Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 3 (1957)

Artikel: Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt
Autor: Waszink, J.H.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660603

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: 07.07.2025

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

V

J. H. WASZINK

Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt

DER PLATONISMUS UND DIE ALTCHRISTLICHE GEDANKENWELT

Der Einfluss des Platonismus auf die altchristliche Gedankenwelt ist eine historische Tatsache von einer solchen Evidenz, dass auf den ersten Blick die Behandlung dieses Themas eine leichte Aufgabe scheinen mag - und auch längere Zeit als eine solche betrachtet worden ist. Denn jeder, der sich nur einigermassen in Tertullian, Minucius Felix und Augustin, und erst recht in Justin, Clemens, Origenes und Gregor von Nyssa vertieft, trifft auf platonische Gedanken, die öfters in ihrer neuen Umgebung von so grosser Bedeutung sind, und auch im Laufe der Entwicklung noch so stark an Wichtigkeit zugenommen haben, dass die fast monotone Beschreibung der allmählichen Hellenisierung des Christentums, wie sie uns immer wieder in Kulturgeschichten gegeben wird, den Tatsachen wirklich gerecht zu werden scheint.

Es ist für den Philologen gerade der heutigen Zeit, die nicht müde wird ihm zu versichern, dass die Philologie sich selbst überlebt hat und für ein fruchtbares Studium des Altertums anderen Disziplinen den Vorrang zu lassen hat, eine ermutigende Erfahrung, wenn er bei näherem Zusehen entdeckt, dass hier gerade für das Handwerk des Philologen, das heisst für eine möglichst vollständige Interpretation, noch sehr viel zu tun ist. Denn das Wesentliche ist hier gar nicht die völlig verständliche und sogar a priori zu erwartende Tatsache einer Beeinflussung der christlichen Gedankenwelt durch das wichtigste und vitalste idealistische System der antiken Kultur – das Wesentliche ist vielmehr in Dingen zu suchen, die meistens gar nicht *disertis verbis* ausgesprochen werden: der Rahmen, innerhalb dessen der Platonismus zum Ausbau und zur Vertiefung dieser Gedankenwelt herangezogen wurde, die Funktion der platonischen Elemente in

der Struktur des Ganzen, und, in unmittelbarem Zusammenhang damit, die oft nur ganz allmählich festzustellende Verschiebung in der Bedeutung altbewährter *termini technici*. Bei der Beantwortung dieser Fragen nun ist für jene kräftigen "grossen Linien", die eine allzu synthetische Geschichtschreibung so ständig und oft so rasch zu ziehen versteht, kein Platz: je mehr wir uns in den Gegenstand vertiefen, umsomehr kommt es uns zum Bewusstsein, dass wir es nicht mit einer undifferenzierten Einheit zu tun haben, über die man bald ausgeredet ist, sondern mit einer Gruppe, öfters nur mit einer Reihe von Individualitäten, die jede für sich, das eine Mal sehr bewusst, das andere Mal eher naiv, sich zunächst mit einem tiefer liegenden Problem auseinandergesetzt haben, nämlich: "wie sollen die Lehre der Offenbarung, nach der wir leben und die Philosophie, dieser noch immer lebenskräftigste Teil der Kultur, die uns an allen Seiten umgibt, sich zueinander verhalten?"

Da wird es vor allem notwendig sein im Auge zu behalten, dass das Wort «Philosophie» für die Apologeten und Kirchenväter im Laufe der Zeit keineswegs immer denselben Sinn gehabt und dieselben Assoziationen wachgerufen hat. Nur weil das vergessen wurde, war es möglich, dass so viele harte Worte gesagt worden sind über Tertullians Angriffe auf die Philosophie, während verschiedene Väter des vierten Jahrhunderts für ihre verständnisvolle Haltung ebenso einstimmig gelobt wurden. Denn eine solche Beurteilung ist nur dann möglich, wenn wir vergessen, dass, was Tertullian als «die Philosophie» kannte, völlig verschieden war von dem spiritualisierten Neuplatonismus, der besonders für die Kappadozier die Philosophie vertrat. Wir werden daher auch bei der Behandlung unseres mehr beschränkten Themas den verschiedenen Inhalt dieses Wortes in den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Autoren in Betracht ziehen müssen, wenn wir nicht durch den falschen Schein der Einförmigkeit getäuscht werden wollen.

Obwohl mit einem wirklichen Einfluss des Platonismus auf die altchristliche Gedankenwelt erst von jenen Zeiten an zu rechnen ist, da das Christentum in die Kulturwelt der Antike eintrat und sich vor die unausweichliche Aufgabe gestellt sah, sich mit ihr auseinanderzusetzen, verlangen doch schon im neutestamentlichen Zeitalter einige Aussprüche, die auf die Philosophie in irgendeiner Form reagieren, eine Deutung. Gleich am Anfang finden wir da die ersten Worte des Johannesevangeliums, Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, die soviele Federn in Bewegung gesetzt haben und lange Zeit als ein Argument galten für die Auffassung des Christentums als einer unter vielen synkretistischen Religionen. Es ist unmöglich hier ausführlich auf die Deutung dieser Stelle einzugehen, aber einiges Allgemeine muss dazu gesagt werden, weil die Gefahr, gleich am Anfang die Entwicklung in falscher Perspektive zu sehen, keineswegs illusorisch ist. Es lässt sich nicht leugnen, dass λόγος auch in diesem Zusammenhang ein Terminus der griechischen Philosophie ist, der im Hellenismus allgemeine Bekanntheit gewonnen hatte und der gewiss nicht von dem Verfasser des Johannesevangeliums neu eingeführt wurde; denn, wie Walter Bauer[1] zu der Stelle bemerkt, «Die Art, wie der Prolog (1) den Logos einführt und dann weiterhin von ihm redet (14), erklärt sich nur unter der Voraussetzung, dass den Lesern nichts Neues gesagt, sondern ein Begriff gebraucht wird, der ihnen unmittelbar verständlich ist». Das Wesentliche ist nicht, *dass* der Logos erwähnt wird, sondern nur, *was* von ihm ausgesagt wird. Es wäre möglich gewesen, dass ein trotz aller Umdeutung doch im Grunde griechischer philosophischer Begriff hier an die Stelle eines rein christlichen Begriffes getreten wäre, wie das in der Gnosis gang und gäbe wird, und wie es seit Reitzenstein oft genug behauptet worden ist, aber was wirklich geschehen ist, ist das gerade Gegenteil. Denn der Evangelist geht von der konkre-

1. *Das Johannesevangelium, erklärt von* D. Walter Bauer (Handb. z. NT, herausg. v. Hans Lietzmann, 6, Tübingen 1933), 6.

ten Persönlichkeit Jesu aus, deren Identität mit dem Christus ja das Hauptstück der neuen Verkündigung ist, und richtet sich an die Gebildeten, um ihnen klarzumachen, dass, was sie in ihrer Philosophie den Logos nennen, in Wirklichkeit Jesus Christus ist: dass somit der Logos Fleisch geworden ist, und dass – und hier wird die Abgrenzung gegen die Philosophie völlig klar –, wie Vs. 14 sagt, «wir ihn gesehen haben». Sehr richtig hat Gilson[1] bemerkt: «Dire que c'est le Christ qui est le Logos n'était pas une affirmation philosophique, mais religieuse» – denn wie hätte die Philosophie je einen sichtbaren Logos anzuerkennen vermocht?

Die gern in unser Thema hineinbezogene Areopagrede mit ihrem Zitat aus Arat lassen wir hier nach meiner Überzeugung besser beiseite. Denn die Areopagrede gehört insoweit nicht zu der eigentlichen Offenbarung des Neuen Testaments, dass sie nicht für Christen sondern für Heiden bestimmt ist. Es spricht ein Missionar, der bei der ersten Begegnung dasjenige hervorhebt, was am wenigsten fremdartig scheinen muss, nämlich den Glauben an den einen Gott, der ja auch bei Minucius Felix und vielen andern eine viel grössere Stelle einnimmt als die Christologie. Dagegen müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf eine Stelle richten, die in den Erörterungen dieses Themas einigermassen übersehen zu werden pflegt, die aber für Tertullian[2] von überragender Bedeutung gewesen ist, nämlich die Worte im Kolosserbrief 2,8: Βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγαγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν,[3] nach Dibelius' Übersetzung: «Gebt acht, dass euch nicht jemand mit der Philosophie und mit leerem Trug für Menschenüberlieferung gewinne, – für die Weltelemente wider

1. *La philosophie au moyen âge*[2] (Paris 1952), 11.
2. Vgl. meine Anmerkung zu Tertullian De anima 3,1 in meiner kommentierten Ausgabe (Amsterdam 1947), 115.
3. *An die Kolosser Epheser, An Philemon erklärt von* D. Dr. Martin Dibelius (Handb. z. NT, 12[2], Tübingen 1927), 18.

Christus». Beachten wir den Satz – die einzige Stelle im Neuen Testament, wo sich das Wort φιλοσοφία findet – etwas genauer. Τῆς φιλοσοφίας steht parallel mit κενῆς ἀπάτης, und zwar ist der Artikel nur vor φιλοσοφίας gesetzt, was, trotz des Zweifels einiger Kommentatore, doch sehr stark dafür spricht, dass das καί rein explikativ zu fassen ist.[1] Die Philosophie ist somit leerem Trug überaus ähnlich, wenn nicht gar damit identisch. Fast noch wichtiger ist die Charakterisierung durch die Worte κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων wobei ich das κατά nicht nach Dibelius mit dem Partizip συλαγωγῶν sondern mit den Genitiven verbinden möchte: die Philosophie wird somit zu einem leeren Trug, der nur auf Menschenüberlieferung beruht – vielleicht ist nirgends in der altchristlichen Welt der endgültige Gegensatz zwischen Offenbarung und Philosophie so lapidar zum Ausdruck gebracht. Und auch wenn es wahr sein sollte, dass φιλοσοφία hier nicht im allgemeinen Sinne gebraucht wird, sondern entlehnt ist aus der Sprache der synkretistischen Sekte zu Kolossae,[2] dann bleibt es darum nicht weniger vielsagend, dass gerade dieses Wort in diesem Zusammenhang zur Verwendung kommt, und weiter, dass «die Menschenüberlieferung» als das entscheidende Merkmal empfunden wird. Von einer positiven Wertschätzung der Philosophie, die für einen Einfluss des Platonismus auf die altchristliche Gedankenwelt die notwendige Vorbedingung ist, sind wir hier so weit wie nur möglich entfernt. Ich möchte hier die Frage aufwerfen, ob nicht, neben der noch immer anhaltenden Geschlossenheit der christlichen Welt der antiken Kultur gegenüber, auch die Erwartung der Parusie in nächster Zeit, wie sie uns in dieser Epoche von allen Seiten entgegentritt, ein Interesse für die Lehren der Heiden nicht hat aufkommen lassen.

1. Dibelius a. a. O.: «Es ist bemerkenswert, dass φιλοσοφία im N.T. nur hier vorkommt und zwar sensu malo, parallel mit ἀπάτη; ob geradezu mit ἀ. identisch, ist fraglich, trotzdem der Artikel nur einmal steht».
2. Dibelius a. a. O.: «An unserer Stelle kann φιλοσοφία aus der Sprache der kolossischen Synkretisten entlehnt sein».

Wie gering an Zahl die zitierten Aussprüche auch sein mögen, die Sprache, die sie reden, ist eindeutig genug um zu zeigen, dass im christlichen Glauben an und für sich, wie er zunächst in der Abgeschlossenheit einer nicht zentralen Provinz des römischen Reiches lebte, für einen Einfluss der Philosophie, und somit des Platonismus, keine Ansätze vorhanden waren; denn es handelt sich um einen Glauben, der keinerlei Ergänzung von aussen her brauchte. Und damit ist klar, dass der Einfluss des Platonismus auf die altchristliche Gedankenwelt nur aus der Berührung des Christentums mit der antiken Kultur hervorgehen konnte. Dieser Kontakt kam zustande in der Apologetik oder besser – denn die literarische Fixierung ist nur die Folge einer schon längere Zeit bestehenden Auseinandersetzung – in der Reaktion der Christen, zunächst auf die feindliche öffentliche Meinung im Reiche, sodann, von da aus, auf die ganze heidnische Kultur.

Es ist hier nicht der Ort auf den Inhalt dieser öffentlichen Meinung einzugehen, die schliesslich hinter der ganzen Haltung der Autoritäten sowie der Bevölkerung den Christen gegenüber steht, und die immer wieder der Nährboden der Angriffe und Verfolgungen war. Ein Moment möchte ich hervorheben, nämlich ihren erstaunlichen Konservatismus: Vorwürfe, über die wir schon bei den ersten Apologeten hören, haben sich ungeschwächt bis in die Zeit Julians des Abtrünnigen erhalten. Uns interessiert im Augenblick nur, dass es diese öffentliche Meinung war, die in ganz unsanfter Weise die Christen zwang, zunächst gegenüber ihren Argumenten, sodann aber auch gegenüber der ganzen Kultur, die dahinter stand, ihre Haltung zu bestimmen. Denn wenn z.B. die Lehre von der Auferstehung sehr bald ein Stein des Anstosses wurde, galt es, Argumente zu widerlegen, die zum Teil von der Philosophie herkamen, sodass es unmöglich war, an ihr stillschweigend vorüberzugehen.

Damit fanden also diejenigen, die, in welcher Form auch immer, den christlichen Glauben zu verteidigen unternahmen,

sich einer geistigen Macht gegenüber, die, wenn auch jetzt mehr in die Breite als in die Tiefe wirkend, jedem, der den höheren Unterricht in der Rhetorenschule empfangen hatte, ihren Stempel aufdrückte. Ich brauche über den philosophischen Unterricht der Kaiserzeit hier nicht weiter zu reden, weil Herr Marrou ihn in seiner «Histoire de l'éducation dans l'antiquité» ausgezeichnet beschrieben hat, aber einige Einzelheiten müssen für unser Thema hervorgehoben werden. Da ist zunächst zu bemerken – und das ist wichtig angesichts der Tatsache, dass die christliche Apologetik anfänglich völlig griechisch orientiert war –, dass in der östlichen Reichshälfte das Wort «Philosophie», soweit ich dem nachgehen kann, in der Regel nicht wie im Westen unangenehme Assoziationen wachrief. Nur so ist es zu verstehen, dass die ersten Apologeten, als sie daran gingen, die christliche Lehre gegen das Erbe der Alten sowohl abzugrenzen als zu verteidigen, die Philosophie, die sie dabei als unumgängliche Grösse auf ihrem Pfad fanden, nicht von Anfang an als die feindliche Macht empfunden haben, die sie im Grunde doch für sie sein musste – und die sich auch immer für Tertullian und für den ganz ausserhalb der Kultur des Imperiums stehenden Tatian gewesen ist. Der erste Apologet, dessen Schrift wir wenigstens rekonstruieren können, Aristides von Athen, ist, gerade durch seine wenig ausgeprägte Persönlichkeit, besonders geeignet die typischen Züge der frühen Apologetik verstehen zu lassen. Da trifft uns denn zunächst, dass er in der Aufschrift seiner Verteidigungsrede sich selbst das Prädikat eines Philosophen beilegt. Man soll das nicht so deuten, dass schon er in der Philosophie eine Macht erblickt hat, die neben Schädlichem auch Nützliches für die Erklärung der Glaubenslehre zu bieten hat, denn was er schliesslich über die Philosophie zu sagen hat, ist sowohl sehr wenig als sehr fremdartig:[1] «Und es geschieht mir, dass ich staune, o

1. Aristides Apol. 3,3 (Geffcken, *Zwei gr. Apol.* (Leipzig und Berlin 1907), 6,16/20).

König, in Betreff ihrer . . . Philosophen, dass auch sie also geirrt haben und haben Götter gennant die Bilder, welche gemacht worden zu Ehren der Elemente, und nicht haben die Weisen begriffen, dass auch diese Elemente vergänglich und auflösbar sind». Nehmen wir die Äusserung für was sie ist[1] – das Merkwürdige ist, dass Aristides einerseits von der Philosophie nur ganz verschwommene Vorstellungen hat, dass er sie aber andererseits so sehr als eine Selbstverständlichkeit innerhalb der ganzen Kultur hinnimmt, dass er für sich selbst als Verteidiger und daneben als Darsteller des Glaubensinhalts den Philosophentitel als den – wie denn auch immer[2] – entsprechenden empfindet.

Das zeigt sich in einem bedeutend stärkeren Maasse in der ein Jahrzehnt später verfassten Apologie des Justin, in der sich zum ersten Mal ein wirklicher Einfluss des Platonismus zeigt. Dank dem Vortrag Herrn Gigons brauche ich hier nicht zu sprechen über die Form des Platonismus, die im Laufe des zweiten Jahrhunderts n. Chr. die führende Rolle im Geistesleben von der absterbenden Stoa übernommen hatte. Wir haben es zu tun mit einer eklektischen Philosophie, in der aber der Platonismus zentral ist. Indessen möchte ich einiges über das Wesen des Eklektizismus im Allgemeinen sagen,[3] weil hier zu oft vor dem faktischen Ergebnis die Intentionen vergessen werden. Man kann aus den Schriften eines Albinus und Plutarch sehr wohl den Eindruck bekom-

1. Geffcken, a. a. O. 51, bemerkt hierzu: «denn hier kann es sich doch nur um die μάγοι, die κατ' ἐξοχήν sogenannten «Chaldäer» handeln, die kein ordentlicher Grieche höher als die ἐπιχώριοι φιλόσοφοι . . . einschätzte». Ich kann dieser Interpretation unmöglich beipflichten; übersehen hat Geffcken die m. E. einleuchtende Beziehung auf Röm. 1,25.
2. Geffcken, a. a. O., 31-32, übergeht die Frage, warum Aristides sich selbst einen Philosophen genannt hat. Mein Kollege B. A. van Groningen weist mich auf die Möglichkeit, dass der Apologet sich, auf Grund des wichtigen Inhalts seiner Schrift, durch den Philosophentitel besonders von den σοφισταί unterscheiden möchte.
3. Vgl. hierzu besonders A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*. II. *Le dieu cosmique* (Paris 1949), 341 ff.

men, dass ihre Verfasser wirklich aus den drei führenden Systemen der Zeit das ihnen Zusagende ausgewählt haben, um daraus ein neues, modernen Ansprüchen besser entsprechendes Ganze zu bilden. Das ist faktisch auch der Fall gewesen, aber eine solche Interpretation wird dem Geiste, in dem seit Antiochus von Askalon diese ganze Arbeit verrichtet wurde, nicht gerecht. Denn es handelt sich beim Eklektizismus, und erst recht beim eklektischen Platonismus, vor allem um Interpretation und, im Streben nach Vollständigkeit, um Systematisierung der Aussprüche des Meisters, die, wo sie entweder dem Verständnis Schwierigkeiten boten oder unvollständig erschienen, erläutert und ergänzt wurden mit Hilfe von Einzelheiten, die nach der Überzeugung des Interpreten ganz unzweifelbar zum Ganzen gehörten. Nehmen wir ein Beispiel. Es ist völlig richtig, dass die Vorstellung von den Ideen als Gedanken des höchsten Wesens sich im authentischen platonischen Schrifttum nicht findet, und dass sie bei Albinus als fester Bestandteil der platonischen Lehre präsentirt wird, aber diese Ausarbeitung des von Platon niemals endgültig formulierten Problems der Beziehungen zwischen dem höchsten Wesen und den Ideen ist sicher immer betrachtet als höchstens eine Entfaltung von Gedanken, die sich alle in Platons Schriften nachweisen liessen.

Es war somit nach dem Empfinden der Zeit die unverfälschte, eher noch die durch die Bemühungen des Antiochos und seiner Nachfolger aus der falschen Umbiegung zur Skepsis zu ihrem ursprünglichen Zustand zurückgebrachte Lehre Platons, die jetzt in den Schulen gelehrt wurde und für jeden erreichbar war.

Der Tradition war es zu verdanken, dass ein zweites Merkmal des späteren Platonismus, das zum Zweifel an die Genauigkeit der Darstellung Anlass geben konnte, unbeachtet blieb. Ich verstehe darunter die fast ausschliessliche Beschränkung des Interesses auf was sich kurz die religiöse Seite des Platonismus nennen lässt. Jedem, der sich in Plutarch, Albi-

nus oder Apuleius vertieft, muss es auffallen, dass hier die ganze Beschreibung der Lehre Platons auf eine beschränkte Zahl von Gegenständen konzentriert wird, nämlich: die Natur des höchsten Wesens, seine Beziehung zu den Ideen, die Funktion der Vernunft, das Schicksal der Seele, und die Probleme der Erschaffung der Welt und der Materie. Prüft man nach, wo diese Gegenstände herkommen, so kommt man immer wieder auf dieselben Schriften Platons: den Timaeus, den Staat, das zehnte Buch der Gesetze, und die meistens als authentisch betrachtete Epinomis; der Phaedon wird zwar oft herangezogen, wenn es sich um das Problem der Unsterblichkeit handelt, gehört aber doch nicht ganz zum eigentlichen «Kanon». Man findet nirgends ausgesprochen, dass man hiermit keineswegs den ganzen Platon hat, dass Vieles und Wesentliches beiseite gelassen wird. Gewöhnlich wird in modernen Darstellungen dazu bemerkt, dass es sich hier eben um dasjenige handelt, was dem religiösen Bedürfnis der Zeit entgegenkam, aber dieser Grund reicht meines Erachtens zur Erklärung nicht ganz aus: denn wenn das der Fall wäre, hätte man doch einige Worte darüber erwarten können, *dass* hier eine Auswahl aus dem Ganzen getroffen war, und *warum* diese Wahl so ausgefallen war. Es will mir daher scheinen, dass diese fortwährende Beschränkung – sowohl im späteren Platonismus selbst als in seiner Verarbeitung bzw. Bekämpfung seitens der Christen – auf einige ganz bestimmten Teile von Platons System zunächst daraus zu erklären ist, dass es nicht das ganze System Platons, oder besser, der ganze Gehalt des platonischen Schrifttums war, der in der Schultradition und darüber hinaus weiterwirkte, sondern vielmehr eben jene Problematik, die in der letzten Periode von Platons Leben in der Akademie an der Tagesordnung war, und die nach seinem Tode von seinen unmittelbaren Schülern entweder weiter verfolgt oder auch, wie von Aristoteles, kritisch erörtert wurde. Denn es sind gerade jene fundamentalen, von Platon in seiner Spätzeit und von

Speusipp und Xenokrates erörterten Probleme, z.B. die Frage ob es den Ideen gegenüber ein höchstes Prinzip gibt, die Möglichkeit, dass das höchste Prinzip «jenseits des Guten» ist, usw., an die nicht nur der Neuplatonismus, wie das neulich verschiedentlich hervorgehoben ist,[1] sondern auch der von diesem nicht streng zu trennende mittlere Platonismus angeknüpft hat. So finden wir denn, dass bei dem wichtigsten Schulhaupt des mittleren Platonismus, nämlich Gaius, ein Thema alle anderen dominiert, und zwar die Lehre von den drei οὐσίαι: der erste und überhimmlische Gott, der auch das erste Gute ist, der göttliche νοῦς, der der «Ort der Ideen», der «himmlische Gott», und, wie Herr Theiler das gestern sehr glücklich formuliert hat, nicht sowohl der Schöpfer als der Ordner des Himmels ist, und schliesslich die Seele, die durch den «ersten und unaussprechbaren Gott» aus tiefem Schlaf geweckt worden ist. Diese Metaphysik liegt auch der Ethik zu Grunde, denn sie führt jene zu ihrem höchsten Zweck, der im Theaetet formulierten «möglichst grossen Angleichung an Gott».

Es ist diese Form des Platonismus, die durch kurz gefasste und leicht erfassbare Handbücher, wie wir sie von der Hand des Apuleius und Albinus noch besitzen, jedem Gebildeten im zweiten nachchristlichen Jahrhundert die Kenntnis der Lehre Platons vermittelte. Wir können den Einfluss dieser damals zunächst als religiös empfundenen Literatur kaum überschätzen, und müssen vielleicht nocht mehr als bisher den Gaius und seine Schule als eine der geistigen Mächte des zweiten Jahrhunderts – das heisst, der Zeit des allgegenwärtigen Archaismus – betrachten. Jedenfalls ist es sehr beachtenswert, dass wir den Einfluss des Handbuchs des Gaius, sei es im Original oder in der sicher recht unselbständigen

1. Vgl. Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism* (The Hague 1953); C. J. de Vogel, *On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism*, Mind 62 (1953), 43-64, und *A la recherche des étapes précises entre Platon et le néoplatonisme*, Mnemosyne, ser. IV. 7 (1954), 111-122.

Bearbeitung durch Albinus, an den verschiedensten Orten finden: in Afrika bei Apuleius und etwas später bei Tertullian,[1] in Rom bei Hippolyt (der über besonders gute Beschreibungen des Systems verfügt zu haben scheint), in Antiochien bei dem Ketzer Hermogenes[2] und vielleicht – aber hier ist die Untersuchung noch in vollem Fluss – bei manchem anderen Ketzer der Zeit; es scheint mir keineswegs ausgeschlossen, dass die vielen platonischen Elemente in der Lehre Valentins, die Quispel[3] nachgewiesen hat, von dieser Seite gekommen sind. Aber dabei bleibt es nicht: sogar Plotin hat es nicht für unter seine Würde gehalten, den Gaius zu kommentieren, und die Ausführungen Andresens[4] über Justin und den mittleren Platonismus weisen ganz deutlich in dieselbe Richtung.

Damit kehren wir zu unserem Thema zuruck. Bei Justin dürfen wir zum ersten Mal von einer wirklichen Begegnung zwischen Platonismus und Christentum sprechen. Wenn er in der Aufschrift seiner Apologie noch ausführlicher als Aristides sich selbst als «platonischen Philosophen» bezeichnet, dann beruht das auf einer festen Überzeugung, nämlich, dass die einzige wahre Philosophie im Christentum zu finden ist, und dass daher die positiven, die nicht polemischen Teile seiner Apologie als die Darstellung einer richtigen christlichen Philosophie zu betrachten sind. Das ist die Folge der tiefer liegenden Überzeugung, dass es zwischen Philosophie und christlichem Glauben keinen fundamentalen Gegensatz gibt, dass somit die neue Religion in keinem Gegensatz zu den

1. Vgl. meine Ausgabe von Tertull. De anima, 43*-44*.
2. Vgl. meinen Aufsatz *Observations on Tertullian's Treatise against Hermogenes*, Vigil. Christ. 9 (1955), 129-147.
3. Vgl. besonders: *La conception de l'homme dans la gnose valentinienne*, Eranos-Jahrbuch 1947 (Zürich 1948), 249-286, und das Kapitel über Valentin in *Gnosis als Weltreligion*, (Zürich 1951), 71-92.
4. C. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, ZNTW 44 (1952-1953), 157-195; s. auch das Kapitel «Kelsos und der mittlere Platonismus» in seinem neuerschienenen Buch *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider den Platonismus* (Arbeiten z. Kirchengesch., 50., Berlin 1955), 292-307.

allgemein akzeptierten Kulturidealen steht, ja dass sie sogar zu einer vollständigen und lebenden Aktualität macht was vorher, in den griechischen Philosophenschulen, nur in rudimentärer Form vorhanden war. Denn was sich dort findet, enthält nach Justin nie die ganze Wahrheit und kann sie auch nicht enthalten. Einen Teil der Wahrheit allerdings: denn in jedem Menschen ist ein Keim des göttlichen Logos vorhanden, der im Anschluss an das Johannesevangelium mit Christus identisch erklärt wird.[1] Dieser Keim reicht aber nicht aus um zur Kenntnis der ganzen Wahrheit zu gelangen, die im Alten Testament unklar und unvollständig, vollständig aber im Neuen Testament offenbart wurde. Nun haben die Philosophen gemeint, eben die ganze Wahrheit erreichen zu können ohne die Hilfe einer Offenbarung, aber was ihre Systeme zu bieten haben, ist eine Mischung von Wahrheit und Unwahrheit, die aus drei verschiedenen Elementen besteht: dem Stück Wahrheit, dessen Kenntnis sie dem Keim des Logos verdanken (und das nur wenige, aber fundamentale Kenntnisse enthält, besonders die Gotteserkenntnis),[2] den Teilen der Wahrheit, die sie stillschweigend den heiligen Schriften entnommen haben,[3] und schliesslich – und das ist der weitaus grösste Teil – aus allem was sie, die dem Menschen gesteckten Grenzen überschreitend, in völliger Willkür selbst ausgedacht haben. Die Wertlosigkeit dieses dritten Teils wird durch die zahllosen Widersprüche der Philosophen genügend gezeigt.[4]

Hieraus wird klar, was Justin selbst zu bringen wünscht: eine Philosophie, die mit der Wahrheit, wie sie in der Of-

1. Dial. 61,4; vgl. auch Lietzmann, *Gesch. d. alt. Kirche*, 2 (Berlin 1936), 182-183.
2. Das darf u.a. aus Apol. II 10,6 gefolgert werden.
3. Apol. I 44,8-9 u.ö.; vgl. dazu Harnack, *Dogmengesch.*, I[5], 511, Anm. 1 und die Bemerkung von G. Archambault zu Dial. 7 in seiner Ausgabe (Paris 1909), 36-37.
4. Apol. II 10,2 ff. und 13,6; vgl. A. Puech, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère* (Paris 1912), 69.

fenbarung beschlossen liegt, völlig im Einklang ist, weil sie eben nur aus der Offenbarung schöpft. Wenn er es dennoch für nützlich hält, die Aussprüche Platons über die höchsten Dinge heranzuziehen, so ist das nur darum, weil Platon eine mehr vollständige oder klare Beschreibung gibt. Wenn zum Beispiel die Offenbarung in einer nicht für jeden verständlichen Form lehrt, dass der Logos Christus ist, so hat es seinen Wert, hinzuzufügen, dass dieser Logos die Weltvernunft ist; eine solche Hinzufügung ist fur Justin kein ἐπείσακτον, sondern einfach Interpretation.

Es schien mir der Mühe wert, bei dieser ersten Begegnung von Platonismus und christlichem Glauben den Gedankengang so genau wie möglich zu rekonstruieren, weil, wie ich schon hervorgehoben habe, die klar an den Tag liegenden Ergebnisse uns nur zu oft die Absichten, die für die Rekonstruktion der Vergangenheit doch ebenso wichtig sind, vergessen lassen. Denn wenn wir auf das Ergebnis, auf die praktische Ausarbeitung von Justins Ideal sehen, wird es uns sofort klar, dass die Absicht nicht verwirklicht wurde. Wie Lietzmann[1] bemerkt hat, fällt Justins «christliche Philosophie» auseinander in zwei Teile, die nirgends zu einer Einheit zusammengewachsen sind: der eine Teil ist ein Stück philosophischer Religion – wir können einfach sagen: der mittlere Platonismus – der sich darauf beschränkt, biblische Ausdrücke an die Stelle von griechischen Termen zu setzen, der zweite ist der auf der Offenbarung beruhende Glaube.

Es handelt sich somit um einen Versuch, den Glaubensinhalt als eine, oder besser als die einzig mögliche Philosophie darzutun: bei dieser Identifizierung vertritt der Platonismus einfach die Stelle der Philosophie. Es ist das eine naive, aber lapidare Überzeugung, die gerade am Anfang der Entwicklung nicht wundernehmen kann; und ebensowenig kann es wundernehmen, dass die zweite Begegnung, die mit den Alexandrinern – denn Tertullian, wenn er auch gelegentlich

1. *Gesch. d. alt. Kirche*, 2, 185-186.

den Albinus für Augenblickszwecke benutzt,[1] und erst recht Tatian fallen durch ihre durchaus ungriechische Feindseligkeit der Philosophie gegenüber aus dem Rahmen dieser Betrachtung – ein mehr nüanziertes Bild gibt. Ich will mich hier über Clemens kurz fassen, da Herr Marrou ihn zum Gegenstand seines Vortrags gewählt hat, aber Einiges, das für unser Thema wesentlich ist, möchte ich hier hervorheben. Es ist unzweifelbar, dass Clemens die Schriften des Justin gekannt hat, und auch, dass er sich indirekt auf sie bezieht, wenn er seine Wertung der Philosophie motiviert. Der Unterschied ist nun, dass Clemens, wie stark intellektualistisch er auch im Grunde war, niemals wie Justin das Christentum eine Philosophie ohne weiteres genannt hat: die Philosophie hat nach ihm die Aufgabe denjenigen, die die Wahrheit suchen, den Weg zu bereiten und sie – was dasselbe ist – vorzubereiten auf die Verkündigung des Evangeliums; sie hat ihnen auch die Waffen zur Bekämpfung der Gegner der Wahrheit zu liefern – ihre Funktion ist durchaus eine vorbereitende und helfende.[2] Für diese Funktion ist nun aber der Platonismus ganz besonders geeignet, denn die verschiedensten Dogmen, die Lehre von der Trinität, die Auferstehung des Herrn, der Tod am Kreuze, sie alle sind nach Clemens in Platons Schriften angedeutet,[3] und wenn er dabei mit Entlehnung aus dem Alten Testament rechnet, erhebt er doch nie den üblichen Vorwurf des Plagiats. Zwar will er die Philosophie nicht auf Platon beschränkt wissen – sagt er ja ausdrücklich, dass die richtige Philosophie aus dem besteht, was gut ist, sei es nun bei Platon, bei Aristoteles, bei Epikur oder bei den Stoikern zu finden[4] – aber eine Analyse seiner Angaben zeigt, dass (genau wie Andresen[5] das für Justin

1. Vgl. S. 150, Anm. 2.
2. Vgl. hierzu besonders den im Literaturnachweis zitierten Aufsatz von Camelot.
3. Arnou, *Platonisme des Pères* (s. Literaturnachweis), 2305.
4. Strom. I 7,37,6.
5. Vgl. S. 150, Anm. 4.

festgesetzt hat) die von ihm angeführten stoischen δόξαι durchgehend nicht aus stoischer Quelle stammen, sondern längst in das System des mittleren Platonismus inkorporiert waren. Kurz gesagt, wir sind auch hier noch immer in der geistigen Atmosphäre, die Justin umgab.

Trotz dieser Einschränkung der Bedeutung der Philosophie steht nun aber Clemens dem Wesen des Platonismus viel näher als Justin. Denn während dieser in seiner naiven Überzeugtheit von der endgültigen Identität von christlichem Glauben und wahrer Philosophie in den Bahnen der Interpretation bleibt, schafft Clemens ein System, das in einem völlig platonischen Gedanken gipfelt. Es handelt sich für ihn um die Verwirklichung einer christlichen Gnosis, einer unmittelbaren, durch die Unterstützung der Philosophie möglich gemachten und auf der Offenbarung beruhenden Einsicht in alle menschlichen und göttlichen Dinge, wie es mit einem Ausdruck des Eklektizismus heisst. Offiziell ist auch das etwas, das aus Interpretation hervorgehen muss, aber es wird in einem anderen Geiste gearbeitet. Denn diese Einsicht, diese Gnosis des wahren Gnostikers, wird zum höchsten Zweck des Lebens – sie ist die im Theaetet erörtete Angleichung an Gott. Sehr vielsagend ist eine Stelle, die Arnou[1] hervorgehoben hat (Strom. IV 22, Staehlin II 308,28): «Wenn somit jemand ihm die Wahl lassen würde zwischen der Erkenntnis Gottes und dem ewigen Heil – angenommen, dass diese beiden Dinge verschieden wären, während sie doch in Wirklichkeit identisch sind –, dann würde der Gnostiker die Kenntnis Gottes wählen, weil er urteilen würde, dass man den Zustand desjenigen, der, vom Glauben ausgehend, sich durch die Liebe zur Einsicht erhoben hat, um seiner selbst willen wählen muss». Hier hat das platonische Ideal über das christliche den Sieg davongetragen: es ist die Selbstvollendung, die zum Heil führt, über Gnade oder

1. a.a.O., 2308.

Erlösung fällt in diesem Zusammenhang kein Wort – und damit ist Clemens im Grunde weniger christlich als die Gnostiker, für die die Erlösung immer zentral geblieben ist. Als Beispiel zitiere ich noch Clemens' Erörterung des Begriffs der ἀπάθεια, das im vierten Jahrhundert von hervorragender Bedeutung wird. Der wahre Weise ist für Clemens ἀπαθής, aber dennoch besitzt er die Liebe. Das ist nur möglich, weil es sich um eine von der Gnosis beherrschte Liebe handelt, die eben aus diesem Grunde von allen πάθη befreit ist: γνωστικῶς ἀγαπῶν ἐν τῇ μιᾷ ἕξει μένει τῇ ἀμεταβόλῳ (Strom. VI 9, Staehlin II 468,23).

Je mehr man sich mit dem Christentum der ersten vier Jahrhunderte beschäftigt, umsomehr kommt man zu der Überzeugung, dass Clemens sich am stärksten von dem, was man den normalen Gang der Entwicklung nennen könnte, entfernt hat, dass nirgendwo sonst eigene Konstruktion in einem solche Maasse die Wahrung der Tradition und die Interpretation des Überlieferten ersetzt hat. Das zeigt sich auch in der selbstwilligen Überheblichkeit, mit der gleich am Anfang seines Hauptwerkes (Strom. I 2) bemerkt wird, dass es sich für diejenigen, die von der Philosophie nichts wissen, nicht geziemt, sie zu kritisieren.

Kommt man nach dem Studium des Clemens zu Origenes, der allgemein als «der Platoniker unter den Christen» gilt, dann wird die Ausnahmestellung des Clemens nur noch deutlicher. Denn mit Origenes sind wir wieder ganz im Bereich der Tradition: wie viel er auch dem Platonismus entnommen hat, er will wieder, wie Justin, den Glaubensinhalt interpretieren. Um es auf eine kurze Formel zu bringen: wenn es sich um die Einsicht in die Glaubenslehre handelt, liegt für Origenes der Hauptnachdruck auf der Glaubenslehre, für Clemens auf der Einsicht. Der Unterschied zeigt sich sofort in der Würdigung Platons, den Origenes viel weniger günstig berurteilt als sein Vorgänger. Das Wichtigste, weil die ganze Haltung des Origenes beherr-

schend, ist die Bemerkung[1] dass, wenn Platons Sprache ohne Zweifel viel erhabener ist als die der Evangelien, das den Nachteil hat, dass er nur von den Gebildeten gelesen werden kann. Und wie hätte Clemens geurteilt über den Ausspruch, dass die Apostel, weil sie durch Gottes Gnade erleuchtet waren, viel besser als Platon zu unterscheiden wussten, was man dem Volke sagen soll und was verschweigen?[2]

Ich möchte hier besonders betonen, dass, mit Ausnahme der Lehre von der Wiedererinnerung und der Seelenwanderung, die sonst nur von Gnostikern akzeptiert worden ist, Origenes aus dem mittleren Platonismus nur Gedanken entnommen hat, die sich fast immer auch bei Justin oder auch bei Athenagoras finden. Ich erwähne das Wichtigste: die über alle menschlichen Gedanken erhabene Transzendenz Gottes, die es unmöglich macht, Ihm einen Namen beizulegen – ein Gedanke, der sich im ganzen mittleren Platonismus und von daher in der Apologetik, auch bei Tertullian und seinem Nachtreter Minucius Felix, findet,[3] die Vorstellung, dass die Ideen enthalten sind in der Weisheit, die mit Christus identisch ist – eine Ausarbeitung des mittelplatonischen Satzes, dass die Ideen die Gedanken des höchsten Wesens sind, die wir in Justins Identifikation des Logos mit den Gedanken Gottes und merkwürdigerweise auch in Tertullians[4] Deutung der *sophia* als *summa cogitationum dei* wiederfinden; die Dreiteilung der Seele (auch sie von Tertullian in der diesem Gegenstand gewidmeten Schrift[5] vertreten), wobei die Gottverwandtschaft des λογικόν eigens hervorgehoben wird, und schliesslich, wenn auch mit viel weniger Nachdruck als bei Clemens, die Angleichung an

1. C. Cels. VI 2.
2. C. Cels. VI 6.
3. C. Cels VII 27 (Justin Apol. I 61 und II 6; Tertull. Apol. 17,5, danach Min. Fel. 18,10, der wieder von Laktanz, Divin. instit. I 6,5 abgeschrieben wird).
4. Vgl. dazu meine Ausführungen in Vigil. Christ. 9 (1955), 138-141.
5. De anima 16.

Gott. Obwohl ein Einfluss des Numenius auf Origenes nicht zu verkennen ist, steht doch hinter allem zunächst die Schule des Gaius: das zeigt sich schon darin, dass Origenes uns ständig an Justin, hier und dort auch an Tertullian erinnert.

Wir finden somit bei Origenes eine unverkennbare Zunahme der platonischen Elemente in seiner Darstellung der Glaubenslehre, aber er bleibt dem Platonismus ferner, nicht nur auf Grund seiner verschiedenen Wertschätzung der Philosophie, sondern vor allem weil er immer eben nur Darstellung zu geben gewollt hat. Auch seine immense Produktivität ist meines Erachtens auch von dieser Seite her zu beurteilen: er wollte ein Interpret sein, nichts anderes als das, und der richtige Interpret hat eben das Ganze zu interpretieren. Dagegen hat Clemens, wie schon die Titel seiner Schriften zeigen, die Interpretation nie als ausschliesslichen Zweck betrieben.

Und damit kommen wir zu der grossen Änderung in den Beziehungen zwischen Platonismus und Christentum, die vor allem der Wirkung zweier Ursachen, des Aufkommens des Neuplatonismus und der *pax ecclesiae*, zuzuschreiben ist. Bevor wir uns aber diesem Gegenstand zuwenden, möchte ich auf eine Tatsache hinweisen, die zu oft vergessen wird. Obwohl es nicht geleugnet werden kann, dass der Neuplatonismus im Grunde eine neue Philosophie mit einem ganz eigenen Charakter war, müssen wir uns davor hüten, bei der Erörterung unseres Themas das Element der Neuheit zu stark zu betonen. Plotin hat, wie alle Platoniker vor ihm, seine ganze Denkarbeit als Interpretation Platons betrachtet, und die Zeitgenossen haben ihn auch zunächst als ein Glied in der Kette der Tradition gesehen. Dass er auch selbst auf diese Tradition Wert legte, zeigt sich darin, dass er den Gaius kommentierte. Wir müssen in unserem Fall aber noch weiter gehen. Die Christen, die die Philosophie nicht um ihrer selbst willen, sondern zur Unterstützung ihrer interpretatorischen Arbeit betrieben, werden den ausschlaggebenden Un-

terschied zwischen dem mittleren und dem neuen Platonismus, das heisst, den Unterschied zwischen der inneren Struktur eines einheitlichen, von innen heraus gewachsenen und eines eklektischen Systems, viel weniger beachtet haben als es der heutige Historiker der Philosophie tut. Gerade das Entscheidende in den Enneaden, die um immer neue Ausdrucksmöglichkeiten ringende Besprechung der drei οὐσίαι und ihrer Beziehungen zu einander, hat ihre Aufmerksamkeit viel weniger an sich gezogen als die meistens recht bündig wiederzugebenden Ergebnisse – ein wirkliches Mit- und Nachdenken der Gedankengänge Plotins findet sich nur in einigen ganz vereinzelten Fällen. Damit hängt es auch zusammen, dass der leichter zugängliche und weniger hohe Anforderungen an das Verständnis stellende mittlere Platonismus noch immer seinen Einfluss auf die christliche Gedankenwelt ausgeübt hat, als der Neuplatonismus sich längst in den gebildeten Kreisen sowohl der Heiden als der Christen verbreitet hatte. Sehr belehrend ist hier der Fall des Chalcidius. Dieser unzweifelhaft christliche Autor verfasste auf die Bitte des Hosius von Corduba, also in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, als der Einfluss des Neuplatonismus schon ganz allgemein war, einen ausführlichen Kommentar zu dem von ihm selbst übersetzten Teil des Timaeus, und zwar dem Teil, der die Christen allein interessierte. Da ist zunächst zu beachten, dass gerade dieser von der Schöpfung der Welt und der Seele handelnde Teil des Dialogs sozusagen der klassische Text des mittleren Platonismus war, der dem grösseren Teil der Schrift des Albinus zugrunde liegt, und dessen Probleme von Plutarch immer wieder erörtert werden. Sehen wir uns nun den Inhalt des Kommentars an, dann wird uns bald klar, dass die vielen Versuche, hier den a priori zu erwartenden Einfluss des Plotin und Porphyrius zu zeigen, kein einziges auschlaggebendes Argument zu liefern vermocht haben, dass dagegen der Einfluss des mittleren Platonismus den ganzen Kommentar beherrscht: Chalci-

dius zitiert Philo und Numenius, benutzt weitgehend die eklektischen Kommentare des Peripatetikers Adrastos, und gibt eine ausführliche Besprechung des Problems der Materie, die nur mit Hilfe des Albinus und Plutarch zu verstehen ist.[1] Aber auch sonst bleibt dieser Einfluss des mittleren Platonismus noch lange Zeit bestehen. Ambrosius – dessen Vorlagen einer auf das Ganze gehenden Untersuchung dringend bedürfen – ist in einem stärkeren Maasse von Philo als von Plotin abhängig, und bei Augustin taucht immer wieder der Einfluss seines Landsmannes Apuleius hervor.

Aus den Gründen, die ich am Anfang dieses Vortrags dargelegt habe, ist es untunlich, von der Beeinflussung der grossen Theologie des vierten Jahrhunderts durch den Neuplatonismus eine sowohl allgemeine als einigermassen genaue Charakteristik zu geben: sobald man sich in das Schrifttum eines der grossen Väter vertieft, kommt man zu der Einsicht, dass jede Schrift zunächst von sich selbst, von den Umständen, unter denen sie entstand, und von der Zielsetzung des Verfassers in jedem besonderen Falle aus verstanden werden muss. Dennoch will ich das wenige Allgemeine, das sich behaupten lässt, hier zusammenfassen, und sodann zum Beschluss dieses Vortrags an einem besonderen, aber zentralen Thema, nämlich den Erörterungen über die Angleichung an Gott als höchsten Zweck des Lebens, den wechselnden Einfluss des Platonismus klarzumachen versuchen.

Es lässt sich sagen, dass in der freieren, durch die *pax ecclesiae* geschaffenen Atmosphäre, die es möglich machte, die geistige Energie von aussen nach innen zu richten, das heisst, sie von der sowohl angreifenden als verteidigenden Aktivität der Apologetik und dem zum Teil durch die Verfolgungszeiten veranlassten Schrifttum über kirchliche Disziplin auf die Vertiefung der Erklärung des Glaubensinhalts zu lenken,

1. Vgl. hierzu B. W. Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., herausg. von Baeumker u. von Hertling, Bd. 3, Heft 6. Münster i. W. 1902).

eine gewisse Zahl von untereinander zusammenhängenden Themen zur Besprechung kommt, die sich unter die folgenden Titel bringen lässt: die Lehre von der Trinität (wobei zunächst das Wesen Gottes im Zentrum des Interesses steht, während das fünfte Jahrhundert die Christologie stärker hervortreten lässt); das Wesen der intelligibelen Welt und ihr Verhältnis zu Gott einerseits, zu der Seele und zur sensibelen Welt andererseits; das Problem der Schöpfung der Welt und, im Zusammenhang damit, der Entstehung des Übels und der Seele sowie die Frage nach dem Wesen der Materie; die Möglichkeit der Gotteserkenntnis; die Angleichung an Gott als Zweck des Lebens. Dass gerade diese Themen hier zentral sind, die, wenn man die Lehre von der Trinität dem Parallelismus zuliebe mit der Lehre von den drei οὐσίαι auf eine Linie setzt, auch alle im Neuplatonismus aktuell sind, darf noch nicht als ein Beweis für den Einfluss des Neuplatonismus auf die jetzt in voller Kraft einsetzende Entwicklung der christlichen Dogmatik angesehen werden: denn erstens wäre ein Teil dieser Probleme auch ohne jeden äusseren Antrieb bei einer Vertiefung der Reflektion über den Glaubensinhalt ohnehin zur Sprache gekommen, zweitens ist z.B. die ganze Problematik der Existenz einer intelligibelen Welt längst im mittleren Platonismus zur Sprache gekommen. Ich möchte daher den Einfluss des Neuplatonismus auf die Wahl dieser zentralen Themen nicht allzuhoch anschlagen; dagegen ist unleugbar, dass die Ausarbeitung seinen Einfluss an vielen Stellen zeigt, und dass die christlichen Autoren das auch nie zu verheimlichen versucht haben. Ganz bezeichnend sind hier die Aussprüche Augustins in den Dialogen, in denen sich dieser Einfluss wohl am stärksten zeigt. In De ordine II 18 erklärt er, dass die platonische Philosophie sich kurz bezeichnen lässt als eine Lehre von der Seele und von Gott: *prima efficit, ut nosmet ipsos nouerimus, altera, ut originem nostram.*

Es lassen sich nun meines Erachtens bei der Aufnahme oder

besser bei der Integrierung neuplatonischer Gedanken in die verschiedenen Darstellungen und Erörterungen der Glaubenslehre in grossen Zügen zwei verschiedene Arbeitsweisen unterscheiden, die indessen dieses gemein haben, dass sie niemals gedankenlos platonisches Gut ohne weiteres auf einen fremden Stamm überpflanzen; ich möchte sie den westlichen und den östlichen Typus nennen.

Den westlichen Typus finde ich in den Schriften der lateinischen Väter, soweit sie nicht stark durch griechische Theologen beeinflusst sind, wie Hilarius, oder gar, wie Marius Victorinus, weitgehend aus dem griechischen übersetzen – als typisch betrachte ich Ambrosius und Augustin. Hier werden durchgehends einige wenige, meistens ganz fundamentale, aber immer genau umschriebene Gedanken übernommen, die sich zwanglos oder doch mit nicht allzugrossen Modifikationen in die Glaubenslehre einfügen lassen; eine weitere selbständige Spekulation geht von dem durch die Integrierung neu entstandenen Ganzen aus. Als Beispiel zitiere ich zunächst die Ausführungen über das Wesen des Übels und des Schönen, die, wie Herr Courcelle[1] überzeugend nachgewiesen hat, Ambrosius aus Plotin in jene Predigten über das höchste Wesen eingefügt hat, die auf Augustin kurz vor seiner Bekehrung eine so mächtige Wirkung ausgeübt haben. Was Ambrosius dem Neuplatoniker entnimmt – wir können es ja genau kontrollieren – sind ganz grundlegende Gedanken, die er völlig in Anschluss an Plotin erörtert, aber das Übernommene wird durch modifizierende Bemerkungen in das Ganze der Glaubenslehre eingefügt.[2] Ebenso handelt es sich bei Augustin, wie fundamental auch die von Plotin (oder Porphyrius) übernommenen Erkenntnisse sein mögen, und wie sehr er auch in den Jugendschriften

1. *Recherches* (s. Literaturnachweis), 106–138.
2. Vgl. z.B. Courcelle, a.a.O.: «La phrase plotinienne relative à la Beauté première qui embellit ses propres amants est interprétée à la lumière de la doctrine de la Grâce et du libre arbitre, comme si cette vision pouvait être *méritée*».

auch in der Disposition durch neuplatonische Vorlagen beeinflusst ist,[1] im Bereich der Gedanken doch immer um Wohlumschriebenes, das zum Teil an das schon von Ambrosius Akzeptierte anschliesst: die Ausführungen über die Unveränderlichkeit Gottes, seine Allgegenwart, seine Ewigkeit, seine *ineffabilitas*, die Lehre von der Substanz und ganz besonders die Definition des Übels als eine nicht positive Potenz, als die *absentia boni* (nur den das Falsche wählenden freien Willen erklärt er für positiv schlecht); im letztgenannten Fall hat er die Herkunft seiner Überzeugung ganz klar mitgeteilt. Aber auch wo das nicht der Fall ist, ist es fast immer möglich (wenn auch für die Quellenuntersuchung hier noch viel zu tun bleibt), die Grenzen der Beeinflussung durch den Neuplatonismus, wenn ich mich so ausdrücken darf, zu bestimmen: ein von Plotin oder Porphyrius ausgesprochener Gedanke, der für Augustin die Evidenz der Richtigkeit besitzt, wie das eben mit der Definition des Bösen der Fall ist, wird um dieser Evidenz willen akzeptiert, aber die, besonders in der zweiten Hälfte seines Lebens, nach der Integrierung des fremden Gedankens einsetzende Spekulation, die allen Möglichkeiten nachgeht, um am Ende nicht selten vor der apodiktischen Angabe einer Lösung zurückzuschrecken, ist immer Augustins eigene Denkarbeit. Allerdings ist das die Arbeit eines Denkens, das dem Neuplatonismus einen bedeutsamen Teil seiner Schulung verdankt, aber die Weise, in der die Probleme sowohl angefasst (meistens von der Bibelerklärung her) als durchdacht werden, ist doch von den viel stärker die Beziehungen zur älteren platonischen Tradition aufrechterhaltenden neuplatonischen Methoden so durchaus verschieden, sowohl durch ihre konstante Verbundenheit mit der heiligen Schrift als durch ihre mehr römisch-konkrete Art, dass es durchaus unrichtig ist, Augustin als immer in irgendeiner Weise vom Neuplatonismus

1. Wie Theiler das in *Porphyrios und Augustin* (s. Literaturnachweis) nachgewiesen hat.

abhängig vorzustellen, wie das noch oft getan wird. Aus dieser Arbeitsweise Augustins ist es meines Erachtens auch zu erklären, dass seine theologische und philosophische Terminologie keine besonderen Schwierigkeiten gibt: für alle wichtigen Begriffe hat er seine eigenenen festen Bezeichnungen, die niemals die schillernde Vieldeutigkeit aufweisen, welche das Studium der griechischen Patristik so sehr erschwert.

Damit kommen wir zu dem, was ich den « östlichen Typus » nennen möchte, dessen bedeutendster Vertreter Gregor von Nyssa ist. Die Situation ist hier schon deshalb verschieden, weil bei der Aufnahme neuplatonischer Ausdrücke kein Zwang bestand zur Übersetzung in eine andere Sprache, die natürlicherweise öfters eine Erläuterung, und damit eine nähere Bestimmung des eigenen Standpunktes, notwendig macht. Darum ist auch bei den griechischen Vätern – und, wie ich schon sagte, ebenfalls bei verschiedenen ihnen auf Schritt und Tritt folgenden lateinischen – diese Aufnahme etwas bedeutend Leichteres, das Übernommene fügt sich ganz natürlich in den Stil des Ganzen. Man wird gewöhnlich bei Gregor, aber auch bei Basilius und Athanasius, auf viel ausführlichere Gedankengänge stossen, die durch den Neuplatonismus angeregt sind, aber – und hier beginnt die wirkliche Schwierigkeit, die sich meistens nur durch eingehendes Studium eines bestimmten Autors lösen lässt – schon bald wird es klar, dass Sätze, die auf den ersten Blick völlig neuplatonisch scheinen, in Wirklichkeit eine spezifisch christliche Bedeutung haben, weil dieselben Worte allmählich ganz andere Begriffe zu bezeichnen haben. Die selbständige christliche Spekulation hebt sich viel weniger klar von dem Übernommenen ab als das bei den Lateinern der Fall ist, weil sie eben zunächst in jenen fortwährenden, öfters den ursprünglichen Sinn radikal ändernden Umdeutungen enthalten ist. Man könnte in diesem Zusammenhang fast alle wichtigen *termini technici* des Platonismus anführen; ich erwähne nur die Deutung des Begriffs νοητὸς κόσμος durch

Gregor von Nyssa, der, wie von Ivanka[1] und Daniélou[2] sehr schön gezeigt haben, die ganze Vorstellung der Ideenwelt (die Augustin, sei es in einer seinem System gemässen Form, als einen Hauptfaktor dieses Systems vom Neuplatonismus übernommen hatte) einfach beiseite lässt, und die «Engelwelt» an ihre Stelle setzt.

Als Beispiel um die verschiedenen Typen der Verarbeitung platonischer Motive anschaulich zu machen, wähle ich den Begriff der Angleichung an Gott, wobei ich für viele Einzelheiten den ausgezeichneten Ausführungen Merkis[3] und Daniélous[4] folge.

Nach der berühmten und im Laufe der Entwicklung in immer kürzerer Form zitierten Ausführung im Theaetet (176 A ff.) muss das Übel, weil es in der Welt nicht vernichtet werden kann – denn es ist notwendig, dass ein Gegensatz zum Guten existiert –, und weil man es auch nicht unter die Götter versetzen kann, notwendigerweise «die sterbliche Natur und diesen Ort fortwährend umgeben». Darum muss man versuchen «so bald wie möglich von hier zu fliehen». Diese «Flucht» besteht in einer möglichst grossen Angleichung an Gott, die Angleichung aber weiter darin, dass man gerecht und fromm ist und die φρόνησις erringt. Damit ist, wie Merki,[5] und vor ihm Meifort,[6] mit Recht betonen, die Angleichung an Gott als eine immer bleibende Aufgabe, ein immer neues, nie ganz erreichtes, Ziel charakterisiert – wenn auch das Wort τέλος von Platon in diesem Zusammenhang nicht gebraucht wird. Eine Stelle im zehnten Buch des Staates (613 A) stellt die Tugend im allgemeinen

1. *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik* (s. Literaturnachweis), 194 mit Anm. 22.
2. *Platonisme et Théologie mystique* (s. Literaturnachweis), 152–182. Vgl. besonders 181: « . . . les νοητά ne sont plus des idées platoniciennes, ce sont des personnes spirituelles».
3. ʿΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ (s. Literaturnachweis).
4. *Platonisme et Théologie mystique*, passim.
5. a.a.O., 4.
6. *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus* (s. Literaturnachweis), 71.

als Bedingung dazu. Weiter ist heranzuziehen der in der späteren Zeit sehr berühmte Satz aus den Gesetzen (IV, 716 C-D), in dem der Homo-mensura-Satz des Protagoras in sein Gegenteil verkehrt wird: Ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος. Unmittelbar darauf wird bemerkt, dass derjenige, der dem so definierten Gotte (τῷ τοιούτῳ) so viel möglich Freund werden will (τὸν προσφιλῆ γενησόμενον εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα – die Korrespondenz mit, und damit der Hinweis auf die Theaetet-Stelle ist evident), auch selbst so wie die Gottheit werden muss, und dass daher der Besonnene, ὁ σώφρων, Gottes Freund ist, weil er ihm gleich ist, der nicht Besonnene dagegen «ungleich und verschieden, ebenso wie der Ungerechte». Hier treten also zwei neue Momente hinzu: die allmähliche Angleichung an Gott führt zur Gottesfreundschaft, und weiter tritt der Besitz der Besonnenheit als neue Bedingung neben den der Gerechtigkeit. Schliesslich wird im sechsten Buche des Staates (500 C) ausgeführt, dass der Philosoph, weil er immer mit dem Göttlichen und Geordneten verkehrt, selbst geordnet und göttlich wird, «soweit das für einen Menschen möglich ist». Ich habe diese Stellen ausführlicher zitiert[1] um zu zeigen, wie sie wirklich alle in den Hauptsachen übereinstimmen: es handelt sich im Grunde um die Theaetet-Stelle und ihre auffällig getreue Anführung und Ausarbeitung im Staat und in den Gesetzen: betont wird nach echt platonischer Art immer wieder, dass man das Ziel in diesem Leben nie völlig erreicht – das κατὰ τὸ δυνατόν oder ein entsprechender Ausdruck fehlt nirgends –, und dass es sich somit um etwas Dynamisches, um eine nie endende Aufgabe handelt.

Sehen wir nun was aus diesem klar ausgesprochenen Ideal im Verlauf der Tradition wird. Wahrend die alte Stoa mit ihrer τέλος – Formel in eine andere Richtung geht – denn Zenons ὁμολογουμένως ζῆν bedeutet ein Leben καθ' ἕνα λό-

1. Vgl. auch die Besprechung durch Merki, 1-7.

γον καὶ σύμφωνον, und Kleanthes fügt den Dativ τῇ φύσει hinzu[1] – nimmt die mittlere Stoa, und trotz Allem doch wohl besonders Posidonius, wie Herr Theiler in der «Vorbereitung des Neuplatonismus»[2] nachgewiesen hat, die platonische Zielsetzung wieder auf, dabei allerdings – auch hierin gut platonisch – die Bezeichnung als τέλος unterlassend. Ganz hervorragend ist dabei, wie die Nachahmung in Ciceros De natura deorum (und somit auch in Minucius Felix) beweist, die Betonung der Erkenntnis Gottes als Vorbedingung für die Angleichung; beachten wir, dass Platons φρόνησις hier zu dem Begriff der Gotteserkenntnis eingeengt ist.

Ganz merkwürdig ist die von Philo gegebene Deutung, der eigentlich nur eine sehr ausführliche Interpretation gerecht werden kann. Ich hebe das Wichtigste hervor. Merki[3] sagt mit Recht, dass für Philo nach seiner starken Betonung der Transzendenz Gottes der Mensch oder die menschliche Seele unmöglich das unmittelbare Bild Gottes sein kann; dennoch pflegt er bei der Besprechung dieses Themas die Mittelwesen, und ganz besonders den Logos, zu überspringen, was darauf hinweist, dass er die ὁμοίωσις -Spekulation nicht wirklich in sein System integriert hat. Wir finden, wie es auch zu erwarten war, fortwährend rein Platonisches mit Auslegung des Alten Testamentes verbunden. Philo beruft sicht auf die Theaetet-Stelle (De fuga 62), von der er nicht nur den Hauptsatz, sondern auch die Umgebung kennt, denn er spricht auch über die Notwendigkeit der Existenz des Übels: darüber hat die heilige Schrift sich in Gen. 4,15 klar ausgesprochen, wenn sie erzählt, dass Kain nicht getötet wurde. Platons Forderung der Gerechtigkeit, Frommheit und Vernünftigkeit wird reduziert zu einem Aufrechterhalten des Gesetzes. Vom Alten Testament geht er ebenfalls aus, wenn er hervorhebt, dass alles, weil es von Gott stammt,

1. Vgl. Merki, 8.
2. a.a.O., 106-107.
3. a.a.O., 44; vgl. den ganzen Abschnitt, 35-44.

schöpferähnlich ist; aber die körperlichen Dinge sind nur ontisch ähnlich, während der Mensch sich durch seinen freien Willen und durch sittliche Verbesserung Gott ähnlich machen kann. Es sind besonders diese zwei Momente der sittlichen Erhebung und des freien Willens, die immer wieder von Philo als die Gottähnlichkeit begründend gennant werden.

Albinus, das heisst Gaius, fasst sich hier auffällig kurz: er bemerkt nur (Did. 6), dass sowohl die theoretischen als die praktischen Tugenden zur Gottähnlichkeit führen. Die Eigenwilligkeit des Clemens[1] zeigt sich auch bei diesem Thema wieder. Seine hohe Einschätzung des Platonismus erhellt, wenn auch stillschweigend, daraus, dass er die Angleichung an Gott zu einem der zentralen Themen seiner christlichen Philosophie macht und dazu sagt, dass Platon sie zum Ziel des Lebens erklärt hat. Wenn er zugleich dabei als das stoische τέλος das ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν erwähnt, zeigt sich darin, wie er keineswegs wie die meisten seiner Zeitgenossen eklektische Bestrebungen ohne weiteres hinnimmt, sondern Wert darauf legt, das Platonische ungetrübt zu halten. Unter den Tugenden, die nach Clemens die Gottähnlichkeit begründen, finden wir lauter Begriffe, die in diesem Zusammenhang entweder von Platon selbst oder im mittleren Platonismus genannt werden. Wenn dabei auch über eine Angleichung an den ὀρθὸς λόγος gesprochen wird, so bedeutet das nicht, wie Merki[2] sagt, dass Clemens dort eher an die Stoa anknüpft, denn gerade dieser Begriff war längst in den Platonismus integriert und aus ihm durch Justin[3] und Hermogenes[4] übernommen worden. Besonders wichtig ist wieder die ἀπάθεια, die gern mit dem Begriff der Reinigung verbunden wird. Hier finden wir eine jener Umdeutungen, die der «östliche Typus» so gern an allbe-

1. Merki, 44-60.
2. a.a.O., 46.
3. Vgl. Andresen (S. 150, Anm. 4), 178. Albinus hat den Ausdruck in Did. 4 und 29.
4. Tertull. Adv. Hermog. 35.

kannten Ausdrücken der Philosophie vornahm: schon de Faye hat bemerkt,[1] dass das πάθος bei Clemens mehr als in der Stoa als ein ethischer Begriff gewertet wird – es ist nicht nur ein Übergriff des «ausschiessenden Triebes» gegen die Vernunft, sondern geradezu eine Sünde, und die ἀπάθεια wird damit zur aktiven Bekämpfung der Sündhaftigkeit. Die Reinigung von den Sünden wird nun zum Mittel um den Menschen in jenen geistigen Zustand zu bringen, der zur Verähnlichung mit Gott führt. Wenn Clemens betont, dass diese ganze Aktivität nicht durch eigene Kraft allein möglich ist, sondern durch Gottes Hilfe unterstützt werden muss, so ist das nicht nur ein typisch christlicher Zug, wie Merki annimmt,[2] sondern hier, wo es sich um eine tatsächliche Verwirklichung der Angleichung handelt, ebensogut eine Ausarbeitung von Platons auch von Clemens fortwährend zitiertem κατὰ τὸ δυνατόν.[3]

Origenes[4] bestätigt auch hier die vorher von ihm gegebene Charakteristik. Denn während bei seinem Vorgänger in der Schule von Alexandrien die ὁμοίωσις -Spekulation eine zentrale Stelle einnimmt und dieser sich auch durchgehends an die platonische Terminologie hält, tritt bei Origenes, wie Merki durchaus richtig observiert hat,[5] die Nachahmung Gottes zugunsten der Nachfolge Christi zurück – wir fügen hinzu: weil dem geborenen Interpreten aus dem Neuen Testament die Nachfolge Christi eben ein viel geläufigerer Begriff war – und wird statt «Angleichung an Gott» lieber (wiederum nach der Bibel) von «Gott folgen» gesprochen. Wenn Origenes sich überhaupt zu diesem Gegestand äussert, so geschieht das, wie bei ihm nicht anders zu erwarten war, im Anschluss an eine Schriftstelle, nämlich Gen. 1,26: ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν.

1. *Clément d'Alexandrie*, 276, Anm. 2; vgl. Merki, 49.
2. a.a.O., 50.
3. z.B. Strom, II 100,3; II 134,2 (ὡς οἷόν τε).
4. Merki 60-64.
5. a.a.O., 61.

Der Mensch soll die Fähigkeit, die ihm als Bild Gottes geschenkt wurde, benützen, und zwar, wie es in Rufins Übersetzung heisst, *propriae industriae studiis ex dei imitatione*,[1] um zur Vollendung der *similitudo* zu gelangen. Beachten wir die von der Deutung des Clemens durchaus verschiedene Darstellung der Funktion der göttlichen Gnade: bei jenem tritt sie, auf Grund von Platons κατὰ τὸ δυνατόν, das eine völlige Verwirklichung durch eigene Kraft ausschliesst, sozusagen im letzten Stadium auf, während bei Origenes, weil der Mensch das Bild Gottes ist, schon der erste Antrieb zur Angleichung an Gott als eine Gnadengabe gewertet wird: für Origenes ist die Wirkung der Gnade eine bedeutend tiefere.

Sehen wir uns nun die Deutung Plotins[2] an. In der Abhandlung «Über die Tugenden» (Enn. I 2) geht er zunächst von einer sehr genauen Paraphrase der Theaetet-Stelle aus und kommt zu dem Schluss, dass unter den zwei Klassen von Tugenden es nicht die «bürgerlichen» sind, obwohl sie nicht als ganz wertlos betrachtet werden dürfen, sondern die «höheren», die die Angleichung an Gott bewirken – die Polemik gegen Gaius (vgl. oben S. 167) ist meines Erachtens evident –, und weiter, dass diese Tugenden nichts anderes sind als die Reinigung von den Schlacken, die der Seele infolge ihrer Verbindung mit dem Körper anhaften. Die Angleichung an Gott liegt somit in einem Freiwerden von den πάθη, und damit im reinen Denken: denn Gott ist völlig rein und, wie Merki es formuliert,[3] «seine Wirksamkeit so, dass das, was ihn nachahmt, dadurch Vernunft wird». Die Reinigung, die mit der Betätigung der Tugenden zusammenfällt, wird so zur Vorbedingung für das Gottähnlichwerden, während das Gereinigtsein schon das τέλος selbst ist. Ist der Mensch so ganz rein, so ist er ein Gott, aber ein Gott τῶν ἑπομένων τῷ πρώτῳ. Denn das Streben ist nicht

1. De princ. III 6.
2. Merki, 17-25.
3. a.a.O., 19.

nur «ausserhalb der Sünde zu sein», sondern geradezu ein göttliches Wesen zu werden: die ταυτότης τινι θεῷ ist ja für den Menschen durch vollständige Reinigung möglich. Damit geht Plotin über Platon hinaus – den er offiziell nur interpretieren will, wie er denn von der Theaetet-Stelle ausgegangen ist –, denn die Ähnlichkeit weicht der Gleichheit, der ταυτότης, die allerdings durch die Hinzufügung τινι θεῷ sowie durch die Bezeichnung des betreffenden Gottes als τῶν ἑπομένων τῷ πρώτῳ gemildert wird; aber das Wesentliche ist doch der Gedanke der Gottesgleichheit, wie es am Ende von Enn. VI 9,9 heisst: θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα.

Betrachten wir jetzt die ausführliche Darlegung dieses Themas durch Gregor von Nyssa,[1] dann ist das Erste, was uns auffällt, dass es ganz in die Erklärung der heiligen Schrift aufgenommen ist. Dabei steht, wie für Gregors Bruder Basilius, die Schöpfungs- und Urzeit im Zentrum des Interesses. Gleich am Anfang bringt nun Gregor eine radikale Änderung an: in allen bisher besprochenen Ausführungen wurde die Angleichung an Gott beschrieben als ein Ziel, auf das hingestrebt wird und das somit etwas rein Zukünftiges ist – bei Gregor dagegen ist die Gottesgleichheit ein Vermächtnis der Vergangenheit, das es wiederzugewinnen heisst. Denn der Mensch hat nach Gregor zwei Naturen: die ursprüngliche und wahre, die gottähnlich ist, und die animalische, vor allem die πάθη enthaltende, die infolge des Sündenfalls hinzugeschaffen wurde. Der Nyssener findet diese Natur erwähnt in den in Gen. 3,1 genannten δερματῖνοι χιτῶνες[2] – es will mir vorkommen, dass hier zu rechnen ist mit einem Einfluss der Lehre von den προσαρτήματα, den späteren und schlechten Zusätzen zum reinen Wesen der Seele, die wir sowohl bei den Gnostikern Basilides und Isidorus als bei Marc Aurel finden.[3] Hiermit hängt nun eine

1. Merki, 65-91. 2. Daniélou, 60-63; Merki, 101.
3. Basilides über die προσαρτήματα: Clem. Alex. Strom. II 20,112; vgl. P. Hendrix, *De Alexandrijnsche haeresiarch Basileides* (Amsterdam 1926),

sehr wichtige Umdeutung in einem anderen Punkte zusammen, und zwar die neue Deutung von Gen. 1,26 κατ' εἰκόνα . . . καὶ καθ' ὁμοίωσιν. Das Gewöhnliche ist, dass in der εἰκών der Geist, die Vernunft, kurz, die natürliche Grundlage der Gottähnlichkeit gesehen wird, also etwas Statisches, in der ὁμοίωσις dagegen etwas, das durch Betätigung der Tugenden, ganz besonders durch Reinheit und ἀπάθεια, verwirklicht werden muss, also etwas sowohl Dynamisches als Zukünftiges. So hat auch Basilius sich mehrere Male geäussert, z.B. in der Homilie über die Erschaffung des Menschen, Kap. 21: Ὥστε τὸ κατ' εἰκόνα μὲν ἔχεις ἐκ τοῦ λογικὸς εἶναι· καθ' ὁμοίωσιν δὲ γένῃ ἐκ τοῦ χρηστότητα ἀναλαβεῖν. Nun hat aber Gregor die Periode der Gottähnlichkeit an den Anfang versetzt, und dadurch wird der Unterschied zwischen εἰκών und ὁμοίωσις als statischer und dynamischer Grösse aufgehoben, da sie ja beide am Anfang da waren; zusammen bezeichnen sie nun die Summe von dem, was sie nach der älteren Interpretation andeuteten, also das intellektuelle *und* das übernatürliche Leben. Dynamisch ist allerdings die Wiedergewinnung des einmal Dagewesenen durch die Tugenden, die hier ebenfalls eine Umdeutung erfahren. Denn bei ihrer Betätigung, ist nicht, wie es Origenes noch klar ausgesprochen hatte, der menschliche Wille wenn nicht der wichtigste, dann doch ein sehr wichtiger Faktor: für Gregor sind sie vor allem ein Akt der göttlichen Gnade, eine ἀπόρροια der göttlichen Heiligkeit. Der wesentliche Unterschied vom Neuplatonismus ist somit, wie Merki richtig ausführt,[1] dass es sich beim letzteren um eine wesenhafte Göttlichkeit handelt, während Gregor nur eine durch die Gnade geschenkte Gottähnlichkeit kennt; dagegen kann ich ihm nicht zugeben, dass

55-57. Basilides' Sohn Isidorus verfasste bekanntlich eine Monographie Περὶ προσφυοῦς ψυχῆς. Marc Aurel XII 3,2: Τὰ προσηρτημένα ἐκ προσπαθείας. Auch die Deutung von ζιζάνια in Matth. 13,25 durch die Väter wäre genauer zu untersuchen; vgl. dazu meine Bemerkung zu Tertull. De anima 16,7 (S. 236).

1. a.a.O., 136.

ein zweiter Unterschied darin zu finden sei, dass bei den Neuplatonikern der «Fall» der Seele nur aus ihrer Verbindung mit dem Körper stammt, während Gregor von einem Sündenfall spricht, der auf dem freien Willen beruhte – auch der Platonismus, und ganz besonders Platon selbst, hat die Verbindung mit dem Körper aus einer sündigen Entscheidung der Seele hergeleitet.[1]

Hiermit haben wir den «östlichen» Typus der Verarbeitung neuplatonischer Anregungen, wie mir scheint, genügend kennengelernt. Betrachten wir jetzt, wie im Westen Augustin dieser Spekulation gegenübersteht. Am besten gehen wir da von seiner Deutung von Gen. 1,26 aus. Da trifft uns denn zunächst, dass Augustin bei den Worten *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* viel mehr als für die beiden Substantive für die Plurale *faciamus* und *nostram* interessiert ist. Er kommt zu dem wiederholt (z.B. Sermo 126,9,11 und civ. dei XVI 6) ausgesprochenen Schluss, dass dieser Plural die *pluralitas personarum* der Trinität, dagegen der darauf in *Et fecit deus hominem* folgende Singular ihre *unitas diuinitatis* zum Ausdruck bringt. Einmal sagt er (sermo 43,2,3), dass unter der *imago dei* dasjenige zu verstehen ist, was der Mensch im Gegensatz zu den Tieren besitzt, also *mens, ratio, consilium* – damit übernimmt er die traditionelle, aber von Gregor von Nyssa verworfene Deutung dieses Ausdrucks; er verbindet das mit der gerade erwähnten Interpretation, wenn er in Sermo 52,7,18 den Menschen *imago totius Trinitatis* nennt. Über einen Unterschied zwischen *imago* und *similitudo* hat er sich meines Wissens nur einmal ausgesprochen, und auch dann nur zögernd, wenn er im Liber de diuinis quaestionibus bemerkt (quaest. 51,1,4), dass einige nicht näher angedeutete Personen (*quidam*) behaupten, dass unter der *imago* die *mens* oder der *spiritus hominis* zu verstehen sei – also die traditionelle, von ihm selbst akzeptierte Deutung –, unter der *similitudo* dagegen *cetera hominis,*

1. Vgl. den Vortrag von W. K. C. Guthrie in diesem Band.

weil ja jede *imago* ihrem Urbild gleich ist, nicht aber alles Gleiche auch *imago* genannt werden darf; das kommt also darauf hinaus, dass wir nur durch den Besitz der Vernunft *imago dei* sind. Gleich darauf folgt dann die übliche Warnung zur Vorsicht: *Sed cauendum in talibus ne quid nimis asseuerandum putetur*. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle finden wir die zwei Substantive in einem Atem erwähnt.

Der wesentliche Unterschied von allen Deutungen des «östlichen» Typus ist nun aber der folgende: wir finden überall bei den griechischen Vätern in irgendeiner Form die im Grunde völlig platonische Überzeugung ausgesprochen, dass für die Seele die Verbindung mit dem Körper eine Degradierung war, deren Folgen es zu beseitigen heisst: mit oder ohne Argumente werden die Erhebung der Seele und ihre Freiwerdung vom Körper als identische Grössen betrachtet. Dem nun widersetzt sich Augustin: der Fall der Seele besteht nach ihm gar nicht in ihrer Vereinigung mit dem Körper, denn der Körper ist ebensowenig wie die Materie ein positives Übel (De natura boni 15-18; civ. dei II 23,1) – es gibt ja, wie er, dem Plotin getreuer als die meisten, immer wieder ausführt, gar kein positives Übel; das Seiende ist gut. Gewiss, wir haben die Gottähnlichkeit verloren, aber durch die Sünde allein (Sermo 9,8,9: *Recipe ergo similitudinem, quam per mala facta amisisti*), und nur durch die Tilgung der Sünde können wir sie wiedergewinnen (Enarr. in Ps. 94,2: *Ergo si dissimilitudine recedimus a deo, similitudine accedimus ad deum. Qua similitudine? Ad quam facti sumus, quam in nobis peccando corruperamus*). Man soll nun aber den Gedanken ganz von sich werfen, dass der Mensch das durch eigene Kraft vermag; in De Trinitate, vielleicht seiner wichtigsten Schrift, hat er sehr bittere Worte (IV 15) für diejenigen *qui se putant ad contemplandum deum et inhaerendum deo uirtute propria posse purgari*. So geht denn auch die eben zitierte Stelle aus den Enarrationes in Psalmos weiter: (*similitudo*) *quae in nobis renouatur in mente, ut tamquam resculpatur in*

nummo, id est in anima nostra imago dei nostri, et redeamus ad thesauros nostros. Damit ist an einem Fall Augustins Haltung deutlich charakterisiert. Er hat gewiss sehr bedeutende Anregungen vom Neuplatonismus empfangen, aber sie sind im Laufe der Jahre immer mehr integriert in seine eigenen Gedanken, in eine nimmer endende Spekulation, die aber niemals das Gefühl für ihre naturgegebene Begrenzung verliert.

Fassen wir zusammen: der Einfluss des Platonismus auf die altchristliche Gedankenwelt wurde unvermeidlich, sobald das Christentum sich mit der antiken Kultur konfrontiert sah, denn im Geistesleben der Zeit war der Platonismus das lebenskräftigste Element. Auf ein Stadium des naiven Optimismus – der mitbestimmt war durch den Umstand, dass alle Apologetik das Verbindende mehr als das Trennende hervorzuheben hat – folgte eine Periode, die sich der Unterschiede, aber auch des wirklich Wertvollen im anderen Lager, immer mehr bewusst wurde. Man konnte da versuchen, die Einheit soviel wie möglich aufrechtzuerhalten – in diese Richtung ist Clemens am weitesten gegangen; man konnte auch – und das ist das Normale – die Unterschiede voll anerkennen und herausarbeiten, dafür aber das Nützliche und Brauchbare im Platonismus nicht vergessen. Hier zeigen sich zwei Haupttypen, die beide den Einfluss sorgfältig umschreiben und beschränken: entweder eine Aufnahme von genau Begrenztem – das allerdings von grundlegender Bedeutung sein kann – das sich ohne Beschwerde als Eigenes verwerten liess, oder ein Anschliessen an grössere Gedankenstrukturen, die aber durch Umdeutung und Integrierung in ein neues Ganze, sei es in anderer Weise, ebenfalls zu etwas Eigenem wurden. Vieles ist noch durch ausführliche Interpretation, auch durch Abbruch von voreiligen Verallgemeinerungen, klarzustellen; aber was wir wissen gibt uns das Recht zu sagen, dass die altchristliche Gedankenwelt, wenn sie sich vom Platonismus belehren liess, niemals aufgehört hat, eine christliche Gedankenwelt zu sein.

RÉSUMÉ DE LA DISCUSSION

M. Walzer ouvre la discussion en soulignant combien il est important de tenir compte dans les problèmes qui nous occupent de l'élément romain et surtout de l'élément judéo-chrétien. On ne peut pas isoler les textes chrétiens. Il faut voir à quel moment, comment, et par l'effet de quelle «connaturalité» et sympathie, la pensée chrétienne a pu se rapprocher du platonisme et essayer cette synthèse dont l'importance historique a été si capitale.

M. Theiler fait remarquer que les degrés de pénétration du platonisme ont été fort différents et que le platonisme dont il est question ici, n'est que très partiellement le platonisme de Platon lui-même, mais qu'il est le platonisme tel qu'il a été fixé par une certaine école de l'époque impériale. Même après l'essor du néoplatonisme, c'est le système des pensées et des problèmes établis par le moyen-platonisme qui continue à exercer une immense influence. On constate également avec un certain étonnement combien la base proprement platonicienne des platonismes d'époque impériale est étroite: c'est un choix de passages dans un très petit nombre de dialogues qui fait autorité. Une question très intéressante reste à approfondir: dans quelle mesure, le dogmatisme rigide de Xénocrate a pu influencer encore ces platonismes.

D'autre part, il ne faut pas trop sous-estimer les connaissances que Clément d'Alexandrie a pu avoir de textes stoïciens. Il ne faudrait pas méconnaître également que le substrat néoplatonicien de la pensée de Saint Augustin reste très puissant pendant toute sa vie. Sans doute, dans ses dernières œuvres, Saint Augustin ne montre plus beaucoup d'intérêt pour la philosophie néoplatonicienne; pourtant les pensées centrales de Saint Augustin sur l'Être, le Bien et le Mal reposent toujours sur un substrat néoplatonicien. M. Theiler admet volontiers avec M. Waszink que le processus d'assimilation du platonisme est tout différent chez les Pères grecs et chez les Pères latins. Mais la plus grande facilité avec laquelle les Cappadociens par exemple, ont pu aborder les grands textes phi-

losophiques écrits dans leur propre langue, n'implique pas toujours ou nécessairement que l'assimilation ait été plus profonde. Par contre l'effort plus grand chez les Latins a pu conduire à une transformation plus durable. Grégoire de Nysse n'a pas été bouleversé par la philosophie comme Augustin. Certaines pensées philosophiques ne constituent chez Grégoire de Nysse qu'un ornement, tandis que chez Augustin, elles représentent une réalité. Enfin M. Theiler remarque que le néoplatonisme discuté par Saint Augustin est généralement, sinon toujours, celui de Porphyre.

M. Waszink ajoute à ces remarques que le portrait spirituel de Saint Augustin devient forcément assez différent selon qu'on le considère dans la perspective des œuvres de jeunesse ou au contraire dans la perspective des dernières œuvres, où la spéculation personnelle de l'auteur finit par écraser les doctrines philosophiques. L'originalité de Saint Grégoire de Nysse ou de Saint Basile est certainement beaucoup moins grande. Ils travaillent en majeure partie sur un ensemble d'idées reçues.

M. Theiler attire l'attention sur les Confessions de Saint Augustin. Leur atmosphère est éminemment chrétienne, mais elles sont méthodiquement inconcevables sans le néoplatonisme. De même, la spéculation trinitaire de Saint Augustin est fortement influencée par le néoplatonisme. M. Courcelle intervient pour montrer l'importance qu'a eu, pour les auteurs chrétiens, comme Saint Jérôme, Saint Ambroise, Saint Augustin, la citation d'Aratus dans le discours sur l'Aréopage. Ils y ont vu une sorte d'autorisation à recourir eux-mêmes à la littérature profane. D'autre part, il faut supposer que les anciens apologistes possédaient des recueils de textes qui mettaient en regard un passage profane et un verset équivalent de l'Ecriture. On est très souvent frappé, par exemple, de la fréquence de certaines suites de *loci Platonici* tirées de passages très divers, que l'on retrouve d'affilée, ici et là. Ces suites elles-mêmes peuvent avoir été constituées dans le moyen platonisme d'Albinus. En ce qui concerne enfin la distinction entre Pères occidentaux et Pères orientaux concernant leurs rapports avec la philosophie grecque, M. Courcelle souligne que nos connaissances

ne permettent pas encore de déterminer, avec une exactitude satisfaisante, la place de Saint Ambroise. Il a utilisé Philon et Plotin, mais de façon toute différente. M. Waszink ajoute à ce propos que nous ne savons en effet que très peu de choses encore sur Saint Ambroise. Sans doute, l'influence de Plotin est-elle infiniment plus grande sur Saint Augustin que sur Saint Ambroise. Pourtant, répond M. Courcelle, il ne faut pas trop minimiser la part de Plotin chez Saint Ambroise. Il y a des cas où visiblement la pensée de Plotin sert de base aux développements de Saint Ambroise.

M. Gigon revient d'abord aux remarques de M. Theiler. Il est d'une importance capitale de voir comment un certain platonisme d'école, ordonné en système cohérent sur la base de très peu de textes de Platon lui-même, esquissé peut-être d'abord par l'Ancienne Académie, arrangé dans sa forme définitive par le moyen platonisme, a servi de base à la connaissance de Platon, longtemps encore après Plotin. Puis M. Gigon attire l'attention sur le courant «pythagoricien» qui, depuis Speusippe, est si étroitement lié avec le platonisme, soit sur le plan de la spéculation mathématique, soit sur le plan des problèmes de Dieu et de l'âme, dans lesquels spéculation et imagination édifiante et pathétique se mêlent. Nous possédons un catéchisme pythagoricien de l'époque impériale dont certaines idées ont une nette parenté avec celles que nous étudions ici. Enfin, en ce qui concerne la différence entre Pères occidentaux et Pères orientaux, M. Gigon ajoute deux remarques. Ne faut-il pas tenir compte des différences que nous trouvons en général entre l'attitude philosophique des classiques latins et celle des Grecs? On pensera à Cicéron que tous les Occidentaux ont connu. Non seulement il se distingue profondément de ses contemporains grecs, mais son œuvre a permis à un Lactance et aux autres, de construire la philosophie chrétienne sur la base de l'aporétique de la Nouvelle Académie. La formule de Cicéron: l'homme est réduit à la *diligens investigatio veritatis*, peut servir chez les Latins de preuve négative, à la nécessité de la révélation divine. Deuxième remarque: est-il possible de reconnaître des différences entre l'attitude occidentale et l'attitude orientale, en ce qui concer-

ne leurs hérésies respectives? Les hérésies orientales ne semblent-elles pas se distinguer très fortement des hérésies occidentales? M. Waszink admet que l'Ecole chrétienne d'Alexandrie ait pu, en effet, être fortement influencée par des éléments de pensée pythagoricienne. Quant aux hérésies, il est très juste qu'il existe plusieurs genres d'hérésies très différentes et il est étrange qu'il ne semble pas y avoir d'hérésie authentiquement italienne, sauf éventuellement celle de Novatien.

M. Guthrie, pour sa part, hésite à rapprocher trop le platonisme d'époque impériale de celui de Xénocrate et de l'Ancienne Académie. Il y a de notables différences (théorie du *Nous*, de l'âme, des idées); il convient de ne pas les sous-estimer.

Enfin M. Schaerer insiste sur le fait que, visiblement, la tradition chrétienne se sert d'un certain nombre de termes philosophiques courants (surtout celui de *Logos*), mais qu'elle les remplit consciemment d'un sens nouveau. Quant à l'influence platonicienne sur Saint Augustin, on peut la formuler ainsi: Saint Augustin a été plus profondément influencé que d'autres, justement parce qu'il est plus original et plus grand.

★

Literatur

(*Ausführliche Bibliographien z.B. in den angeführten Schriften von R. Arnou und H. Merki*).

R. Arnou, *Platonisme des Pères*, Dict. Théol. Cathol. 12 (1935), Kol. 2258-2392.

H. von Balthasar, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris 1942.

R. Beutler, *Philosophie und Apologie bei Minucius Felix*. Diss. Königsberg 1935.

P. Camelot, *Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque*. Rech. d. sc. relig. 21 (1931), 541-569.

R. P. Casey, *Clement of Alexandria and the Beginning of Christian Platonism*. Harv. Theol. Rev. 18 (1925), 39-101.

H. F. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa*. Univ. of California Press 1930.

P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris 1950.
J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*. Paris 1944.
E. DE FAYE, *De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin Martyr*. Bibl. de l'Ec. des Hautes Et., Sc. relig., fasc. 7, Paris 1896.
E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie. Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle*[2]. Paris 1906.
L. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néoplatonisme*. Paris 1896.
C. GRONAU, *De Basilio Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*. Göttingen 1908.
K. GRONAU, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*. Leipzig 1914.
E. VON IVANKA, *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik*. Scholastik 11 (1935), 163-195.
M. LOT-BORODINE, *La doctrine de la déification chez les Pères grecs*. Rev. hist. relig. 105 (1931), 5-43; 106 (1932), 525-574; 107 (1933), 8-55.
H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la Culture Antique*. Paris 1949.
J. MEIFORT, *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus*. Tübingen 1928.
H. MERKI O.S.B., ʿΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. *Von der platonischen Angleichung an Gott bis zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Paradosis, VII). Freiburg Schw. 1952.
H. PINAULT, *Le platonisme de Saint Grégoire de Nazianze*. La Roche-sur-Yonne 1925.
J. M. PFÄTTISCH O.S.B., *Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers* (Forsch. z. christl. Lit.- und Dogmengesch. X, 1). Paderborn 1910.
M. POHLENZ, *Klemens von Alexandrien und sein hellenisches Christentum*. Nachr. Akad. d. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1943, 103-184.
TH. RÜTHER, *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien* (Freiburger theol. Studien, Heft 63). Freiburg i.B. 1949.
W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Problemata, Heft 1). Berlin 1930.
W. THEILER, *Porphyrios und Augustin* (Schr. der Königsberger gel. Gesellsch., Geisteswiss. Kl., 10. Jahr, Heft 1). Halle (Saale) 1933.
W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (Beitr. z. histor. Theol. 7). Tübingen 1931.
W. VÖLKER, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*. Leipzig 1938.
W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Klemens Alexandrinus* (Texte und Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit. LVII). Berlin 1952.
W. VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.