, darum ist es modernen Theologen durchweg entgangen, wie schwer derlei wog. Denn in der literarischen Überlieferung dominieren die philosophischen Themen, so daß die Vermutung nahelag, der Platonismus sei nur Philosophie im modernen Sinn gewesen; er war Philosophie im antiken Sinne, welche in der Kenntnis der θεῖα πράγματα gipfelte.

So stellt sich der Platonismus nicht nur als die *Andere Theologie* dar, die aufgrund ihrer ontologischen Aussagen über einen Gott, der nicht Person sein kann, mit dem Christentum unvereinbar war; in ebenso starkem Maße wurde der Platonismus zum Gefäß einer Religiosität, die von spätantiker Frömmigkeit erfüllt war.

#### VII. Wie stellen sich die frühchristlichen Theologen zum Platonismus?

Nun wäre es Aufgabe einer nüchternen und objektiven Analyse gewesen, zunächst die Punkte aufzuzeigen, die beiden Konzeptionen, der hellenischen wie der christlichen, gemeinsam waren – so vor allem: die tief eingewurzelte Sehnsucht nach Erhaltung = Rettung – σωτηρία – der eigenen Existenz über den Tod hinaus; die uneingeschränkte Bereitschaft, alles, aber auch alles, was im diesseitigen Leben von Bedeutung ist, so zu ordnen, wie es dem Willen der Gottheit entspricht – womit auf beiden Seiten der nahezu völlige Verzicht auf alles das gemeint ist, was antike Philosophen als ἡδονή und was moderne Freudianer als „Lustgewinn“ zu bezeichnen pflegen<sup>58</sup>. Denn

<sup>58</sup> Platons Warnungen, den Verlockungen der Lust nachzugeben, sind stets verstanden und oft wiederholt worden: Die Seele muß sich die Freiheit bewahren, zum *Noûs*, zu ihrer Heimat, aufzusteigen. Diese Freiheit verliert sie, wenn sie den ἡδοναί hörig wird, die ihr der Körper bietet. So sagt Platon, *Phaidon* 83 D, Lust und Schmerz besäßen Nägel, mit denen sie die Seele an den Körper nageln; damit verliert die Seele ihre Freiheit, sie wird, derart durchbohrt und bewegungsunfähig, dem Körper ähnlich. Körperliche Lust gleicht aber auch dem Leim, mit dessen Hilfe der Vogelsteller den zuvor freien Vögeln ihre Freiheit nimmt; zur Nachwirkung dieses Motivs vgl. *P. Courcelle*: *La colle et le clou de l'âme dans la tradition néoplatonicienne et chrétienne*; *RBPH* 36 (1958) 72,95. Gleich wichtig war Platons Wort im *Tim.* 69 D, der „Lustgewinn“ sei der ärgste Köder des Bösen – μέγιστον κακοῦ δέλεαρ (vgl. Cicero: *escae malorum*). Denn die unerfahrene Seele läßt sich täuschen, so daß sie das Angenehme – τὸ ἡδύ – für das objektiv Gute hält; vgl. wiederum *P. Courcelle*: *Escae malorum*; *FS Léon Herrmann* = *Latomus* 44 (1959) 244–252.

beides – Hinwendung zum Platonismus wie zum Christentum – wird stets als *conversio* bezeichnet; eine *conversio* erfordert, daß alle Lebensumstände ganz neu geordnet werden. Denn gerade in dem, was man später *fuga saeculi* nannte, stellten Platonismus und Christentum gleich strenge Anforderungen.

Auf der anderen Seite hätte hervorgehoben werden müssen, in welchen Punkten sich die Antithese nicht aufheben ließ: Stoa und Platonismus stimmten darin überein, daß die Welt seit Urzeiten<sup>59</sup> sinnvoll geordnet ist (vgl. S. 40). Es bedarf also keiner Heilstat, um eine sündig gewordene Welt zur Unschuld zurückzuführen<sup>60</sup>; noch weniger bedarf es einer neuen Offenbarung (vgl. S. 31 u. Anm. 72). Denn die Gottheit in ihrer Fürsorge hat seit Urzeiten alles, was den Menschen zu ihrem Heil – σωτηρία – frommt, offenbart. Und sie hat die Menschen, je nach ihrem Verdienst mehr oder weniger, mit der Kraft – δύναμις ausgestattet, den *Lógos*, der um sie herum wirkt, zu erfassen – καταλαμβάνειν – und den *Lógos*, den sie in sich haben, zu verwirklichen. Damit werden christliche Grundbegriffe (Heilstat Gottes in der Zeit, Erlösung, Gnade, Erbsünde) für Platoniker unanwendbar und unvollziehbar. Der dritte Artikel des Taufsymbols (vgl. unten S. 23) ist seit frühen Zeiten so abgefaßt, daß das grundsätzliche „Nein“ christlicher Überzeugung zum platonischen Glauben an Vorsehung und Weltseele gar nicht zweifelhaft sein kann; dem paraenetischen Schrifttum des 3. und 4. Jh.s sind dazu bestenfalls schwache Andeutungen zu entnehmen.

Zu dem befremdlichen Phänomen des *silentium ecclesiasticum* ein anderes Beispiel: Philon weiß nicht nur, sondern er spricht es aus und ist stolz darauf, daß der Monotheismus mosaischer Prägung höheren Rang hat als die (von ihm als schwächlich) angesehene Theologie der Griechen. Er legt de gig. 45 das Wort ἐγὼ κύριος (Ex. 20,2 ~ 31,13) in deutlicher Betonung in dem Sinne aus, daß damit die Personalität Gottes festgestellt wird; es genüge nicht, hier ein Neutrum zu verstehen „das vollkommene, unvergängliche wahrhaft Gute“. Die gleiche exegetische Folgerung zieht Ps.-Justin in der *cohortatio ad Graecos* 22; Migne PG 6; 281 a aus Ex. 3,14; er paraphrasiert, Moyses habe Gott bezeichnet als ὁ ὢν, dagegen Platon als τὸ ὄν. Leicht abgewandelt

<sup>59</sup> Seit Urzeiten – es ist von zentraler Wichtigkeit, daß die Welt als Ganzes, und somit der *Lógos* in ihr, vollkommen ist, also weder der Berichtigung, der Vervollkommenung, geschweige denn der Erlösung bedarf. Menschliches Fehlverhalten ist allein auf intellektuelle Fehlentscheidung zurückzuführen; Ethik und Rationalität bedingen einander. Jeder kann ohne Fehl und Sünde leben, wenn er nur dem ihm innewohnenden *Lógos* folgt.

<sup>60</sup> Hieraus ergibt sich (vgl. Anm. 59) wiederum, daß in dieser Axiomatik kein Platz ist für Begriffe wie „Gnade“ und „Erlösung“. Denn es ist der *Lógos*, durch den die Welt vollkommen ist. Nur da, wo Menschen sich dem *Lógos* zuwider verhalten, entsteht Unvollkommenheit – Defizienz – ἀμαρτία. Diese aber ist (wie ein Rechenfehler) mit den Mitteln der *ratio*, nicht durch Vergebung oder Gnade zu berichtigen.

begegnet diese kennzeichnende Antithese bei Athenagoras, *legat.* 7, wo der Vorwurf, die Christen seien ἄθεοι, zurückgewiesen wird: Die These ἐν τῷ θεῷ, so wie sie von Griechen nur zögernd vertreten wird, wird von den angeblich gottlosen Christen weit zuversichtlicher verfochten. Denn sie bekennen sich nicht zu einem unpersönlichen θεῷ, sondern zu dem einen Gott.

Diese Belege zeigen: Der fundamentale Unterschied war nicht nur gesehen worden; er war dezidiert schriftlich niedergelegt. Auf dieser Basis hätte eine Erörterung mit Diskussion der Gründe stattfinden können; die Vorarbeit dafür war geleistet. Trotzdem ist im 3. und 4. Jh. die zentrale Frage nach der Personalität Gottes kaum je berührt worden – und wenn es geschah, dann mit jener eigenartigen Zurückhaltung und Verklammerung, die unten S. 29 f. erörtert werden soll; in der Auseinandersetzung mit Griechen tat man am liebsten so, als bestehe dieser Unterschied nicht.

Nun stellt sich die Frage: Warum verlief die notwendige Auseinandersetzung zwischen den christlichen Apologeten und der „hellenischen Philosophie“ auch nicht annäherungsweise auf der soeben skizzierten Linie einer um Objektivität bemühten Abgrenzung? Warum sind christlicherseits<sup>61</sup> die entscheidenden Differenzpunkte nie klar hervorgehoben worden?

Dabei gilt es in Rechnung zu stellen, daß es auf (mindestens) zwei anderen Feldern keineswegs an Trennschärfe, an Entschiedenheit der Abgrenzung mangelt: Bei der Bekämpfung von Gnostikern und Ariern wies man mit aller Präzision auf die unterscheidenden Punkte hin. Den „Griechen“ gegenüber hat man nie ein Hehl daraus gemacht, welchen Abscheu man gegenüber den Greueln empfand, von denen die mythischen Erzählungen berichten<sup>62</sup> – warum ist die Konzeption der Weltseele, die dem über ihr wirkenden höchsten Gott die

<sup>61</sup> Einzig Tertullian kommt solcher Trennschärfe nahe, wenn er de praescr. haereticorum 7–13 ein einfaches, unverfälschtes Christentum fordert. Freilich ist auch er nicht zu differenzierter Gegenüberstellung der Standpunkte bereit, sondern er fordert, alles Fremde auszusondern, denn (ebd. 9) zwischen Athen und Jerusalem, zwischen Akademie und Kirche, zwischen Haeretikern und Christen gibt es keine Gemeinschaft. Daher ebd. 10: *nostra institutio de porticu Salomonis est qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. (11) Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt* – „danach sollen sich die richten, die da ein stoisches und ein platonisches und ein dialektisches Christentum zum Vorschein gebracht haben“. Den letzten Satz hätte ich gern als Motto diesem Aufsatz vorangestellt.

<sup>62</sup> Die mythische Überlieferung wird wieder und wieder mit oft übertriebener Kraftheit „demaskiert“. Vielleicht war mancher Apologet der Meinung, er treffe damit das, was Griechen „glaubten“. Tatsächlich ist der griechische Mythos einer ganz anderen Ebene des Erlebens zuzuordnen als christliches Glauben. Selbst ein Kenner der Materie wie U. von Wilamowitz hat sich diesem durch christliche Gewohnheit hervorgerufenen quid pro quo nicht entziehen können; vgl. seine Vorrede in „Der Glaube der Hellenen“, 1931, über das Wesen des Mythos.

Möglichkeit nimmt, irgendwie in die Welt einzugreifen, niemals mit gleicher Entschiedenheit<sup>63</sup> zurückgewiesen worden? So ist der Schluß unabweisbar: Keineswegs aus Unvermögen – etwa weil man die subtilen Gedankengänge platonischer Fundamental-Theologie nicht durchschaut hätte<sup>64</sup> – sondern auf Grund einer Vorentscheidung, die ich als „hermeneutisch motiviert“ bezeichnen möchte<sup>65</sup>, sind in der großen Zahl der eigentlich apologetisch-missionierenden Werke<sup>66</sup> die wichtigsten Kontroverspunkte nicht markant zur Geltung gebracht, sondern – man muß es schon so nennen – halb versteckt worden. Denn es herrscht ausnahmslos die Tendenz, die „griechische Weisheit“ als nahezu bruchlos vereinbar mit dem Christentum erscheinen zu lassen. Gewiß muß der Polytheismus mit allen seinen Konsequenzen (zu denen die Überlieferungen des Mythos gehören) ausgemerzt werden; das wird klar und kompromißlos gefordert – vielleicht in dem Bewußtsein, daß dieser Verzicht keinem zur Taufe bereiten „Griechen“ mehr schwerfiel. Was aber die Hauptsache anlangt, so wird in der gesamten einschlägigen Literatur die Vorstellung genährt, daß es nur eines kleinen, eines geradezu geringfügigen Schrittes bedürfe, um von der „hellenischen Weisheit“ zur christlichen Lehre und zur christlichen Offenbarung zu gelangen.

Nun ist es lohnend, einen Blick auf die sog. σύμβολα, d. h. auf die Taufbekenntnisse zu werfen, die ein Neophyt nachzusprechen hatte. Seit langem ist erkannt worden, daß diese σύμβολα fast regelmäßig durch solche Wendungen angereichert wurden, die geeignet waren, eine gerade grassierende Häresie als unvereinbar mit dem wahren Glauben zu brandmarken; so hebt das Nicaeno-Constantinopolitanum mit aller nur möglichen Präzision die Homöousie von Vater und Sohn hervor. Es ist aber noch nicht genügend beachtet worden, daß alle σύμβολα, sei es, daß man sie im großen und ganzen nimmt, sei es, daß man die einzelnen Aussagen, namentlich im 3. Artikel, prüft, jegliches Hinneigen zum spätantiken Platonismus als dem Taufgelöb-

<sup>63</sup> Für solche Entschiedenheit legt Philon Al. ein deutliches Zeugnis ab: Von einer Weltseele zu sprechen ist nur erlaubt, wenn man diese sofort und gänzlich Gott gleichsetzt; denn weder neben noch unter Gott kann es eine selbständig wirkende Instanz geben. Daher sollte frommer Sprachgebrauch den Ausdruck „Weltseele“ vermeiden, so de mut. nominum 223; legum alleg. 1,91 Ende.

<sup>64</sup> Eusebios von Kaisareia (vgl. unten S. 32 f.), Basileios, Gregor von Nyssa u. a. m. lassen erkennen, daß sie Plotin nicht nur obenhin gelesen, sondern daß sie seine Theologie in ihrer Tragweite erkannt haben.

<sup>65</sup> Hierüber ausführlich unten S. 29 f.

<sup>66</sup> Diese Reihe beginnt mit der cohortatio ad gentes des Ps.-Justinus, welche die Forschung bisher stiefmütterlich behandelt hat; vgl. unten S. 28. Sie setzt sich fort in den στρωματεῖς des Klemens Al. und in der εὐαγγελικὴ παρασκευὴ des Eusebios von Kaisareia. Die dort befolgte Tendenz setzt sich bei den Kappadokiern fort. Eine Linie der etwas stärkeren, aber keineswegs radikalen Abgrenzung haben Ambrosius, Lactanz, Augustin und Arnobius verfolgt, wovon unten S. 41 ff. nur in knapper Skizzierung gesprochen werden kann.

nis zuwider zum Anathema machen<sup>67</sup>. Dabei wogen die Aussagen, die das Glaubensbekenntnis zur Trinität und zur Wesensgleichheit der drei Hypostasen/Personen macht, für konvertierende Platoniker nicht allzu schwer<sup>68</sup>; deren religiöses Empfinden war vielmehr auf diejenige Ebene des Göttlichen bezogen, die der wahrnehmbaren Welt unmittelbar vorgeordnet ist, nämlich auf die Weltseele und ihr unwandelbares Wirken. Gegen eine solche Überzeugung richteten sich die Aussagen des 3. Art. mit schockierender Eindringlichkeit, ganz besonders „Auferstehung des Fleisches“ – ἔξανάστασις τῆς σαρκός. Hier werden nicht Häresien bekämpft; sondern dies ist gegen die religiöse Aktualität des spätantiken Platonismus gerichtet. Das konnte kein Anhänger der „griechischen Weisheit“ nachsprechen, ohne ein wichtiges Stück seiner kosmologisch-theologischen Überzeugung zu opfern<sup>69</sup>; wurde aber nur ein derart wichtiges Stück preisgegeben, dann war damit das bisher in sich schlüssige System aufgebrochen.

Es ist also durchaus nicht so, daß die alchristliche Literatur auf allen ihren Ebenen sich in vorsichtiger Distanz zur „Weisheit der Griechen“ und zu dem in ihr enthaltenen Platonismus hält. Es liegen genug Zeugnisse dafür vor, daß man sich der Unvereinbarkeit, die einen etwaigen Kompromiß von vornherein ausschloß, zu allen Zeiten bewußt war und daß man die theologischen Gründe dafür<sup>70</sup> genau kannte. Es braucht also nicht nur auf den einen Tertullian (vgl. Anm. 61) verwiesen zu werden, der in temperamentvoller Unbekümmertheit eben dieses aussprach. Sondern es ist durch vielfache Zeugnisse

<sup>67</sup> Synesios von Kyrene, aus voller Überzeugung Platoniker, zugleich aber für das Bischofsamt zu Kyrene auserkoren, hat seine ernsten, für ihn unwiderruflichen Vorbehalte gerade hierzu deutlich ausgesprochen, so im Brief 105.

<sup>68</sup> Über die Hypostasen des Göttlichen jenseits der Weltseele pflegten Platoniker nur in Andeutungen zu sprechen; zu den hier üblichen Schlüsselworten gehörten auch „Vater“, „Sohn“ und „Enkel“; das Dogma der Trinität hätte notfalls allegorisch umverstanden werden können – nicht aber der Satz von der Geburt und der Wirksamkeit Christi in historischer Fixierung.

<sup>69</sup> Hier genügt es, auf die Kritik des Porphyrios zu verweisen, die in dem Werk gegen die Christen so formuliert war: Die Vollkommenheit der Welt ist (neben anderem) auch darin begründet, daß naturgemäße Abläufe, wie das menschliche Leben, niemals umgekehrt werden. Daß das Sterben-müssen der Menschen sinnvoll, und darum im Sinne des Schöpfers ist, hat Platon im Tim. 40 D ff. eindrucksvoll begründet. Es ist ein blasphemischer Unsinn – so Porphyrios – dem Schöpfer zuzuschreiben, er stoße dieses wohl begründete Naturgesetz um, um die unrein gewordenen Leichen wieder aus der Erde zu holen.

<sup>70</sup> Auf ein markantes Beispiel, das Athanasios bietet, habe ich unlängst (Platonica Minora 1976, 516, vgl. Anm. 95) hingewiesen. Athanasios hat die theologischen Folgerungen, welche von Platonikern zu allen Zeiten aus Tim. 29 E gezogen wurden, sehr gut gekannt. Auf dieser Stelle beruht das *Dóγμα*: Das Gute steht vor dem Schöpfer; vgl. dazu die unten S. 33/34 behandelte Formulierung Plotins, Enn. V 1, 8, 9. Athanasios aber vollzieht eine den Sinn im entscheidenden Punkt verändernde Um-Interpretation des im Wortlaut zitierten Satzes: Der Schöpfer hat nichts über sich; er ist mit dem Guten identisch.

gut belegt, daß sich die christlichen Theologen von Hippolytos bis hin zu den großen Kappadokiern und zu Augustin (vgl. unten S. 41 f.) in völliger Klarheit befanden, sowohl was die theologische Aussage der Platoniker (seit Mitte des 3. Jh.s Plotins) der Sache nach betraf, als auch welche Wirkungen diese so ganz anders geartete Heilslehre auf Katechumenen und noch nicht ganz gefestigte Christen ausüben konnte.

Nun tritt die seltsam „gebrochene“ Haltung der „griechischen Weisheit“ gegenüber jeweils da zu Tage, wo der christliche Autor in ganz bestimmtem Sinne festigend und klärend wirken möchte, nämlich da, wo ein weiteres Publikum angesprochen wird, das dem Christentum zuneigt, zur Taufe aber noch nicht entschlossen ist. Solchen Lesern wird vor Augen geführt, wie nahe sie im Grunde dem entscheidenden Schritt sind, ja daß sie ihn schon beinahe getan haben. Für solche Leser wird eine Form der Beweisführung aufgeboten, die in Wahrheit eine Empfehlung – παραίνεσις – von der Art ist, deren sich Philon in den erhaltenen Schriften wieder und wieder bedient hat (vgl. oben S. 7 f.). Denn hier wie dort stellt sich die dringliche Aufgabe, Gemeindegliedern (gegenwärtigen oder künftigen), die fest in der hellenischen Bildungswelt verwurzelt waren, die Furcht zu nehmen, sie müßten fortan auf Bildungselemente verzichten, die ihnen lieb und vertraut waren. Solchen Lesern wurde eindrucksvoll vor Augen geführt, daß (fast) alle Gedanken und Vorstellungen, die ihnen von der „hellenischen Weisheit“ her überkommen waren, sich ohne tiefgreifenden Bruch in das vom christlichen Glauben geprägte Weltbild einordnen lassen.

Dabei geht es durchaus nicht um die Frage, ob einzelne Glaubenssätze oder Formen der Lebensführung oder Dichter (Homer) oder schließlich Philosophen<sup>71</sup> mit christlicher Auffassung vereinbar sind oder nicht. Sondern der entscheidende Punkt ist dieser: Auf beiden

<sup>71</sup> Hier muß an die Rede erinnert werden, die Basileios „an die Jugend“, genau: an seine Neffen gehalten hat, welche in die hellenische Bildungswelt eingeführt wurden. Er gibt zu – und das führt er in langen Beispielreihen aus –, daß die Literatur, welche seine Neffen nun kennenlernen, viel des im ethischen Sinne Bildenden, also viele Elemente der παιδεία enthält. Seine Empfehlungen sind aber, wie von einem roten Faden, von der Mahnung durchzogen, „alles Gift zu meiden“. Dann freilich ist es kaum zulässig, auch nur ein einziges Werk der Literatur in seiner Geschlossenheit auf sich wirken zu lassen; in der Tat werden die Leser dieser *adhortatio* dazu aufgefordert, einzelne im ethischen Sinne wertvolle = nützliche ἀποφθέγματα, vergleichbar denen der sieben Weisen, auszuwählen. In dieser Haltung liegt Anstoß und Ursprung der byzantinischen Anthologien, Auswahl-Sammlungen und Chrestomathien, der λειμώνες, der ῥοδωνιά und der μέλισσαι. Dort rann zusammen, was bei solchem Aussieben übrig blieb – einzelne Sätze, einzelne, meist erbauliche Empfehlungen, aber nichts in sich Geschlossenes.

Seiten ist man zutiefst davon überzeugt<sup>72</sup>, daß eine ganz bestimmte Ordnung, durch Überlieferung – διαδοχή – seit Jahrtausenden geheiligt, allem menschlichen Denken und allem Tun verbindlich vorgegeben ist; die Bildungswelt, d. h. das Erbe der Dichter und der Philosophen, war ein wichtiger Teil dieser Überlieferung, in welcher sich das Urwissen vom Häßlichen und vom Schönen, vom Bösen und vom Guten niedergeschlagen hat.

Nun wurde dem gebildeten Griechen selbstverständlich zugemutet, daß er in der Taufe den Göttern und den Dämonen abschwur. Es sollte ihm aber nicht zugemutet werden, zugleich auf Homer und auf Hesiod, auf Arat und Menander und auf die gesamte geistige Welt, die durch diese Namen repräsentiert wird, zu verzichten. Im Verständnis der Christengegner war eine solche Sonderung absurd; denn nach ihrer Überzeugung waren Homer und Hesiod, Arat und Menander voll legitimierte Träger der alten und richtigen Theologie. Im Widerspruch zu solcher Haltung unternahmen es die christlichen Theologen mit Geschick und Behutsamkeit, eine Sonderung zu vollziehen, kraft welcher zwischen der spezifischen δεισιδαιμονία, nämlich dem Glauben an Götter und Dämonen und einer „nur“ literarischen Philosophie unterschieden wurde. Im Grunde bahnt sich hier eine Entwicklung an, die viel später, nämlich im Zeitalter der Aufklärung, zum Durchbruch kommen sollte: Philosophie wird auf den profanen Bereich abgedrängt und ist nur für diesen zuständig. Das freilich trifft für das spätantike Verständnis von Philosophie gar nicht zu. Und es trifft noch viel weniger zu, daß die von Religiosität erfüllte Philosophie des späten Platonismus (vgl. S. 19) ein gering zu achtender Gegner gewesen wäre. Aber man hat aus guten Gründen die beiden Gegner (δεισιδαιμονία hier, „griechische Philosophie“ = Platonismus dort) mit ganz verschiedenen Waffen bekämpft – die alten Göttervorstellungen mit Schärfe, ja mit Unduldsamkeit, die philosophisch begründete Gottesvorstellung<sup>73</sup> mit Langmut und mit (meist nur scheinbarer) Bereitschaft zu Toleranz und Verständnis<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> „Wenn ihr denn meint“, so wendet sich Kelsos bei Origenes c. C. 7,45 an seine christlichen Leser, „daß ein Heiliger Geist, der von Gott herabkommt (hier nimmt κατιόν das nachmals im *Dóγμα* fixierte ἐκπορευόμενον vorweg), das was göttlich ist, verkündet, dann ist es eben dieses *pneûma* gewesen, das die Weisen der Urzeit erfüllt hat...“ Die Inspiration der Gottheit wird in der Überlieferung sinnfällig, die eben darum keinen Bruch erfahren haben kann.

<sup>73</sup> Die reich differenzierten Gottesvorstellungen der Antike und in diesem Rahmen die Gottesvorstellung des Platonismus habe ich darzustellen versucht im Art. „Gottesvorstellung“, in: RAC (erscheint 1981).

<sup>74</sup> Wer nach der Taufe in der Verehrung heidnischer Götter rückfällig wurde, etwa gar dem Genius des Princeps Weihrauch streute, beging damit einen objektiv nachweisbaren Verstoß, der ihn zum *lapsus* (mit allen Konsequenzen) machte; er wurde zum σκάνδαλον für die ganze Gemeinde. Derart spektakuläre Folgen traten selbstverständlich nicht ein, wenn jemand Homer oder Platon las, evtl. auch unterrichtend erklärte.

## VIII. Zwei Phasen im Habitus der Apologeten:

## 1. Die polemische Phase

Nun sind im Habitus der Apologeten der griechischen Philosophie gegenüber zwei Phasen erkennbar – Phasen, an denen sich ablesen läßt, wie die Behutsamkeit auf diesem Felde der Auseinandersetzung spürbar zunahm: Hippolytos, in ähnlicher Weise Ps.-Justinus führen (meist auf epikureischen Vorarbeiten fußend) die Widersprüche ins Feld, in welche sich die griechischen Philosophen verwickelt hätten; da genügte es, breite Auszüge aus der gängigen Doxographie zu geben oder (so Ps.-Justinus, *cohort. ad gentes* 6) die Widersprüche Platons und Aristoteles' zu kennzeichnen<sup>75</sup>, um den Schluß zu rechtfertigen: Da sich „die Griechen“ in großen wie in kleinen Fragen unausgesetzt widersprechen, verfügen sie ganz offensichtlich über kein derart geschlossenes „Modell“, daß sich die Auseinandersetzung lohnte.

Nun ist auf dieses Argument nicht mit einem Schlage verzichtet worden; Widersprüche, in die sich der Gegner verstrickt, gegeneinander auszuspielen, ist nun einmal, damals wie heute, unbestreitbar wirkungsvoll. Bald aber, deutlich erkennbar in den *στροφματεῖς* des Klemens Al., gewinnt eine andere, in höherem Maße zutreffende Sicht den Vorrang: Die „Weisheit der Griechen“ präsentiert sich nicht mehr als ein wirres Konglomerat von Widersprüchlichkeiten, sondern daß alles, was im Bildungsbereich dem Christentum entgegensteht (oder entgegenzustehen scheint), in ganz bestimmtem Sinne eine Einheit bildet – das wird seit Klemens Al. nicht mehr ernstlich bestritten. Aus guten Gründen (vgl. oben S. 15) wird dieser ganze Komplex nicht etwa mit dem Anathem belegt, sondern alle Beweisführung tendiert dahin, die Vereinbarkeit der „hellenischen Bildung“ – *Ἑλληνικὴ παιδεία* – mit dem Christentum zu erweisen; ja, gründliche Vertrautheit mit den Bildungselementen<sup>76</sup> der „Griechen“ erwies sich sogar als hilfreich, als eine wertvolle Vorbereitung für eine christliche Lebensführung.

Das galt wohl für weite Bereiche der Philosophie, für die Ethik vor allem und für die Logik. Aber das Zentrum der spätantiken Philosophie ist nun einmal die Kosmologie, die, weil sie Aussagen über den

<sup>75</sup> Hier bezeichnet Ps.-Justinus drei besonders markante Punkte, in denen Aristoteles fundamental von Platon abwich: Gottesbegriff, Ansatz der Ideen, Unsterblichkeit der Seele. Noch ist nicht geprüft worden, ob Ps.-Justinus damit einen Extrakt aus der polemischen Schrift des Attikos bietet oder ob er aus einer damals gängigen Sammlung von *ἀμφοιβητούμενα* oder *ἀντιλεγόμενα* geschöpft hat. Die *ἀκμὴ* des Attikos wird von Hieronymus auf das Jahr 174 datiert; die *cohortatio* des Ps.-Justinos dürfte rund 50 Jahre später (Ad. von Harnack: etwa 222) verfaßt sein.

<sup>76</sup> Vgl. dazu m. Aufsatz: Das Gebäude spätantiker Bildung mit seinen religiösen Zügen; Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I, 1974, 247–261.

Schöpfer der Welt macht, geraden Weges in die Theologie einmündet; wie oben bereits ausgeführt (S. 16), schloß man diesen Bereich aus dem wohlwollenden Verständnis, das man der gesamten Philosophie bekundete, keineswegs aus; man versuchte auch, der neuplatonischen Fundamentalphilosophie einen christlichen Sinn abzugewinnen – wohlgerne nicht, um Ansätze platonischen Philosophierens im Christentum heimisch zu machen<sup>77</sup>, sondern um einen sonst kaum vermeidbaren, für die Ausbreitung des Christentums voraussichtlich nachteiligen Konflikt zu vermeiden.

Stets wird Platon mit Bewunderung und mit Achtung erwähnt. Kaum je wird Gebrauch von dem Material Platon feindlicher Anschuldigungen und Verleumdungen gemacht, das zuvor teils politische Gegner, teils Pythagoreer zusammengetragen hatten und dessen sich später die philosophenfeindliche Legende<sup>78</sup>, aber auch ein Stoiker wie Herodikos von Herakleia<sup>79</sup> mit unverhohlener Freude am Klatsch bedient hatten; davon wird bei christlichen Autoren kaum mehr etwas laut. Längst galt es als ausgemacht, daß Platon die Weisheit des Moyses, also das Gesetz des AT ausgebeutet habe<sup>80</sup>; dabei schwankt das Urteil, ob Platon legitim und mit richtigem Verständnis oder ob er als Plagiator die offenbarte Weisheit verkürzt und verdreht habe<sup>81</sup>. Hier schafft sich Ps.-Justinos die Handhabe für eine doppelte Bewertung Platons: Dank seiner Unterweisung – ὑπὸ Μωυσέως διδαχθεὶς – durch Moyses war Platon in die Lage versetzt, ja, damit beauftragt, die Verehrung des einen und wahren Gottes zu lehren und zu fordern<sup>82</sup>; Platon ist also Schüler des Moyses, insofern er „das Richtige“ lehrt.

Aber Platon spricht sich ja nicht nur für den einen Gott aus; an viel beachteter Stelle, Tim. 40 E, schließt er sich, was die Genealogie der unteren Götter anlangt, der Darstellung Hesiods an; gleich darauf,

<sup>77</sup> Dann freilich, wenn diese Absicht bestanden hätte und wenn sie verwirklicht worden wäre, dann dürfte man von einer „Rezeption“ sprechen; vgl. oben Anm. 6.

<sup>78</sup> Diese hat sich in vielen Einzelheiten, die Diogenes Laertios zusammengetragen hat, niedergeschlagen.

<sup>79</sup> Hierzu ist von hohem Wert die Sammlung der Fragmente, die I. Düring (mit Kommentar) unter dem Titel veröffentlicht hat: Herodicus the Crateteian. A. Study in Anti-Platonic Tradition, Stockholm 1941.

<sup>80</sup> Ältestes Zeugnis bei Justin, apol. 40,1 und 8–9; ebd. 56,1 und 5–6, ferner ebd. 60,1–7. Daneben ist das Zeugnis des Numenios zu stellen, der Platon als einen Μωυσῆς ἄρτικίτων verehrte, so fg. 8 Des Places (in drei Brechungen erhalten).

<sup>81</sup> Vgl. die weiteren Zeugnisse bei Klemens Al., protrept. 70,1; strom. 1,165 f. und 5,92 und Origenes, c. Celsum 4,39,4–7, ferner Eusebios, praep. ev. 11,18,1.

<sup>82</sup> Belege hierfür lagen längst in einschlägigen und oft sehr gründlichen Konkordanz zu Platon vor, aber auch in einer epikureischen, wohl auf Philodem zurückgehenden Sammlung von Widersprüchen Platons mit sich selbst; aus ihr zitiert der Epikureer bei Cicero, nat. deor. 1,18 und 1,30 ein paar markante Beispiele.

Tim. 41 A, hält gar der Schöpfergott die oft zitierte Rede an seine Geschöpfe, die unteren Götter. Dieses „Abgleiten“ Platons in den Polytheismus, in die *δεισιδαιμονία*, erklärt Ps.-Justinus sich und seinen Lesern dadurch, daß Platon sich verhalten habe wie ein *lapsus*: Unähnlich seinem Lehrer Sokrates<sup>83</sup> habe Platon aus Angst vor Gericht und Strafe der herrschenden Meinung, nämlich dem Polytheismus, Konzessionen gemacht: Da ihm sonst der Schierlingsbecher gedroht hätte, habe sich Platon für die Anerkennung der polytheistischen Irrlehre ausgesprochen. Ps.-Justinus projiziert also eine für seine Zeit kennzeichnende Voraussetzung in die Situation hinein, in der Platon wirkte; nach ihm hätte Platon, von Moyses unterwiesen, einen Auftrag der Verkündigung nur zum Teil erfüllt: Aus Angst vor Strafe habe er das Bekenntnis zum Monotheismus verwässert und verunklärt<sup>84</sup>. Aus diesem für Ps.-Justinus erwiesenen Sachverhalt folgt die methodische Legitimation, alles, was mit Moyses übereinstimmt, als gut beglaubigt anzuerkennen, dagegen alles, was abweicht, der bedauerlichen Schwäche Platons zuzuschreiben.

Solche Differenzierung freilich ist nicht für die Dauer wirksam geworden; solche Beweisführungen, die geeignet waren, Platon zum Teil anzuerkennen, zum Teil abzulehnen, sind später nicht mehr geführt worden; ein solcher Tadel, wie der des Ps.-Justinus, der Platon einem *lapsus* gleichstellte, ist seither, weil inopportun, vermieden worden.

## 2. Verhüllung der Gegensätze

Nach solcher Vorstufe, die durch die Namen Athenagoras, Hippolytos, Tertullian, Ps.-Justinus gekennzeichnet ist, trat die Auseinandersetzung des Christentums mit „der griechischen Philosophie“ in ihre endgültige Phase; deren Beginn ist auf der einen Seite durch das Wirken Plotins (gest. 270), auf der anderen Seite durch die Schriften Klemens' Al. markiert. Wie oben knapp skizziert, hat nunmehr eine ganz bestimmte Haltung diese Auseinandersetzung beherrscht (vgl. oben S. 15/16); darum ist eine Literaturgattung mit klar determinierter Zielsetzung zum eigentlichen Ort dieser Auseinandersetzung geworden; es ist das die Gattung der *παράϊνεσις* – *cohortatio*<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> Dies ist so zu verstehen: Durch Sokrates war Platon eine *adhortatio ad martyrium* zuteil geworden; Platon war also wohl unterrichtet, worum es ging. Dennoch ist er dieser *adhortatio* nicht gefolgt.

<sup>84</sup> Mit der Legende, Platon habe auf irgendeinem Wege eine Initiation in den mosaischen Monotheismus erfahren, hat Lactanz, div. inst. 4,2,3, ganz entschieden aufgeräumt: Nein, die göttliche Vorsehung hat Platon planvoll von Jerusalem ferngehalten, damit die heilbringende Wahrheit nicht, bevor die Zeit erfüllet war, den *gentes* offenbart würde. Also besteht keine Notwendigkeit, Platon als einen Mittler der heilbringenden Wahrheit zu verehren.

<sup>85</sup> Der Kreis von Autoren, der damit umschlossen wird, wurde oben Anm. 66 gekennzeichnet.

Der Verfasser einer auf Bekehrung gerichteten Schrift möchte solchen Lesern, die dem Christentum bereits nahestehen, den Entschluß zur Taufe erleichtern. Selbstverständlich bietet er, um diesen Zweck zu erreichen, alle sachlichen Gründe auf. Aber er wendet selbstverständlich – was in der Antike jedem frei stand, ohne je verpönt zu werden – die formalen Mittel der Rhetorik an; und er macht von dem Recht jedes Anwalts Gebrauch, die Tatbestände mit zweckdienlicher Einseitigkeit darzustellen (wobei, wie unten S. 33 f. an Beispielen erläutert werden soll, ein bedenklich weiter ‚Ermessensspielraum‘ in Anspruch genommen wurde). Keine der zur Rede stehenden *cohortationes* wendet sich an die etwa kompetenten<sup>86</sup> Fachleute; damit wäre auf die beabsichtigte Breitenwirkung verzichtet worden: Aus gutem Grunde richtet sich die gesamte Literatur, in welcher man bisher „christlichen Platonismus“ hat erkennen wollen, an interessierte Laien. Daß diese – ganz global gesehen – Platons *Timaios* und dazu einige, nicht sehr zahlreiche<sup>87</sup> Stellen aus anderen Werken kannten, durfte vorausgesetzt werden. Daß aber solche Leser Zugang zur oder Vertrautheit mit der damaligen Fachliteratur hätten, daß sie etwa entlegene Zitate prüfen könnten – das brauchte nicht erwartet zu werden. Und mit dem „Informationsvorsprung“, den sie vor solchen Lesern besaßen, haben sie alle, Klemens und Eusebios, Basileios und beide Gregorioi wie mit dem anvertrauten Pfunde gewuchert.

Bisher hat man bei der Erforschung der zahlreichen Aus- und Umdeutungen Platons und seiner Nachfolger durchweg nur auf den objektiven Gehalt geblickt, den der altchristliche Autor dank solcher Deutung gewinnt. Zwar ist diese Fragestellung moderner Kritik, die auf objektive Ergebnisse schaut, sehr wohl angemessen. Aber eben darum enthält sie einen Modernismus, der antiker Praxis nicht gerecht wird. Denn es ging ja keinem antiken Autor<sup>88</sup> darum, christliches Denken und christlichen Glauben dadurch anzureichern, daß

<sup>86</sup> Eine Rechtfertigung gegenüber Fachleuten stellt allein die gegen Proklos gerichtete Schrift des Joh. Philoponos über die „Ewigkeit der Welt“ dar. Joh. Philoponos war Christ geworden, nachdem er das Axiom des Platonismus, die Welt sei nicht in der Zeit erschaffen, überwunden hatte. Nun zählt er in seiner an Proklos gerichteten Absage die Gründe auf, die für die Erschaffung der Welt zu fixierbarem Zeitpunkt sprechen.

<sup>87</sup> Es läßt sich mit geringer Mühe ein Verzeichnis von (schwerlich mehr als) 20 markanten Stellen zusammenbringen, welche wieder und wieder zitiert werden. In Wahrheit sind das keine Zitate (derart, daß man sie einem vorliegenden Text entnahm), sondern das sind Reminiszenzen, die damaligen Gebildeten präsent waren. Oft werden damit Metaphern Platons, zu knappster Prägung gerafft, dem Leser in Erinnerung gerufen. Daß solche „Wanderzitate“ häufig verwandt wurden, ist nicht ein Zeichen für intensive Platon-Lektüre, sondern für Präsenz eines meist aus zweiter Hand bezogenen Bildungserbes. Ähnlich dürften gegenwärtig auch indifferenten Gebildeten rund 20 Reminiszenzen an biblische Wendungen zur Verfügung stehen.

<sup>88</sup> Auszunehmen ist allein Ps.-Dionysios (der Areopagit); in seinen Schriften ist eine Legierung erhalten, die in der Tat die Bezeichnung „platonisiertes Christentum“ verdient.

substantiell Neues aus der Weisheit der Griechen hinzugewonnen wurde; dann hätte ja solcher Zugewinn künftig fest und verbindlich in das christliche Lehrgebäude eingefügt werden müssen<sup>89</sup>. Sondern es geht allein um die Verteidigung und um die Festigung der christlichen Lehre, so wie sie ist; zu solcher Verteidigung gehörte freilich die Konzession, daß der Glaubensinhalt, so vor allem die Aussagen über Gott, den Schöpfer Himmels und der Erden, in der Fachsprache der Philosophen, somit auch der Platoniker zulässig sind, sofern über den Inhalt der Aussage<sup>90</sup> kein Zweifel sein kann. Denn kanonisch ist dieser Inhalt, nicht das sprachliche Vehikel, dessen man sich bedient.

Damit tut sich der Weg zu dem auf, was man heute ‚Hermeneutik‘ nennt. Um das Verständnis des eigentlich Gemeinten, nämlich des christlichen Glaubensinhaltes, zu erleichtern und zu befördern, machte man sich die Fiktion zu eigen, als sei dieser Glaubensinhalt von den „griechischen Philosophen“ – zumindest annäherungsweise – ausgesagt worden. Mit dieser Fiktion<sup>91</sup> gewann man eine ohne Zweifel sehr schätzbare Hilfe; wer für das Christentum gewonnen wurde, brauchte nicht zu fürchten, er werde auf vertraute Denkgewohnheiten verzichten müssen, und er werde ein völlig neues geistiges Leben beginnen müssen. Insofern hat die Konzession (vgl. oben S. 22), die man stillschweigend machte, zu einer Einschränkung des ursprünglichen Postulats geführt, daß mit der Taufe ein völlig neues Leben beginne<sup>92</sup>. Andererseits galt es, das Ziel zu verfolgen, die breite Anhängerschaft der „griechischen Philosophie“, vor allem die Kreise, die im bisher üblichen Denken wurzelten, ohne sich Fachkenntnisse erwor-

<sup>89</sup> Im Gegenteil: Es ist ja auch nicht das kleinste Element eines „christlichen Platonismus“ in die christliche Lehre, geschweige denn ins *Credo* aufgenommen worden. Vor etwas mehr als 10 Jahren hat *F. Ricken*: Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus in *ThPh* 44 (1969) 321–342 mit vollem Recht festgestellt, daß die Entscheidung von Nikaia (ungeachtet der damals notwendigen Verurteilung des Areios) eine klare Absage an die theologischen Postulate des Platonismus enthält: Die Gottheit ist nicht gestuft; ihre drei Hypostasen/Personen sind im Wesen und im Range gleich.

<sup>90</sup> Anfangs war das Wort ὑπόστασις, auf die Person der Trinität bezogen, durchaus mißverständlich: Denn damit wurde ausgesagt, daß ein höheres Wesen sich auf niedriger Ebene realisiert oder manifestiert (wie sich ein Sediment in einer Flüssigkeit niederschlägt). Die Generation nach Nikaia hat den Begriff ὑπόστασις dieser (vordem dominierenden) Bedeutung gänzlich entkleidet; er wird – eindeutig im antiarianischen und im antiplatonischen Sinn – derart umgeprägt, daß er weder Stufung noch Seins-Verschiedenheit bezeichnet.

<sup>91</sup> Denn um Fiktion mußte es sich im eigentlich theologischen Bereich stets handeln; gewiß traf es zu, daß man in der Logik durch Aristoteles, in der Ethik durch die Stoa viel gewann; aber im fundamental-theologischen Bereich war ein Austausch, eine Ergänzung, ein wie immer geartetes Mit-Einander nun einmal ausgeschlossen. Man konnte nur so tun.

<sup>92</sup> Es wäre eine Untersuchung wert, ob das Vordringen der Kindertaufe nicht – wenn auch auf ganz anderem Sektor – der gleichen Tendenz Vorschub geleistet hat: Auch dadurch wurde die Taufe der Funktion beraubt, eine zweite Geburt, einen völligen Neubeginn des Lebens einzuleiten.

ben zu haben, für das Christentum zu gewinnen. In der Tat wurde dieses Ziel erreicht; es gelang, dem Platonismus seine zuvor erhebliche Breitenwirkung zu nehmen: In dem Jahrhundert nach Porphyrios (gest. etwa 305) verschwanden die zuvor zahlreichen platonischen Schulen; um 410, also 100 Jahre später, gab es nur noch deren zwei (zu Athen und zu Alexandria); von nun an stellen die Platoniker nur noch ein isoliertes Grüppchen ohne nennenswerten Anhang dar. Diese Ausdünnung ist ohne Zweifel mit dadurch bewirkt worden, daß für gebildete Laien so etwas wie ein christlicher Platonismus ‚angeboten‘ wurde.

Um das zu erweisen, werden alle nur erdenklichen Autoritäten aufgeboten<sup>93</sup>, um darzutun, daß nicht nur die mosaische Überlieferung, sondern vor allem die christliche Wahrheit in der „griechischen Philosophie“ präsent ist; mit solchem Nachweis wird auch ein oft hinderlicher Stein des Anstoßes umgangen: Für alle, die im griechischen Denken wurzelten, war es sehr hart, eine Offenbarung als gültig anerkennen zu sollen, die in historischer Zeit, nämlich durch Jesus Christus, verkündet wurde. Das anzuerkennen wurde dann ein wenig leichter, wenn kluge Hermeneutik darauf hinwies, daß ja zumindest einige Elemente solcher Offenbarung im altüberkommenen Wissen bereits angelegt waren. Dabei sind freilich (das darf nicht verschwiegen werden) die Belege für solches ursprüngliches Gleich-Sein der einen wie der anderen Überlieferung mit der ‚Klugheit der Schlangen‘ ausgewählt, zusammengefügt und den Lesern vorgelegt worden.

## IX. Eusebios von Kaisareia als ein Beispiel für „christlichen Platonismus“.

### 1. Zeugnisse aus Plotin

Nun hat vor kurzem F. Ricken<sup>94</sup> einen beachtlichen Vorstoß unternommen, die auf diesem Felde anstehenden Fragen klarer, als zuvor möglich war, zu beantworten; im zit. Aufsatz wählt er – neben anderen – die Person des Eusebios von Kaisareia, um an Hand von dessen einschlägiger *cohortatio*, der εὐαγγελικῆ παρασκευῆ, zum

<sup>93</sup> Hier muß daran erinnert werden, daß ja auch außerhalb der Philosophie viele Autoritäten für den Nachweis angerufen wurden, daß sie, gleich den Propheten des AT, auf Christus voraus verwiesen hätten: Auf ihn deuteten die Weissagungen der Sibylle(n) – erst in der Ein-, dann in der Mehrzahl. Vor allem bot Orpheus, der die Mysterien begründet, der eine Seele aus dem Totenreich errettet (aber wieder verloren) hatte, die Rechtfertigung dafür, Christus als den zweiten, den eigentlichen Orpheus zu verehren; denn er tat das, was Orpheus versucht hatte, mit heilswirksamem Erfolg. Beides freilich – Verehrung sibyllinischer Orakel, Verehrung des Orpheus als eines Messias, der die Völker hütet, also den Frieden bringt – waren bereits Elemente spätjüdischer Endzeiterwartung.

<sup>94</sup> F. Ricken S. J.: Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios, ThPh 53 (1978) 321–352.

Kern der Frage vorzudringen. Sein Aufsatz ist für mich zum Anlaß geworden, eben diese Frage aufs neue<sup>95</sup> zu behandeln. Im einzelnen muß man den Ergebnissen, zu denen F. Ricken a. O. gelangt ist, vollauf zustimmen. Insbesondere ist die Analyse derjenigen Passagen, in denen Eusebios (meist zitierend) Physik und Metaphysik einiger Platoniker darstellt, vollauf zutreffend. Damit hat F. Ricken die Aufmerksamkeit auf eine sehr bemerkenswerte Passage größeren Umfangs gelenkt und gibt damit erwünschten Anlaß, seine unbestreitbar richtigen Einzelergebnisse in den größeren Kontext einzuordnen. Denn es geht nicht so sehr um die Frage, wie sie ein moderner Theologe stellen würde: Wie antworte ich als Christ auf die verschiedenen widerchristlichen -ismen meiner Gegenwart? Sondern Eusebios stellt sich die Aufgabe: Wie stelle ich den in der Tat gegnerischen Platonismus meinen (bereits zur Bekehrung sich neigenden) Lesern so dar, daß der Vorbereitung auf das Evangelium, der εὐαγγελικὴ παρασκευὴ weder Nachteil noch Schaden erwächst?

Zunächst tut Eusebios einen mutigen Schritt, den kein anderer christlicher Theologe gewagt hat: Er zitiert Plotin auf weite Strecken im Wortlaut<sup>96</sup>. Plotins Schrift Enn. V 1, von Porphyrios mit dem Titel versehen<sup>97</sup> *περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων* ist damals wie heute gut geeignet, neu hinzutretenden Lesern einen ersten Überblick über Plotins Konzeption von den Hypostasen des Einen zu geben; d. h., modern ausgedrückt, in das Kernstück seiner Theologie einzuführen. F. Ricken hat a. O. 330 mit vollem Recht bemerkt, daß Eusebios dieses Zitat an den entscheidenden Stellen „stutzt“. Denn sein Zitat, PE 11, 12, setzt eben da ein, wo die Ausdrucksweise Plotins beginnt, der christlichen (wenn auch nur entfernt) vergleichbar zu werden. Ein Leser, der nicht in der Lage ist, den zitierten Text zu prüfen und dabei den vollständigen Zusammenhang zur Kenntnis zu nehmen, muß in der Tat die Übereinstimmung zwischen der *Noûs*-Lehre Plotins und christlichen Anschauungen für beträchtlich halten; ein solcher Leser kann ja nicht wissen, daß er über einen ganz wesentli-

<sup>95</sup> Meine erste Äußerung zu diesem Thema trägt den Titel: Was ist „spätantiker Platonismus“? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum; ThR 36 (1972) 285–302 = *Platonica Minora* 1976, 508–523. Leider muß ich befürchten, von vielen Theologen nicht verstanden worden zu sein. Daher nun ein δεῦτερος πλοῦς.

<sup>96</sup> Vor allem aus Enn. IV 7 und V 1. Hierbei hat sich der besonders glückliche Umstand ergeben, daß Eusebios, der zum Problem der Unsterblichkeit etwa zwei Drittel der Schrift Enn. IV 7 zitiert, den Text von IV 7,8 vollständig erhalten hat; in den Plotin-Hss. klafft eine Lücke von 172 Druckzeilen – eine Lücke, die dank Eusebios' Zitation geschlossen wird.

<sup>97</sup> Porphyrios berichtet vita Plot. 4,14, daß Plotin keine seiner Schriften mit einem Titel versah; daraus begann bereits Verwirrung zu entstehen, weil verschiedene Leser verschiedene Titel erfanden; hier schuf Porphyrios Ordnung, vgl. vita Plot. 4,20 f. und 24,11 – 26,28. So müssen die Titel der 54 Schriften dem Porphyrios als literarische Leistung zugeschrieben werden.

chen Punkt, nämlich den Ansatz des überseienden Einen über dem seienden *Noûs*, im unklaren gelassen wurde; Eusebios hat kunstvoll (und sicher wirkungsvoll) eine Auswahl, man dürfte sagen eine Chrestomathie, aus der zur Rede stehenden Schrift Plotins zusammengestellt; im ganzen sind fünf Textstellen herausgehoben. Da liest man 1) aus Enn. V 1 4, 1–9 die wohlbekannte Figur vom Aufstieg, der von der wahrnehmbaren Welt bis hinauf zur höchsten Gottheit führt; dieses Zitat endet unmittelbar, bevor das Höchste Eine (in der Verschlüsselung: Kronos) genannt wird; 2) aus Enn. V 1,5, 3–7 wenige Zeilen über Ihn, den Einfachen, der vor aller Vielheit steht. 3) Das umfanglichste Stück Enn. V 1,6, 27–44 enthält die Rühmung des *Noûs* als des Schöpfers, dazu 4) eine Art Nachtrag: aus Enn. V 1,6, 50–7,2 über die Liebe des Schöpfers zu seinem Geschöpf. Alles dieses enthält keinen unüberwindlichen Widerspruch zu christlicher Lehre. Zwischen den Zitaten 3) und 4) steht (von Eusebios weislich weggelassen) a. O. 45–49 ein Satz, welcher die Weltseele<sup>98</sup> als die notwendige Zwischeninstanz, als die 2. Hypostase, fordert. Denn durch die Seele übersetzt sich der *Noûs* in diese Welt. Diese fünf Zeilen stören und vernichten den *consensus*, den Eusebios scheinbar so überzeugend hergestellt hat. Die Tilgung dieser wenigen Zeilen durch Eusebios enthält das stärkste Argument dafür, daß Eusebios eine höchst absichtsvolle Reinigung dieses Textes vollzog. 5) Aus Enn. V 1,8, 1–14 zitiert Eusebios eine Aussage Plotins, die den Traditionsbeweis enthält; dort sichert sich Plotin gegen den Vorwurf, daß seine Theologie Neuerungen enthalte; was er bis eben vortrug, sei implizite schon immer gängige Lehre gewesen. Dazu verweist er auf den oft zitierten Satz aus Platons 2. Brief 312 E<sup>99</sup>, wo vom „König“<sup>100</sup> aller Dinge und von einer zweiten und einer dritten Sphäre um den „König“ herum die Rede ist<sup>101</sup>, dazu treten Reminiscenzen an den 6. Brief 323 D, Phaidon 97 C und Staat 6; 509 B – ein dichtes Gewebe also aus Belegen, die Plotins These stützen. Unmißverständlich und in knappster Formel setzt Plotin hier seine sog. Hypostasenlehre mit der Theologie Platons gleich: Enn. V 1,8, 9/10: „Platon lehrte: aus dem Guten der *Noûs*, aus dem *Noûs* die Seele<sup>102</sup>“. Diesen Satz hat Eusebios im

<sup>98</sup> Das religiöse Empfinden der Platoniker bezog sich vor allem auf die Weltseele, die den Menschen nächste Gottheit. Aus gutem Grunde vermeidet es Eusebios, auf dieses bedenkliche Thema einzugehen.

<sup>99</sup> Alle Briefe Platons, und damit die fundamentale Aussage im 2. Brief, haben in der Antike als unbestreitbar echt gegolten.

<sup>100</sup> Diese wichtige Aussage Plotins habe ich behandelt in m. Aufsatz: Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt; RPh 24 (1970) 217–235 = *Platonica Minora* 1976, 390–405, bes. 397.

<sup>101</sup> Schon vor Eusebios wird dieser Satz aus Platons 2. Brief von mindestens vier christlichen Autoren erwähnt, z. T. kritisiert; vgl. zum einzelnen m. Aufsatz: „Der König“ usw. (vor. Anm.), dort S. 395 f.

<sup>102</sup> Der griech. Text lautet ὥστε τὸν Πλάτωνα εἰδέναι ὅτι ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ὁ νοῦς, ἐκ τοῦ νοῦ ἡ ψυχή. Sicher mit Absicht ist der Lehraussage, also dem Dogma, kein Verbum beigefügt.

zitierten Text belassen – vermutlich mit Bedenken. Denn ein geschulter Platoniker hätte aus den wenigen Worten die theologische Stufung hergestellt, die den *Noûs* als den Schöpfer dem Höchsten Einen und Guten unterordnet und die die Weltseele als vollkommene Hypostase dem Schöpfer unterordnet. Diesen Schluß aber konnte kein Leser ziehen, der auf die vorausgehenden Zitate angewiesen war; insbesondere mußte er, da ihm (vgl. oben S. 33) Enn. V 1,6, 45–49 nicht vorlag, die Seele auf die dem Schöpfer zugeordnete Einzelseele des Christen beziehen. Und auf fundamentaltheologische Spekulationen, ob das Gute vor oder im Schöpfer liege<sup>103</sup>, brauchte dabei nicht eingegangen zu werden.

## 2. Attikos als Zeuge des Eusebios

Nun ist Plotin keineswegs Eusebios' einziger Gewährsmann dafür, daß die Theologie der Platoniker christlicher Überzeugung ganz nahe stehe. Um das zu erweisen, bietet Eusebios das Zeugnis des Numenios und des Attikos, in einer Randfrage auch des Amelios auf. Das sind nun Zeugen, die sehr arbiträr ausgewählt sind; denn Attikos und Numenios repräsentieren keineswegs den Platonismus ihrer Generation; ihnen kann lediglich eine Position am Rande zugewiesen werden.

Zunächst zu Attikos, dessen Lebenshöhepunkt – ἀκμή – Hieronymus auf das Jahr 174 datiert: aus Attikos' Werk, das den vermeintlich wahren Platon gegen die Umdeutungen des Aristoteles in Schutz nimmt, zitiert Eusebios acht meist umfangreiche Kapitel<sup>104</sup>; durch diese Texte werden dem Leser mehrere Aspekte der platonischen Doktrin zur Kenntnis gebracht; nur unterläßt es Eusebios, zu erwähnen, daß die Mehrzahl der von Attikos gegen Aristoteles vorgetragenen Thesen von der vermutlich kompakten Mehrheit der damaligen Platoniker abgelehnt wurde. Attikos war ein Außenseiter, der mit skrupulöser Beharrlichkeit an einer Version des Platonismus festhielt, welche die übrigen Platoniker längst verlassen hatten.

Attikos forderte, der Schöpfungsbericht im *Timaios* müsse (vgl. oben S. 12) im wörtlichen Sinne verstanden werden. Dann allerdings sieht der Leser einen Schöpfer Himmels und der Erden vor sich, der

<sup>103</sup> Hierzu hat Athanasios, de incarn. 3 mit aller Entschiedenheit festgestellt, daß das Gute mit dem Schöpfer identisch ist und nicht von ihm getrennt werden kann; diese Entscheidung formuliert Athanasios a. O. so, daß er sich des berühmten Wortlauts Tim. 29 E bedient. Die radikale Um-Interpretation durch Athanasios ist behandelt in m. Aufsatz: Was ist „spätantiker Platonismus“? (vgl. Anm. 95) bes. S. 516.

<sup>104</sup> Wahrscheinlich hat Eusebios nahezu das ganze Werk, eine Streitschrift, erhalten; kleine Auslassungen macht er selbst kenntlich. Hier war er nicht zu derart radikaler Auswahl genötigt wie beim Zitieren Plotins.

in zeitlich fixiertem Akt die Welt erschafft. Zu Ciceros Zeit<sup>105</sup> war das in der Tat Meinung der Mehrheit damaliger Platoniker. Seither aber war dieses *Dóγμα* umgestoßen worden; Hauptgrund: Wenn die Gottheit die volle *αὐτάρκεια* genießt, d. h. sich in voller Freiheit und Unabhängigkeit befindet, dann kann sie nicht nach langer Untätigkeit zu bestimmtem Zeitpunkt tätig geworden sein; denn das hieße annehmen, daß ein Grund fürs Tätigwerden auf den zuvor lediglich potentiellen Schöpfer eingewirkt, d. h. sein Schaffen ausgelöst habe. Da ein solcher Gedanke für damaliges Empfinden eine Blasphemie enthält, mußte geschlossen werden: Die bisherige Auslegung Platons, besonders des Timaios, trifft nicht zu: Was dort über die Erschaffung der Welt gesagt ist, muß im übertragenen Sinne verstanden werden. Es ist dies wohl der einzige Fall, daß ein zuvor anerkanntes, fundamental wichtiges *Dóγμα* des Platonismus in sein Gegenteil verkehrt wurde.

Attikos war sich dessen bewußt, daß er die geschlossene Mehrheit der übrigen Platoniker gegen sich hatte<sup>106</sup>; längst war die Entscheidung gegen eine zeitweise vorherrschende Konzeption der platonischen Theologie gefallen – jener Konzeption, die den Schöpfer als eine der Welt zugewandte, vielleicht gar als Person zu verehrende Macht ansah. Es lag sicher an dem tiefgreifenden Einfluß, den Aristoteles' Überlegungen, die *ἐνέργεια* des stets sich selbst denkenden *Noús* betreffend, ausübten, daß sich die theologische Spekulation der Platoniker mehr und mehr der entgegengesetzten Konzeption<sup>107</sup> zuwandte: Danach war die Gottheit ein höchstes Prinzip, das in ewiger Beziehungslosigkeit verharrt; man kann sich ihm nur auf der *via negationis* nähern, denn es entzieht sich jedem Begriffen-Werden. Das ist so nicht erst von Plotin ausgesprochen worden, sondern auf dem Wege zu solcher *theologia negativa* befanden sich die beiden Alexandriner Eudoros (um 35 v. Chr.) und Kelsos (um 180 n. Chr.) und mit ihnen L. Kalbenos Tauros, der um 135 zu Athen, und Albinos, der um 150 zu Smyrna wirkte – dies einige Namen aus der Phalanx der Platoniker, gegen die sich Attikos stellte.

<sup>105</sup> Cicero zitiert Tusc. 1,70 aus einer Doxographie; diese schrieb Platon das *Dóγμα* zu: *haec nata sunt* (*haec* = alles, was uns umgibt), dagegen dem Aristoteles: *semper fuerunt*.

<sup>106</sup> Attikos bei Eusebios, praep. ev. 15,6,3 = fg. 4, 14–19 und ebd. fg. 4, 29–35 Des Places.

<sup>107</sup> Die beiden Extreme theologischer Konzeption habe ich zu beschreiben versucht in m. Aufsatz: *Lógos* – Religion? Oder *Noús* – Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus; Kephalaion = FS für Cornelia J. de Vogel, 1975, 115–136.

3. *Numenios als Zeuge des Eusebios*

Neben die ausführlichen Zitationen, die Eusebios der Streitschrift des Attikos entnommen hat, sind die gleichfalls reichen Zitationen aus Numenios zu stellen. Dieser muß innerhalb des Platonismus eine von der des Attikos durchaus abweichende Linie verfolgt haben; weit stärker als Attikos unterstrich er die These, daß Platon ein zwar sehr prominenter Mittler der uralten Weisheit, aber eben doch ein Mittler der Uroffenbarung war. Diese Offenbarung hatte auch – für Numenios in besonderem Maße – aus dem Munde des Moyses gesprochen; so gelangte Numenios zu der eindrucksvollen, oft wiederholten Formulierung: „Was war denn Platon anderes als ein Attisch redender <sup>108</sup> Moyses?“ <sup>109</sup> Mit anderen Worten hieß das: Zwar besteht ein formaler Abstand (denn Platons Diktion ist die feinere); aber in der sachlichen Aussage, und das heißt für Numenios: in der theologischen Aussage weicht Platon von Moyses nicht ab. Denn für Numenios kann es als grundsätzliche theologische Konzeption nur den Monotheismus geben; diesen fand er bei allen in gutem Rufe stehenden Völkern, den εὐδοκίμοῦντα ἔθνη des alten Orients <sup>110</sup>, und er fand ihn bei Platon.

Freilich war Numenios weit davon entfernt, etwa so, wie es Philon gelehrt hatte, einen Monotheismus mosaischer Prägung in Platon hineinzudeuten. Vielmehr unternahm er es, eine Art Modell zu ersinnen, wie man sich den einen Gott vorzustellen habe, derart, daß er verschiedene Funktionen auf verschiedenen Ebenen ausüben könne, ohne dabei seine Einheit einzubüßen.

Numenios war also als einer der ersten darum bemüht, die Einheit des Göttlichen zu erweisen und diese Einheit in seiner Spekulation festzuhalten, obgleich sich das Göttliche auf mehreren Ebenen manifestiert (soviel die erhaltenen Zeugnisse erkennen lassen, mied er das Wort ὑπόστασις – Hypostase). Vielmehr wählte er die genealogische Metapher; er bezeichnete die verschiedenen Ebenen des Göttlichen als Vater, Sohn und Enkel <sup>111</sup>; zuweilen variierte er diese Metaphorik, behielt aber die Benennung der höchsten Stufe als „Vater“ bei <sup>112</sup>. Damit ist das Motiv bezeichnet, warum Eusebios meinen mußte, Nu-

<sup>108</sup> Während mehrerer Jahrhunderte galt der griechische Text des AT, die Septuaginta, als unmittelbar von Moyses und den Propheten verfaßt, so als ob diese sich im *Koiné*-Griechisch geäußert hätten. Im Gegensatz dazu zeichnet sich die Sprache Platons dadurch aus, musterhaftes Attisch zu sein. Mit dem Prädikat ἀττικίζων wird also ein Stilurteil abgegeben.

<sup>109</sup> Numenios bei Eusebios, praep. ev. 11,10,14 = fg. 8,13 DesPlaces τίς δὲ Πλάτων ἄλλος ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων;

<sup>110</sup> Numenios bei Eusebios, praep. ev. 9,7,1 = fg. 1a,6 DesPlaces; als die derart in gutem Rufe stehenden Völker zählt er auf: Brachmanen, Juden, Magier und Ägypter; dabei sind die Magier die Repräsentanten der Zrvan-Aion-Religion, die Ägypter der Isis-Religion, die mehr und mehr zum Monotheismus neigte.

<sup>111</sup> Numenios bei Proklos in Plat. Tim. I 303, 27 ff. = fg. 21,7 DesPlaces.

<sup>112</sup> Vgl. Numenios bei Eusebios, praep. ev. 11,18,6 = fg. 12,1–22 DesPlaces.

menios' Theologie komme der christlichen nahe. Selbstverständlich stützte Numenios diese seine Spekulationen durch Zitate oder Reminiscenzen aus Platon; darum führt Eusebios seinen Lesern immer wieder vor Augen, daß Numenios, ebenso wie angeblich Attikos und Plotin, die Theologie Platons darstelle.

Nun gibt es (wenn ich recht sehe) einen einzigen Punkt, in dem Attikos und Numenios übereinstimmen; sie sind sich einig in der Ablehnung des aristotelischen Einflusses, speziell der theologischen Überlegungen, die Aristoteles in der *Met. A*, Kap. 9, vorträgt; es sind das die Überlegungen, welche alle übrigen Platoniker förmlich dazu gezwungen haben, eine Transzendenz jenseits des Transzendenten, eine Stufung des Seins und des Überseienden anzunehmen. Die Theologie des Numenios stellt den sehr lehrreichen Versuch dar, dieser Notwendigkeit zu entgehen; Numenios entwirft eine Theologie, lieber sollte man sagen: einen Schematismus der göttlichen Funktionen, der geeignet wäre, diesem Gedankengebäude die Züge des Religiösen zu belassen. Numenios dürfte es gespürt haben, daß die strenge Theorie, das unerbittliche Voranschreiten auf der *via negationis* das Element des Religiösen aus diesen Konstruktionen vertreibt. Beide, Attikos wie Numenios, kannten Platon gründlich genug, um deutlich zu wissen, daß man damit der auf Platon basierenden Überlieferung Gewalt antat.<sup>113</sup>

#### 4. Folgerungen

Verdient nun Eusebios darum Lob und Anerkennung, weil er seine Zeitgenossen (und schließlich auch uns) einen „wahren Platon“ vor Augen führt, der, von der aristotelischen Fehlinterpretation gereinigt, eine objektiv wahre Theologie verkündet habe? Das freilich war die These des Attikos und (annähernd)<sup>114</sup> des Numenios. Dem hätte aber hinzugefügt werden müssen, daß alle übrigen, und mit besonderem Nachdruck Plotin, in dieser zentralen Frage anders entschieden<sup>115</sup>. Weder Eusebios noch sonst irgendeiner der damaligen Theo-

<sup>113</sup> Mit gleicher Schärfe wie Attikos widersetzte sich Numenios einer jeden Verfälschung der Überlieferung; daher seine Schrift vom „Verrat der Akademie an Platon“ – s. fg. 24–28 DesPlaces. Anders als Attikos hielt Numenios das pythagoreische Element in Platons Philosophie für dasjenige, das der echten Überlieferung entsprach.

<sup>114</sup> Was da vor sich ging, kann nur als ein Paradoxon beschrieben werden: Es lag ein Bedenken vor, das in tiefer Religiosität verwurzelt war: Eine Aussage über Gott darf nichts Blasphemisches enthalten. Es schien aber einer Blasphemie gleichzukommen, wenn man annahm, die Wirksamkeit Gottes habe in der Zeit begonnen. Um dieses *scrupulus* willen sah man sich in jene Spekulation über den höchsten *Noûs* gedrängt, die auf Aristoteles, *met. A* 9 beruht.

<sup>115</sup> Porphyrios ging so weit, den Schöpfer nicht der untersten Ebene des *Noûs*, sondern der höchsten Stufe der Weltseele zuzuordnen, d. h. ihn mit dem *ἡγεμονικόν* gleichzusetzen; das war im Grunde folgerichtig; vgl. Proklos in *Plat. Tim.* 28 C; I 306,32–307,14 Diehl.

lügen unternimmt den Versuch, sich etwa mit den „guten“ Platonikern wie Plutarch, Attikos, Numenios zu verbünden, um gegen die „bösen“ Platoniker, die den Schöpfer Himmels und der Erden nur auf nachgeordneter Seinsstufe tätig sein lassen<sup>116</sup>, zu Felde zu ziehen. Nichts davon: Platon und seine Erklärer bilden für die Theologen jener Zeit, bis hin zu Augustin, eine in sich geschlossene Einheit; daß die Überlieferung – διαδοχή – Ungleichmäßigkeiten, ja Brüche aufweise, ist niemals moniert worden<sup>117</sup>; daß ein Platoniker im Grundsätzlichen anders entscheiden könne als ein anderer, das ist nie gesehen, geschweige denn als Argument genutzt worden. In diesem Punkte verhält sich Eusebios ebenso wie seine Vorgänger und seine Nachfolger: Das, was er aus den Erklärern Platons auswählt – also aus Schriften des Attikos, des Numenios und vor allem Plotins –, das steht für den gesamten Platonismus. Der heutige Forscher vermag zu erkennen, wie einseitig diese Auswahl ist. Und er vermag die Maßstäbe dieser Auswahl aufzuzeigen: Trennendes wird möglichst verschwiegen (vgl. oben S. 33); Verbindendes wird mit geflissentlichem Nachdruck hervorgehoben – besonders dann, wenn es in Worte gefaßt ist, die christlicher Diktion (z. B. dem Ruhme des Vaters) nahekommen.

Darüber hinaus ist eine weitere Folgerung unabweislich: Eusebios hat bemerkt, daß sich im Platonismus eine Wende vollzog, durch welche die Kluft zur christlichen Theologie (als Aussage über den Inhalt des Glaubens) ganz erheblich vertieft wurde. Von nun an trat neben den seit jeher bestehenden *dissensus* hinsichtlich der Weltseele der ebenso bedeutsame *dissensus* über Rang und Wesen des Schöpfers. Denn mit solchen Platonikern wie Plutarch oder Attikos hätte man sich wenigstens über Sinn und Inhalt des ersten Artikels des Glaubensbekenntnisses verständigen können (über das, was im zweiten und im dritten Artikel ausgesagt wird, war ohnehin keine Verständigung möglich; sie ist daher nie versucht worden). Nun tendieren die Zitationen, die Eusebios aus Plotin, aus Attikos und Numenios vorträgt, durchweg dahin, daß ein *consensus* über den Schöpfer als immerhin möglich und darum als naheliegend hingestellt wird.

Damit lenkt Eusebios davon ab, daß der aktuelle Platonismus sich zu einer Ontologie bekannte, welche einen *consensus* auf diesem Felde zur Illusion werden ließ. Die eigentliche Gegenthese, dem christlichen Bekenntnis zum Schöpfer Himmels und der Erden schroff entgegengesetzt, wird sorgsam umgangen. Der Leser erfährt nicht, daß

<sup>116</sup> Vgl. oben Anm. 104.

<sup>117</sup> Vgl. hierüber ausführlich m. Aufsatz: Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'Évangile selon Saint Jean; Epektasis = FS card. Jean Daniélou 1972, 75–87 = *Platonica Minora* 1976, 491–507.

die Andere Theologie hier ein völlig abweichendes, mit den Mitteln der *ratio* kaum zu entkräftigendes *Dógma* bereit hatte. Während diese Information dem Leser vorenthalten wird, entwirft Eusebios durch ein höchst geschicktes Zusammenfügen geeigneter Zitate eine platonische Axiomatik zum Problem des Schöpfers, die seit rund einem Jahrhundert von niemandem mehr vertreten wurde. Darum paßt es so gut ins Bild, daß die polemische Schrift des Attikos, in Heftigkeit gegen Aristoteles gerichtet, auch zu solchen Fragen angeführt wird (z. B.: Soll man ein fünftes Element annehmen?), die von geringem theologischem Belang sind. Denn dadurch verstärkt sich die Mutmaßung: Es ist Aristoteles, der Platon falsch deutet und damit andere in die Irre führt; man darf es also ignorieren, daß von Aristoteles der Impuls ausging, den Weg zur *theologia negativa* einzuschlagen – den Weg, der zur Vorstellung vom jenseitigen, überseienden, impersonalen Gott führen mußte.

#### X. Beweisführungen der Gegner: Amelios über den Prolog des Johannes-Evangeliums

Nun darf das Vorstehende nicht in dem Sinne mißverstanden werden, als solle der Vorwurf der unehrlichen Berichterstattung, der einseitigen (und darum unehrlichen) Auswahl und Deutung von Texten gegen die Theologen der zur Rede stehenden Jahrhunderte erhoben werden. Sie alle wendeten lediglich ein Beweisverfahren an, das damals üblich war und das unanfechtbar zu sein schien (vgl. unten S. 44).

Die Gegenseite arbeitete mit den gleichen Mitteln; dafür hat Amelios, der Schüler Plotins, ein lehrreiches Beispiel gegeben: Er setzte den *Lógos*, der schon für Herakleitos von Ephesos im Mittelpunkt des Philosophierens stand <sup>118</sup>, kurzerhand gleich mit dem *Lógos*, der Gegenstand des Prologs zum Johannes-Evangelium ist. Denn der *Lógos* unterliegt nun einmal keiner Veränderung; der *Lógos* des Herakleitos muß bei solcher Sicht notwendig mit dem *Lógos* des Johannes identisch sein. Damit vindiziert Amelios das Bekenntnis zum *Lógos*, durch den alles erschaffen ist, für die griechische Philosophie – auch das ist sein gutes Recht; denn damit wird eine stoisch-platonische Grundüberzeugung ausgedrückt. Er nimmt aber auch in Anspruch, daß infolge solcher Entlehnung aus dem Schatz der „griechischen Weisheit“ die ganze Aussage des „Barbaren“, d. h. des von Amelios nicht mit Namen genannten Johannes, ein platonisches, nicht ein christliches <sup>119</sup> Bekenntnis enthalte. Um das zu beweisen, paraphrasiert Ame-

<sup>118</sup> Vgl. Sextos Emp. adv. math. 7,132 = Herakleitos B 1 Vorsokr. I<sup>6</sup> 150, 3 ff. Diels-Kranz.

<sup>119</sup> Das ist damals öfter behauptet worden; vgl. Augustin, civ. Dei 10,29 (Ende).

lios, einigermaßen sorgsam, Joh. 1, 1–14. Aber den für Platoniker unannehmbaren Satz  $\acute{\omicron}$  λόγος σὰρξ ἐγένετο (vgl. unten S. 42) unterdrückt er bei solcher Wiedergabe – nicht anders als Eusebios, der (vgl. oben S. 33) das Bekenntnis Plotins zur Weltseele unterdrückt.

Kurz, auf der Argumentationsebene, auf der sich Amelios in dem kurzen, dank Eusebios<sup>120</sup> erhaltenen Zitat, und auf der sich Eusebios in seinem ganzen Werk, namentlich dem 11., 14. und 15. Buch der *praeparatio evangelica* bewegt, galten die Gesetze und Regeln nicht, die genaues Zitieren, vollständige Darlegung des Standpunktes auch der Gegner, überhaupt unparteiische Berichterstattung erfordern. Alle Beteiligten scheinen in diesem Punkt einig gewesen zu sein: Es durfte nicht davon Kenntnis genommen werden, daß ein tiefer Riß die antike Geistigkeit durchzog; man hielt geradezu hartnäckig an der Fiktion fest, als meine man auf beiden Seiten das gleiche. Das trifft ja auch insoweit zu, als man auf beiden Seiten stets und unbeirrt Theologie, ja recht eigentlich die *summa theologiae* im Auge hatte; die Überzeugung war tief eingewurzelt, daß man sich über Wertbegriffe wie „Gott“ und „Lógos“ gar nicht mißverstehen könne. Nicht nur, um einen Effekt des Werbens zu erzielen, sondern auch, um einen vermeintlichen *consensus* festzuhalten, hat man es auf dieser Argumentationsebene vermieden, das Trennende auch nur anzudeuten. Sondern mit der Geschicklichkeit eines um einen Kompromiß bemühten Anwaltes hat man aus oft geringfügigen Übereinstimmungen, aus Assoziationen, die die Diskrepanz verdecken, insbesondere aus Wortgleichungen ganze Ketten von Beweisen hergeleitet, die dartun sollten, daß die griechische Wahrheit im Grunde das gleiche bezeichne wie die christliche Offenbarung.

## XI. Augustinus

Ein Blick auf Augustin mag das erreichte Ergebnis festigen und verdeutlichen; denn Augustin war (wie wohl kaum ein christlicher Autor neben ihm) darum bemüht, sich auf mehreren Argumentationsebenen verständlich zu machen. Sein Werk *de civitate Dei* ist *mutatis mutandis* der *praeparatio evangelica* an die Seite zu stellen. Sie enthält die *admonitio* an gebildete Leser, in die geistige und geistliche Ordnung des Christentums herüberzutreten. Die ersten Bücher enthalten

<sup>120</sup> Fundstelle: Eusebios, praep. ev. 11, 19, 1–4. Entweder hat Eusebios die Absicht des Amelios nicht erkannt; oder (was wahrscheinlicher ist) er tut nur so, als bemerke er nicht, daß Amelios den Prolog zum Johannes-Evangelium für die „griechische Philosophie“ mit Beschlag belegen wollte. Auf jeden Fall wird Amelios mit seiner eigenen Waffe geschlagen; denn aus seiner Revindication gewinnt Eusebios das Argument, daß in der Tat – da ein Gegner es hervorhebt – der Lógos des Johannes eben das bezeichne, was in der „griechischen Philosophie“ seit Herakleitos als Lógos verehrt wird. Mithin hat sich der gleiche Lógos dem einen wie dem anderen offenbart.

eine Art Abrechnung mit den Vorstellungen, die nach dem Zeugnis Varros dem römisch-griechischen „Glauben“ an Götter zugrunde lagen. Mit herber Kritik lehnt Augustin alles dieses als widersinnig, als der *ratio* widersprechend, ab<sup>121</sup>. In auffälligem Kontrast dazu steht das hohe Lob, mit dem Augustin von der philosophischen Leistung Platons berichtet; nicht selten fällt ein Abglanz dieses Lobes auf Plotin und auf Porphyrios. Alles in allem scheint hiernach die Philosophie Platons und seiner Nachfolger christlichem Denken auf das engste benachbart zu sein. Gewiß kann ein Leser, der die *Dógmata* beider Seiten gut kennt, die (fast stets verhaltene) Kritik Augustins an Platon ab und an ertasten; aber auf eine klare, unmißverständliche Abgrenzung stößt man in *de civitate Dei* nicht – sowenig wie in der übrigen, diesem Thema zugewandten Literatur.

Ganz anders spricht Augustin in den *confessiones*; hier ist die Argumentationsebene, für die alles bisher Ausgeführte typisch ist, verlassen. Manches freilich muß der aufmerksame Leser deuten und verstehen: So fordert z. B. die Entrückung, die dem Augustin, da er noch Platoniker ist (conf. 7, 16 ff.), zum Vergleich heraus mit dem ähnlich beschriebenen Entrückungserlebnis (conf. 9, 24), durch welches ihm das Wirken der göttlichen Gnade gewiß wird: Dank ihr kann er nie wieder gänzlich in den vorigen Zustand zurücksinken, aus dem er sich erheben möchte. Dagegen kann der Gott der Platoniker, ewig in seiner αὐτάρκεια verharrend, sich keinem Geschöpf zuwenden. Darum folgt dem Aufstieg, der durch Meditation in die Nähe<sup>122</sup> des höchsten Denkbaren – τὸ πρῶτον νοητόν – führt, notwendig der Abstieg, ja das Herausfallen (ἐκπίπτων Plotin, Enn. VI 9, 11, 45) aus der (nur) punktuellen Entrückung; was Augustin hier erlebt hat, deckt sich durchaus mit der Beschreibung, die Plotin vom Zustand nach der Ekstase gibt (Enn. V 8, 11; VI 9, 11). Ohne Zweifel appelliert Augustin hier an den verständnisvollen Leser; die beiden Entrückungserlebnisse ähneln einander sehr; es erfordert daher Aufmerksamkeit, um den entscheidenden Unterschied festzuhalten.

<sup>121</sup> Es muß daran erinnert werden, wie merkwürdig es ist, daß Augustin sich einen Autor – es ist M. Terentius Varro – als Gewährsmann wählt, der knapp ein halbes Jahrtausend vor Augustin die *antiquitates rerum divinarum* verfaßte. Augustin nimmt nicht zur Kenntnis, daß Varro das römische Götterwesen von einer ganz bestimmten, viel zu engen Theorie aus gliedert und beschreibt. Sondern Augustin sieht das, was Varro niedergeschrieben hat, als gültigen Ausdruck der paganen Tradition an. Diese Tradition will er treffen und entkräften. Darum bleibt fast unerheblich, daß pagane Götter-Verehrung (die Augustin ja sehr wohl hätte wahrnehmen können) zum guten Teil andere Züge trug. Offenbar schien es Augustin geboten, diese Tradition literarisch, nicht von aktuellen Mißständen her zu bekämpfen.

<sup>122</sup> Ohne Zweifel hat Augustin eine Annäherung an das Höchste Wesen, wohl in der Art einer Schau, erlebt, aber gewiß keine *unio mystica* – ἔνωσις – bei welcher in der Ekstase die Persönlichkeit verlassen wird – daher ἐκστασις – so daß das Subjekt sich mit dem Objekt der Schau vereinigt. In Augustins Darstellung ist das Ich/Du-Verhältnis nicht aufgehoben.

Aber Augustin dringt, in anderem Zusammenhang, zu einer nicht mehr verschlüsselten Gegenüberstellung vor: Er untersucht conf. 7, 13–14, bis zu welchem Grade die *libri Platoniorum* mit der *Lógos*-Offenbarung übereinstimmen, die im Prolog zum Johannes-Evangelium ausgesprochen ist. Die Übereinstimmung geht weit; in der Tat war „*Lógos*“ hüben wie drüben ein Wertbegriff hohen Ranges.

Dann aber zählt Augustin auf, in welchen Punkten die *libri Platoniorum* hinter der Verheißung des Prologs Joh. 1,1–14 zurückbleiben; scheinbar wird nur ein Minus zuungunsten der *libri Platoniorum*, zugleich ein Plus zugunsten der christlichen Verheißung verzeichnet. In Wahrheit macht die Gegenrechnung, die Augustin aufstellt, nicht nur den quantitativen, sondern vor allem den qualitativen Unterschied deutlich: Von der Menschwerdung Christi, von der Zuwendung Gottes zur sündigen Welt, von der Verheißung der Gnade fällt in den *libri Platoniorum* verständlicherweise kein Wort; das faßt Augustin mit dem mehrfach wiederholten Satz zusammen: *id ibi non legi*. Dieses ist die einzige Stelle in der antiken Literatur, an welcher der fundamentale Unterschied dadurch bezeichnet wird, daß das „Mehr“, das christliche Verheißung bietet, in klarer Abgrenzung auf die Waagschale gelegt wird<sup>123</sup>.

Im Alter hat es Augustin bereut, Irrtum und Wahrheit, Platonismus und Christentum, nicht immer und nicht noch viel genauer voneinander gesondert zu haben. Daher hat er es in den *retractationes* unternommen, alle diejenigen früheren Aussagen zu präzisieren, die Anlaß dazu geben könnten, die unerbittliche Strenge der Grenzziehung zu verwischen: Die Verantwortung für mißverständliche Formulierungen, da diese andere in den Irrtum führen könnten, möchte Augustin nicht länger tragen: So werden seine *retractationes* zu einer Perlenkette einzelner Nachweisungen, durch welche er sein früheres Hinneigen zum Platonismus Punkt um Punkt berichtigt. Hier ist in der Tat das Ende einer jeden Toleranz dem Platonismus gegenüber erreicht.

## XII. Ergebnisse – Folgerungen

Die Ergebnisse, die aus den vorstehenden Überlegungen zu gewinnen sind, führen in folgende Richtungen:

<sup>123</sup> Ein Gegenstück dazu bietet Synesios von Kyrene im 105. Brief: dort nennt er das Plus, kraft dessen der Platonismus nach Synesios' Meinung den Vorzug verdient. Auf dieses Plus will Synesios auch dann nicht verzichten, falls er zu Kyrene als Bischof inthronisiert würde. Daher sind mehrere Punkte, die für christliche Lehre grundlegend sind, für Synesios nicht annehmbar. Alle Vorbehalte stehen in Zusammenhang mit Synesios' Überzeugung von der unwandelbaren Vollkommenheit der Weltseele; darum ist er genötigt, die gesamte Erlösungslehre (für Synesios: Mythen) des Christentums abzulehnen.

a) *negativ*: 1. Durch das oft beobachtete Hinneigen vieler frühchristlicher Theologen zum Platonismus ist keine Veränderung oder Verformung des Christentums in seiner Substanz bewirkt worden. Die christliche Lehre hat sich gemäß ihren eigenen Gesetzlichkeiten entwickelt; zu den Faktoren, die von außen auf das Christentum einwirkten, gehörte der Platonismus ganz bestimmt nicht. Das kann mit aller Sicherheit an dem Verlauf des Streites, der um das Wesen und um die Natur(en) Christi geführt wurde, abgelesen werden. Dieser Streit hätte zu weithin anderen Ergebnissen führen müssen, wenn der Platonismus, sei es innerhalb, sei es außerhalb der Kirche, eine nennenswerte Wirkung hätte entfalten können. Nie hat der Platonismus an die Substanz der christlichen Lehre gerührt.

2. Es war ein Irrtum, aus den als „platonisch“ qualifizierten Äußerungen vieler Theologen zu entnehmen, diese hätten dem Platonismus (auch wenn dies ein im christlichen Sinne gewandelter Platonismus gewesen wäre) irgendwelche Hilfen oder Lösungen für eigene Glaubensprobleme abgewinnen wollen. Das ist eine anachronistische Vorstellung<sup>124</sup>. In Wahrheit bedienten sich die angeblich christlichen Platoniker im sprachlichen Ausdruck und in der Argumentation derjenigen Mittel, welche die größte Wirkung auf einen möglichst großen Leserkreis erhoffen ließen.

3. Die sog. christlichen Platoniker haben nie den Austausch der Meinungen mit nichtchristlichen Platonikern gesucht. Es ist nie zum Gespräch gekommen. Die Äußerungen „christlicher Platoniker“ sind auch nie so abgefaßt, daß sie Grundlage<sup>125</sup> für einen Meinungsaustausch, für einen Disput unter Kennern hätten sein können. Sondern bei der Verwendung platonischen Gutes treffen alle, die sich dessen bedienen, eine sehr vorsichtige Auswahl; was oben S. 32 f. am Beispiel des Eusebios erwiesen wurde, läßt sich auf alle christlichen Theologen jener Zeit erweitern<sup>126</sup>. Keinem ist es um eine vollständige, um

<sup>124</sup> Wahrscheinlich verfaßt manch ein moderner Theologe Monographien zu drängenden Problemen (mit Blick auf das, was andere dazu gesagt haben), um selbst zur Klarheit zu kommen. Eine derart „faustische“ Haltung war antiken Theologen, die zur Feder griffen, durchaus fremd. Diese wollten nur dieses: lehren, überzeugen, bekehren.

<sup>125</sup> Die Grundlage für einen Disput, der in der Tat bis in die Tiefe der anstehenden Fragen hätte führen können, hat Kelsos in seinem Ἀληθῆς λόγος angeboten. In seiner Abwehr beschränkt sich Origenes darauf, dem Kelsos in einer Fülle von Einzelheiten Irrtümer nachzuweisen. Wahrscheinlich hat es Origenes planvoll vermieden, zur Substanz des Problems („wodurch ist Offenbarung legitimiert?“) Stellung zu nehmen; er kann und will nur auf dem Felde des Akzidentiellen operieren.

<sup>126</sup> Hier muß auf die großen Predigten des Ambrosius von Mailand über Isaak, über Ioseph u. a. verwiesen werden: Dort hat Ambrosius deutlich die Grenze kenntlich gemacht, bis zu welcher ein Werk des Porphyrios über den Aufstieg der Seele nutzbar gemacht werden darf; vgl. m. Aufsatz: Das fünffach gestufte Mysterium. Der Aufstieg der Seele bei Porphyrios und Ambrosius; Mullus – FS für Th. Klauser 1964, 79–92 = *Platonica Minora* 1976, 474–490; hier geht es darum, daß Porphyrios, wenn man ihn nur richtig liest, sich in Übereinstimmung mit dem Hohen Liede zu befinden scheint.

eine objektive Darstellung des ganzen Sachverhaltes gegangen; vielmehr muß „christlicher Platonismus“ beschrieben werden als vorsichtige, oft zögernde Auswahl dessen, was ganz gewiß keinen Anstoß bietet.

Denn es besteht nahezu nie die Intention, den Leser vollständig zu informieren. Sondern die Argumentationsebene, auf der sich der „christliche Platonismus“ bewegt, ist allein dadurch gekennzeichnet, daß man empfehlend, zurendend, paraenetisch Schranken niederlegen möchte, welche der Bekehrung Gebildeter noch entgegenstanden.

4. Kurz, es war ein Irrtum, eine Phase des „christlichen Platonismus“ als eine objektive Größe in die Geistesgeschichte des Christentums einzuführen: „Christlicher Platonismus“ stellt eine Form des Argumentierens dar; man ließ diese Form des Argumentierens wieder fallen, als es dafür kein Publikum mehr gab.

Darum muß diese Phase eines (vermeintlich) christlichen Platonismus sorgsam vom „Platonismus des Mittelalters“ geschieden werden. Die unterscheidenden Merkmale sind: 1) Hier gewann man aus den Schriften des Proklos (nicht: Plotins oder Porphyrios?) Wichtiges für die Entwicklung einer philosophisch/theologischen Ontologie. 2) Mithin wirkte dieser „Platonismus“ nicht auf Laien, sondern er bot Hilfen für einen Streit unter Fachleuten („*nomina ante rem? nomina post rem?*“). 3) Jetzt erst wurde Aristoteles einbezogen, ja seine Logik wurde zur Grundlage der scholastischen Ontologie – dies in scharfem Unterschied zur Haltung der großen Theologen des 3. und 4. Jhs. Hier mag zugestanden werden, daß die Substanz christlicher Lehre (freilich nur im lateinischen Westen!) dank einem von Proklos hergeleiteten Platonismus bereichert wurde.

Für die Epoche der frühchristlichen Theologen und für den gesamten byzantinischen Bereich galt alles dieses nicht. Sondern das negative Ergebnis muß so zusammengefaßt werden: Die Frage, die um den „christlichen Platonismus“ in der Antike herum entstanden ist, muß gänzlich von der Frage nach der Substanz des Christentums gelöst werden; sie betrifft allein eines der Akzidenzien – freilich eines der wichtigsten.

b) Daher ist das Ergebnis im *positiven* Sinne wie folgt zu formulieren: 1. Da ohnehin die Bedingungen der Pseudomorphose (vgl. oben S. 5f.) von zwingender Gültigkeit waren, hat man auf christlicher Seite dieser Bedingung mit unbestreitbarem Erfolg Rechnung getragen: Wer diejenigen, die von der hellenischen Bildung geformt waren<sup>127</sup>, mit dem Ziel sie zu bekehren, ansprechen wollte, der konnte

<sup>127</sup> In dieser Bildungswelt war Profanes und Religiöses unauflösbar miteinander verwoben; vgl. oben S. 25. Darum war es notwendig, und zugleich ungemein schwierig, in diesen geschlossenen Raum einzudringen.

nichts Zweckmäßigeres tun, als sie in der ihnen vertrauten Sprache <sup>128</sup> anzusprechen. Die Fähigkeit dazu galt es lernend zu erwerben; zu solchem Zweck wurde in Alexandria eine Art Schule eingerichtet, auf welcher Christen griechische Philosophie erlernen konnten (vgl. Eusebios, hist. eccl. 6, 19, 13–14).

2. Sprache, Metaphorik und (manchmal) Denkgewohnheiten, so wie sie im Platonismus üblich waren, wurden in jeweils verschiedener Intensität dazu aufgeboten, christliche Substanz in platonischer Einkleidung anzubieten. Diese Einkleidung/Verkleidung ist freilich oft recht lückenhaft; denn erstens war (Augustinus ausgenommen) kaum einer der frühchristlichen Theologen der platonischen *subtilitas* vollaufgewachsen; zweitens ist (wie oben S. 19f. ausgeführt) nie um solcher Einkleidung willen ein Iota von der Substanz der christlichen Offenbarung preisgegeben worden. Da man diese Linie in bewundernswerter Folgerichtigkeit einhielt, mußte oft genug das platonische *Dóγμα* in sinnentstellender Verkürzung dargestellt werden. Kein frühchristlicher Theologe – selbst Augustinus nicht – hat es wagen dürfen, zur Problematik der Weltseele klar und nüchtern Stellung zu nehmen.

3. Es genügt indes nicht, den „christlichen Platonismus“ nur als eine *façon de parler* (= „Hermeneutik“) zu bezeichnen und damit etwa gar abzuqualifizieren. Denn in der Tat erwies sich das scheinbare Eingehen auf die Denkgewohnheiten der Platoniker, die scheinbar weitgehende Toleranz gegenüber einer vielfach bedenklichen Haltung als ein höchst wirksames Mittel, den eigentlichen, den substantiell unvereinbaren Platonismus mit Entschiedenheit auszuschließen und fernzuhalten. Diese bewundernswerte Festigkeit ließ sich darum durchhalten, weil man dem Sprechen und dem Denken der damaligen Gebildeten in allem, was akzidentiell war, weit entgegenkam. Dank dieser Elastizität in den Randfragen ist es gelungen, der anderen Theologie, die der Platonismus lehrte, Eingang und Einfluß zu versperren.

4. Der Platonismus war der einzige Gegner, dem christliche Lehrer (freilich erst nach tastenden Versuchen in der entgegengesetzten Richtung, vgl. S. 14, 26) nicht im frontalen Gegenangriff entgegengetreten sind – man denke nur an die Härte, die man im Kampf gegen Gnostiker, Arianer, Pelagianer an den Tag legte. Einerseits war die geistige Potenz des Platonismus beängstigend groß; andererseits hatte man mehrere Wertbegriffe gemeinsam – so etwa: Vater, König, Schöpfer, *Lógos*, Erlösung = σωτηρία. Diese Wertbegriffe hatten freilich hüben und drüben stark abweichenden Sinn; es war kaum an-

<sup>128</sup> Hier wollen sich die allzu modernen Metaphern „Wellenlänge“ oder „Frequenz“ einstellen – gemeint ist: die beiden Seiten vertraute Basis der Verständigung.

gänglich (und sicher hätte es Anlaß zu vielen Mißverständnissen geboten), wenn man hier in eine differenzierende Semasiologie hätte eintreten wollen. Endlich genoß die Person Platons ein so hohes Ansehen, daß unmittelbare Angriffe gegen ihn sich schlechtweg verboten.

Aus diesen (und sicher noch aus manchen anderen) Gründen hat man die Auseinandersetzung mit dem Platonismus nicht mit der „Einfalt der Tauben“ geführt. Denn diese Einfalt hätte es gebieten müssen, klar auszusagen, daß ein jedes Wort des Glaubensbekenntnisses platonischer Überzeugung schroff entgegengesetzt ist. Sondern man hat die Auseinandersetzung mit diesem Gegner mit der „Klugheit der Schlangen“ geführt: In vielen Akzidenzien ist man auf diesen (anfangs übermächtigen) Gegner eingegangen. Und eben dadurch hat man ihn überwunden, ohne das geringste Zugeständnis machen zu müssen. Der sog. „christliche Platonismus“ stellt ein geschicktes Manöver in schwieriger Lage dar; er muß gekennzeichnet werden als ein Einlenken und als ein Entgegenkommen einem Gegner gegenüber, dem vorderhand mit anderen Mitteln nicht begegnet werden konnte.

Dieses Ergebnis fügt sich bruchlos in den größeren Zusammenhang ein. Es trifft ja auch nicht zu, daß dem Christentum, was seine Substanz betrifft, eine „Hellenisierung“ (im Sinne Ad. von Harnacks) widerfahren wäre. Gewiß mag dieser trügerische Eindruck entstehen, wenn man auf die zahlreichen Akzidenzien blickt – antike Terminologie hätte sie als ἀδιάφορα, als irrelevant bezeichnet – die aus der hellenischen Welt in die christliche Welt übergingen. Aber die reiche Fülle solcher ἀδιάφορα<sup>129</sup> darf nicht den Blick dafür verstellen, daß da, wo es um die Substanz ging, die frühchristlichen Theologen mit bewundernswerter Hellsichtigkeit das Eindringen fremden Gutes zu verhindern vermochten. In der Tat ist das Christentum in seiner Substanz niemals hellenisiert worden; es hatte dagegen die Kraft, die hellenische Welt, und die römische dazu, zu christianisieren. So ist weder das Wort „Hellenisierung“ noch das Wort „christlicher Platonismus“ dazu geeignet, etwas Wesentliches zum Christentum in seiner Entwicklung auszusagen; diese folgte völlig anderen Gesetzmäßigkeiten.

<sup>129</sup> Je weiter das einst von *F. J. Dölger* begründete Reallexikon für Antike und Christentum (RAC) voranschreitet – gegenwärtig bis „Go“ – um so deutlicher stellt sich heraus, an welcher Linie die bruchlose Übernahme hellenischen Gutes endet. Ich bin der Redaktion des RAC sehr dankbar dafür, daß sie mir Gelegenheit gab, an Hand der Art. „Entwicklung“, „Erotapokriseis“ (außerchristlich), „Gnade“ (außerchristlich), „Gottesbegriff“, „Gottesvorstellung“, „Gregor von Nyssa“ darzustellen, wo die altchristliche Toleranz jeweils endete. Daß ich dies im RAC veröffentlichen durfte, war ein erfreulicher Beweis neuzeitlicher Toleranz, für den ich öffentlich Dank sagen möchte.