

## Besprechungen

Dörrie, Heinrich, *Platonica Minora* (Studia et testimonia antiqua, 8). Gr. 8° (573 S.) München 1976, Fink.

Die hier gesammelten Aufsätze sind das Ergebnis eines fast vierzigjährigen Studiums der Geschichte des antiken Platonismus. Angeregt durch Arbeiten von J. Stenzel, W. Jaeger und P. Wilpert wollte D. von der platonischen Tradition her einen neuen Zugang zu Platon gewinnen. Sein erstes Ziel war eine Dogmengeschichte des Platonismus. Die Aufsätze dieses Bandes bezeichnet D. als „Teile, die im Grunde Fragmente sind, an Stelle eines großen Baues, den bislang keiner zu errichten vermochte“ (10). Damit spiegeln die *Platonica Minora* die Lage in einem Forschungsbereich, der seit K. Praechter und W. Theiler zu den methodisch und inhaltlich interessantesten und umstrittensten der antiken Philosophiegeschichte zählt. Ob der Zustand der Überlieferung jemals als gesichert anerkannte Ergebnisse und eine Gesamtdarstellung zulassen wird, muß vorerst offen bleiben. D. stellt ein *Platonium Maius* in Aussicht, „eine möglichst vielschichtige Darstellung von Platons Erbe in den Jahrhunderten der Kaiserzeit“ (11).

Das Buch umfaßt sechs Teile: „A. Zur geistigen Umwelt des Platonismus“ (13–153); „B. Zum Platonismus vor Plotin“ (154–296); „C. Zu einzelnen Platonikern vor Plotin“ (297–323); „D. Zu Plotin“ (361–405); „E. Zu Porphyrios“ (406–453); „F. Zur Auseinandersetzung zwischen Platonismus und Christentum“ (454–523). Ein außerordentlich wertvolles Hilfsmittel der Forschung ist der umfangreiche und übersichtlich gegliederte „Bibliographische(r) Bericht über den Stand der Forschung zum mittleren und neueren Platonismus“ (524–548). Den Band beschließen ein Verzeichnis der zitierten Stellen, der antiken Personennamen und ein griechisches, lateinisches und deutsches Stichwörter-Verzeichnis (549–573).

Es kann nicht Aufgabe einer Besprechung sein, auch nur einen flüchtigen Einblick in die Fülle der behandelten Themen und aufgeworfenen Fragen zu geben. Das ist auch nicht erforderlich, da viele dieser Arbeiten inzwischen in der Geschichte der Platonismusforschung ihren festen Platz einnehmen. Ich möchte mich auf zwei Punkte beschränken: 1. den Versuch, einige für D.s Position mir wesentlich erscheinende Grundlinien herauszuarbeiten. Dafür sind vor allem zwei neuere Arbeiten wichtig, die erste („Die Erneuerung des Platonismus im 1. Jahrh. vor Christus“; 1971; S. 154–165) und vor allem die zweite („Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit“; unveröffentlicht; S. 166–210) von Teil B; 2. eine kritische Auseinandersetzung mit den Thesen zur Frage des christlichen Platonismus, die D. im letzten Beitrag von Teil F („Was ist ‚spätantiker Platonismus‘? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum“; 1971; S. 508–523) vorlegt.

1. Bereits in der frühesten der in den *Platonica Minora* zusammengefaßten Arbeiten („Der Platoniker Eudoros von Alexandria“; 1944; S. 297–309) vertritt D. die These, daß der Neuplatonismus „nicht in der Akademie geboren worden“ ist (309). Eudoros, Ammonios und Attikos lehnen sich gegen die akademische Tradition auf. An dieser These hält D. bis zu den letzten Arbeiten des Bandes fest: „Der Platonismus hat seine Heimstatt nicht in der Akademie; und es sind nicht die von der Alten Akademie begründeten ... Traditionen der Lehre, aus denen der Platonismus erwuchs“ (177). Die äußere Ursache dieses „Traditionsbruchs“ sieht D. in der Vernichtung der Bibliothek der Akademie durch Sulla im Winter 87/86 v. Chr., bei der die Schriften des Xenokrates, die nicht publiziert waren, zugrunde gingen (167–170). Hier unterscheidet D. sich von einer breiten Richtung der Forschung (R. E. Witt, A. H. Armstrong, Ph. Merlan, C. J. de Vogel, H. J. Krämer), die die Bedeutung der Älteren Akademie für die Vorbereitung des Neuplatonismus betont. Damit fällt für D. auch die These Theilers, der Akademiker Antiochos von Askalon, der Überwinder der akademischen Skepsis, sei der eigentliche Neubegründer

des Platonismus; es sei „nirgends... ein Anzeichen dafür zu gewinnen, daß er (sc. Antiochos) in eine Beziehung zum Platonismus trat“ (173 f.). Hier steht D. nicht allein. Die von G. Luck aufgegriffene und gefestigte These Theilers ist z. B. auch bei R. E. Witt, A. Lueder und C. J. de Vogel auf Widerspruch gestoßen.

Gegenüber Versuchen, den Ursprung des Neuplatonismus in der Akademie und letztlich beim späten Platon zu suchen, hat D. vor allem in seiner Rezension zu Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism* (1955; S. 275–285) methodische Bedenken angemeldet. D. weist hier auf die Grenzen einer ausschließlich an doxographischen Material orientierten Untersuchung hin. „Es genügt nicht, Problemgeschichte zu treiben; eine Würdigung von Denkstil und Denkform muß hinzutreten... Denkform und Denkstil des Neuplatonismus sind etwas Neues und durchaus Eigenes“ (280). Diese neue Denkform sieht D. letztlich im Religiösen (284). Mit H. Jonas setzt er im 1. Jhdt. v. Chr. einen tiefen Einschnitt an, wenn er auch die Bezeichnung „Gnosis“ als zu eng ablehnt; den Streit darüber, ob das „Neue“ iranisch-mithräisch, ägyptisch, spätjüdisch oder genuin griechisch sei, hält er für müßig (171). „Wenn ‚religiös‘ und ‚philosophisch‘... als Gegensätze gesehen werden“, so formuliert eine Nachschrift zum Eudoros-Aufsatz von 1944 die Frage, die fast alle Arbeiten durchziehe, „dann dürfte von einer Kontinuität, die den Platonismus von Platon herzuleiten erlaubt, nicht die Rede sein“ (309). In der Einleitung zu „Die platonische Theologie des Kelsos“ (1967; S. 229–262) umschreibt D. diese neue Haltung genauer als Suche nach dem Heil und dem ewigen Leben (σωτηρία), die zur Frage nach der richtigen Gottesvorstellung führt (230–232; vgl. 190 f.).

D. arbeitet einen inneren Zusammenhang heraus zwischen der neuen religiösen Haltung und der Bedeutung, die Platons ‚Timaios‘ und dem Pythagoreertum für die Vorbereitung des Neuplatonismus zukommt. Der ‚Timaios‘ ist nur im Proömium Dialog; der Hauptteil kann als Lehrschrift angesehen werden und ist nach D. sicher als Offenbarungsschrift verstanden worden (174); seine Thematik, die Erschaffung und letztlich die Sinnhaftigkeit der Welt, entsprach dem religiösen Zeitbedürfnis. Der ‚Timaios‘ verweist wiederum auf die pythagoreische Tradition, da unentschieden war, ob dort „ein Pythagoreer die pythagoreische Sicht der Weltentstehung darlegt oder ob Platon dem Timaios seine eigenen Lehren in den Mund legt“ (175). Die enge Beziehung zum Pythagoreismus arbeitet D. bereits in seinem Aufsatz über Eudoros von Alexandrien (1944), in dem er den eigentlichen Begründer des kaiserzeitlichen Platonismus sieht, heraus: Eudoros referiert die pythagoreische Lehre von den Prinzipien und interpretiert Platons Prinzipienlehre von dieser her (304–309). Den wesentlichen Unterschied zwischen anderen zeitgenössischen religiösen Richtungen sieht D. in der Betonung der Rationalität im Platonismus (191; 213); seine Überlegenheit gegenüber dem Pythagoreertum beruhe auf der Bindung der einzelnen Platoniker an eine Schule (176); beide Elemente verhindern eine weite Verbreitung der platonischen Lehren. Mit Recht betont D. immer wieder die konservative Einstellung der mittleren Platoniker. Auch sie hat letztlich eine religiöse Wurzel, denn sie entspringt der Ansicht, „daß alles Wichtige, ja alles Heilswirksame längst von den Weisen der Vorzeit gesagt worden ist“ (162). Diese Überzeugung spielt eine wichtige Rolle in der Polemik des Kelsos gegen das Christentum. Sie unterstreicht die Bedeutung Platons, denn „er war der zeitlich früheste Philosoph und der einzige Theologe, dessen Schriften man im Wortlaut besaß“ (214). Der Konservatismus führt zu der für den mittleren Platonismus charakteristischen scholastischen Platonexegese, deren Ziel es ist, alle Widersprüche zu harmonisieren, um zu einem geschlossenen dogmatischen System zu kommen (159 f.). In der Verbindung zwischen Rationalität und Religion sieht D. eine der Hauptursachen für den tiefgreifenden Einfluß des Platonismus. Da mit Ausnahme des Isis-Kultes keine der kaiserzeitlichen Religionen eine differenzierte Theologie hervorgebracht hat, besaßen diese für die Gebildeten nur eine geringe Anziehungskraft (207 f.). Eine zufriedenstellende Antwort auf die religiös-theologische Fragestellung, die zur Erneuerung des Platonismus geführt hat, gelinge allerdings erst Plotin. Schuld daran sei der Konservatismus, der immer wieder versuchte, „die lebendig gestellte Frage aus der Überlieferung zu beantworten; einzig Plotin vermochte das überlieferte Material der Frage zu unterstellen und es der Frage gemäß auszuwerten“ (228; vgl. 205 f.).

2. D. stellt bei seinen Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum mit Recht die Frage, woran man im einzelnen Fall erkenne, daß „Platonismus“ vorliegt. Er unterscheidet zwei Möglichkeiten: a) Der untersuchte Autor gebe „jeweils in bestimmter Lehrentscheidung zu erkennen . . ., daß er Platon (und keinem anderen) folgt“. Eine an dieser Fragestellung orientierte Untersuchung, die Dogmatisches vergleiche, scheine fast völlig verlassen zu sein. Eine Rezeption des Platonismus durch das Christentum in diesem Sinn lehnt D. entschieden ab. Die „Christen waren immer Antiplatoniker; wer diese Haltung der Opposition aufgab, riskierte es, in die Haeresie abzugleiten“ (520). „In seiner Substanz ist der Platonismus nicht rezipiert worden. Die entscheidenden Dogmata von der gestuften Gottheit, von der ohne Anfang bestehenden Welt, von der nie mehr wandelbaren Uroffenbarung des Logos, von der Seelenwanderung und von der Heimkehr der erkennenden Seele – alle diese Dogmata sind ausnahmslos von der Kirche verworfen worden . . . Wohl die gesamte Dogmatik des 4. und 5. Jahrhunderts ist im Hinblick auf den Platonismus (der so viele Haeresien inspiriert hatte) konzipiert – aber eben so, daß das Ergebnis . . . in allen, aber auch in allen Punkten dem Platonismus widersprach . . . Christliche Theologie darf, ja muß als Antithese zur Theologie des Platonismus begriffen werden“ (522). b) Der Zusammenhang beschränkt sich auf den formalen Bereich; es werden Metaphern und Motive aus Platon übernommen, oder es wird lediglich eine für Platon bezeichnende Terminologie verwendet (512). Eine Rezeption in diesem Sinn gibt D. zu. Sie bleibe aber im Äußerlichen stecken; das platonische Gut werde meistens in bewußter Abänderung in den christlichen Kontext eingefügt.

Diese These D.s bedarf erheblicher Differenzierungen. Zunächst darf die Untersuchung nicht auf das 4. und 5. Jahrhundert eingeschränkt werden, denn durch Nikaia gerät das bis dahin bei vielen Theologen verhältnismäßig ungebrochene Verhältnis zum Platonismus in eine Krise. Die vornikanische Theologie hat z. B. weithin die Dogmata von der gestuften Gottheit und der Uroffenbarung des Logos rezipiert. Wichtiger ist die Frage, ob die von D. genannten Möglichkeiten erschöpfend sind. Sein Begriff der „Substanz“ bedürfte einer genaueren Bestimmung. Bleibt jede Rezeption, die sich nicht eng an eine bestimmte schulmäßige Lehrentscheidung anschließt, äußerlich? D. betont immer wieder die Bedeutung der Ontologie für den Platonismus. Hat die christliche Theologie nicht immer wieder auf diese platonische Ontologie zurückgegriffen? Es ist D. zuzustimmen, daß die Christen Elemente aus dem Gebäude der Platoniker in einen neuen Zusammenhang eingeordnet haben. Aber kann man sagen, daß es nur formale Elemente sind? Natürlich haben, um zwei Beispiele anzuführen, die Christen die Lehre von der Seelenwanderung abgelehnt; sie haben aber die ihr zugrunde liegende ontologische Voraussetzung, die Unsterblichkeit der Seele, übernommen. Die Lehre von der Inkarnation und der einmaligen Offenbarung Gottes in der Geschichte durch Jesus sind un- oder antiplatonisch. Aber sie setzen einen Gottesbegriff voraus. Für die Konzeption dieses Gottesbegriffs waren Kategorien der platonischen Ontologie für die Christen ein unverzichtbares Instrumentarium. Nur mit ihrer Hilfe konnten sie die Transzendenz Gottes begrifflich fassen. D. drängt auf einen präzisen Begriff des Platonismus; er wendet sich mit Recht gegen alle vorschnellen Harmonisierungsversuche. Dennoch ist es gerade in der heutigen Diskussion über die Enthellenisierung des Christentums notwendig, auf die große Bedeutung der platonischen Ontologie für die Deutung des christlichen Kerygmas in der Patristik hinzuweisen.

F. Ricken, S. J.

Lessing, Gotthold Ephraim, *Werke*. In Zusammenarbeit mit Karl Eibl, Helmut Göbel, Karl S. Guthke, Gerd Hillen, Albert von Schirnding und Jörg Schönert, hrsg. von Herbert G. Göpfert. Siebter Band: *Theologiekritische Schriften I u. II*. 8° (990 S.) München 1976. Achter Band: *Theologiekritische Schriften III*. Philosophische Schriften. 8° (976 S.) München 1979, Hanser Verlag.

Gerade rechtzeitig zum 250. Geburtstag Lessings hat eine bedeutsame Neuauflage seiner Werke ihren Abschluß gefunden; die beiden letzten Bände mit theologiekritischen und philosophischen Schriften sind hier vorzustellen. Um es gleich vorweg zu sagen: Die vorliegende Präsentation der einschlägigen Schriften Lessings füllt auf gekonnte und geglückte Weise eine empfindliche Lücke, die zwischen den