Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 74 (2017)

Heft: 1

Artikel: Platonikerzitate in Kyrill von Alexandrias Contra Iulianum

Autor: Schramm, Michael

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-685796

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Platonikerzitate in Kyrill von Alexandrias *Contra Iulianum*

Michael Schramm, Göttingen

Abstract: Kyrill von Alexandria benutzt in seiner Schrift gegen die Christenkritik des platonisch argumentierenden Julian ausführlich Platonikerzitate, um die Argumente des Kaisers zu widerlegen und die tiefere Übereinstimmung zwischen der platonischen und der christlichen Theologie und ihrer religiösen Praxis aufzuzeigen.

1. Kyrills Methodologie der Zitation von Platonikertexten

Auch wenn in Kyrills *Contra Iulianum* Zitate aus der Bibel wesentlich häufiger sind als Zitate aus Platons Werk oder von kaiserzeitlichen Platonikern, nehmen diese einen hohen Stellenwert in jenem Werk ein. Das liegt daran, dass Julian sich selbst ausdrücklich als Platoniker verstanden hat[1] und auch von Kyrill als solcher verstanden wurde: Von allen griechischen Philosophen, die er allgemein bewundert, habe er am meisten Platon «mit Lobreden und Applaus überschüttet» (*CI* 2,13,22–24).[2] Kyrills Intention, den Kaiser zu widerlegen und die von diesem bestrittene Überlegenheit der christlichen Religion über die griechische Philosophie zu begründen, macht die Platonikerzitate für sein Argumentationsziel so zentral. Julian soll mit seinen eigenen Waffen geschlagen werden, indem sich der Bischof derselben rhetorischen Strategie wie der Kaiser bedient: Dieser hatte versucht, die Überlegenheit der platonischen gegenüber der christlichen Theologie in seiner Gegenüberstellung (ἀντιπαραβολή) der beiden Positionen zu erweisen, indem er die «Amplifikation der eigenen und die Herabsetzung der gegnerischen Sache» betrieb.[3] Dieses Argumentationsverfahren wendet auch Ky-

* Dieser Artikel ist die überarbeitete Version eines Vortrags, der bei der 17. International Conference on Patristic Studies Oxford (10.–14.8.15) gehalten wurde. Ich danke der Kyrill-Arbeitsgruppe, besonders S. Rebenich, für die Einladung, am Workshop «The Taming of the Shrewd: Cyril of Alexandria's ‹Against Julian› in a new critical edition and translation» teilzunehmen. Weiter danke ich allen Teilnehmern des Workshops, besonders Ch. Riedweg, für anregende Gespräche, die der Überarbeitung des Vortrags zugutegekommen sind.

1 Zum Verhältnis Julians zu Platon vgl. J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps* (Paris 1992) 52–60, 170–197; zu seinem Verhältnis zu den Neuplatonikern vgl. ebd. 21–25, 76–78, 89f.

2 Kyrills *Contra Iulianum* wird nach der neuen kritischen Edition von Ch. Riedweg, *Kyrill von Alexandrien, Gegen Julian* (GCS 20), Bd. 1: Buch 1–5 (Berlin/Boston 2016) sowie W. Kinzig/Th. Brüggemann (Hrsg.), *Kyrill von Alexandrien, Gegen Julian*, Bd. 2: Buch 6–10 (im Druck) zitiert. Die Übersetzungen sind der dazu erscheinenden neuen kommentierten deutschen Übersetzung entnommen (Buch 1–5 hrsg. von G. Huber-Rebenich, S. Rebenich und M. Schramm; Buch 6–10 hrsg. von A. M. Ritter und M. Vinzent).

3 Vgl. Ch. Riedweg, «Mit Stoa und Platon gegen die Christen: Philosophische Argumentationsstrukturen in Julians *Contra Galilaeos*», in Th. Fuhrer/M. Erler (Hrsg.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike* (Stuttgart 1999) 55–81, hier 62f.

rill gegen die griechische Philosophie an und versucht, generell deren Minderwertigkeit und die Höherwertigkeit des Christentums zu erweisen.

Allerdings gibt es auch eine zweite Anwendung dieses Argumentationsverfahrens, nämlich in Bezug auf die hellenischen Lehren selbst. Denn ein Charakteristikum von Kyrills *Contra Iulianum* besteht darin, Julians Behauptung der Überlegenheit des Platonismus gegenüber dem Christentum dadurch zu widerlegen, dass er die (zumindest) partielle Übereinstimmung des Christentums mit dem Platonismus behauptet und durch Verweis auf platonische Schulautoritäten zu belegen sucht. Paradigmatisch ist hierfür Porphyrios, der mit insgesamt 45 Zitaten von Kyrill am meisten zitierte platonische Autor, noch vor Platon (19 Zitate) und Plotin (8 Zitate); zitiert wird vor allem aus Werken, die Kyrills doxographischem Interesse (Porphyrios' *Philosophiegeschichte*, 11 Zitate) oder seiner Argumentation gegen das von Julian propagierte Tieropfer dienen (Porphyrios' *De abstinentia*, 13 Zitate).[4] Zwar stellt Kyrill Porphyrios ganz klar als Verleumder des Christentums heraus; sein Werk *Adversus Christianos* ist ja vermutlich Vorbild und unmittelbar Vorläufer für Julians Werk *Contra Galilaeos*. Doch Kyrill scheint dieses Werk gar nicht zu kennen, zumindest zitiert er es nirgends.[5] Vielmehr wird Porphyrios insgesamt, trotz seiner anti-christlichen Polemik, als Person nicht negativ gekennzeichnet, sondern als allgemein anerkannte Autorität philosophischer Bildung angeführt.[6]

Daraus resultiert eine gewisse Ambivalenz im Umgang mit ihm: «Zwar ist ersichtlich, dass Porphyrios vor ihm in unzähligen Schriften den Ruhm Gottes bekämpft hat. Doch was er gedacht und geschrieben hat, wird, wie ich denke, als Beweis ausreichen» (*CI* 5,21,20–22). Seine Zitate sind wie alle Zitate bei Kyrill Autoritäts- bzw. Argumentationszitate; Schmuckzitate finden sich bei ihm nicht.[7] Um allerdings diese Funktion erfüllen zu können, müssen sie Wahrheiten beinhalten, d. h. mit dem Christentum in gewisser Weise übereinstimmen, wie Kyrill allgemein über die Platoniker sagt:

> Διαμεμνήσομαι δὲ καὶ αὐτῶν τῶν ῥήσεων καὶ εἰς μέσον οἴσω τὰ παρ' αὐτῶν, ὡς ἂν εἰδεῖεν οἱ ἐντευξόμενοι τῆς Χριστιανῶν περὶ θεοῦ δόξης τὸ ἀπεξεσμένον εἰς τὸ εὐθὺ καὶ ὅτι τῶν παρ'

4 Zur Übersicht über die Zitate vgl. C. Moreschini, «Una definizione della Trinità nel ‹Contra Iulianum› di Cirillo d'Alessandria», in C. Moreschini/G. Menestrina (Hrsg.), *Lingua e teologia nel cristianesimo Greco: atti del convegno tenuto a Trento l'11–12 dicembre 1997* (Brescia 1999) 251–270, hier 252–257; ders., «Motivi della filosofia pagana nel ‹Contra Iulianum› di Cirillo d'Alessandria», in G. Mazzoli/F. Ganti (Hrsg.), *Prospette sul tardoantico: atti del convegno di Pavia 27–28 novembre 1997* (Como 1999) 129–142, hier 135–140; ders., «I sapienti pagani nel ‹Contra Iulianum› di Cirillo d'Alessandria», *Cassiodorus* 5 (1999) 11–33, hier 13–22.

5 Vgl. *CI* 1,38f.; 3,21; 5,21; 8,50.

6 Vgl. *CI* 1,25; 8,50. Im philosophischen Anfängerunterricht wurde als erstes Werk Porphyrios' *Eisagoge*, seine Einführung zum aristotelischen *Organon*, gelesen, vgl. I. Hadot et al., *Simplicius' Commentaire sur les Catégories. Traduction commentée* (Leiden 1990) fasc. I, 82f.

7 Zu dieser Klassifizierung von Zitaten vgl. S. Gatzemeier, *Ut ait Lucretius. Die Lukrezrezeption in der lateinischen Prosa bis Laktanz* (Göttingen 2013) 22f. (mit Verweis auf weitere Literatur).

ἐκείνοις οἱ πανάριστοι τε καὶ σοφοί, λαμπρόν τε καὶ διαβόητον ἐπ' αὐτῷ δὴ τούτῳ λαχόντες ὄνομα, τῆς μὲν παρ' ἡμῖν δογματικῆς ἀκριβείας κατόπιν ἰόντες ἁλοῖεν ἄν, οὐ μὴν ἔτι καὶ εἰσάπαν ἡμαρτηκότες τοῦ ταῖς ἡμετέραις ἕπεσθαι δόξαις.

«Ich will nun ihre Worte ins Gedächtnis rufen und die von ihnen getroffenen Aussagen ins Zentrum rücken, damit die, die diese Aussagen lesen, die ausgefeilte Richtigkeit der Lehrmeinung der Christen über Gott erkennen und einsehen, dass auch die Allerbesten und Weisen bei ihnen, die sich gerade in dieser Sache einen strahlenden und berühmten Namen gemacht haben, überführt werden, dass sie zwar hinter unserer Genauigkeit der Lehre zurückstehen, es aber nun nicht zur Gänze verfehlt haben, unseren Lehrmeinungen zu folgen.» (*CI* 8,27,1–7)

Unter der geforderten Voraussetzung, dass das Christentum die im Platonismus in Umrissen und Andeutungen enthaltene Wahrheit darstellt, ergibt sich für die platonische Tradition eine methodologische Scheidung ihres Gebrauchs: Soweit sie in Widerspruch zum Christentum steht, ist sie zu verwerfen; soweit sie mit dem Christentum übereinstimmt, enthält sie Elemente der Wahrheit und kann daher als Beweis der Wahrheit bzw. zur Widerlegung von Irrlehren (wie etwa der des Julian) benutzt werden. Die Gegenüberstellung (ἀντιπαραβολή), das generelle Argumentationsverfahren Kyrills, ist also doppelt oder zweistufig: erstens die Gegenüberstellung der platonischen und der christlichen Lehren, zweitens die Gegenüberstellung innerhalb der platonischen Lehre und die Scheidung der wahren (mit dem Christentum übereinstimmenden) von den falschen (mit dem Christentum nicht übereinstimmenden) Lehren.[8]

Bei der Auswahl der zitierten Platoniker greift Kyrill auf Autoren zurück, die allgemein, besonders aber in platonischen Kreisen als Schulautoritäten angesehen worden sind. Kyrill zitiert ausschliesslich – bis auf Platon – Platoniker aus dem 1. bis 3. Jh. n. Chr. (Plutarch, Plotin und Porphyrios, ausserdem viermal Numenios und einmal Amelios, einen Plotin-Schüler). Jüngere Platoniker als Porphyrios (gest. ca. 305) werden nicht genannt; so fehlen etwa Jamblich und dessen Schule, die Julians philosophische Ansichten massgeblich geprägt hatte (v. a. Priskos und Maximos von Ephesos), oder Platoniker aus dem unmittelbaren Umfeld Kyrills in Alexandria (z. B. Hypatia).[9] Das liegt sicher zu einem

8 Für das teilweise Verfehlen der Wahrheit rechnet Kyrill mit kontingenten historischen Gründen. Platon etwa wird kein intellektuelles oder religiöses Unvermögen unterstellt, sondern allein die Angst vor einer ähnlichen Anklage, wie sie Sokrates wegen der Einführung neuer Götter erdulden musste, und vor der Verurteilung zum Tode habe ihn davon abgehalten, zur vollen Wahrheit zu gelangen (*CI* 1,47,9–13). Diesen Gedanke übernimmt Kyrill aus Ps.-Just. (Marcell.?) *Ad Graec. de ver. rel.* 20,1 u. a., vgl. hierzu Ch. Riedweg, *Ps.-Justin (Markell von Ankyra?), Ad Graecos de vera religione (bisher «Cohortatio ad Graecos»). Einleitung und Kommentar*, 2 Bde. (Basel 1994) 46, 86ff., 371ff.

9 Es ist nicht unmöglich, dass Kyrill über seinen Onkel Theophil, der wiederum Freund des Synesios von Kyrene war, eines Schülers der Hypatia, auch Kontakt zu dieser selbst hatte, so M.-O. Boulnois, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique* (Paris 1994) 187f. Zu dem intellektuellen Umfeld in Alexandria vgl. W. Kinzig/Ch. Riedweg, *Allgemeine Einleitung*, in Riedweg, a.O. (Anm. 2) CII–CVII, zur weiteren Literatur ebd. CII Anm. 476.

gewissen Teil daran, dass Kyrill keine im eigentlichen Sinne philosophische Ausbildung genossen und seine Kenntnis der griechischen Philosophie vor *Contra Iulianum* eher rudimentär gewesen sein dürfte.[10] Ausserhalb dieses Werks finden sich bei Kyrill nämlich kaum Zitate der paganen griechischen Literatur oder Philosophie,[11] so dass man annehmen kann, dass Kyrill sich erst durch die Auseinandersetzung mit dem Werk des Kaisers, das vielfach platonische Quellen nennt, zur Beschäftigung mit der griechischen Philosophie, insbesondere mit den Platonikern veranlasst sah.

Die wichtigste Quelle für Kyrills Kenntnis der Platoniker dürfte Eusebs *Praeparatio evangelica* sein, ein Werk, das ebenso wie Kyrill die Übereinstimmung von Platonismus und Christentum vertritt und aus dem dieser viele seiner Platonikerzitate entnommen hat.[12] Jedoch hat Kyrill wohl nicht selten, angeregt durch Eusebs Zitate, selbständig in den Originaltexten weitergelesen, was sich daran zeigt, dass er bei Euseb vorhandene Zitate nicht nur verkürzt, sondern auch verlängert oder dass er andere Zitate aus dem Originalkontext aufführt.[13] Wie systematisch er bei seiner eigenen Lektüre vorgegangen sein mag, lässt sich nur aus seinen Zitationen erahnen. Die wichtigsten platonischen Autoren, denen Kyrill eine eigene Lektüre gewidmet zu haben scheint, sind Plotin und Porphyrios. Von Plotin, der als «grosser philosophischer Forscher, der in jeder sozusagen feinsinnigen Redeweise bewandert ist» (*CI* 8,30,1f.),[14] bezeichnet wird, zitiert er ausschliesslich Enneade 5,1 *Über die drei prinzipiellen Hypostasen*

10 In der Philosophie besitzt Kyrill eine gewisse Kenntnis der aristotelischen Logik, besonders der *Kategorien* und der *Topik*, etwa einiger der dort formulierten Regeln der Definitionslehre, wie Boulnois, a.O. (Anm. 9) 72–75 u. 181–209 und H. van Loon, *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria* (Leiden 2009) 93–122 nachweisen konnten. Sie rekonstruieren einige Argumente v.a. in Kyrills Schriften zur Trinität, die eine solche Kenntnis annehmen lassen. Boulnois, a.O. (Anm. 9) 206 nimmt an, dass Kyrill von Porphyrios' verlorenem Kommentar zu Aristoteles' *Kategorien* inspiriert sei oder sogar Aristoteles' Werk selbst gelesen habe, van Loon, a.O. 121f. bestreitet das.

11 Vgl. J.M. Labelle, «Saint Cyrille d'Alexandrie, témoin de la langue et de la pensée philosophique au Ve siècle», *Revue des Sciences Religieuses* 52 (1978) 135–158; 53 (1979) 23–42. Zu den Zitaten paganer Autoren in *Contra Iulianum* vgl. J. Liébaert, «Saint Cyrille d'Alexandrie et la culture antique», *Mélanges de Science Religieuse* 12 (1955) 9–20; R. Grant, «Greek Literature in the Treatise *De Trinitate* and Cyril's *Contra Julianum*», *The Journal of Theological Studies* 15 (1964) 265–279; W.J. Malley, *Hellenism and Christianity. The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the* Contra Galilaeos *of Julian the Apostate and the* Contra Julianum *of St. Cyril of Alexandria* (Rom 1978) 258–261; Moreschini, a.O. (Anm. 4); Kinzig/Riedweg, a.O. (Anm. 9) CVII–CXIX.

12 Vgl. die Zusammenfassung der Platonikerzitate bei Kinzig/Riedweg, a.O. (Anm. 9) CXI–CXIV.

13 Vgl. Grant, a.O. (Anm. 11) 274f.; Malley, a.O. (Anm. 11) 260 mit n. 271; P. Burguière/P. Évieux, *Cyrille d'Alexandrie – Contre Julien. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Vol. I: Livres I et II (Paris 1985) 63f.; Boulnois, a.O. (Anm. 9) 188; Kinzig/Riedweg, a.O. (Anm. 9) CVIIIf.

14 Boulnois, a.O. (Anm. 9) 221 n. 181 hat darauf hingewiesen, dass die Ausdrücke, die Kyrill hier gebraucht, φιλοζητήτης und ἰσχνομυθία, *hapax legomena* sind.

(Περὶ τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων); nur drei der acht Zitate finden sich auch bei Euseb. Von Porphyrios hat Kyrill, vielleicht angeregt durch Euseb, besonders *De abstinentia* und vielleicht ganz selbständig die *Philosophiegeschichte* und die – nur durch ihn fragmentarisch überlieferte – Schrift *Ad Nemertium* studiert.[15]

Auffällig ist, dass Kyrills Widerlegung nicht mit den Lesefrüchten dieser eigenständigen Lektüre beginnt, sondern er quer durch alle Bücher in jedem Sinnabschnitt zunächst die aus Euseb oder anderen früheren Apologeten bekannten und darum autoritativ beglaubigten Zitate anführt und erst dann seine eigenen Lektüren folgen lässt.[16] Das lässt darauf schliessen, dass dieses Vorgehen nicht entwicklungsgeschichtlich begründet ist in der Art, dass Kyrill im ersten Buch mit den Apologeten begonnen habe, um sich dann mit der fortschreitenden Arbeit an der detaillierten Widerlegung von Julians Argumenten zunehmend auch mit den Originaltexten auseinanderzusetzen.[17] Vielmehr scheint es so zu sein, dass Kyrill sich durchgehend immer zuerst an die christlichen Autoritäten, die

15 Vgl. Kinzig/Riedweg, a.O. (Anm. 9) CXIIIf.

16 Dafür kann man mehrere Beispiele von Zitatreihen anführen: Im ersten Buch gibt Kyrill bei der Liste von Zitaten griechischer Philosophen, die mit der christlichen Gotteslehre übereinstimmen (42–49), zunächst Zitate aus Apologeten (Ps.-Pythag. Frg. inc. 186,14–19 Thesleff = *CI* 1,42,1–6, zitiert aus Ps.-Just. [Marcell.?] *Ad Graec. de ver. rel.* 19,2; Plat. *Ti.* 28c3–5 = *CI* 1,42,12–14, zitiert vermutlich aus Clem. Al. *Protr.* 68,1 oder *Strom.* 5,78,1). Erst ab 1,43 bietet Kyrill Zitate aus Porphyrios' *Philosophiegeschichte* und aus dem *Corpus hermeticum*, die nicht bei seinen apologetischen Vorgängern aufgeführt waren und die er selbst recherchiert hatte. – Im achten Buch werden zum Beweis, dass die Platoniker die christliche Trinität kennen (26–34), zunächst aus Eusebs *Praeparatio evangelica* bekannte Zitate bzw. Zitatkomplexe aufgeführt (z.B. Ps.-Plat. *Epin.* 986c1–7 = *CI* 8,28,3–8, zitiert aus Eus. *Praep. ev.* 11,16,1; Plat. *Epist.* 6, 323c7–d3 = *CI* 8,28,8–17, zitiert aus Eus. *Praep. ev.* 11,16,2; Numen. Frg. 11,3–14 des Places = *CI* 8,29,4–12, zitiert aus Eus. *Praep. ev.* 11,18,1–3; Numen. Frg. 12,2–4 = *CI* 8,29,12f., zitiert aus Eus. *Praep. ev.* 11,18,6f.; Plot. 5,1,6,39–47 = *CI* 8,30,3–12, zitiert aus Eus. *Praep. ev.* 11,17,7; Plot. 5,1,6,50–53 = *CI* 8,31,8–11, zitiert aus Eus. *Praep. ev.* 11,17,8); dann folgen einige neue aus Plot. 5,1 (z.B. *CI* 8,32,6–14; 8,33,3–12; 8,33,20–26). – Kürzere Zitatreihen, für die das oben genannte Muster zutrifft, sind *CI* 4,13f. (über böse Dämonen): Porph. *De abst.* 2,41,5–43,1 = *CI* 4,13,2–18 (zitiert aus Eus. *Praep. ev.* 4,18 u. 4,22,1–12) und Porph. *Epist. ad Aneb.* Frg. 1,2c Sodano = *CI* 4,14,4–6 (zitiert aus Eus. *Praep. ev.* 5,10,10), gefolgt von Porph. *Epist. ad Aneb.* Frg. 2,7 Sodano = *CI* 4,14,7–15. – *CI* 6,6 (zum Charakter Platons): Plat. *Phlb.* 65c–d = *CI* 6,6,4–8 (zitiert aus Eus. *Praep. ev.* 14,22,1–3), gefolgt von Plat. *Symp.* 183b–c = *CI* 6,6,9–12. – Eine Ausnahme scheinen die Zitate aus Ps.-Plutarchs *Placita philosophorum* in *CI* 2,14ff., eine Zusammenstellung griechischer Lehrmeinungen zur Kosmogonie, zu sein: Vor den beiden aus Euseb (*Praep. ev.* 15,34f.) übernommenen Zitaten (Ps.-Plut. *Plac.* 2,3, 886d–e = *CI* 2,15,7–15; Ps.-Plut. *Plac.* 2,4, 886e–f = *CI* 2,15,18–25) werden Zitate aus demselben unmittelbar vorangehenden Text präsentiert; Kyrill beachtet also nur den Kontext der Zitate und die organische Reihenfolge des Prätextes. Als selbständiges Zitat folgt dann Porph. Frg. 460F. Smith = *CI* 2,16,24–17,6. Ähnlich wird im neunten Buch bei einer Zitatenreihe aus Porphyrios' *De abstinentia* gegen das Tieropfer vor einem Zitat aus Clemens von Alexandria (Clem. Al. *Strom.* 7,34,3: Porph. *De abst.* 2,58,13–17 = *CI* 9,24,6–10) ein Zitat aus dem unmittelbar vorangehenden Text angeführt (Porph. *De abst.* 2,58,1–4 = *CI* 9,24,2–5). Zu den Stellenangaben und Referenzen vgl. jeweils Riedweg und Kinzig/Brüggemann, a.O. (Anm. 2) z.St.

17 So Grant, a.O. (Anm. 11) 274, dem u.a. Malley, a.O. (Anm. 11) 260 mit n. 271 gefolgt ist.

Platoniker zitieren, gehalten und erst dann, wenn er weitere Argumente benötigte, eigene Recherchen angestellt und deren Ergebnisse präsentiert hat.

Allgemein folgt Kyrill bei der Zitation von Platonikertexten derselben Hermeneutik, die er auch für die Zitation von Bibelstellen anwendet. So kritisiert er die Arianer, dass sie Schriftverse aus dem Kontext gerissen und verstümmelt hätten, und verlangt, dass der weitere Kontext und der Sinn oder die Intention (σκοπός) der Schrift berücksichtigt werden müssten.[18] Dieser korrespondiert nach Kyrill mit dem σκοπός Gottes, mit dem er die Offenbarung und die Heilsökonomie lenkt.[19] Abgeleitet davon wäre der Skopos der platonischen Schriften die – zumindest partielle, insofern sie mit den Aussagen der Bibel übereinstimmen – Offenbarung des Wesens und Wirkens Gottes. Dabei wird nicht der Skopos des jeweiligen platonischen Textes, aus dem das Zitat entstammt, und das Zitat folglich nicht als Einzeltextreferenz auf den jeweiligen Text, aus dem das Zitat stammt, betrachtet, sondern der Skopos ist die gesamte platonische Philosophie, insofern sie mit der Wahrheit übereinstimmt, das einzelne Zitat fungiert als Systemreferenz auf die gesamte (wahre) platonische Philosophie.[20]

Im Folgenden sollen diese allgemeinen Beobachtungen zur Methode der Zitation bei Kyrill an Beispielen aus drei Themenbereichen erörtert werden, für die Kyrill eine wesentliche Übereinstimmung zwischen Platonismus und Christentum behauptet, nämlich die theoretische Gottesvorstellung, d. h. Monotheismus und Trinitätsdenken, sowie die entsprechende Kultpraxis.

2. Theoretische Gottesvorstellung (1): Monotheismus

Im ersten Buch finden sich zwei für die platonische Theologie signifikante Zitate aus Platons *Timaios*, die gewissermassen als Gemeinplätze in der philosophisch-theologischen Literatur der Kaiserzeit vorkommen: zuerst die Unterscheidung von Immer-Seiend und Immer-Werdend (Plat. *Ti.* 27d5–28a4), die Kyrill – wie Ps.-Justin (*Ad Graec. de ver. rel.* 22,2f.), dem er das Zitat entnimmt – mit der in *Septuaginta Ex.* 3,14 überlieferten Selbstbezeichnung Gottes «Ich bin der Seiende (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν)» parallelisiert (*CI* 1,30,11–22);[21] dann die vielzitierte Aussage, dass es schwierig sei, «den Vater und Schöpfer dieses Alls zu finden, und unmöglich lässt er sich, wenn man ihn gefunden hat, allen mitteilen» (Plat.

18 Vgl. Boulnois, a.O. (Anm. 9) 76f. (mit Verweis auf Cyr. *Thes.* 34, 593B). Zur Skopos-Lehre Kyrills, die auf Origines zurückgeht, aber auch von der Skopos-Lehre des neuplatonischen Schulunterrichts seit Porphyrios beeinflusst sein dürfte, vgl. Boulnois, a.O. (Anm. 9) 80–87.

19 Boulnois, a.O. (Anm. 9) 86: «Le σκοπός de l'Écriture n'est rien d'autre que le reflet du σκοπός de Dieu qui dirige à la fois la révélation et l'économie. La correspondance étroite entre la visée de l'Écriture et celle de l'économie divine, en particulier dans les actions du Christ, est inscrite dans la Bible elle-même.»

20 Zur Unterscheidung von Einzeltext- und Systemreferenz vgl. U. Broich, «Zur Einzeltextreferenz», in U. Broich/M. Pfister (Hrsg.), *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien* (Tübingen 1985) 48–52 und M. Pfister, «Zur Systemreferenz», ebd. 52–58.

21 Vgl. Riedweg, a.O. (Anm. 2) z. St. und Riedweg, a.O. (Anm. 8) 89f., 146f., 152f.

Ti. 28c3–5 = *CI* 1,42,12–14).[22] Anstatt eine eigene Interpretation zu geben, zitiert Kyrill Porphyrios' Interpretation des höchsten platonischen Prinzips:

> Πορφύριος δέ φησιν ἐν βιβλίῳ τετάρτῳ Φιλοσόφου ἱστορίας δοξάσαι τε τὸν Πλάτωνα καὶ μὴν καὶ φράσαι πάλιν περὶ ἑνὸς θεοῦ, ὄνομα μὲν αὐτῷ μηδὲν ἐφαρμόττειν μηδὲ γνῶσιν ἀνθρωπίνην αὐτὸν καταλαβεῖν, τὰς δὲ λεγομένας προσηγορίας ἀπὸ τῶν ὑστέρων καταχρηστικῶς αὐτοῦ κατηγορεῖν· «Εἰ δὲ ὅλως ἐκ τῶν παρ' ἡμῖν ὀνομάτων χρή τι τολμῆσαι λέγειν περὶ αὐτοῦ, μᾶλλον τὴν τοῦ ἑνὸς προσηγορίαν καὶ τὴν τἀγαθοῦ τακτέον ἐπ' αὐτοῦ. Τὸ μὲν γὰρ ἐμφαίνει τὴν περὶ αὐτὸν ἁπλότητα καὶ διὰ τοῦτο αὐτάρκειαν· χρῄζει γὰρ οὐδενός, οὐ μερῶν, οὐκ οὐσίας, οὐ δυνάμεων, οὐκ ἐνεργειῶν, ἀλλ' ἔστι πάντων τούτων αἴτιος. Τἀγαθὸν δὲ παρίστησιν ὅτι ἀπ' αὐτοῦ πᾶν, ὅτιπερ ἀγαθόν ἐστιν, ἀπομιμουμένων κατὰ τὸ δυνατὸν τῶν ἄλλων τὴν ἐκείνου, εἰ χρὴ φάναι, ἰδιότητα καὶ δι' αὐτῆς σῳζομένων.»
>
> «Porphyrios aber schreibt im vierten Buch seiner *Philosophiegeschichte*, Platon habe in Bezug auf den einen Gott die Meinung vertreten und denn auch wiederholt gesagt, dass sich für ihn kein Name eigne und die menschliche Erkenntnis ihn nicht erfasse, dass aber die Bezeichnungen, die man verwende, von den (ihm) nachgeordneten Dingen entlehnt und im uneigentlichen Sinne von ihm ausgesagt würden: ‹Falls man aber überhaupt einen unserer Namen von ihm zu sagen wagen sollte, muss eher die Bezeichnung des *Einen* und des *Guten* auf ihn angewendet werden. Denn das eine gibt seine Einfachheit und die damit zusammenhängende Bedürfnislosigkeit zu erkennen. Er bedarf nämlich keiner Sache, keiner Teile, keines Wesens, keiner Vermögen, keiner Tätigkeit, sondern er ist Ursache aller dieser Dinge. Das Gute aber bringt uns zu Bewusstsein, dass von ihm alles, was auch immer gut ist, stammt, wobei die übrigen Dinge seine, wenn man so sagen darf, Eigentümlichkeit nach Kräften nachahmen und durch sie erhalten werden.›» (Porph. *Hist. phil.* 4, Frg. 220 Smith, cit. *CI* 1,43,1–13)

Dass es für Gott keinen geeigneten Namen gebe, findet sich bei Platon nur einmal (Plat. *Parm.* 142a3f.), öfter hingegen bei Plotin (z.B. 5,3,14,2f.; 6,9,5,31), während die Aussage, dass die für ihn verwendeten Bezeichnungen von nachgeordneten Dingen auf ihn übertragen werden, auf Plotin (5,3,14,7f.) zurückgeht.[23] Die beiden Ausdrücke «das Eine» und «das Gute» für das höchste Prinzip verwendet tatsächlich schon Platon,[24] öfter wiederum Plotin,[25] der im Anschluss an Platon eine Metaphysik des Einen und Guten entwickelt. Auch die bei Porphyrios aufgeführten weiteren Bestimmungen des Einen und des Guten stammen überwiegend aus Plotin.[26] Für den Christen Kyrill, der auf die Übereinstimmung des christlichen Gottes mit dem neuplatonischen ersten Gott abzielt, lassen sich folgende Attribute akzeptieren: die Güte Gottes, die ihn zum Urheber der gesamten Schöpfung und des gesamten Alls macht; seine Bedürfnislosigkeit oder Autarkie, die ihn selbst unabhängig von der Schöpfung und deren transzendente

22 Kyrill zitiert vermutlich aus Clem. Al. *Protr.* 68,1 oder *Strom.* 5,78,1, vgl. Riedweg, a.O. (Anm. 2) z. St. (hier auch weitere Hinweise auf die Sekundärliteratur). Kyrill sagt nirgendwo, dass er seine Platon-Kenntnis aus Porphyrios habe, wie Malley, a.O. (Anm. 11) 260 (mit n. 270 und Verweis auf *CI* 1,39,6–8) und Burguière/Évieux, a.O. (Anm. 13) 63 behaupten.

23 Zu den Stellen vgl. den Apparat zu Porph. *Hist. phil.* 4, Frg. 220F. Smith, in: A. Smith (Hrsg.), *Porphyrii Philosophi Fragmenta* (Stuttgart/Leipzig 1993) 240–242.

24 Für das Eine *Parm.* 166c2–5, für das Gute *Rep.* 506e1.

25 Z. B. 5,1,8,7–22; 6,9,5,31–40; vgl. auch Procl. *Theol. Plat.* 2,6, 40,1–7.

26 Vgl. Smith, a.O. (Anm. 23).

Ursache sein lässt. Problematischer müsste für Kyrill die Einheit Gottes sein, wenn man es wie Porphyrios durch das Attribut «Einfachheit» erklärt; denn Kyrill bestimmt ja die μία οὐσία oder φύσις Gottes durch drei Hypostasen.

Das Attribut «Sein», das Kyrill im ersten Buch im Anschluss an die Unterscheidung von Immer-Seiend und Immer-Werdend im *Timaios* (Plat. *Ti.* 27d5–28a4) und an das «Ich bin der Seiende» aus der Bibel (*Sept. Ex.* 3,14) Gott zuschreibt, wird hier ebenfalls nicht weiter erörtert. Erst im achten Buch zitiert Kyrill affirmativ die bei Euseb (*Praep. ev.* 11,11,1 u. 14f.) vorgefundene Interpretation Plutarchs des Epsilon am Apollontempel in Delphi, wonach einerseits der Anfang der Anrede Gottes «Du bist» (εἶ), und zwar im Sinne des Ewig- bzw. Immer-Seins, gemeint sei, andererseits das griechische «Eines» (ἕν) bzw. die Aussage «Du bist eines», also die Einzigkeit Gottes (Plut. *De E ap. Delph.* 17, 391F7–392A4 u. 20, 393A7–B7, cit. *CI* 8,21,3–18).[27] Diese Identität von Einheit und Sein entspringt offensichtlich einer mittelplatonischen Theologie,[28] von der sich der Neuplatonismus darin unterscheidet, dass er die Transzendenz des Einen gegenüber allen anderen Ideen, auch der Idee des Seins, annimmt; das Sein kommt erst dem Geist, dem ἓν ὄν, zu.[29]

Wenn Kyrill Plutarchs Interpretation bestätigt und behauptet, das Prädikat «Seiendes» komme der Natur Gottes am ehesten zu (*CI* 8,21,19f.), zugleich aber Gott mit dem neuplatonischen Einen und Guten assoziiert, scheint er in Unkenntnis der doktrinären Feinheiten der platonischen Lehrtradition zu sein. Tatsächlich jedoch steht seine Interpretation der platonischen Theologie, die neu- und mittelplatonische Lehren miteinander harmonisiert, in Übereinstimmung mit seiner eigenen christlichen Theologie: Gegen den Einwand, dass der Ausdruck «wesensgleich» (ὁμοούσιος) nicht in der Bibel vorkomme, weist Kyrill im *Dialogus de sancta Trinitate* darauf hin, dass er den wahren Sachverhalt ausdrücke, nämlich dass Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist eines, gleichen Wesens seien (*Dial. Trin.* 1, 391d). Das Göttliche würde jede Gattung und artbildende Differenz, d.h. jede Definition, übersteigen, aber wenn man das zurückweisen würde, «wodurch man zu einer, wenn auch nur geringen Erkenntnis seines alle Dinge transzendierenden Seins gerufen würde» (εἰς βραχεῖαν [...] γνῶσιν τῆς τὰ πάντα ὑπερκειμένης οὐσίας), wäre man ungläubig und unwissend (391d). Den Ausdruck οὐσία belegt Kyrill als biblisch wiederum mit Verweis auf *Sept. Ex.* 3,14 «Ich bin der Seiende», so dass auch der Ausdruck ὁμοούσιος aufgrund der hierin über die Trinität ausgesagten Wahrheit ein biblisch belegter Ausdruck sei (392a–d). Gott ist für Kyrill also höchstes Sein und zugleich alles Sein transzendierend, und unsere Erkenntnis Gottes ist nur partiell, sein Sein ist für uns in Wahrheit aber unerkennbar, ganz im Sinne des *Timaios* (28c3–5), ausser durch einige Attribute, die ihm aufgrund seiner Offenbarung und aufgrund

27 Zitiert aus Eus. *Praep. ev.* 11,11,1 und 11,11,14f.

28 Vgl. Riedweg, a.O. (Anm. 8) 90–93.

29 Vgl. z.B. Plot. 1,7,1,19f.; 5,4,1,8f.; 6,7,40,24–29; 6,9,3,36–40 und J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin* (Stuttgart 1992) 61–74.

unseres menschlichen Verständnishorizonts beigelegt werden, z.B. «wesensgleich», «unsterblich» oder «ungezeugt».[30] Daher können für Kyrill nähere doktrinale Unterscheidungen innerhalb der platonischen Theologie unerörtert bleiben zugunsten ihrer tieferen Übereinstimmung mit der christlichen Lehre.

3. Theoretische Gottesvorstellung (2): Trinität

Am ausführlichsten hat sich Kyrill mit der neuplatonischen Hypostasenlehre beschäftigt, die er in Übereinstimmung mit der christlichen Trinitätsvorstellung sieht.[31] Zunächst führt er die Hypostasenlehre unmittelbar auf Platon zurück:

> Ὁ γοῦν Πλάτων 'θεὸν' μὲν 'τὸν ἀνωτάτω' φησί 'τἀγαθόν', ἐξ αὐτοῦ γε μὴν ἀναλάμψαι νοῦν καὶ τοῦτον εἶναι 'τὸν προσεχῆ τοῦ κόσμου δημιουργόν', ὄντος ἐν ἀκινησίᾳ τοῦ πρώτου, καὶ 'τρίτην' εἰσφέρει 'ψυχήν', ὑφ' ἧς τὰ πάντα κινεῖσθαί τε καὶ ἐψυχῶσθαί φησι.
>
> «Platon nennt den höchsten Gott das Gute, aus ihm leuchte dann der Geist hervor, und dieser sei der unmittelbar mit der Welt befasste Schöpfer, wobei das Erste in Unbewegtheit verharre, und als Drittes führt er die Seele ein, durch die das All bewegt und beseelt werde, wie er sagt.» (*CI* 4,44,13–17)

Kyrill verweist hier zurück auf ein Zitat des Numenios, das er, vermutlich aus Versehen bei der Lektüre seiner Quelle Euseb, Platon zugeschrieben hatte,[32] ausserdem auf ein Zitat aus Porphyrios' *Philosophiegeschichte*:

> Ἄχρι τριῶν ὑποστάσεων [...] τὴν τοῦ θείου προελθεῖν οὐσίαν, εἶναι δὲ τὸν μὲν ἀνωτάτω θεὸν τἀγαθόν, μετ' αὐτὸν δὲ καὶ δεύτερον τὸν δημιουργόν, τρίτην δὲ καὶ τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν· ἄχρι γὰρ ψυχῆς τὴν θειότητα προελθεῖν.
>
> «Das Wesen des Göttlichen geht (sc. laut Platon) bis in drei Hypostasen hervor; der höchste Gott aber ist das Gute, nach ihm und an zweiter Stelle steht der Demiurg, der dritte aber ist die Seele der Welt. Denn bis zur Seele tritt die Göttlichkeit hervor.» (Porph. *Hist. phil.* 4, Frg. 221F. Smith, cit. *CI* 1,47,5–9 und 8,27,9–13).[33]

30 Vgl. van Loon, a.O. (Anm. 10) 507.

31 Zum Trinitätsproblem in Kyrills *Contra Iulianum* vgl. auch E.P. Meijering, «Cyril of Alexandria on the Platonists and the Trinity» [1974], in ders., *God Being History. Studies in Patristic Philosophy* (Amsterdam usw. 1975) 114–127; Boulnois, a.O. (Anm. 9) 210–227; S.R.C. Lilla, «The Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity», in M. Joyal (Hrsg.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays presented to John Whittaker* (Aldershot 1997) 127–189, hier 150–152; Moreschini, a.O. (Anm. 4).

32 Vgl. Numenios Frg. 15 des Places, cit. *CI* 3,35,7–19. Das Zitat findet sich bereits bei Eus. *Praep. ev.* 11,18,20f. in einer Reihe von Numenios-Zitaten. Dabei scheint Kyrill den Einleitungssatz «und weiter unten fügt er hinzu» mit dem Schlusssatz des vorigen Zitats, beginnend mit «Platon sagt, dass ...», zusammengelesen und daher Frg. 15 als originales Platon-Zitat verstanden zu haben. Moreschini, a.O. (Anm. 4) 23 vermutet, dass Kyrill das falsch Platon zugewiesene Zitat in einer Platon-Anthologie gefunden haben könnte.

33 Im achten Buch mit dem Zusatz, dass das «Ungöttliche von der Differenz des Körpers herrühre». Das Zitat hat eine Parallele bei Didymos (?) *De trinitate* (2,27, PG 39, 760bf.), wobei beide vermutlich von einer gemeinsamen Quelle abhängen, vgl. Riedweg z.St. Nach W. Scott,

Dass es sich hierbei um eine authentische Platon-Interpretation handelt, belegt Kyrill im ersten Buch mit einem weiteren Porphyrios-Zitat (Porph. *Hist. phil.* 4, Frg. 222F. Smith, cit. *CI* 1,47,18–48,5),[34] in dessen Zentrum das berühmte Diktum aus dem zweiten platonischen Brief steht, dass «um den König alles ist und alles um jenes willen [...], das Zweite aber ist um die zweitrangigen und das Dritte um die drittrangigen Dinge» (Plat. *Epist.* 2, 312e) – ein Diktum, das von vielen Christen auf die Trinität angewandt worden ist.[35] Im achten Buch schiebt Kyrill Platon-Zitate aus der *Epinomis* (986c1–7) und dem sechsten Brief (323c7–d5) hinterher, die er beide Euseb entnimmt (*Praep. ev.* 11,16,1f.), um zu belegen, dass Platon sowohl den Vater als auch den θεὸς λόγος, seinen Sohn, bekannte (*CI* 8,28,1–19).[36]

Kyrill betont, dass der (neu)platonische Hypostasenbegriff Kenntnis der Dreierstruktur der göttlichen Wirklichkeit beinhalte – die Platoniker hätten hierfür sogar gelegentlich den Ausdruck «Dreiheit», τρίας, verwendet –, dass dieser aber den Begriff der Einheit, die ὁμοουσιότης, vermissen lasse und die Subordination und Hierarchisierung der drei Hypostasen dem Arianismus, einer theologischen Häresie, gleichkomme (*CI* 1,48,6–9; 8,26,16–24; 8,27,19–26). Diese Vorwürfe zeigen Kyrill ganz klar als orthodoxen Anhänger eines postnizänischen, massgeblich von Athanasios geformten Trinitätsverständnisses.[37] Korrekt konstatiert er die Subordination der Hypostasen bei den Neuplatonikern, die er freilich vor dem Hintergrund seiner Theologie wertet. Sein Vorwurf der fehlenden Einheit der Hypostasen ist hingegen eine christliche *petitio principii*, denn die Einheit der Hypostasen konstituiert sich für die Neuplatoniker im Prozess ihres Hervorgangs aus dem ersten Einen, durch den sich differenzierte Einheiten auf den verschiedenen Stufen der Wirklichkeit ergeben, nämlich das ἓν πολλά des Geistes und das πολλὰ ἕν bzw. ἓν καὶ πολλά der Seele.[38]

Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistos. Vol. IV: Testimonia (Oxford 1936) 174 n. 11 und 205 n. 7 zitiert Kyrill nach Didymos, nach G. Schrader, «Zu den Fragmenten der ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΙΣΤΟΡΙΑ des Porphyrius bei Cyrill von Alexandria», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1 (1888) 359–374, hier 362ff. verhält es sich umgekehrt. Nach M.-O. Boulnois, «Platon entre Moïse et Arius selon le *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie», *Studia Patristica* 32 (1997) 264–271, hier 268 n. 34 stammt das Zitat im ersten Buch aus der genannten Didymos(?)-Stelle, während er im achten Buch direkt Porphyrios' *Philosophiegeschichte* konsultiert habe.

34 Vgl. hierzu ausführlicher Boulnois, a.O. (Anm. 9) 211–217.

35 Z.B. Just. *Apol.* 1,60,6f.; Clem. Al. *Strom.* 5,14,103,1; Eus. *Praep. ev.* 11,20,2, vgl. auch H. Dörrie, «Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt», in ders., *Platonica minora* (München 1976) 390–405, 395f. (orig. in *Revue Internationale de Philosophie* 24, 1970, 217–235).

36 In der *Epinomis* ist die Rede vom «Wort, dem Göttlichsten von allem», das «den Kosmos geordnet hat» (κόσμον ὃν ἔταξε λόγος ὁ πάντων θειότατος); im sechsten Brief ist unterschieden zwischen «Gott, dem Lenker von allem, sowohl der seienden als auch der zukünftigen Dinge» (τὸν πάντων θεὸν ἡγεμόνα τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων), und dem «Herrn und Vater dieses Lenkers und Verursachers» (τοῦ [...] ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατέρα κύριον).

37 Vgl. Meijering, a.O. (Anm. 31) 114f. mit n. 1 und 7a und Moreschini, a.O. (Anm. 4) 257.

38 Vgl. Plot. 5,1,8,23–26; 5,3,15,11; 6,2,4,30–32.

Die fehlende Einheit der Hypostasen findet Kyrill jedoch ausgedrückt in einem Zitat des Numenios von Apameia, eines in der Schule des Plotin gelesenen und geschätzten Mittelplatonikers (2. Jh.):[39]

> Ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτῷ ὤν ἐστι ἁπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγινόμενος διόλου μηδέποτε εἶναι διαιρετός· ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ ὁ τρίτος ἐστὶν ὁ εἷς.
>
> «Der erste Gott, der in sich selbst verbleibt, ist einfach, weil er ganz und gar mit sich selbst zusammen ist und niemals geteilt werden kann. Der zweite und der dritte Gott sind indes der eine (Gott).» (Numen. Frg. 11,11–14 des Places, cit. *CI* 8,29,9–12)

Kyrill entnimmt sein Zitat Euseb (*Praep. ev.* 11,18,1–3), allerdings mit einer kleinen textlichen Variante: Euseb schreibt, dass der zweite und der dritte Gott eins sind, «eins» (εἷς) ohne Artikel; bei Kyrill findet sich der Artikel hinzugefügt, ob bewusst oder aus Versehen, lässt sich kaum entscheiden.[40] Zwar ergibt sich inhaltlich kein gravierender Unterschied, allerdings kommt der Artikel, auch wenn man keine bewusste Textveränderung annehmen und vielmehr von einer Überlieferungsvariante ausgehen möchte, Kyrills theologischer Lesart sehr zupass. Denn die Aussage des Numenios wird so trinitätstheologisch dahingehend geschärft, dass der zweite und der dritte Gott «der eine (ὁ εἷς) [Gott]» ist; der Artikel zeigt hier das eminent göttliche Wesen ihrer Einheit an.[41] So kann Kyrill schliessen, dass die bei Numenios für die verschiedenen Götter verwendeten Attribute («eins», «einfach», «unteilbar») alle auf den einen Gott bezogen seien, und ihn dafür loben, dass er, ähnlich wie die Christen, Gott «zur Einheit der Natur zusammenbringt»; allerdings tadelt er dann, dass er ihn anschliessend wieder in drei einander subordinierte Götter aufteilen würde (*CI* 8,29,13–21).[42]

Kyrills Kritik an Numenios ist sachlich ungerechtfertigt. Dessen Rede von den «drei Göttern», die ihm den Vorwurf des Tritheismus einbringt, meint mit dem ersten Gott die Idee des Guten oder den ersten Geist, mit dem zweiten Gott den Demiurgen des Kosmos, der am ersten Gott, seinem Vater, teilhat und daher ebenso gut und Geist ist wie dieser; und der dritte Gott schliesslich meint den rationalen Teil der Weltseele oder das diskursiv-verstandesmässige, dem Materiellen zugewandte Denken, mit dem der Demiurg die Welt ordnet.[43] Die Behauptung, der zweite und der dritte Gott seien eins, bedeutet wohl, dass *der Demiurg* einer ist, der sich einerseits als intuitiv-kontemplativer Geist auf die in-

39 Vgl. M. Frede, «Numenius», *ANRW* II.36.2 (Berlin/New York 1987) 1034–1075.

40 Meijering, a.O. (Anm. 31) 117 und Boulnois, a.O. (Anm. 9) 220f. plädieren für eine absichtliche Textänderung. Kinzig, in Kinzig/Riedweg, a.O. (Anm. 9) CXI Anm. 590 nimmt eine Variante der Textüberlieferung oder ein einfaches Versehen an.

41 Zur theologischen Dimension des Artikelgebrauchs bei Kyrill vgl. Boulnois, a.O. (Anm. 9) 61–65.

42 Vgl. auch Meijering, a.O. (Anm. 31) 116–118 und Boulnois, a.O. (Anm. 9) 220f.

43 Vgl. H. Dörrie/M. Baltes/Ch. Pietsch, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 7.1: Die philosophische Lehre des Platonismus. Theologia Platonica (Stuttgart-Bad Cannstatt 2008) 472–482; Frede, a.O. (Anm. 39) 1054–1070.

telligiblen Dinge richtet, andererseits als Verstand der Weltseele oder als vom kontemplativen Geist abgespaltener dianoetischer Geist den Kosmos ordnet und sich bei den sichtbaren Dingen aufhält.[44] Kyrills Aussage, dass Numenios' drei Götter der eine Gott seien, überdehnt offenkundig Numenios' Identitätsthese für den zweiten und dritten Gott.

Doch ist er, vermutlich unbeabsichtigt, näher bei Numenios als gemeinhin[45] angenommen, denn alle drei Götter sind Geist, die in verschiedener Weise aufeinander bezogen sind: Der erste Gott, die über dem Geist stehende Idee des Guten, ist ebenso demiurgisch wie der zweite Gott, allerdings «erschafft» er das Sein der anderen Ideen und bedient sich des aus ihm erzeugten Geistes oder zweiten Gottes zum noetischen Denken der Ideen.[46] Man könnte also mit etwas wohlwollender Interpretation Numenios' drei Götter als wesensmässige Einheit verstehen, die sich durch verschiedene Funktionen und Bezüge innerlich differenziert, ähnlich wie der trinitarische Gott der Christen.

Sein eigenes Trinitätsverständnis vertieft Kyrill nun durch eine Auseinandersetzung mit Plotin. Von ihm zitiert Kyrill erst zwei Passagen, die sich genauso oder ähnlich auch bei Euseb finden, dann seine eigenen Leseerträge. Das erste ausführliche Zitat, in dem Plotin die Ordnung und das Verhältnis der drei Hypostasen Gutes – Geist – Seele erklärt (Plot. 5,1,6,39–49, cit. *CI* 8,30,3–12),[47] interpretiert Kyrill so, dass die zweite Hypostase, der Geist, Christus oder dem θεὸς λόγος entspricht, mit dem Unterschied, dass er nicht an zweiter Stelle dem Vater nachgeordnet sei, wie es Plotin für den Geist im Verhältnis zum Guten verlangt (*CI* 8,30,13–22). Vater, Sohn und Heiliger Geist seien gleich an Vollkommenheit (*CI* 8,30,25–27) und nicht erst, wie für Plotin, durch Rückwendung zur je höheren Hypostase vervollkommnet.

Positiv nimmt Kyrill Plotins Vorstellung der Zeugung zwischen den Hypostasen auf, denn diese lassen an die Zeugung des Sohnes durch den Vater denken – Christus ist ja nach dem Nicaenum gezeugt, aber nicht geschaffen:

> Ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννῆσαν καὶ τοῦτο ἀγαπᾷ, καὶ μάλιστα ὅταν ἓν ὦσι τὸ γεννῆσαν καὶ τὸ γεννώμενον· ὅταν δὲ καὶ τὸ ἀόριστον ᾖ τὸ γεννῆσαν, ἐξ ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῷ, ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι.
>
> «Alles sehnt sich nach seinem Erzeuger und liebt ihn und zwar am meisten dann, wenn das Zeugende und das Gezeugte eins sind. Wenn aber das Zeugende zugleich das Unbestimmte ist, ist es notwendig mit ihm (sc. dem Gezeugten) zusammen, so dass es nur durch seine Verschiedenheit von ihm getrennt ist.» (*CI* 8,31,8–11, cit. Plot. 5,1,6,50–53)[48]

44 Vgl. Pietsch, a.O. (Anm. 43) 479; Frede, a.O (Anm. 39) 1057–1059.
45 Z.B. Meijering, a.O. (Anm. 31) 117; Boulnois, a.O. (Anm. 9) 221.
46 Vgl. Pietsch, a.O (Anm. 43) 473, 478.
47 Bis *CI* 8,30,3–8 zitiert auch Eus. *Praep. ev.* 11,17,7, vgl. Kinzig/Brüggemann, a.O. (Anm. 2) z.St.
48 Vgl. Eus. *Praep. ev.* 11,17,8.

Gegenüber Plotin – und auch Euseb, bei dem das Zitat ebenfalls aufgeführt ist – hat Kyrill zwei signifikante Abweichungen vom Wortlaut des Prätexts: Statt «wenn das Zeugende und das Gezeugte *allein* (μόνοι) sind» schreibt er «eins (ἕν)»; und in der darauffolgenden Phrase heisst es statt «das höchste Gute» (τὸ ἄριστον) «das Unbestimmte» (τὸ ἀόριστον).[49] Die erste Abweichung scheint ein bewusster Eingriff in den Text zu sein, um die trinitätstheologische Auslegung des Zitats zu schärfen. Denn was bei Plotin zunächst als analytische Aussage über *jeden* Zeugungsvorgang gemeint und dann auf das höchste, vollkommene Gute bezogen ist, wird von Kyrill auf Gott selbst übertragen: Die Liebe zwischen Zeugendem und Gezeugtem ist nach Kyrill nämlich nicht erst dann am grössten, wenn sie *allein* miteinander, sondern wenn sie *eins* sind, eben wie Gott Vater und Sohn.

Dass das Zeugende das «Unendliche» oder «Unbegrenzte» (ἀόριστον) sei, scheint hingegen ein versehentlicher Lesefehler zu sein,[50] der Kyrill selbst Interpretationsschwierigkeiten bereitet. Der Ausdruck ἀόριστον als Attribut Gottes ist für Kyrill nicht gebräuchlich.[51] Daher schreibt er in der auf das Zitat folgenden Interpretation lieber «das Unbestimmte» (ἀδιόριστον) und versteht dies unter Rückgriff auf das Ende des vorangegangenen Plotin-Zitats so,[52] dass es «von Natur eng» (προσεχὲς φυσικῶς) mit dem Gezeugten ist und «nichts zwischen ihnen liegt» (διὰ μέσου κεῖσθαι μηδέν; *CI* 8,31,11–14). Ihr Zusammensein ist notwendig, weil ihre einzige Verschiedenheit oder Differenz darin liegt, dass das eine der Zeugende, das andere der Gezeugte ist (*CI* 8,31,14–17). Das ist zwar eine ganz andere Aussageintention als die ursprüngliche Plotins, wonach das höchste Gute, das alles zeugt, notwendig mit allem aus ihm Gezeugten zusammen ist, ihre Naturen aber durchaus verschieden sind, da das Vollkommene «etwas Geringeres als es selbst zeugt» (Plot. 5,1,6,38f.). Jedoch unter der Voraussetzung, dass es sich bei ἀόριστον um einen schlichten Lese- oder Überlieferungsfehler handelt, stellt Kyrills Interpretation einen durchaus plausiblen Versuch dar, den schwierigen Text überhaupt zu verstehen und trinitätstheologisch zu deuten.

Mit der Vollkommenheit Gottes nach Plotin erklärt Kyrill dann auch die göttliche Natur Christi. Gegen Julians Einwand, dass das Nicaenum, wonach Christus «Gott von Gott» sei, der Geburt durch eine menschliche Frau widerspreche, verteidigt Kyrill die orthodoxe Lehre, dass Christus «von der heiligen

49 Vgl. Meijering, a.O. (Anm. 31) 119; Boulnois, a.O. (Anm. 9) 222f.

50 Zu *CI* 3,32,8 bemerkt der Augsburger Humanist Daniel Höschel in einer Randnotiz, dass die Hss. H (Vaticanus Palatinus graecus 18), in der die ersten drei Bücher von *CI* heute verloren sind, statt ἄριστα ebenfalls ἀόριστα habe (diesen Hinweis verdanke ich Ch. Riedweg).

51 Lediglich in dem Kyrill fälschlich zugeschriebenen Werk *De sancta Trinitate* (1124,35; 1145,26) wird ἀόριστον synonym zu ἄπειρον als Attribut Gottes gebraucht.

52 Nach Plotin sind Geist und Gutes «nicht getrennt», «weil er nach ihm steht und nichts zwischen ihnen (μεταξὺ οὐδέν), wie auch nichts zwischen Seele und Geist steht» (Plot. 5,1,6,48f., cit. *CI* 8,30,11f.). Kyrill interpretiert das so, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist in ähnlicher Weise «ganz eng (προσεχέστατα) und ohne dass sie etwas dazwischen lassen (μεσολαβοῦντος οὐδενός), miteinander zusammen» seien (*CI* 8,31,2–6).

Jungfrau den allreinen Leib erhalten hat und mit einer Geistseele beseelt wurde, dabei aber nicht sein Gottsein verloren hat» (*CI* 8,39,1–3), und belegt dies mit folgendem Zitat aus Plotin:

> Τί γὰρ ζητεῖται λαβεῖν εὖ ἔχων; Ποῦ δὲ μετελθεῖν πάντα παρ' ἑαυτῷ ἔχων; Ἀλλ' οὐδὲ αὔξην ζητεῖ τελειότατος ὤν. Διὸ καὶ τὰ παρ' αὐτῷ πάντα τέλεια, ἵνα πάντῃ ᾖ τέλειος οὐδὲν ἔχων, ὅ μὴ τοιοῦτον, οὐδὲν ἔχων ἐν ἑαυτῷ ὃ μὴ νοεῖ· νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν, ἀλλ' ἔχων. Καὶ τὸ μακάριον αὐτῷ οὐκ ἐπίκτητον, ἀλλ' ἐν αἰῶνι παντί, [...].
>
> «Was verlangt derjenige, dem es wohlergeht, zusätzlich zu bekommen? Wo sollte der hingehen, der alles in sich selbst besitzt? Aber auch Zuwachs sucht er nicht, weil er der Vollkommenste ist. Daher sind alle Dinge, die bei ihm sind, vollkommen, damit er in jeder Hinsicht vollkommen ist und nichts hat, was nicht von dieser Beschaffenheit ist, nichts in sich hat, was nicht denkt. Es denkt aber nicht als etwas, was sucht, sondern als etwas, das (in vollem Masse) hat. Und seine Glückseligkeit ist nicht hinzuerworben, sondern (währt) in alle Ewigkeit.» (*CI* 8,39,5–10, cit. Plot. 5,1,4,12–17)

Abgesehen von einer leichten Veränderung des Textes am Anfang, der ihn sprachlich besser in den Kontext der Inkarnation einbettet,[53] gibt Kyrill den Plotin-Text korrekt wieder. Die für die Inkarnation Christi entscheidende Passage ist, dass «alle Dinge, die bei ihm sind, vollkommen sind» und er «nichts hat, was nicht von dieser Beschaffenheit», also vollkommen ist (*CI* 8,39,7f.). Allerdings trägt das Zitat sachlich hierfür eigentlich nichts aus, da es hier bei Plotin um eine Beschreibung der Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Geistes als solchen und gerade nicht um seine Verbindung mit einem Körper oder der Materie geht; die Formulierung «alles bei ihm» deutet nicht auf Materielles, sondern auf Geistiges hin.

Nun ist es durchaus Plotins Lehre, dass der Geist, auch in Verbindung mit einem Körper oder mit Materie, immer geistig bleibt und sich während seiner irdischen Existenz durch philosophische Kontemplation wieder zu seinem Ursprung zurückzuwenden vermag.[54] Eine solche Betrachtungsweise ist allerdings für Kyrill ungangbar, da sie Christus als menschliches Individuum betrachten würde, das wie andere Individuen auch durch einen unbewusst in seiner Seele tätigen Geist mit dem Geist als solchen in Verbindung steht und diesen sich wieder zu Bewusstsein bringen kann. Kyrills Intention, Christus parallel zum Geist als solchen zu betrachten, bringt ihn vielmehr zu der umgekehrten Konsequenz, für Christus, der als vollkommen und wesensgleich mit dem ewigen Vater ge-

53 Vgl. Meijering, a.O. (Anm. 31) 120: Statt Τί γὰρ ζητεῖ μεταβάλλειν εὖ ἔχων; schreibt Kyrill Τί γὰρ ζητεῖται λαβεῖν εὖ ἔχων; und spielt damit auf den zuvorgenannten *terminus technicus* für die Inkarnation σῶμα λαβεῖν sprachlich an. Kinzig, in Kinzig/Riedweg, a.O. (Anm. 9) CXI Anm. 590 vermutet allerdings mit Verweis auf die in einer lateinischen Übersetzung erhaltenen Variante *mutari*, dass es sich um einen Fehler in der Textüberlieferung von *CI* handeln und die richtige Lesart in einem verlorenen Codex erhalten gewesen sein könnte.

54 Zu Plotins Lehre vom nicht-herabgestiegenen Geist in unserer Seele vgl. Plot. 1,1,8,1–3; 5,3,3,22–27 und A.H. Armstrong, «Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus», in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* (Rom 1974) 171–194.

dacht wird, eine reine Körperlichkeit und eine reine Geistseele zu behaupten – in platonischer Doktrin wäre das eine göttliche oder reine Seele, die trotz ihrer Inkorporation ganz im Geistigen verharrt.[55] Eine solche Ausdifferenzierung platonischer Lehre würde allerdings, gemessen an der Intention der Schrift und am Verständnishorizont ihres Publikums, zu weit führen, daher muss hier Plotins Aussage, dass alle Dinge, die «bei» einem Vollkommenen sind, genauso vollkommen wie es selbst seien, genügen, um die Vollkommenheit Christi auszudrücken.[56]

Mit zwei Zitaten, die Kyrill aus eigener Lektüre hat, belegt er die Parallelität von Plotins Seele bzw. Weltseele mit dem Heiligen Geist, die beide den ganzen Kosmos wie auch die einzelnen Lebewesen darin beseelt und lebendig machen würden.[57] An das zweite Zitat, in dem Plotin sagt, dass die Seele auch nicht durch die Verbindung mit den Körpern in eine Vielheit zerfällt, sondern in allen einzelnen Lebewesen wie auch im ganzen Kosmos stets mit ungeteilter Einheit, Totalität und Omnipräsenz die eine und selbe Seele ist, schliesst Kyrill folgende Aussage über die Wesensgleichheit der Trinität an:

> [...] καὶ οὐχ ἑτέρα φύσις ἐστὶ παρά γε τὴν τοῦ πατρὸς ἤγουν τοῦ υἱοῦ, ἀλλ' οἷον αὐτὸς ἐν ἡμῖν, κατά γέ φημι τὸ ὁμοφυὲς ἤτοι τὸ ὁμοούσιον.
>
> «[...] die Natur (sc. des Heiligen Geistes) ist nicht verschieden von der des Vaters oder des Sohnes, sondern er ist wie der Geist in uns, d.h. gemäss der Gleichheit der Natur oder vielmehr des Wesens.» (*CI* 8,33,16–18)

55 Vgl. Iambl. *De an.* Frg. 28 Finamore/Dillon, hierzu M. Schramm, *Freundschaft im Neuplatonismus. Politisches Denken und Sozialphilosophie von Plotin bis Kaiser Julian* (Berlin/Boston 2013) 138 Anm. 199.

56 Für den Nachweis, dass die Neuplatoniker auch bereits Christus gekannt haben, bedeutsamer als das Plotin-Zitat ist das Zitat eines Schülers Plotins namens Amelios, der offenbar den Prolog des *Johannes-Evangeliums* kannte (*CI* 8,44,4–16, vgl. auch Eus. *Praep. ev.* 11,19,1). Kyrill sieht hierin ein Indiz, dass er die Inkarnation des göttlichen Logos bekannt habe (*CI* 8,44,19–21). Die zitierte Paraphrase stellt eine neuplatonische Exegese des Textes dar, anknüpfend an den Logos-Gedanken, wobei für den Neuplatoniker nicht nachvollziehbar ist, warum der Abstieg des göttlichen Logos nicht in alle Lebewesen, die am Logos partizipieren, stattgefunden haben soll, sondern ein einmaliges historisches Ereignis, nämlich die Inkarnation des einzigen Sohn Gottes, sein soll; vgl. H. Dörrie, «Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile de saint Jean (Amélius chez Eusèbe)», in ders., *Platonica minora* (München 1976) 491–507, hier 498 (orig. in *Epektasis. Mélanges Daniélou*, Paris 1972, 75–87); vgl. jetzt auch: L. Abramowski, «Nicänismus und Gnosis im Rom des Bischofs Liberius: Der Fall des Marius Victorinus», *Zeitschrift für Antikes Christentum* 8 (2004) 513–566; J. Dillon, «St. John in Amelius' Seminar», in P. Vassilopoulou/S.R.L. Clark (Hrsg.), *Late Antique Epistemology: Other Ways to Truth* (New York 2009) 30–43; S. Vollenweider, «Der Logos als Brücke vom Evangelium zur Philosophie. Der Johannesprolog in der Relektüre des Neuplatonikers Amelios», in A. Dettwiler/U. Poplutz (Hrsg.), *Studien zu Matthäus und Johannes / Études sur Matthieu et Jean. Festschrift J. Zumstein* (Zürich 2009) 377–397.

57 Plot. 5,1,2,1–9, cit. *CI* 8,32,6–14; Plot. 5,1,2,27–38, cit. *CI* 8,33,3–12.

Kyrills Behauptung, dass die Homousie zwischen «Geist in uns» und «Geist an sich» (bzw. für Plotin: zwischen dem einzelnen beseelten Lebewesen und der Seele an sich) und die Homousie innerhalb der Trinität analog seien, mag erstaunen, da es sich bei allen drei Hypostasen der Trinität um ein vollkommen immaterielles Wesen handelt und bei der Homousie von «Geist an sich» und «Geist in uns» um das Verhältnis einer Art zu einem mit Materie behafteten Individuum.

Es ist jedoch ein typisches Denkmodell Kyrills, das dieser auch in seinen Schriften zur Trinität entwickelt, die Homousie der Trinität mit dem Art-Individuum-Verhältnis zu erklären: Die eine οὐσία Gottes ist die gemeinsame Wirklichkeit in der Art einer aristotelischen Zweiten Substanz, d.h. einer Art oder Gattung, während die ὑπόστασις Vater, Sohn und Heiliger Geist wiederum eher die aristotelische Erste Substanz, das Individuum, meint, wobei diese nicht vollständig voneinander getrennt sind wie menschliche Individuen.[58] Auch in den trinitätstheologischen Schriften wird die Trinität am Beispiel der Definition der οὐσία «Mensch» und der als solche subsistierenden Individuen «Thomas, Markus, Peter und Paul» erklärt.[59] Daher liegt es für Kyrill nahe, das Art-Individuum-Verhältnis zwischen Seele und beseeltem Lebewesen, wie Plotin es vorgibt, als Parallele zur Homousie der Trinität zu deuten.

Dieses Denkmodell, die Homousie der Trinität durch die aristotelische Substanzenlehre zu interpretieren, wird von Kyrill mit Hilfe Plotins modifiziert und begrifflich geschärft; man kann so von einer produktiven Aneignung des plotinischen Denkens sprechen. Indem Plotin das Verhältnis von Art und Individuum nicht als Verhältnis von Ganzem und Teil deutet, sondern die ungeteilte Einheit und Totalität des Allgemeinen auch für das jeweilige materielle Individuum behauptet, schliesst Kyrill daraus für die Trinität, dass in ähnlicher Weise auch Vater, Sohn und Geist die sich ungeteilt durchdringende Einheit und Totalität desselben Wesens sind.

Diese Bestimmung der Trinität wird noch stärker durch das folgende Plotin-Zitat aus demselben Kontext begrifflich präzisiert, durch das jedoch primär das Verhältnis von Sohn und Heiligem Geist erläutert wird:

> [...], εἰκών τίς ἐστι νοῦ· οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἣν προΐεται ζωὴν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν· οἷον πυρὸς τὸ μὲν ἡ συνοῦσα θερμότης, ἡ δὲ ἣν παρέχει.

58 Vgl. van Loon, a.O. (Anm. 10) 124–130 u. 505–507.

59 Z.B. *Dial. Trin.* 1, 408e–409c. Das Verhältnis von οὐσία und ὑπόστασις wird hier so definiert: τῆς οὐσίας ἡ δήλωσις, κατὰ κοινοῦ τινος ἔοικεν ἱέναι πράγματος· τὸ δὲ τῆς ὑποστάσεως ἑκάστου τυχὸν ὄνομα τῶν ὑπὸ τουτὶ τὸ κοινὸν κατηγορεῖται καὶ λέγεται (408e2–5). So sei die Definition des Menschen dasjenige, «was sich auf jedes der je für sich subsistierenden Individuen erstreckt» (κατὰ παντὸς ἰοῦσαν τῶν κατὰ μέρος ὑφεστηκότων, 408e8–10). Vater, Sohn und Geist seien «wesensgleich» (ὁμοούσιον) und in ihrer je eigenen Hypostase, indem sie «zugleich verbunden und getrennt vereint sind (συναφῶς τε ἅμα καὶ διωρισμένως ἡνῶσθαι)» (409b9–c2).

«[...], (die Seele) ist ein Abbild des Geistes; so wie der ausgesprochene Gedanke (ein Abbild) des Gedankens in der Seele ist, so ist die Seele selbst der ausgesprochene Gedanke des Geistes und seine gesamte Wirksamkeit und das Leben, das er aus sich hervorgehen lässt, so dass etwas anderes zur Existenz gelangt, so wie es beim Feuer zum einen die Wärme gibt, die mit ihm zusammen ist, und zum anderen die, die es verbreitet.» (Plot. 5,1,3,7–10, cit. *CI* 8,33,23–26)

Plotin rekurriert hier auf die stoische Unterscheidung von äusserer und innerer Rede (λόγος προφορικός – λόγος ἐνδιάθετος),[60] um das Verhältnis von Seele und Geist zu erklären: Die Abbildlichkeit der Seele lässt sich verstehen als Explikation einer geistigen Struktur auf einer tieferen Ebene, modelliert nach dem Vorbild von Sprache und Denken; bereits Platon hatte ja das Denken (διάνοια) als «Gespräch in der Seele mit sich selbst, ohne Laut» (*Soph.* 263e3–5; *Tht.* 189e4–6) bezeichnet.[61] Das Verbindende von Geist und Seele ist also für Plotin der λόγος, wobei die Logoi im Geist transzendente Ideen sind, die der Geist intuitiv «alle auf einmal» und unzeitlich denkt, während die Seele die ihr angehörigen Logoi diskursiv und zeitlich im aufgegliederten Nacheinander ihres geistigen Gehalts denkt.[62]

Wenn Kyrill nun dieses Zitat explizit als Erläuterung der Wirksamkeit des Heiligen Geistes anführt (*CI* 8,33,19f.), heisst das, dass dieser Abbild des Sohnes ist, wie bei Plotin die Seele Abbild des Geistes ist, und zwar im Sinne der Explikation eines gemeinsamen Wesens, das auch für Kyrill im Logos besteht.[63] In der Konsequenz bedeutet das für die Trinität, dass, wenn auch der Sohn Abbild des Vaters oder Explikation seines mit ihm gleichen Wesens ist, Vater, Sohn und Heiliger Geist die ungeteilte Einheit des gleichen Wesens und zugleich wechselseitig füreinander Abbild oder Explikation des gemeinsamen Wesens sind. Das ist zweifelsohne für Kyrills Trinitätsdenken eine durch die Auseinandersetzung mit Plotin angeregte bedeutsame Perspektiverweiterung.

4. Praktische Theologie: Tieropfer versus Christusopfer

Eine unzweifelhaft zutreffende Ähnlichkeit zwischen Platonismus und Christentum kann Kyrill hinsichtlich der religiösen Praxis – mit dem zeitgenössischen philosophischen Ausdruck: der Theurgie – konstatieren, freilich nicht des Neuplatonismus *in toto*, sondern überraschenderweise wiederum mit Porphyrios. Im neunten und zehnten Buch, in dem sich Kyrill mit Julians Argumenten zu den jüdischen, christlichen und griechischen Opfervorstellungen auseinandersetzt, benutzt er vor allem Zitate aus Porphyrios' *De abstinentia*, und zwar ausschliesslich aus dem zweiten, den Tieropfern gewidmeten Buch, zur Widerlegung Juli-

60 Vgl. SVF 2, 135 und Frg. 528–535 Hülser.

61 Vgl. M. Atkinson, *Plotinus, Ennead V 1: On the Three Principal Hypostases* (Oxford 1983) 50f.

62 Vgl. Atkinson, a.O. (Anm. 61) 51–54 (mit entsprechenden Plotin-Stellen) und Ch. Tornau, *Plotin. Ausgewählte Schriften* (Stuttgart 2001) 20–22.

63 Ähnlich auch Boulnois, a.O. (Anm. 9) 224f.

ans. Das ist möglich, weil Porphyrios eine Reinigung des irrationalen Seelenteils durch Theurgie bejahte, eine Rückkehr des rationalen Seelenteils zu Gott auf diesem Wege aber negierte (Porph. Frg. 288F. und 290F. Smith).[64] Spätere Neuplatoniker schrieben Porphyrios – ähnlich wie Plotin – daher eine Präferenz für philosophische Kontemplation und Theorie, Jamblich und seinen Nachfolgern hingegen für die theurgische Praxis zu (Damasc. *In Phd.* I, 172 Westerink).

Gegen Julians Vorwurf, Mose habe in *Lev.* 16,5–10 verschiedene Arten von Blutopfern unterschieden und eingefordert (Iul. *CG* Frg. 70 Mas. = *CI* 9,14,5–20), entgegnet Kyrill zunächst, dass Julian einer allzu wörtlichen Auslegung des Textes gefolgt sei, anstatt zu erkennen, dass das Gesetz «in Umrissen und Rätselbildern» die Inkarnation und den Opfertod Christi angedeutet habe (*CI* 9,15–20).[65] Dann verweist Kyrill zur Verteidigung der christlichen Ablehnung von Blutopfern gegen Julian darauf, dass diese auch nach Meinung der griechischen Philosophen ihren Göttern verhasst seien (*CI* 9,23,14–17), und führt hierzu zahlreiche Belege aus Porphyrios' Schrift *De abstinentia* an.[66] Vielmehr würden sich die Götter der Griechen am Opfer von Früchten erfreuen (Porph. *De abst.* 2,27,33–38, cit. *CI* 9,24,12–15).[67] Ausserdem sei den Göttern «eine durch vielgestaltige Tugenden hervorragende Seele» genehm (*CI* 9,27,25–29), was Kyrill wiederum durch Zitate aus Porphyrios' *De abstinentia* belegt.[68]

Interessanterweise hält Kyrill Julian *nicht* entgegen, was für einen Bischof naheliegend gewesen wäre, dass Christus das eigentliche Opfer sei, dessen Blut alle vorherigen Opfervorstellungen aufgehoben und jeden Opferkult überflüssig gemacht hätte.[69] Genauso wenig führt er aus, dass Porphyrios durchaus auch Opfer für bestimmte Dämonen als materielle Theurgie für die irrationale Seele erlaubt. Vielmehr fokussiert Kyrill ganz auf die ethische oder spirituelle Opfervorstellung, die es erlaubt, Porphyrios in Übereinstimmung mit dem Christentum zu sehen. Nach dem Zitat von Stellen aus dem *AT* und aus dem *NT*, in denen wörtlich von «guten Werken» und «Gerechtigkeit» oder indirekt von Achtung vor Gott und seinem Gesetz als dem ihm angemessenen Opfer die Rede ist,[70] schliesst Kyrill: «Die Ehrbarkeit des Lebens, eine Lebensführung, die zu allen besten Dingen passt, und das Bemühen, dem Guten zuzustreben und dem

64 Zur Theurgie bei Porphyrios vgl. ausführlich A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism* (Den Haag 1974) 128–141 und D.P. Taormina, *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre. Quatre études* (Paris 1999) 139–141.

65 Vgl. hierzu Ch. Riedweg, «Exegese als Kampfmittel in der Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen. Zum ‹Sündenbock› von Leviticus 16 bei Julian und Kyrill von Alexandrien», *Zeitschrift für Antikes Christentum* 16 (2012) 439–476.

66 *De abst.* 2,58,1–4, cit. *CI* 9,24,2–5; *De abst.* 2,58,13–17, cit. *CI* 9,24,6–10; *De abst.* 2,27,39–28,6, cit. *CI* 9,24,17–25.

67 Vgl. Porph. *Vit. Pyth.* 36, cit. *CI* 10,27,25–28; *De abst.* 2,9,1, cit. *CI* 10,27,29–32.

68 *De abst.* 2,19,13–25, cit. *CI* 9,28,4–15; *De abst.* 2,46,1–47,1, cit. *CI* 9,28,18–28; *De abst.* 2,36,23–37,4 u. 2,37,10–14, cit. *CI* 9,28,28–36.

69 Z.B. *Eph.* 5,2; *Hebr.* 7,27; 9,26. 28; 10,10. 18.

70 Z.B. *Spr.* 3,9, cit. *CI* 9,29,5–7; *Ps.* 4,6, cit. *CI* 9,29,7f.; *Jes.* 66,2b–3a, cit. *CI* 9,29,17–21.

Schlechten zu widerstreben, das dürfte wohl dem allheiligen Gott gleichsam ein gar wohlriechendes Opfer sein» (*CI* 9,29,25–28); dies sei der «in Geist und Vernunft geleitete Gottesdienst (ἐν πνεύματί τε καὶ νοερὰν λατρείαν)» (*CI* 9,29,37), im Anschluss an Paulus, der von einem «vernunftgemässen Gottesdienst (λογικὴ λατρεία)» spricht (*Röm.* 12,1, cit. *CI* 9,29,31–33).

Porphyrios wiederum hat – mit Verweis auf Apollonios von Tyana[71] – als das dem höchsten Gott angemessene Opfer, da er vollkommen rein von jeder Materialität sei, reines Schweigen und reine Gedanken über ihn angesehen (*De abst.* 2,34,3–9). Dies Opfer verlange die Angleichung (ὁμοίωσις) an Gott und den Aufstieg (ἀναγωγή) zu ihm, das ethische Ziel des Neuplatonismus, welches in der Affektlosigkeit der Seele (ἀπάθεια τῆς ψυχῆς) und der theoretischen Erkenntnis Gottes (θεοῦ θεωρία) bestehe (2,34,9–13). Das bedeutet, der Mensch hat eine Abwendung vom Körperlichen – in neuplatonischer Diktion die «Reinigung» – vollzogen und lebt ganz die *vita contemplativa* des Philosophen, dem sogar gelegentlich die Vereinigung mit dem Höchsten, Unaussprechlichen in Schweigen gelingt.[72] Kyrill suggeriert, dass diese Angleichung an Gott, die der Philosoph durch eigene Anstrengung des «Göttlichen in ihm», seiner Vernunft (νοῦς, λόγος), bewirkt, analog sei zum Leben des Christen in der Nachfolge Christi, der erst durch dessen Opfertod die Möglichkeit zur erneuten Einung mit Gott erhält. Parallel ist tatsächlich der Logos, der die Verwandtschaft des Menschen mit Gott ausmacht. Unterschiedlich ist, dass für den Christen der Logos nicht sein eigenes Wesensmerkmal, sondern Christus selbst es ist, der ihm durch das Evangelium und seinen Opfertod den Weg zu Gott weist.

5. Zusammenfassung

Kyrill behauptet weitgehende Konvergenzen zwischen der platonischen und der christlichen Theologie und ihrer religiösen Praxis. Diese Konvergenzen sind die Transzendenz des Göttlichen gegenüber der Welt, die interne Dreigliederung des Göttlichen und die Vorstellung, dass das Denken, der Geist oder der Logos das einander verbindende Element des Göttlichen sei, das sich in gewissen Differenzierungen als wechselseitige Explikation seines gemeinsamen Wesens verstehen lässt. Der – freilich fundamentale – Unterschied ist die Subordination der drei Hypostasen, die Kyrill aus Sicht der orthodoxen Theologie als Tritheismus und Arianismus kritisiert.[73] Analog zu diesem theoretischen Gottesbild steht aufseiten der praktischen Theologie die Rationalität und Geistorientierung des christlichen bzw. des platonischen Lebenswandels.

71 Vgl. Eus. *Praep. ev.* 4,13,1 und J. Bouffartigue/M. Patillon (Hrsg.), *Porphyre, De l'abstinence, Tome II: Livres II et III. Texte établi et traduit* (Paris 1979) 30–34 u. 101 n. 1.

72 Zu diesem «geistigen Opfer» vgl. Smith, a.O. (Anm. 64) 96f., zur Verbindung von Religion und Philosophie bei Porphyrios bes. 136–141.

73 Vgl. *CI* 1,48,6–9; 8,26,19–24; 8,27,19f. und Boulnois, a.O. (Anm. 33) 270f.

Methodisch ist die Konvergenz dadurch gegeben, dass die platonische Philosophie so verstanden wird, dass sie Elemente der christlichen Wahrheit enthält. Der Nachweis der Konvergenzen wird durch autoritativ gebrauchte Platonikerzitate geführt, die in der Regel korrekt wiedergegeben und nur gelegentlich im Hinblick auf Aussageintention und Kontext des zitataufnehmenden Textes leicht angepasst werden. Abweichungen der Platoniker von der christlichen Wahrheit werden als fehlende doktrinäre Genauigkeit im Vergleich zum Christentum gedeutet, daher werden der jeweilige Ursprungskontext der Zitate oder philosophische Differenzen innerhalb der platonischen Tradition nicht weiter berücksichtigt. Dafür entsteht auf der Grundlage einiger gemeinsamer Schlüsselbegriffe eine *interpretatio christiana* platonischer Philosophie als produktive Annäherung an ein ähnliches Paradigma, in dessen Referenzrahmen christliche Lehrinhalte sachlich und terminologisch teilweise anders, teilweise präziser gedacht werden.

Korrespondenz:
Michael Schramm
Georg-August-Universität Göttingen
Seminar für Klassische Philologie
Humboldtallee 19
D-37073 Göttingen
michael.schramm@phil.uni-goettingen.de