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: 72 (2015)

Heft: 1

Artikel: Bedrohungskommunikation und der Faktor Zeit : Überlegungen zu den christenfeindlichen Äusserungen des Porphyrios

Autor: Becker, Matthias

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-514045

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: 30.06.2025

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

Bedrohungskommunikation und der Faktor Zeit Überlegungen zu den christenfeindlichen Äusserungen des Porphyrios

Matthias Becker, Tübingen

Abstract: Der Faktor Zeit spielt gemäss dem Soziologen Werner Schirmer bei der Kommunikation einer gesellschaftlichen Bedrohung eine signifikante Rolle. Indem Akteure in einer Bedrohungssituation die Vergangenheit mit einer ungewissen Zukunft kontrastieren und damit einen sich in der Gegenwart vollziehenden sozialen Wandel andeuten, fungieren zeitdimensionale Aussagen als Bedrohungsindikator. Diese Zeitdimension lässt sich in den christenfeindlichen Äusserungen des Porphyrios verschiedentlich nachweisen. In der vorliegenden Studie wird argumentiert, dass zeitdimensionale Äusserungen in *De philosophia ex oraculis haurienda*, *Contra Christianos* und in der *Vita Plotini* einerseits dazu dienen, die Bedrohlichkeit des Christentums in ihrer gesellschaftlichen Breitenwirkung zu verdeutlichen. Andererseits setzt Porphyrios das Innovationsbewusstsein der Christen auch als Kampfmittel ein, um in der Neuheit des Christentums zugleich dessen Unwahrheit zu erweisen. Die Bedrohungskommunikation des Porphyrios erhält dadurch eine polemische Komponente.

I

Ein Aspekt, dem in der Debatte um die mentalitätsgeschichtlichen Hintergründe der christenfeindlichen Äusserungen des Porphyrios speziell in *Contra Christianos*[1] wiederholt Aufmerksamkeit gewidmet wird, ist das Szenario einer

* Der vorliegende Beitrag steht im Zusammenhang mit den Forschungen im Teilprojekt D01 des Sonderforschungsbereichs 923 «Bedrohte Ordnungen» (Universität Tübingen): «Platonismus und Christentum. Philosophische und literarische Bedrohungskonstellationen in der Spätantike» (Teilprojektleiterin: Prof. Dr. Irmgard Männlein-Robert). Die Zählung der Fragmente aus *Contra Christianos* orientiert sich an der Ausgabe von A. von Harnack (Hg.), *Porphyrius «Gegen die Christen», 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate.* Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften/Phil.-Hist. Klasse Nr. 1 (Berlin 1916). Alle Übersetzungen altsprachlicher Zitate in diesem Beitrag stammen vom Verfasser.

1 Seit der Erstkompilation der Fragmente und Testimonien durch Adolf von Harnack sind einige neue Fragmentfunde publiziert worden. Bilanzierende Literatur hierzu bis 2008 wird aufgelistet bei S. Morlet, «Un nouveau témoignage sur le *Contra Christianos* de Porphyre?», *Semitica et Classica* 1 (2008) 157–166, hier 157 Anm. 4. In der Appendix seiner italienischen Übersetzung der Harnack-Ausgabe druckt Giuseppe Muscolino alle Textfunde und Textvorschläge, die zwischen 1921 und 1998 veröffentlicht worden sind, mit italienischer Übersetzung ab, siehe G. Muscolino (Hg.), *Porfirio, Contro i cristiani. Nella raccolta di Adolf von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice. Testi greci, latini e tedeschi a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati di Giuseppe Mucolino. Notizia biografica su Harnack di A. Ardiri. Presentazione di G. Girgenti* (Mailand 2009) 399–445. Im Jahre 2010 hat Richard Goulet fünf weitere Fragmente vorgeschlagen, siehe R. Goulet, «Cinq nouveaux fragments nominaux du traité de Porphyre *Contre les chrétiens*», *Vigiliae Christianae* 64 (2010) 140–159, und J. G.

christlichen Bedrohung. Dabei wird aus verschiedenen Blickwinkeln der Frage nachgegangen, inwiefern die Anhänger der neuen Religion aus Sicht des Porphyrios für die pagane Kultur und Religion, aber auch für die innere Sicherheit des Imperium Romanum eine Gefahr darstellten.[2] Vor dem Hintergrund dieser Forschungstendenzen erscheint es angemessen, die Attacken des Plotin-Schülers gegen die Christen zugleich als Ausdruck einer Bedrohungswahrnehmung zu interpretieren. Neben Angriffs- und Widerlegungsstrategien, die gegen die weltanschaulichen Gegner eingesetzt werden, ist deshalb auch mit einer innerpaganen Kommunikationsstrategie seitens Porphyrios zu rechnen. Diese hat die Intention, die durch die Christen bewirkte Bedrohung, die Porphyrios als Beobachter zeitgeschichtlicher Entwicklungen wahrnimmt, auf literarischem Wege innerhalb eines paganen Milieus öffentlich zu kommunizieren.

Durch eine derartige, auf selektiver Wahrnehmung basierende «Bedrohungskommunikation» (Werner Schirmer) wird aktuellen Forschungen der Soziologie und Politikwissenschaft zufolge ein Bedrohungsszenario in einem sozialen Kontext zuallererst konstruiert und etabliert.[3] Diese konstruktivistische

Cook, «Porphyry's Critique of the Jewish Scriptures: Three New Fragments», in: S. Kreuzer, M. Meiser, M. Sigismund (Hg.), *Die Septuaginta – Enstehung, Sprache, Geschichte. 3. Internationale Fachtagung von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 22.–25. Juli 2010* (Tübingen 2012) 561–581. Der aktuellste Vorschlag eines neuen ‹Fragments› stammt von S. Morlet, «Encore un nouveau fragment du traité de Porphyre contre les chrétiens (Marcel d'Ancyre, fr. 88 Klostermann = fr. 22 Seibt/Vinzent)?», in: M. Vinzent (Hg.), *Studia Patristica LXIII. Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011. Vol. 11: Biblica, Philosophica, Theologica, Ethica* (Leuven 2013) 179–185. Zum Stand der Forschung zu *Contra Christianos* siehe S. Morlet (Hg.), *Le traité de Porphyre contre les Chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions. Actes du colloque international organisé les 8 et 9 septembre 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne* (Paris 2011). Meine Neuausgabe von *Contra Christianos* befindet sich derzeit im Druck und wird in der Reihe «Texte und Kommentare» bei De Gruyter erscheinen: M. Becker, *Porphyrios: «Contra Christianos». Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen* (Berlin/Boston, voraussichtlich 2016).

2 Siehe z.B. P. F. Beatrice, «Antistes philosophiae. Ein christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach dem Zeugnis des Laktanz», *Augustinianum* 33 (1993) 31–47, hier 38; J. W. Hargis, *Against the Christians. The Rise of Early Anti-Christian Polemic* (New York 1999) 64; H. Whittaker, «The Purpose of Porphyry's *Letter to Marcella*», *Symbolae Osloenses* 76 (2001) 150–168, hier 156; R. M. Berchman, *Porphyry Against the Christians* (Leiden/Boston 2005) 71; J. M. Schott, «Porphyry on Christians and Others: ‹Barbarian Wisdom›, Identity Politics, and Anti-Christian Polemics on the Eve of the Great Persecution», *Journal of Early Christian Studies* 13 (2005) 277–314, hier 280–281.301–312; J. M. Schott, *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity* (Philadelphia 2008) 53.67–74; W. Schröder, *Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit* (Stuttgart 2011) 85; E. DePalma Digeser, *A Threat to Public Piety. Christians, Platonists, and the Great Persecution* (Ithaca/London 2012) 164–191.

3 W. Schirmer, *Bedrohungskommunikation. Eine gesellschaftstheoretische Studie zu Sicherheit und Unsicherheit* (Wiesbaden 2008) bes. 83–122. Siehe dazu jetzt auch F. Fechner, T. Granzow, J. Klimek, R. Krawielicki, B. von Lüpke, R. Nöcker, «‹We are Gambling with our Survival›. Bedrohungskommunikation als Indikator für bedrohte Ordnungen», in: E. Frie, M. Meier

Komponente wird – dies sei am Rande bemerkt – durch neue linguistische Forschungen zu Sprachphänomenen in Krisensituationen bestätigt. So werden laut Heidrun Kämper gesellschaftliche Krisen in einer ganz spezifischen Form sprachlich repräsentiert und konstruiert, indem bestimmte «Zeitphänomene» als «Krisenphänomene» wahrgenommen und als solche konstituiert werden.[4] «Bedrohung» ist nun nach Werner Schirmer «die (kontingente) Beziehung zwischen einem Objekt, das als bedroht *beobachtet* wird (= Referenzobjekt) und einem Objekt, das als Quelle der Bedrohung ausgemacht wird.»[5] Dazu braucht es gemäss Schirmer einen sogenannten Beobachter («Alter»), der einem Adressaten («Ego») die Bedrohung eines Referenzobjekts kommunikativ vermittelt. Unter «Bedrohungskommunikation» versteht Schirmer konkret «die Kommunikation einer Bedrohung [...], die (aus Sicht des Beobachters) sowohl den Beobachter selbst als auch den Adressaten der Kommunikation betrifft. Mit der Kommunikation wird eine Handlungserwartung an den Adressaten mitkommuniziert, nämlich die Erwartung, dass der Adressat etwas gegen diese Bedrohung unternimmt.»[6] Neben der Sozialdimension, d. h. der Frage, wer genau bedroht wird, und der Sachdimension, d. h. der Frage, was genau bedroht wird,[7] ist nach Schirmer die sogenannte Zeitdimension konstitutiv für Bedrohungskommunikation. Dieser Temporalaspekt beinhaltet, dass Bedrohungskommunikation prinzipiell «auf die Zukunft ausgerichtet» sei: Obgleich sie in der Gegenwart artikuliert werde, stelle sie mögliche Auswirkungen einer beobachteten Bedrohung in einer «unbekannten Zukunft» in Aussicht. Damit einher gehe die Aufspaltung des Zeithorizonts in ein Vorher und ein Nachher, wodurch den Adressaten der Kommunikation erst zu Bewusstsein komme, dass die gegenwärtige Bedrohung Konsequenzen in der Zukunft haben werde.[8]

Wenn es demnach zur Bedrohungskommunikation gehört, eine als bedroht wahrgenommene und gedeutete Gegenwart einer abgeschlossenen Vergangenheit einerseits und einer ungewissen Zukunft andererseits gegenüber zu stellen, dann wäre vor dem Hintergrund des eingangs skizzierten Ansatzes der Porphyrios-Forschung zu fragen, ob und inwiefern der Faktor Zeit bei der antichristlichen Argumentation des Porphyrios eine Rolle spielt. Zwar ist Werner Schirmers Konzept in seinem soziologisch-politikwissenschaftlichen Zuschnitt für Bedrohungsszenarien der Gegenwart konzipiert. Gleichwohl bietet es wichtige heuristische Impulse für die Auseinandersetzung mit Bedrohungskommunika-

(Hg.), *Aufruhr – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall. Bedrohte Ordnungen als Thema der Kulturwissenschaften* (Tübingen 2014) 141–173.

4 H. Kämper, «Krise und Sprache. Theoretische Anmerkungen», in: Th. Mergel (Hg.), *Krisen verstehen. Historische und kulturwissenschaftliche Annäherungen* (Frankfurt a. M. 2012) 241–255.

5 W. Schirmer, a.O. (oben Anm. 3) 103 (kursiv im Orig.).

6 Ebd., 89.

7 Ebd., 103–104 und 105–107.

8 Ebd., 104–105.

tion in der Vergangenheit.[9] Im Folgenden soll daher empirisch geprüft werden, inwiefern sich in der historischen Bedrohungskommunikation des Porphyrios, die sich aller Wahrscheinlichkeit nach an ein philosophisch gebildetes, paganes Adressatenmilieu richtet,[10] die Zeitdimension nachweisen lässt. Wie sich zeigen wird, kontrastiert Porphyrios im Wesentlichen die Vergangenheit mit der Gegenwart, indem er die neue christliche Religion von den alten paganen Überlieferungen abgrenzt. Dass er damit auch den zukünftigen Bestand paganer Religion und Kultur bedroht sieht, liegt trotz mancher kämpferischer Aussagen auf der Hand. Die Zeitdimension seiner Bedrohungskommunikation gestaltet sich im Detail jedoch sehr facettenreich. Den Hintergrund bildet dabei ein seit den urchristlichen Schriften greifbares Innovationsbewusstsein christlicher Gruppen, dem pagane Philosophen aufgrund ihres Traditionalismus von Anfang an skeptisch und mit Befremden begegnen.[11] So wird die christliche Religion, die sich als Offenbarung eines neuen göttlichen Bundes (καινὴ διαθήκη) versteht,[12] schon früh als «neue Lehre» bezeichnet, während die Christen sich selbst im zweiten und dritten Jh. n. Chr. als «neues Volk» und «drittes Geschlecht» zwischen Juden und Hellenen profilieren.[13]

9 Auf den heuristischen Wert moderner soziologischer Theorien bei der Erforschung des paganchristlichen Konflikts der Antike weist auch K. Pietzner, *Bildung, Elite und Konkurrenz. Heiden und Christen vor der Zeit Constantins* (Tübingen 2013) 9, hin.

10 Die soziale Zusammensetzung der Plotinschule einerseits, die politisch aktive Mitglieder und Senatoren umfasste (vgl. Porph. *VPlot.* 7), und die Kontakte seiner Schüler in höchste politische Kreise andererseits (vgl. Porph. *VPlot.* 12) vermitteln nicht nur eine Vorstellung von der Verbindung zwischen Philosophen und politischen Amtsträgern zur Zeit des Kaisers Gallienus, sondern auch davon, mit wem Porphyrios in Kontakt stand, vgl. dazu D. J. O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity* (Oxford 2003 [ND 2007]) 13–16; K. Pietzner, a.O. (oben Anm. 9) 286–288. Ob Porphyrios nach Plotins Tod selbst eine philosophische Schule leitete, ist mangels Anhaltspunkten ungewiss. Denkbar ist nach Andrew Smith allenfalls ein inoffizieller Schulzirkel mit einigen Anhängern, siehe A. Smith, «Porphyry and his School», in: L. P. Gerson (Hg.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity. Vol. 1* (Cambridge 2010) 325–357, hier 355. Neben Philosophieadepten und politischen Amtsträgern sind auch Priesterkreise als Adressaten bzw. Rezipienten der porphyrianischen Bedrohungskommunikation zu vermuten, vgl. E. DePalma Digeser, a.O. (oben Anm. 2) 174.

11 A. H. Armstrong, «Pagan and Christian Traditionalism in the First Three Centuries A. D.», in: E. A. Livingstone (Hg.), *Studia Patristica XV. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975. Part I* (Berlin 1984) 414–431; W. Schröder, a.O. (oben Anm. 2) 55–57.

12 Vgl. hierzu z.B. im *Neuen Testament Lk* 22,20; *1 Kor* 11,25; *2 Kor* 3,6; *Hebr* 8,6–13.

13 Siehe dazu W. Nestle, «Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum», *Archiv für Religionswissenschaft* 37/1 (1941) 51–100, hier 58 mit Anm. 2 (mit Belegen). Im narrativen Introitus zur Areopagrede (*Apg* 17,18–20) legt der Verfasser der *Apostelgeschichte* den Athener Philosophen in den Mund, dass Paulus «fremde Dämonen» bzw. «fremde Götter» (ξένα δαιμόνια) einführen wolle und eine «fremde» (ξενίζοντα) und «neue Lehre» verbreite (ἡ καινὴ αὕτη ἡ ὑπὸ σοῦ λαλουμένη διδαχή). Weitere Belege sind z.B.: *Acta Pauli et Theclae* 14 (= *Acta Apostolorum Apocrypha* 1, p. 245 Lipsius): ὡς ἀναπείθοντα [sc. Paulus] τοὺς ὄχλους ἐπὶ καινῇ διδαχῇ Χριστιανῶν; *Acta Ioannis* 3 (= *Acta Apostolorum Apocrypha* 2,1, p. 152 Bonnet): καινὸν καὶ ξένον ἔθνος / ξένον ὄνομα χριστιανῶν; *Kerygma Petri fr.* 5 Cambe = Clem.

Zu Lebzeiten des Porphyrios verteidigt in den 240er Jahren insbesondere Origenes diesen Anspruch dezidiert. Dies ist deshalb bedeutsam, da Origenes zu den Hauptgegnern gehört, die Porphyrios mit *Contra Christianos*, seinem christenfeindlichen Opus Magnum, attackieren will.[14] Reagierend auf die Angriffe des Kelsos, setzt Origenes das Christentum in *Contra Celsum* als die grosse Innovation der Menschheitsgeschichte in Szene. So habe sich Jesus der «Vermittlung neuer Lehren» (διδασκαλία καινῶν δογμάτων) gewidmet, die einerseits die Bräuche der Juden, andererseits die Gesetze der Griechen, und hier speziell jene über die Götter, abgeschafft hätten (1,29: τοὺς Ἑλλήνων νόμους μάλιστα περὶ τοῦ θείου καθαιροῦντα). Jesus sei als Neuerer (καινοτομεῖν) in die Welt gekommen, um seine Lehre bei Juden, Griechen und Barbaren einzuführen (1,59). Die Mission der Jünger Jesu habe die inhaltliche Ausrichtung gehabt, unter Lebensgefahr «an allen Orten und bei allen Menschen neue Ansichten einzuführen» (πανταχοῦ καὶ πρὸς πάντας καινοτομεῖν), die den «bisherigen Meinungen und Verhaltensweisen» (τοῖς προτέροις δόγμασι καὶ ἔθεσι) entgegengestanden hätten (1,31).[15] Ganz analog dazu bezeichnet Origenes den Inhalt der Apostellehren als «neu» (1,46: καινοὶ λόγοι bzw. καινὰ μαθήματα). Das Christentum sei nützlich für das ganze Menschgeschlecht, weil es «durch eine neue Methode» (καινῇ μεθόδῳ) Menschen von Übeln befreit habe (1,64). Die «neuen Gesetze» (νόμοι καινοί), die die Christen erhalten hätten, seien einer «Lebensform» angemessen, die mittlerweile «überall etabliert sei» (4,22: τῇ πανταχοῦ καθεστώσῃ πολιτείᾳ). Während dieses Innovationsbewusstsein für die Christen positiv konnotiert ist, stellt es für einen traditionsbewussten[16] Platoniker wie Porphyrios ein Problem dar, mit dem er allerdings differenziert umgeht.[17]

Strom. 6,5,41,4–6: [...] καινῶς τὸν θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι. Εὕρομεν γὰρ ἐν ταῖς γραφαῖς καθὼς ὁ κύριος λέγει· ‹Ἰδοὺ διατίθεμαι ὑμῖν καινὴν διαθήκην, οὐχ ὡς διεθέμην τοῖς πατράσιν ὑμῶν ἐν ὄρει Χωρήβ.› Νέαν ὑμῖν διέθετο· τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί; Euseb. *Hist. eccl.* 5,1,63: ξένην τινὰ καὶ καινὴν εἰσάγουσιν ἡμῖν θρῆσκείαν; Euseb. *Dem. ev.* 1,2,10: der χριστιανισμός sei weder ein ἑλληνισμός noch ein ἰουδαϊσμός, sondern liege dazwischen (μεταξὺ τούτων).

14 T. Barnes, «Pagan Perceptions of Christianity», in: I. Hazlett (Hg.), *Early Christianity. Origins and Evolution to AD 600. In Honour of. W. H. C. Frend* (London [4]1995 [[1]1991]) 231–243, hier 239. Eine persönliche Kritik des Porphyrios an Origenes, den er in seiner Jugend persönlich kennenlernte (siehe Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,5), ist überliefert bei Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,5–8 = Porph. *Contr. Chr. fr.* 39 H.

15 Siehe auch Orig. *Cels.* 1,38 (καινὸν διδάσκειν λόγον; ἐκαινοτόμουν [sc. die Jünger]).

16 Vgl. H. Dörrie, «Die Schultradition im Mittelplatonismus und Porphyrios», in: *Entretiens de la Fondation Hardt 12: Porphyre* (Genf 1966) 3–32, hier 17.

17 Das einschlägige Untersuchungsmaterial der vorliegenden Studie umfasst die Texte *De philosophia ex oraculis haurienda*, *Contra Christianos* sowie die *Vita Plotini*. Der methodische Zugriff auf die Fragmente aus *Contra Christianos* orientiert sich daran, ob Texte durch Namens- oder Titelerwähnung dem Verfasser Porphyrios sicher zugewiesen werden können. Textbruchstücke, deren Zugehörigkeit zu *Contra Christianos* zwar nicht mit Sicherheit zu belegen ist, die jedoch für das Thema der Bedrohungskommunikation insgesamt von Relevanz sind, werden flankierend zitiert. Derartige Texte sind z.B. das Corpus der Makariosfragmente sowie das erste Fragment der Harnackausgabe (= Euseb. *Praep. ev.* 1,2,1–5), dessen Echtheit

II

Seit dem zweiten Jh. n. Chr. ist in Teilen des Mittelplatonismus und dann auch im Neuplatonismus die Tendenz festzustellen, Platons Lehre mit den Bräuchen und theologischen Ansichten fremder, barbarischer Völker in Bezug zu setzen. Plutarch, Numenios und Kelsos, aber auch Porphyrios zollen den Kulturvölkern des Orients und Indiens nicht nur Respekt, sondern legen in ihren Schriften grossen Wert darauf, die philosophische und theologische Weisheit der Barbaren am Massstab der platonischen Philosophie positiv zu rezipieren.[18] Es ist in diesem Zusammenhang mit Blick auf Kelsos und Porphyrios als ein Spezifikum zu werten, dass sie auf die theologischen Traditionen der Barbarenweisheit auch dezidiert deshalb rekurrieren, um die neuartige christliche Religion zu attackieren.

Kelsos geht in seinem um 178 n. Chr. entstandenen Ἀληθὴς λόγος davon aus, dass es ein sogenanntes Urwissen bzw. eine alte theologische Lehre bei den barbarischen Völkern gebe, die noch älter sei als die platonische Philosophie.[19] Im zweiten Jh. n. Chr. ist diese anerkennende Haltung griechisch gebildeter Intellektueller gegenüber barbarischer Philosophie und Weisheit bereits ein

in jüngster Zeit in Zweifel gezogen wird, siehe J. Walter, *Pagane Texte und Wertvorstellungen bei Lactanz* (Göttingen 2006) 314; S. Morlet, *La* Démonstration évangelique *d'Eusèbe de Césarée. Étude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin* (Paris 2009) 41–48; A. P. Johnson, «Rethinking the Authenticity of Porphyry, *Contra Christianos*, fr. 1», in: J. Baun, A. Cameron, M. Edwards, M. Vinzent (Hg.), *Studia Patristica 46. Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007* (Leuven 2010) 53–58; vgl. dazu auch A. Magny, *Porphyry in Fragments. Reception of an Anti-Christian Text in Late Antiquity* (Farnham/Burlington 2014) 36–40. Der *Apokritikos* des Makarios Magnes liegt übrigens jetzt in einer neuen kritischen Edition vor, siehe U. Volp (Hg.), *Makarios Magnes: Apokritikos. Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung* (Berlin/Boston 2013).

18 M. Baltes, «Der Platonismus und die Weisheit der Barbaren», in: J. J. Cleary (Hg.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of J. Dillon* (Aldershot/Brookfield 1999) 115–138; M. Erler, «Legitimation und Projektion. Die ‹Weisheit der Alten› im Platonismus der Spätantike», in: D. Kuhn, H. Stahl (Hg.), *Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt* (Heidelberg 2001) 313–326; A. P. Johnson, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre. The Limits of Hellenism in Late Antiquity* (Cambridge 2013) 224–231.243–286. Das Bestreben, die fremden Überlieferungen in die eigene Philosophie zu integrieren und somit auch hinter Platon zurückzugreifen, hat sich auch in der kaiserzeitlichen Philosophenbiographik niedergeschlagen. Zwischen dem zweiten und vierten Jh. n. Chr. erwähnen Apuleius, Diogenes Laertios, Philostratos, Porphyrios und Jamblich in ihren biographischen Texten mehrfach, dass ihre Protagonisten – Platon, Pythagoras, Apollonios von Tyana und Plotin – entweder weite Studienreisen nach Syrien, Ägypten, Persien, Babylonien und Indien unternommen oder solche zumindest geplant haben, siehe dazu I. Männlein-Robert, «Griechische Philosophen in Indien? Reisewege zur Weisheit», *Gymnasium* 116 (2009) 331–357.

19 A. J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture* (Tübingen 1989) 78–81; M. Baltes, a.O. (oben Anm. 18) 119–122; M. Erler, a.O. (oben Anm. 18) 321–322.

«kulturelle[r] Topos, der auf eine lange Vorgeschichte zurückgeht».[20] Die «alte Lehre von Urzeit her» (ἀρχαῖος ἄνωθεν λόγος)[21] sei bewahrt worden von den weisen Völkern der Ägypter, Arkader, Assyrer, Athener, Chaldäer, Druiden, Eleusinier, Galaktophagen, Geten, Hyperboreer, Inder, Kelten, Odrysen, Perser, Phryger und Samothraker, aber auch von einzelnen «alten und weisen Männern» (ἄνδρες ἀρχαῖοι καὶ σοφοί)[22] wie Heraklit, Hesiod, Homer, Musaios, Orpheus, Linos, Pherekydes, Platon, Pythagoras und Zoroaster.[23] Das jüdische Volk bzw. das Volk der Hebräer ist von diesem besonderen Wissensstatus bewusst ausgeschlossen, und zwar ausdrücklich auch der Gesetzgeber Mose.[24] Die alte Weisheit muss zwar erst durch rationale Begründung, d.h. durch philosophische Prüfung, zu fundiertem Wissen werden, worin Kelsos die grosse Leistung Platons sieht, den er «[n]icht als originellen Denker, sondern als herausragenden Verteidiger alten Wissens schätzt».[25] Doch der wiederholte Bezug auf die Weisheit der Alten bei Kelsos zeigt, welch autoritativen Stellenwert die kulturellen Hinterlassenschaften der Vergangenheit für den Platonismus der Kaiserzeit und Spätantike besassen. Als Anhänger einer platonischen Philosophie, die ihren Wahrheitsanspruch entscheidend durch den Rekurs auf die Tradition untermauert, sieht er es folgerichtig als entscheidendes Wahrheitskriterium seiner eigenen Aussagen an, nichts Neues zu sagen.[26] Indem er hervorhebt, dass die Juden von den Ägyptern und die Christen von den Juden abgefallen seien,[27] attackiert er das Christentum als eine rebellische Religion, die nicht nur keine ernstzunehmenden Weisheitslehren vorweisen könne,[28] sondern auch die alte Weisheit in

20 H. E. Lona, *Die «Wahre Lehre» des Kelsos. Übersetzt und erklärt von H. E. Lona* (Freiburg im Breisgau 2005) 74–75, siehe auch H. Dörrie, «Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen. Knechtsnaturen? Oder Bewahrer und Künder heilbringender Weisheit?», in: R. Stiehl, G. A. Lehmann (Hg.), *Antike und Universalgeschichte. FS H. E. Stier* (Münster 1972) 146–175, hier 152–172; M. Frede, «Celsus philosophus Platonicus», *ANRW* II,36,7 (1994) 5183–5213, hier 5193–5196.

21 Orig. *Cels.* 1,14.

22 Orig. *Cels.* 1,16.

23 Orig. *Cels.* 1,14; 1,16; 1,18; 6,42; 6,47; 7,28; 7,41–42; 8,68. Der ebenfalls im zweiten Jh. n. Chr. wirkende Numenios erwähnt eine ähnliche Liste «berühmter Völker», deren Lehren von Philosophen zu studieren seien, da sie mit Platon übereinstimmten. Anders als Kelsos nennt Numenios neben den Brahmanen, Magern und Ägyptern auch die Juden, siehe Num. *fr.* 1a–c Des Places. Vergleichbar positiv werden die Juden bei Porphyrios in *De philosophia ex oraculis haurienda* beurteilt, wie weiter unten ausgeführt werden wird.

24 Orig. *Cels.* 1,14; 1,16, vgl. dazu J. G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism* (Nashville/New York 1972) 96–98. Origenes hält es seinerseits für nötig, auf das hohe Alter Moses, der älter sei als Homer, hinzuweisen, um damit grössere Autorität dieser christlichen Referenzfigur zu suggerieren, siehe Orig. *Cels.* 4,21; 7,30.

25 M. Erler, a.O. (oben Anm. 18) 322.

26 Orig. *Cels.* 4,14. Der Kontext dieser Aussage ist die platonische Lehre von Gott (gemäss Pl. *Phdr.* 246d–e und Pl. *Resp.* 380d–382e), der die Christen durch die Vorstellung vom Herabkommen Gottes zu den Menschen widersprechen.

27 Orig. *Cels.* 2,4; 3,5–8; 4,31; 5,33.

28 Vgl. Orig. *Cels.* 1,16.

Bezug auf religiöse Überlieferungen entweder ignoriere oder grob verfälsche. Das Christentum entbehrt somit aus Sicht des Kelsos jeglicher geistiger Wurzeln[29] und erscheint einzig als eine «verfehlte Rezeptionsform[...]» bzw. «Depravierung der alten Lehre».[30]

Kelsos degradiert das Kollektiv der Christen letztlich zu einer eigendynamischen und eigengesetzlichen Gruppe, die den anerkannten Vorstellungen, Bräuchen und Werten der Gesellschaft entgegengesetzt ist.[31] Da die Christen – wie vormals die Juden – ihre Neuerungen (καινοτομία) in Form der Rebellion (στάσις, στασιάζειν) gegen das Gemeinwesen ausleben,[32] wird gerade diese Vehemenz in der Durchsetzung ihrer Andersartigkeit zum eigentlich Bedrohlichen an ihnen. Denn ihre Religion hat für Kelsos geradezu den Charakter einer Verschwörung gegen «die bewährte religiöse, moralische und politische Ordnung».[33] Diese Diagnose sieht der Mittelplatoniker nicht zuletzt in den sozialen Abschottungstendenzen und in der Misanthropie der Christen bestätigt.[34] Es sind derartige gesellschaftsgefährdende Einflüsse, die zu den Hauptgründen gezählt haben dürften, weshalb Kelsos seine Streitschrift in Angriff nahm. So konstatiert Arthur J. Droge prägnant:

> «In response to the growing social and political threat posed by Christianity, Celsus undertook the ambitious task of presenting a thorough-going refutation of the *new* religion.»[35]

Der Rekurs auf die althergebrachte Weisheit der nicht-griechischen Völker ist bei Porphyrios ebenso präsent wie bei Kelsos. Obwohl in der Forschung strittig ist, inwiefern seine Herkunft aus dem phönizischen Tyros, das seit dem späten zweiten Jh. n. Chr. den Status einer römischen *colonia* besass, zu seinem Interesse an orientalischer Weisheit beigetragen hat,[36] ist es doch bemerkenswert, dass Porphyrios in seinen Schriften wiederholt den interkulturellen und intertemporalen Wissensaustausch mit den nicht-griechischen Völkern der Vergangenheit sucht. Zwar prüft Porphyrios diese «barbarischen Traditionen» immer wieder

29 Orig. *Cels.* 5,33; 5,65.

30 M. Fiedrowicz, «Einleitung», in: M. Fiedrowicz, C. Barthold (Hg.), *Origenes: Contra Celsum/ Gegen Kelsos. Erster Teilband. Eingeleitet und kommentiert von M. Fiedrowicz, übersetzt von C. Barthold* (Freiburg im Breisgau 2011) 9–122, hier 25. Zu dieser «Depravationstheorie» siehe ausführlich C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (Berlin 1955) 146–166, ferner M. Baltes, a.O. (oben Anm. 18) 120.

31 Orig. *Cels.* 1,1; vgl. dazu Orig. *Cels.* 1,46; Orig. *Princ.* 4,1,1.

32 Orig. *Cels.* 3,5–8; 3,14; 8,2; 8,49; 8,69.

33 M. Fiedrowicz, a.O. (oben Anm. 30) 26; vgl. dazu Orig. *Cels.* 1,1; 8,49.

34 Orig. *Cels.* 3,5; 8,2.

35 A. J. Droge, a.O. (oben Anm. 19) 75 (kursiv im Orig.), so auch M. Frede, a.O. (oben Anm. 20) 5202–5203, und M. Fiedrowicz, a.O. (oben Anm. 30) 26.

36 Siehe dazu F. Millar, «Porphyry: Ethnicity, Language, and Alien Wisdom», in: J. Barnes, M. Griffin (Hg.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome* (Oxford 1997) 241–262, bes. 244–254; J. M. Schott, «Porphyry on Christians and Others» (oben Anm. 2) 295–296; J. M. Schott, *Christianity, Empire* (oben Anm. 2) 61–62.

nach dem Massstab der platonischen Philosophie und schreibt auch dezidiert aus der Perspektive eines griechisch gebildeten Gelehrten.[37] Doch in seinem Werk wird ein universalistisches, nicht auf hellenische Kulturgüter fixiertes Interesse sichtbar,[38] das letztlich von einer philosophischen Programmatik befördert wird, welche die Heimat der Seele nicht im Diesseits sieht.[39]

Von dieser universalistischen Perspektive legen gerade seine religionsphilosophischen Ansichten Zeugnis ab. In der Schrift *De philosophia ex oraculis haurienda* findet sich jedenfalls die programmatische Äusserung: «Der Weg (ὁδός) zu den Göttern ist mit Erz befestigt, steil und rau. Viele Pfade (ἀτραποί), die dorthin führen, haben die Barbaren ausfindig gemacht [...].»[40] Diese vom Gott Apollon bestätigte, heuristische Kulturleistung schreibt Porphyrios den Ägyptern, Phöniziern, Chaldäern, Lydern und – im Unterschied zu Kelsos, aber im Einklang mit Numenios[41] – den Hebräern zu.[42] Die Hebräer rechnet er nicht allein zu den bedeutenden Urvölkern, sondern zitiert ein Apollon-Orakel, das den Hebräern zusammen mit den Chaldäern gar eine religionsgeschichtliche Sonderstellung einräumt:

37 F. Millar, a.O. (oben Anm. 36) 256–258; G. Clark, «Translate into Greek. Porphyry of Tyre on the New Barbarians», in: R. Miles (Hg.), *Constructing Identities in Late Antiquity* (London/New York 1999) 112–132, hier 118; J. M. Schott, *Christianity, Empire* (oben Anm. 2) 60–61. Zur hellenisch geprägten Perspektive des Porphyrios vgl. z.B. Porph. *Abst.* 4,2. Ähnlich wie bei Kelsos zählen auch bei Porphyrios die «alten Philosophen und Theologen» griechischer Provenienz (Porph. *Antr.* 31) sowie Dichter wie Homer zu den Vertretern der «alten Weisheit», vgl. z.B. Porph. *Antr.* 36.

38 A. P. Johnson, «Porphyry's Hellenism», in: S. Morlet (Hg.), *Le traité de Porphyre* (oben Anm. 1) 165–181, hier 168–176; A. P. Johnson, «Philosophy, Hellenicity, Law: Porphyry on Origen, Again», *Journal of Hellenic Studies* 132 (2012) 55–69, hier 65.

39 G. Clark, a.O. (oben Anm. 37) 129–130; A. P. Johnson, «Porphyry's Hellenism» (oben Anm. 38) 175–176; A. P. Johnson, «Philosophy, Hellenicity» (oben Anm. 38) 66.

40 Porph. *fr.* 324F.,4–6 Smith, vgl. dazu auch Porph. *fr.* 323F. Smith. Einschränkend scheint sich Porphyrios in dieser Hinsicht im ersten Buch von *De regressu animae* zu äussern. Dort konstatiert er, dass seines Wissens keine einzige Schule (*unam quandam sectam*), auch nicht die Inder oder Chaldäer, den Anspruch auf einen «universalen Weg zur Befreiung der Seele» (*universalem viam animae liberandae*) erhoben habe und ihm ein solcher «Weg» durch historische Forschung bisher nicht zur Kenntnis gekommen sei (Porph. *fr.* 302F. Smith). Trotz dieser latenten Skepsis belegt der Text die religionsphilosophische Universalperspektive des Porphyrios, siehe dazu G. Clark, a.O. (oben Anm. 37) 127; J. M. Schott, *Christianity, Empire* (oben Anm. 2) 55–56.

41 Num. *fr.* 1a–c Des Places; vgl. dazu Chr. Riedweg, «Porphyrios über Christus und die Christen. *De philosophia ex oraculis haurienda* und *Adversus Christianos* im Vergleich», in: *Entretiens de la Fondation Hardt 51: L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne* (Vandœuvres/Genf 2005) 151–203, hier 185–186.

42 Porph. *fr.* 324F.,7–9 Smith. In seinem Text *De Abstinentia* bietet Porphyrios v.a. im vierten Buch reiches ethnographisches Material, das seine Thesen zur vegetarischen Ernährung durch das vorbildliche Beispiel anderer Völker stützen soll. Neben den Griechen, ägyptischen Priestern, Syrern, Persern (Magern) und den Indern (Brahmanen und Samanäern) werden auch die Juden, speziell die Essener, anerkennend behandelt (Porph. *Abst.* 4,2–20).

μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον ἠδ' ἄρ' Ἑβραῖοι, | αὐτογένεθλον ἄνακτα σεβάζομενοι θεὸν ἁγνῶς.

«Einzig die Chaldäer und die Hebräer haben Anteil an der Weisheit erhalten, | weil sie den aus sich selbst gewordenen Herrscher in Reinheit als Gott verehren».[43]

Zwei Kollektive werden im Kontext dieses Orakels den alten barbarischen Kulturvölkern gegenübergestellt: einerseits die Griechen, die auf ihrem Weg zu den Göttern in die Irre gegangen seien, und andererseits die anonyme Gruppe der sogenannten «Machthabenden» bzw. «Mächtigen» (οἱ δὲ κρατοῦντες), die die Pfade zu den Göttern bereits zerstört hätten (ἤδη καὶ διέφθειραν).[44] Zwar ist nicht gesichert, wen Porphyrios mit den κρατοῦντες genau im Blick hat. Neben einem eher unwahrscheinlichen Bezug auf die barbarischen Völker[45] ist es jedoch denkbar, dass Porphyrios hier indirekt von den Christen spricht.[46] Sie als die «Machthabenden» bzw. die «Mächtigen» zu bezeichnen, legt laut Michel Tardieu den Schluss nahe, dass Porphyrios eine Einflussexpansion und gesellschaftliche Dominanz des Christentums zu seiner Zeit konstatieren möchte.[47] Mehr noch: Durch die Wortwahl entsteht ein Bedrohungsszenario, in dem das Christentum als destruktiv etikettiert wird. Diese Destruktivität wurzelt in der von Porphyrios ausgemalten christlichen Fundamentalopposition zu den polytheistischen Traditionen der alten Kulturvölker einerseits und den religiösen Traditionen der Hebräer andererseits,[48] insofern die christliche Heilsexklusivität de-

43 Porph. *fr.* 324F.,11–12 Smith. Ausserdem geht Porphyrios auf die Dämonologie der Hebräer ein und bezeichnet in diesem Zusammenhang Jesus als einen der weisen Hebräer (Porph. *fr.* 346F.,10–12 Smith).

44 Porph. *fr.* 324F.,4–7 Smith: χαλκόδετος γὰρ ἡ πρὸς θεοὺς ὁδὸς αἰπεινή τε καὶ τραχεῖα, ἧς πολλὰς ἀτραποὺς βάρβαροι μὲν ἐξεῦρον, Ἕλληνες δὲ ἐπλανήθησαν, οἱ δὲ κρατοῦντες ἤδη καὶ διέφθειραν. Dass Porphyrios eine derartige religionsphilosophische Kritik an die Griechen richtet, ist bemerkenswert, vgl. A. P. Johnson, «Porphyry's Hellenism» (oben Anm. 38) 172; A.P. Johnson, «Philosophy, Hellenicity» (oben Anm. 38) 65.

45 Siehe zur Forschungsdiskussion Chr. Riedweg, a.O. (oben Anm. 41) 177–178 Anm. 102.

46 So G. Wolff, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae* (Berlin 1856 [ND Hildesheim 1983]) 141 Anm. 4; M. Zambon, *Porphyre et le Moyen-Platonisme* (Paris 2002) 200–201; weitere Literatur dazu bei A. P. Johnson, «Porphyry's Hellenism» (oben Anm. 38) 172 Anm. 38.

47 M. Tardieu, «Les Gnostiques dans la *Vie de Plotin*», in: L. Brisson et al., *Porphyre. La Vie de Plotin. II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie* (Paris 1992) 503–563, hier 512–513. Noch um das Jahr 400 n. Chr. bezieht Eunapios in seinen *Vitae philosophorum et sophistarum* das Verb κρατεῖν auf die Christen, die er im Zusammenhang der Zerstörung des Serapeions zu Alexandria 391 n. Chr. mit den Giganten vergleicht, die die Macht übernommen hätten: καὶ πάντα ἐγίνετο καθάπερ ἐν ποιητικοῖς μύθοις τῶν Γιγάντων κεκρατηκότων (Eunap. *Vit. phil. et soph.* 6,11,1, p. 38,14–15 Giangrande); siehe dazu M. Becker, *Eunapios aus Sardes: Biographien über Philosophen und Sophisten. Einleitung, Übersetzung, Kommentar* (Stuttgart 2013) 339.

48 Die positive Einschätzung der Juden, die in *De philosophia ex oraculis haurienda* greifbar ist, scheint Porphyrios nicht immer beibehalten zu haben. In den einleitenden Worten zu einem Zitat aus dem vierten Buch von *Contra Christianos* (Porph. *Contr. Chr. fr.* 41 H.) spricht Eu-

zidiert seiner inklusivistisch-universalen Argumentation widerspricht.[49] So nimmt es denn auch nicht wunder, dass in der Schrift über die Orakelphilosophie die Christen nicht nur bezichtigt werden, einer Täuschung verfallen und einem Irrtum erlegen zu sein.[50] Vielmehr werden sie aufgrund ihrer abwegigen Jesusverehrung als Gottverhasste (*diis exosi*)[51] auch der Asebie (*impiae naturae*)[52] angeklagt und von den Göttern als unrein (*polluti*), befleckt (*contaminati*) und vernunftlos (ἄνοια, *dementia*)[53] verspottet.[54]

III

Wenn Porphyrios in seiner soeben skizzierten Orakelexegese davon spricht, dass die Christen «schon» bzw. «nach kurzer Zeit» (ἤδη) die alten Überlieferungen zerstört hätten,[55] so zeigt sich darin, dass der Faktor Zeit für ihn bei der Kommunikation der christlichen Bedrohung eine zentrale Rolle spielt. Die Destruktivität des Christentums wird gerade in der rasch eingetretenen Breitenwirkung sichtbar, die die Christen laut Porphyrios bei ihrer Ablehnung der alten Traditionen erzielt hätten. Neben der generellen Kontrastierung der alten religionsphilosophischen Überlieferungen und Orakel mit der neuen Religion sind es Temporalpartikel wie ἤδη, die eine Zeitreflexion deutlich bezeugen. Dabei hebt

sebios davon, dass Porphyrios in seinem Hass nicht nur die Christen, sondern auch die «Hebräer, Mose und die nach ihm wirkenden Propheten mit denselben Schmähungen überzogen» habe (Euseb. *Praep. ev.* 10,9,11). Dies belegt auch Porph. *Contr. Chr. fr.* 39 H., wo Porphyrios sich abschätzig über die literarische Qualität der hebräischen Bibel am Beispiel des Pentateuchs äussert (Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,4). Ein Beispiel der porphyrianischen Prophetenkritik bieten die Fragmente aus dem Daniel-Kommentar des Hieronymus (Porph. *Contr. Chr. fr.* 43 H.).

49 Auch in *Contra Christianos* kritisiert Porphyrios die exklusivistischen Tendenzen der christlichen Lehre, die in Jesus den einzigen «Weg» zu Gott sehen (vgl. *Johannesevangelium* 14,6), siehe Aug. *Ep.* 102,8 (= *CSEL* 34, p. 551): *Item alia proposuerunt, quae dicerent de Porphyrio contra Christianos tamquam validiora decerpta: ‚si Christus', inquiunt, ‚salutis se viam dicit, gratiam et veritatem in seque solo ponit animis sibi credentibus reditum, quid egerunt tot saeculorum homines ante Christum?* (= Porph. *Contr. Chr. fr.* 81 H.).

50 Porph. *fr.* 343F.,14 Smith (*inanibus fallaciis*); Porph. *fr.* 345aF.,16 (*errore implicati*), 51–52 (*errore implicari*) Smith.

51 Porph. *fr.* 345aF.,52–53 Smith.

52 Porph. *fr.* 346F.,17–18 Smith; vgl. auch Porph. *fr.* 343F.,13 Smith: *pollutae [...] impiae uxoris sensum* (bezogen auf eine christliche Ehefrau).

53 Porph. *fr.* 345F.,45–46 Smith; Porph. *fr.* 345aF.,60–61 Smith.

54 Porph. *fr.* 345aF.,17–18 Smith: *multis talibus adversus eos blasphemiis utuntur* [sc. *dii*]; ebd., 19–22 Smith: *deinde subicit* [sc. Porphyrius] *velut oracula deorum blasphemantium Christianos*. Zur herben Christenkritik in *De philosophia ex oraculis haurienda* siehe auch H. Dörrie, a.O. (oben Anm. 20) 171. Die Verehrung Jesu als Gott erscheint im Urteil paganer Gebildeter als besonders befremdlich, vgl. S. Benko, «Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A. D.», *ANRW* II,23,2 (1980) 1055–1118; J. Ulrich, «Die Begegnung von Christen und Heiden im zweiten (und dritten) Jahrhundert», in: C. K. Rothschild, J. Schröter (Hg.), *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era* (Tübingen 2013) 457–485, hier 458–464.

55 Porph. *fr.* 324F.,6–7 Smith: οἱ δὲ κρατοῦντες ἤδη καὶ διέφθειραν.

ἤδη einerseits den Aspekt der Beschleunigung christlicher Einflüsse hervor, insofern Porphyrios damit anzudeuten scheint, dass im Hinblick auf die antike Religiosität ein schnell sich vollziehender Wandel festzustellen ist. Andererseits impliziert ἤδη die von Schirmer angesprochene Vorher-Nachher-Konstruktion.[56] Dieses bedeutende Charakteristikum der Bedrohungskommunikation entwirft Porphyrios allerdings nicht nur in *De philosophia ex oraculis haurienda*, sondern auch in *Contra Christianos*, und zwar interessanterweise wiederum im Zusammenhang der aus platonischer Sicht unangemessenen Jesusverehrung der Christen. An einer Stelle schreibt Porphyrios:

> Νυνὶ δὲ θαυμάζουσιν εἰ τοσοῦτον ἐτῶν κατείληφεν ἡ νόσος τὴν πόλιν, Ἀσκληπιοῦ μὲν ἐπιδημίας καὶ τῶν ἄλλων θεῶν μηκέτι οὔσης. Ἰησοῦ γὰρ τιμωμένου οὐδεμιᾶς δημοσίας τις θεῶν ὠφελείας ᾔσθετο.
>
> Nun aber wundert man sich, dass die Krankheit so viele Jahre die Stadt danieder hält, da es eine Ankunft des Asklepios oder der anderen Götter nicht mehr gibt. Weil nämlich Jesus verehrt wird, hat niemand eine öffentliche Hilfe der Götter wahrgenommen.[57]

Porphyrios konstatiert in nahezu resignativem Ton vom Standpunkt der Gegenwart aus (νυνί), dass durch den Einfluss des Christentums in religiöser Hinsicht nichts mehr sei, wie es einmal war: Götterepiphanien gebe es schlichtweg nicht mehr (μηκέτι), und zwar aufgrund der gegenwärtigen Jesusverehrung, die schon in der Schrift über die Orakelphilosophie auf die Unwissenheit der Christen über Jesu wahre Identität zurückgeführt wird.[58] Demnach markiert die christliche Religion für Porphyrios eine klare Zäsur, welche die Kontinuität paganer Religiosität in sehr grundsätzlicher Weise ungewiss macht. Denn durch das Christentum sind die bisherigen religiösen Erfahrungen nicht nur in Frage gestellt. Vielmehr sind sie aufgrund des Rückzugs der Götter gewissermassen dem Aussterben geweiht.

Auf welche «Krankheit» sich hier Porphyrios genau bezieht und welche Stadt – womöglich Rom?[59] – gemeint ist, muss fraglich bleiben. John Granger Cook erwägt, ob die Epidemie gemeint sein könnte, die laut eigener Aussage des

56 Siehe W. Schirmer, a.O. (oben Anm. 3) 104–105.

57 Euseb. *Praep. ev.* 5,1,10 = Porph. *Contr. Chr. fr.* 80 H.

58 Porphyrios bekräftigt, dass Jesus nach den Orakeln der Götter «äusserst fromm» (Porph. *fr.* 345F.,9–10.25 Smith) gewesen sei, dass seine Seele gleich jener von anderen herausragenden Männern nach dem Tod der Unsterblichkeit für würdig befunden worden sei (Porph. *fr.* 345F.,11.25–30 Smith) und dass er wie alle Frommen in den Himmel aufgestiegen sei, weswegen er auch nicht verspottet werden dürfe (Porph. *fr.* 345F.,40–44 Smith). Diese fromme, heroisierte Seele verehren die Christen aus Unwissenheit (ἀγνοοῦντας), vgl. Porph. *fr.* 345F.,30–32 Smith. Sehr wahrscheinlich wird in diesem Zusammenhang die kultische Verehrung Jesu als λόγος und Gottessohn kritisiert, so Chr. Riedweg, a.O. (oben Anm. 41) 174–175.

59 Vgl. M. Tardieu, a.O. (oben Anm. 47) 513.

Porphyrios kurz vor dem Tod Plotins ausgebrochen sein soll,[60] bzw. diejenige, der im Jahre 270 Kaiser Claudius II. zum Opfer gefallen sei.[61] Entscheidend an diesem Text ist jedenfalls, dass Porphyrios nicht nur eine offensichtliche Konkurrenz zwischen der gottverhassten[62] Jesusverehrung von Christen und der paganen Religion konstruiert, sondern das Bedrohungspotential des Christentums empirisch am Ausbleiben von Epiphanien paganer Götter belegt. Die zwischen Jesus und Asklepios postulierte Konkurrenz[63] ist dabei mehr als brisant, weil so die Christen für die in Rede stehende «Pest» bzw. «Epidemie» verantwortlich gemacht werden.[64] Diese Sündenbockargumentation, wonach Pagane die Christen für allerlei negative und katastrophische Entwicklungen in natürlicher (z.B. Erdbeben, Hungersnöte, Dürreperioden), anthropologischer (z.B. Krankheiten, Pest) und politischer Hinsicht (z.B. Krieg) verantwortlich machen, ist spätestens seit Tertullian bezeugt[65] und führt die dem Christentum angelastete Destruktivität sehr drastisch vor Augen. Neben der Deutung der νόσος als eines realen Geschehnisses ist darüber hinaus eine metaphorische Interpretationsebene zu bedenken. Bereits Kelsos hatte sich in gut platonischer Weise dieser Krankheitsmetaphorik bedient, um die «unkultivierte», «unreine» und «unvernünftige» Gesinnung der Christen anzuprangern, die rebellisch und gesellschaftsgefährdend sei.[66] Nach Michel Tardieu versinnbildlicht die «Krankheit» das starke, als negativ bewertete Wachstum der Christen im Imperium Romanum.[67] Der Bruch der Christen mit der traditionellen Götterverehrung bedroht somit in den Augen des Porphyrios den Bestand des Imperium Romanum im ganz physischen, lebensgefährlichen Sinne.

Eine ganz ähnliche Argumentation wird in einem Eusebios-Text verfolgt, dessen Inhalt allerdings Porphyrios nicht sicher zugeschrieben werden kann.

60 Porph. *VPlot.* 2,7. Zu dieser Zeit, seit 268 n. Chr., hielt sich Porphyrios in Sizilien auf (Porph. *VPlot.* 2,11–12; 2,31–32; 6,1–4; 11,16–19).

61 J. G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism* (Tübingen 2000) 123–124 (mit Lit.). Zu den Konsequenzen, die diese Datierung der Pest für die Datierung von *Contra Christianos* hat, siehe ebd., 124–125.

62 Vgl. Porph. *fr.* 345aF.,46–56 Smith.

63 Siehe dazu F. J. Dölger, «Der Heiland. 3. Asklepios als Gegensatz zu Christus bei Kelsos», *Antike und Christentum* 6 (1950) [ND Münster 1976] 250–257; J. G. Cook, a.O. (oben Anm. 61) 124 Anm. 105.

64 P. F. Beatrice, a.O. (oben Anm. 2) 39.

65 Belege bei J. G. Cook, a.O. (oben Anm. 61) 123–124 Anm. 104; vgl. dazu auch Pietzner, a.O. (oben Anm. 9) 5 mit Anm. 22. Noch Maximinus Daia bediente sich gemäss Euseb. *Hist. eccl.* 9,7,8–9 dieser Argumentation.

66 Orig. *Cels.* 8,49: οὗτοι γάρ εἰσιν οἱ καὶ τὰ ἄλλα ἄγροικοι καὶ ἀκάθαρτοι καὶ χωρὶς λόγου τῇ στάσει συννοσοῦντες. Im Hintergrund steht Platons *Politeia*, wo der Staat mit einem Körper verglichen und der politische Aufstand bzw. die Rebellion als eine Krankheit des Staates gedeutet wird (Plat. *Resp.* 556e), vgl. auch Plat. *Prot.* 322d.

67 M. Tardieu, a.O. (oben Anm. 47) 513. Noch bei Maximinus Daia erscheint die christliche Religion als «unerwarteter Gewittersturm» (χειμὼν ἀπροσδόκητος) und «schwere Krankheit» (νόσος βαρεία), apud Euseb. *Hist. eccl.* 9,7,11.

Aus der Perspektive des dort sprechenden anonymen Griechen sind die Christen durch ihren Atheismus und ihre Asebie Staatsfeinde, die ähnlich wie im bisher diskutierten Fragment aus *Contra Christianos* (fr. 80 H.) den Zusammenhalt der Gesellschaft gefährden. Aufgrund ihrer umstürzlerischen «Neuerungen in der Lebensweise» (νεωτερισμὸς τοῦ βίου) müssen sie als Religionsvergessene (δυσσεβεῖς), Gottlose (ἄθεοι) und Abtrünnige angesehen werden, da sie mit dem althergebrachten polytheistischen Götterkult gebrochen hätten (οἱ τῶν πατρῴων θεῶν ἀποστάντες), der die Grundlage jeder Volks- und Stadtgemeinschaft sei.[68] Der an die Christen gerichtete pagane Atheismusvorwurf wurde bereits seit dem zweiten Jh. n. Chr. von Philosophen wie dem Kyniker Crescens[69] und dem Mittelplatoniker Kelsos,[70] aber auch von Literaten wie Lukian von Samosata[71] erhoben und aufgegriffen. Zu Lebzeiten des Porphyrios argumentiert – wenn auch indirekt – Jamblich ebenfalls in diese Richtung.[72] Aufgrund der Präsenz dieses Arguments im innerpaganen Diskurs besteht eine grosse Wahrscheinlichkeit, dass Porphyrios den gesellschaftspolitisch und religionssoziologisch hoch brisanten Atheismusvorwurf in *Contra Christianos* rezipiert hat. Die traditionelle und philosophisch reflektierte Verehrung des Göttlichen betont Porphyrios jedenfalls auch an anderer Stelle, wenn er «die Verehrung des Göttlichen gemäss althergebrachter Sitte» (τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια) als «grösste Frucht der Frömmigkeit» (μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας) hervorhebt.[73]

Diese Berufung auf τὰ πάτρια ist im Denken des Porphyrios fest verankert und wird als argumentative Strategie auch in innerpaganen Auseinandersetzungen angewendet. Im Introitus zu *De Abstinentia* wertet Porphyrios die Entscheidung seines Adressaten Firmus Castricius gegen den Vegetarismus als eine Geringschätzung der «althergebrachten Richtlinien der Philosophie» (καταφρονῆσαι τῶν πατρίων ἧς ἐζήλωκας φιλοσοφίας νόμων).[74] Auf diese Weise werden τὰ πάτρια

68 Euseb. *Praep. ev.* 1,2,2 = Porph. (?) *Contr. Chr. fr.* 1 H., vgl. auch Euseb. *Praep. ev.* 1,2,3 (οἱ τῶν πατρίων φυγάδες). Der anonyme Grieche (τις Ἑλλήνων) wird am Ende des Passus (Euseb. *Praep. ev.* 1,2,5) als imaginärer Sprecher des von Eusebios Referierten genannt; siehe dazu auch unten Anm. 93.

69 Dies berichtet Justin der Märtyrer gemäss einem Zeugnis bei Eusebios (Euseb. *Hist. eccl.* 4,16,3), siehe dazu S. Benko, a.O. (oben Anm. 54) 1078. Justin selbst geht im sechsten Kapitel seiner *Apologia maior* näher auf diese Anschuldigung ein. Die christliche Apologetik setzt sich wiederholt mit dem Vorwurf auseinander, siehe dazu die Quellenbelege bei M. Marcovich (Hg.), *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis* (Berlin/New York 1994) 40, sowie G. Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp. Übersetzt und erklärt von G. Buschmann* (Göttingen 1998) 186–187 mit Anm. 70.

70 Orig. *Cels.* 4,72; 6,42.

71 Lucian. *Alex.* 25.38.

72 Jamb. *Myst.* 3,31 [179.12 P.], vgl. dazu E. C. Clarke et al. (Hg.), *Iamblichus: De mysteriis/On the mysteries. Translated with an Introduction and Notes by E. C. Clarke, J. M. Dillon and J. P. Hershbell* (Atlanta 2003) xxviii–xxix.201 Anm. 246.

73 Porph. *Marc.* 18.

74 Porph. *Abst.* 1,2. Vgl. auch Porph. *Abst.* 2,20, wo τὰ πάτρια als Argument dafür angeführt werden, dass das Opfern von Früchten älter sei als das Tieropfer. Vorausgesetzt ist dabei im Den-

zu einem autoritätsstiftenden Referenzpunkt, wodurch Sitte und Brauchtum der Gegenwart in der weiter zurückliegenden Vergangenheit verankert werden. Mithin ist das Althergebrachte damit synonym zum Vorchristlichen, und speziell die soeben zitierte «Verehrung des Göttlichen gemäss althergebrachter Sitte» kann als eine Spitze gegen die Christen interpretiert werden, die den traditionellen Frömmigkeitspraktiken und Glaubensvorstellungen den Rücken kehrten.

IV

Zu Beginn des 16. Kapitels der *Vita Plotini* spricht Porphyrios davon, dass es zu Lebzeiten Plotins in Rom neben gnostischen Häretikern «viele Christen» gegeben habe. Dies belegt einerseits, dass die Gnostiker von Porphyrios als eine christliche Teilgruppe wahrgenommen wurden, insofern „die Häretiker" (αἱρετικοὶ δέ) aus der Masse der Christen (τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι) bewusst herausgehoben werden.[75] Andererseits bietet die vorliegende Stelle einen Beleg dafür, dass die Christen im Rom des dritten Jhs. n. Chr. einen Bevölkerungsanteil stellten, der beachtlich war.[76] Porphyrios war die Präsenz der Christen in Rom spätestens seit ca. 263 n. Chr. auch aufgrund von Autopsie bekannt, als er im zehnten Regierungsjahr des Gallienus ebendort ein Schüler Plotins wurde.[77] Nun dürfte aufgrund der bisherigen Erörterungen hinreichend deutlich geworden sein, dass Porphyrios zwischen den Christen und den Weis-

ken des Porphyrios, dass das Ältere auch das Bessere sei – ein Gedanke, dem er mit Blick auf das «alte Opfergesetz» und unter Berufung auf Hesiod an anderer Stelle Ausdruck verleiht: νόμος δ' ἀρχαῖος ἄριστος (Porph. *Abst.* 2,18). Ähnlich äussert sich Porphyrios in *Abst.* 4,2, wenn er den Peripatetiker Dikaiarch zustimmend zitiert, der das Leben der Menschen in der Frühzeit als glücklicher und besser im Vergleich zur heutigen Welt beschrieben habe.

75 Die in der griechischen Literatur durchaus übliche Formulierung πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι mit angeschlossenem δέ stellt, wie P.-H. Poirier und Th. S. Schmidt jüngst gezeigt haben, eine Gegenüberstellung des Allgemeinen und eines Teilaspekts des Allgemeinen dar. Im vorliegenden Kontext wird demnach das Grosskollektiv der Christen in Rom dem Teilkollektiv der zu den Christen gerechneten Gnostiker gegenübergestellt, siehe P.-H. Poirier, Th. S. Schmidt, «Chrétiens, hérétiques et gnostiques chez Porphyre. Quelques précisions sur la *Vie de Plotin* 16,1–9», *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions* (2010) 913–942, hier 918–923.

76 Mit welcher Zahl der Bevölkerungsanteil der stadtrömischen Christen im dritten Jh. n. Chr. zu beziffern ist, bleibt Spekulation. Schätzungen belaufen sich auf ca. 20'000 Christen in der Mitte des dritten Jhs. n. Chr., siehe dazu G. Lüdemann, «Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom. I. Valentin und Marcion. II. Ptolemäus und Justin», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 70 (1979) 86–114, hier 102 Anm. 44 (mit Lit.). Die literarischen Quellen der ersten beiden Jahrhunderte sowie die um 200 n. Chr. einsetzende Katakombenbestattung lassen jedenfalls auf ein ständiges Wachstum der christlichen Religion in Rom schliessen, siehe P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*. 2. Aufl., überarbeitet und ergänzt (Tübingen 1989) 115–116.

77 Porph. *VPlot.* 4,1–14; 5,1–5, vgl. dazu K. Pietzner, a.O. (oben Anm. 9) 292–293. Laut Eunapios soll Porphyrios auch in Rom gestorben sein, siehe Eunap. *Vit. phil. et soph.* 4,2,6, p. 10,10 Giangrande = Porph. *fr.* 1T.,105–106 Smith.

heitslehren des Altertums keinerlei Verbindungen zieht. Interessanterweise schreibt er aber der christlichen Sekte der Gnostiker exakt diesen Anspruch zu:

> Γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἱρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον [...].
>
> Es gab zu seiner [sc. Plotins] Zeit viele unterschiedliche Christen, [darunter] aber [auch] die Sektierer um Adelphios und Aquilinus, die sich von der alten Philosophie herleiteten [...].[78]

Speziell der Satzteil αἱρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι ist schwer verständlich. Vor dem Hintergrund des oben skizzierten Respekts für die althergebrachte Barbarenweisheit dürfte Porphyrios hier unter der «alten Philosophie» neben der griechischen auch die persische Tradition verstanden haben.[79] Diese hätten die Gnostiker angeblich bewusst gegen Platon ausgespielt, der ihrem von Porphyrios angeführten Postulat zufolge «nicht zur Tiefe des intelligiblen Seins vorgedrungen» sei.[80] Was das mit der Präposition ἐκ konstruierte Partizip ἀνηγμένοι anbetrifft, sind widersprüchliche Erklärungsversuche unternommen worden: Ist gemeint, dass die Gnostiker sich von der «alten Philosophie» hergeleitet haben bzw. aus ihr hervorgegangen sind, oder aber ist gemeint, dass sie von der «alten Philosophie» abgefallen bzw. weggeführt worden sind?[81] Sowohl die Grammatik als auch der Kontext sprechen meines Erachtens für die erste Variante,[82] wenngleich die zweite Interpretation bis heute vertreten wird.[83] Barbara Aland äussert die Vermutung, dass Porphyrios den Umgang der Gnostiker mit Texten der griechischen Philosophie und der persischen Tradition

78 Porph. *VPlot.* 16,1–3. Meine Übersetzung greift Vorschläge von P.-H. Poirier, Th. S. Schmidt, a.O. (oben Anm. 75) 923, auf. Zur Identifikation der hier genannten Häretiker Adelphios und Aquilinus siehe M. Tardieu, a.O. (oben Anm. 47) 518–520; K. Pietzner, a.O. (oben Anm. 9) 292–293 Anm. 95 (mit Lit.).

79 So J. Igal, «The Gnostics and 'The Ancient Philosophy' in Porphyry and Plotinus», in: H. J. Blumenthal, R. A. Markus (Hg.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong* (London 1981) 138–149, hier 145–146. Die ältere Forschung verstand unter der «alten Philosophie» teils nur «les doctrines de l'Orient» unter Ausblendung der griechischen Philosophie, so M. J. Matter, *Histoire critique du gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne, Tome II* (Paris 1828) 461 Anm. 2, vgl. auch ebd., 474. Demgegenüber beziehen viele Ausleger die «alte Philosophie» ausschliesslich auf die griechische Philosophie, so z.B. R. L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven/London 1984) 133; M. Tardieu, a.O. (oben Anm. 47) 515–516; P.-H. Poirier, Th. S. Schmidt, a.O. (oben Anm. 75) 926.

80 Porph. *VPlot.* 16,5–9 (Zitat 16,8–9); vgl. dazu G. Clark, a.O. (oben Anm. 37) 129.

81 Zu den divergierenden Übersetzungen siehe H.-Ch. Puech, «Plotin et les Gnostiques (1960)», in: Ders., *En quête de la Gnose I. La Gnose et le temps et autres essais* (Paris 1978) 85 Anm. 1; J. Igal, a.O. (oben Anm. 79) 147 Anm. 10 (Lit.); M. Tardieu, a.O. (oben Anm. 47) 515 mit Anm. 21 (Lit.); P.-H. Poirier, Th. S. Schmidt, a.O. (oben Anm. 75) 925–926.

82 So schon J. Igal, a.O. (oben Anm. 79) 139.

83 Siehe z.B. L. Brisson, «The Platonic Background in the Apocalypse of Zostrianos. Numenius and Letter II attributed to Plato», in: J. J. Cleary (Hg.), a.O. (oben Anm. 18) 173–188, hier 173; J. G. Cook, «Porphyry's Attempted Demolition of Christian Allegory», *The International*

«absichtlich [...] missverstand», um sich selbst erst die Grundlage für seine Polemik schaffen zu können. Denn er habe wahrscheinlich gewusst, dass die Gnostiker «weder aus klassischer Philosophie noch von Zoroaster herkamen. Seine Widerlegungsweise entspricht aber antikem Stil.»[84]

Mit anderen Worten: Die christliche Splittergruppe hat sich in der polemischen Einschätzung des Porphyrios dazu verstiegen, einen Anspruch auf hohes Alter und folglich grosse Autorität zu postulieren. Wie bereits bei Kelsos zu beobachten war, der die Perser im Allgemeinen und Zoroaster im Besonderen als Bewahrer der alten Weisheit und Theologie hoch schätzt,[85] finden sich auch bei Porphyrios anerkennende Äusserungen über die Perser[86] und Zoroaster. Letzterem verleiht er durch die Bezeichnung «alter Zoroaster» (παλαιοῦ Ζωροάστρου) einen besonderen Würdestatus in der *Vita Plotini*,[87] der auch dadurch bestätigt wird, dass der von Porphyrios verehrte Pythagoras ein Schüler Zoroasters gewesen sein soll.[88] Da die gnostischen Sektierer laut Porphyrios den Eindruck erwecken wollten, altehrwürdige Lehren zur Grundlage zu haben, formierte sich in der Plotinschule ein heftiger Widerstand gegen diesen als missbräuchlich empfundenen Rekurs auf die «alte Weisheit». Neben Plotin und Amelios beteiligte sich auch Porphyrios an dieser intellektuellen Opposition.[89] Während Porphyrios im 16. Kapitel der *Vita Plotini* die antignostischen Texte seines Meisters und des Amelios nur summarisch auflistet, geht er im Falle seiner eigenen Kampfschriften näher auf die Methode ein:

Journal of the Platonic Tradition 2 (2008) 1–27, hier 8; M. Lütge, *Iranische Spuren im Zostrianos von Nag Hammadi* (Frankfurt a. M. 2010) 23.

84 B. Aland, «Die frühe Gnosis zwischen platonischem und christlichem Glauben. Kosmosfrömmigkeit versus Erlösungstheologie», in: D. Wyrwa, B. Aland, Chr. Schäublin (Hg.), *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. FS U. Wickert* (Berlin/New York 1997) 1–24, hier 11 mit Anm. 24. Bereits bei Plotins antignostischer Argumentation in *Enn.* 2,9 ist die Tendenz festzustellen, «Phänomene der gnostischen Lehre mit Begriffen aus der eigenen Philosophie zu umschreiben und sich damit eine Basis zu verschaffen, von der aus er sie kritisieren und widerlegen kann», so B. Aland, *Frühe direkte Auseinandersetzung zwischen Christen, Heiden und Häretikern* (Berlin/New York 2005) 36, unter Verweis auf K. Alt, *Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II 9* (Stuttgart 1990) 43–44.53.55.60–61.

85 Orig. *Cels.* 1,5; 1,14; 1,16; 6,22–24.

86 Vgl. Porph. *Abst.* 4,16 (persische Askesepraktiken); Porph. *Antr.* 6 (persische Mysterien und Seelenlehre). Wertschätzung für die Perser drückt sich auch darin aus, dass Porphyrios vom Bestreben Plotins berichtet, nach seinem Studium bei Ammonios in Alexandria die Philosophie der Perser und Inder kennenzulernen (Porph. *VPlot.* 3,15–17), vgl. dazu I. Männlein-Robert, a.O. (oben Anm. 18) 349–350.

87 Porph. *VPlot.* 16,17–18. Neben dem 16. Kapitel der *Vita Plotini* (16,6; 16,14–15; 16,18) wird Zoroaster noch in *De Antro Nympharum* erwähnt. Dort ist im Kontext von persischen Mysterienweihen davon die Rede, dass Zoroaster Mithras eine Höhle geweiht und sie als ein «Bild» der von Mithras geschaffenen Welt bezeichnet habe (Porph. *Antr.* 6).

88 Porph. *VPyth.* 12.

89 Plot. *Enn.* 2,9; Porph. *VPlot.* 16,9–18.

Πορφύριος δὲ ἐγὼ πρὸς τὸ Ζωροάστρου συχνοὺς πεποίημαι ἐλέγχους, ὅλως νόθον τε καὶ νέον τὸ βιβλίον παραδεικνὺς πεπλασμένον τε ὑπὸ τῶν τὴν αἵρεσιν συστησαμένων εἰς δόξαν τοῦ εἶναι τοῦ παλαιοῦ Ζωροάστρου τὰ δόγματα, ἃ αὐτοὶ εἵλοντο πρεσβεύειν.

Ich aber, Porphyrios, habe zahlreiche Untersuchungen über das Buch Zoroasters angestellt, um zu zeigen, dass dieses Buch gänzlich unecht und neu ist, eine Fiktion, die von den Sektengründern geschaffen wurde, um den Eindruck zu erwecken, dass die Lehren vom alten Zoroaster stammen, die sie ja selbst zu vertreten sich entschieden hatten.[90]

Durch diese Literaturkritik, welche die Lehrgrundlagen als neu und gefälscht erweist, spricht Porphyrios den Gnostikern jegliche legitime Berufung auf die «alte Philosophie» als Autoritätsbeweis ab. Dieser Vorwurf der Unwahrheit lebt von einem platonischen Traditionalismus, wie ihn bereits Plotin verficht, der die neuen Lehren der Gnostiker (ὅσα καινοτομοῦσιν) als «eigene Philosophie» (ἰδία φιλοσοφία) bezeichnet, die ob ihrer Neuheit unmöglich wahr sein können (ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας εὕρηται).[91]

Mögen die Anstrengungen der Gnostiker, die eigenen Lehren in der alten Weisheit zu verwurzeln, auch entscheidend durch das pagane Fremdbild eines Plotin und Porphyrios verzerrt sein: In nicht-gnostischen Texten der Christen sind seit dem zweiten Jh. n. Chr. ähnliche Tendenzen zu beobachten. Apologetisch ausgerichtete Theologen wie Justin, Tatian, Theophilus, Klemens von Alexandria, Origenes und dann Eusebios von Cäsarea zeigen sich sichtlich bemüht, durch einen Bezug auf die Schriften der Hebräer, in Sonderheit auf Mose und die Propheten, ein Pendant zum philosophisch-platonischen Traditionalismus zu schaffen.[92] Wenn etwa Eusebios zu Beginn seiner *Kirchengeschichte* das hohe Alter des Christentums nachweisen möchte und in diesem Zusammenhang von nicht namentlich genannten Gegnern spricht, die das Christentum für «neu» (νέα) und «fremd» (ἐκτετοπισμένη) erachten, weil es erst «gestern und nicht schon früher in Erscheinung getreten sei» (χθὲς καὶ οὐ πρότερον φανεῖσα), dann zählt Porphyrios sicherlich zu den Adressierten dazu.[93]

90 Porph. *VPlot.* 16,14–18.

91 Plot. *Enn.* 2,9,6[11–12], vgl. dazu H. Dörrie, a.O. (oben Anm. 16) 4. Plotin selbst stellt sich nicht als Lehrer neuer Lehren dar, sondern als Ausleger von «alten» und bekräftigt dadurch die Vorstellung, dass nur das Alte wahr sein könne (Plot. *Enn.* 5,1,8[10–14]). Wiederholt verwendet der anonyme Grieche bei Makarios Magnes das Verb καινοτομεῖν («Neuerungen einführen») in Bezug auf die Christen, siehe Macar. Mgn. *Apocr.* 3,15,1; 3,15,5, p. 140–142 Goulet = Porph. (?) *Contr. Chr. fr.* 69 H.

92 Siehe dazu A. J. Droge, a.O. (oben Anm. 19); P. Pilhofer, *Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte* (Tübingen 1990); W. Löhr, «Christianity as Philosophy. Problems and Perspectives of an Ancient Intellectual Project», *Vigiliae Christianae* 64 (2010) 160–188, hier 178–179.

93 Euseb. *Hist. eccl.* 1,2,1. Das von Eusebios verwendete Verb ἐκτοπίζειν ist bei Porphyrios belegt (Porph. *Abst.* 3,23), ebenso wie das dazugehörige Adverb ἐκτόπως (Porph. *Abst.* 2,16). Zum Adverb vgl. auch einen Text aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes, wo der anonyme Grieche die Abendmahlslehre als unkultiviert, fremd und unmenschlich kritisiert: Οὐ φέρουσιν ἀκοαὶ, οὐ λέγω τὴν πρᾶξιν, ἀλλ' οὐδὲ τὸ λεγόμενον νεώτερον τοῦτο καὶ ξένον

Es ist jedenfalls nachvollziehbar, weshalb sich Porphyrios in *Contra Christianos* derselben Methoden bediente, mit denen er bereits gnostische Texte als neu und verfälscht brandmarkte. Die Notiz des Eusebios, wonach Porphyrios in *Contra Christianos* die Hebräer, Mose und die nach ihm wirkenden Propheten geschmäht habe,[94] spielt höchstwahrscheinlich auf jene Attacke gegen den apologetischen Versuch an, den christlichen Innovationsanspruch in der fernen Vergangenheit zu verankern. Im zwölften Buch seiner christenverachtenden Schrift jedenfalls unternahm es Porphyrios, die christliche Überzeugung vom altehrwürdigen Charakter der alttestamentlichen Schriften am Beispiel des Danielbuches zu konterkarieren: Mit der Methode historischer und philologischer Kritik wies er dort nach, dass das Buch Daniel nicht im sechsten Jh. v. Chr., sondern erst in der Makkabäerzeit abgefasst wurde.[95] Indem Porphyrios die scheinbaren Prophetien des Buches als Historiographie *ex eventu* deutete, destruierte er den prophetischen Anspruch des Textes. Hier wie dort – bei Zoroaster wie bei Daniel – korreliert die Spätdatierung eines als «heilig» geltenden und damit normativen Textes mit dem platonischen Verdikt der Unwahrheit. Die philologische Kritik des Porphyrios sowohl an gnostischen Texten als auch am Alten Testament untergrub damit die gnostischen und christlichen Ansprüche, im Besitz «alter Weisheit» zu sein. Mit ihrer Hilfe stellte er stattdessen die Neuheit und folglich mangelnde Autorität der christlichen Lehren heraus und grenzte die am Massstab von Platons Lehren beurteilte «alte Philosophie» scharf davon ab.

V

Wie dieser Gang durch einschlägige Texte gezeigt hat, spielt die Zeitreflexion eine bedeutende Rolle im Hinblick auf die Frage, inwiefern Porphyrios die christliche Religion als bedrohlich wahrgenommen hat. Dass Bedrohungskommunikation in entscheidendem Masse von einer Zeitdimension geprägt ist, durch die Zeitgenossen auch in vergangenen Epochen auf einen drohenden soziokulturellen Wandel aufmerksam gemacht werden sollen, trifft trotz des überwiegend fragmentarischen Charakters der Quellenlage auf die antichristlichen Äusserungen des Porphyrios zu. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Porphyrios

ἀνοσιούργημα, οὐδὲ τῶν Ἐριννύων αἱ φαντασίαι ποτὲ τοῖς ἐκτόπως ζῶσι τοῦτο κατεμήνυσαν [...] (Macar. Mgn. *Apocr.* 3,15,2, p. 140 Goulet = Porph. (?) *Contr. Chr. fr.* 69 H.). Vgl. dazu auch Euseb. *Praep. ev.* 1,2,2 = Porph. (?) *Contr. Chr. fr.* 1 H., wo der anonyme Grieche das Christentum als «etwas Fremdes» (ξένον) und als eine «Neuerung in der Lebensweise» (νεωτερισμὸς τοῦ βίου) bezeichnet. An späterer Stelle erscheint die christliche Religion als «neuer, einsamer Weg durch unwegsames Gebiet» (καινή τις καὶ ἐρήμη ἀνοδία), siehe Euseb. *Praep. ev.* 1,2,4 = Porph. (?) *Contr. Chr. fr.* 1 H.

94 Euseb. *Praep. ev.* 10,9,11.

95 Porph. *Contr. Chr. fr.* 43 H. Zur Kritik des Porphyrios am Buch Daniel siehe R. Courtray, «Porphyre et le livre de Daniel au travers du Commentaire sur Daniel de Jérôme», in: S. Morlet (Hg.), *Le traité de Porphyre* (oben Anm. 1) 329–356 (mit älterer Lit.).

die bedrohungskommunikative Zeitdimension in dreifacher Weise verhandelt, wobei die Kontrastierung von Alt und Neu den Grundansatz markiert:

Erstens exkludiert Porphyrios in *De philosophia ex oraculis haurienda* die Christen von der alten Barbarenweisheit und deutet dabei die neue Religion als Destruktion uralter paganer Traditionen. Zweitens entwirft Porphyrios in *Contra Christianos* eine Einst-Jetzt-Dichotomie im Hinblick auf das Wirken der Götter. Dabei wird das von Porphyrios konstatierte Faktum der Jesusverehrung bewusst als Bedrohung der gewohnten Götterepiphanien gedeutet. Vor dem Hintergrund des konservativen Denkhorizonts des Porphyrios in Sachen Religion (τὰ πάτρια) wird die Bedrohlichkeit des Christentums erst in ihrer Tragweite fassbar. Charakteristisch für die Bedrohungskommunikation in den beiden genannten Texten ist, dass sie das Neue als das Destruktive und Bedrohliche darstellen. Dadurch entsteht der Eindruck, dass Porphyrios den zunehmenden Einfluss des Christentums auf die althergebrachte gesellschaftliche und kulturell-religiöse Ordnung resignativ beurteilt. Diese emotionale Komponente der Christenkritik sollte nicht vernachlässigt werden.[96]

Dem steht allerdings ein dritter Aspekt entgegen, der seinerseits nicht unterschätzt werden darf. Denn neben dem Eindruck von Resignation, der aufgrund der Lückenhaftigkeit der Überlieferung speziell von *Contra Christianos* nicht überbewertet werden sollte, gelingt es Porphyrios auch, das christliche Innovationsbewusstsein als Waffe gegen die Christen einzusetzen. Da dem Neuen aus platonischer Perspektive auch die Komponente des Unwahren anhaftet, dient Porphyrios die Bestätigung des christlichen Innovationsbewusstseins dazu, die mangelnde Autorität der neuen Lehre zu erweisen. Er streitet in der *Vita Plotini* der christlichen Sekte der Gnostiker das Recht ab, sich von der alten Philosophie herzuleiten, und widerlegt in *Contra Christianos* anderweitige Ansprüche des Mainstream-Christentums auf das hohe Alter ihrer Religion. Dadurch wird das Christentum aufgrund seiner Neuheit als unwahr diffamiert. Der Rekurs auf das Neue wird damit seinerseits zu einem Kampfmittel, wodurch Apologeten wie Eusebios dazu gezwungen sind, das hohe Alter des Christentums in ausführlichen Beweisen zu belegen.[97]

Es zeichnet sich somit ab, dass zeitdimensionale Aussagen in der historischen Bedrohungskommunikation nicht nur dazu dienen können, eine wahrgenommene Bedrohung einem – im vorliegenden Falle: innerpaganen – Adressa-

96 Vgl. dazu A. Smith, «Philosophical Objections to Christianity on the Eve of the Great Persecution», in: D. V. Twomey, M. Humphries (Hg.), *The Great Persecution. The Proceedings of the Fifth Patristic Conference, Maynooth, 2003* (Dublin 2009) 33–48, hier 38. Zum Pessimismus als Signum von Bedrohungskommunikation siehe auch S. Patzold, «Bedrohte Ordnungen, mediävistische Konfliktforschung, Kommunikation: Überlegungen zu Chancen und Perspektiven eines neuen Forschungskonzepts», in: E. Frie, M. Meier (Hg.), a.O. (oben Anm. 3) 31–60, hier 54.

97 Siehe z.B. Euseb. *Hist. eccl.* 1,2–4. In einem anderen Passus wird das hohe Alter der Hebräer als weises Barbarenvolk und Wurzel des Christentums mit extensivem Belegmaterial nachgewiesen (Euseb. *Praep. ev.* 10,1–14).

tenkreis als solche zu vermitteln. Vielmehr können sie auch zur Polemik gegen die Bedrohungsquelle werden. Dadurch haben sie den Charakter eines offensiven verbalen Bewältigungshandelns im Angesicht der Bedrohung, das wiederum für die Bedrohungsquelle – im vorliegenden Fall: die Christen – bedrohlich werden kann. Speziell an der Zeitdimension der Bedrohungskommunikation wird damit deutlich, dass es sich beim christlich-paganen Konflikt der Spätantike um eine veritable Konkurrenz der Weltanschauungen handelt, deren jeweiliger Autoritätsanspruch entscheidend dadurch geprägt ist, wo und wie die Konkurrenten sich auf dem Zeitstrahl der menschlichen Geistesgeschichte verorten. Die wechselseitigen Szenarien der Polemik zwischen Christen und Heiden[98] sind zu einem Gutteil durch diese temporale Selbst- und Fremdverortung bestimmt, wie dem Werk des Porphyrios und seiner Gegner deutlich zu entnehmen ist.

Korrespondenz:
Matthias Becker
Universität Tübingen
Philologisches Seminar
Wilhelmstr. 36
D-72074 Tübingen
matthias.becker@philologie.uni-tuebingen.de

98 Siehe dazu jetzt I. Männlein-Robert, «Ordnungskonkurrenz: Polemik und Feindbild in konkurrierenden Ordnungen. Der platonische Philosoph Porphyrios und sein Kampf gegen die Christen», in: E. Frie, M. Meier (Hg.), a.O. (oben Anm. 3) 117–138; M. Becker, «Bedeutungszuschreibung in konkurrierenden Textgemeinschaften – Überlegungen zu einem Porphyrios-Zitat bei Eusebios (*Hist. eccl.* 6,19,1–11)», in: C. D. Haß, E. M. Noller (Hg.), *Was bedeutet Ordnung – was ordnet Bedeutung? Zu bedeutungskonstituierenden Ordnungsleistungen in Geschriebenem* (Berlin/Boston 2015) 25–50 (im Druck).