

Die Weltlichkeit des Glaubens
in der Alten Kirche
Festschrift für Ulrich Wickert



Beihefte zur Zeitschrift für die
neutestamentliche Wissenschaft
und die Kunde der älteren Kirche

Herausgegeben von
Erich Gräßer

Band 85

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1997

Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche

Festschrift für Ulrich Wickert
zum siebzigsten Geburtstag

In Verbindung mit
Barbara Aland und Christoph Schäublin
herausgegeben von
Dietmar Wyrwa

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1997

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

[Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche / Beihefte]

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. – Berlin ; New York : de Gruyter.

Früher Schriftenreihe

Reihe Beihefte zu: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

NE: HST

Bd. 85. Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. – 1997

Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche : Festschrift für Ulrich Wickert zum siebenzigsten Geburtstag / in Verbindung mit ... hrsg. von Dietmar Wyrwa. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1997 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche ; Bd. 85)

ISBN 3-11-015441-2

NE: Wyrwa, Dietmar [Hrsg.]

ISSN 0171-6441

© Copyright 1997 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Druck: Werner Hildebrand, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

Hochverehrter Jubilar, lieber Herr Wickert !

Zu Ihrem 70. Geburtstag, den Sie am 4. Februar 1997 begehen, möchten Kollegen, Freunde und Schüler mit dieser Festschrift – stellvertretend für viele andere – Ihnen ihre persönliche Verbundenheit, ihren herzlichen Dank und ihre aufrichtige Hochachtung bezeugen. Es möchte dies ein Reflex dessen sein, daß Sie in Ihrem akademischen Wirken und in Ihren Veröffentlichungen, in vielfältigen Kontakten und Gesprächen Anstöße und Wegweisungen gegeben haben, die frei von gängigen Konventionen oder Moden im Wissen um die geschichtlichen Konkretionen des theologischen Erbes weit über die Tagesarbeit des Universitätsbetriebes hinausreichen. Sie haben Ihre historische Arbeit, die in ihrer großzügigen Weiträumigkeit ebenso von methodischer Unbestechlichkeit und philologischer Subtilität wie von echter Paideia geprägt ist, stets eingebunden gewußt in den ökumenischen Dialog und in die lebendige Verpflichtung gegenüber dem Dienst an der Kirche, und Sie haben dieser Überzeugung in unbeirrbarer geistlicher Verantwortung für die kirchlichen Belange engagiert stattgegeben.

Von solcher Spannbreite werden sich hier wohl nur Spuren finden. Aus verlegerischen Rücksichten schien es geboten, einen Schwerpunkt zu setzen, und so versammeln sich die Ihnen hier dargebrachten Gaben unter dem Titel: „Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche“. Sie selbst haben den hier dankbar aufgenommenen Begriff der „Weltlichkeit des Glaubens“ in die Diskussion eingebracht, um die geschichtlichen Bedingungen, unter denen sich der Gang der Kirchengeschichte seit dem Ende des ersten Jahrhunderts im Grunde bis zum heutigen Tag vollzieht, zu markieren. Gemeint ist damit jener geschichtliche Vorgang, daß im Zuge der theologischen Aufwertung des Kosmos an der Schwelle zur Großkirche zugleich der in der geistigen Verschmelzung des biblischen Glaubens mit der griechisch-römischen Lebenswelt festumrissene Daseins-horizont der hellenistischen Synagoge diejenigen Grundgegebenheiten konstituiert, zu denen die eschatologisch qualifizierende urchristliche Botschaft von Christus hinzutritt, von denen sie Besitz ergreift und unter denen sie sich auslegt. Innerhalb bestimmter, geschichtlich vorgegebener Welthorizonte, ausgreifend in den kosmologischen und

metaphysischen Bereich und sich erstreckend in die Dimension der sich dehnenden Zeit der Geschichte, realisiert sich das theologische Denken der Großkirche, insofern es jeweils nach Maßgabe des geschichtlichen Standortes die urchristliche Botschaft wiederholt und vergegenwärtigt. In diesem Sinn läßt sich paradigmatisch in der Kirchengeschichte des Altertums (wenngleich nicht nur in ihr) eine Abfolge von denkerischen Grundschriften wahrnehmen, in denen sich der Glaube fortschreitend neu artikuliert und dabei gleichsam in einem Treten auf der Stelle doch immer dasselbe sich kundgibt. Diese großen Horizonte zu öffnen, haben Sie als vordringliche Aufgabe Ihrer patristischen Forschung angesehen, und es bestätigte sich dabei immer wieder von neuem, was Sie als Leitsatz über die Arbeit des Patristikers gestellt haben: „Die alte Kirche ist die alte Welt, insofern diese ihre christliche Stunde begriffen hat“. Es sind diese Grundgedanken zur christlichen Welt, denen sich die hier versammelten Beiträge von verschiedenen Ausgangspunkten und in jeweils eigengeprägter Art und Weise als Echo der von Ihnen ausgegangenen Impulse zuordnen.

Daß die Ihnen nun überreichte Jubiläumsgabe verwirklicht werden konnte, ist neben der spontanen Zustimmung, die der Plan sogleich bei allen, die davon erfuhren, fand, der tatkräftigen Unterstützung und aktiven Mitarbeit vieler Beteiligter zu danken, allen voran den Autoren, die Sie mit einem persönlichen opus ehren wollten, sowie Erich Gräßer, der in lebhafter Erinnerung an die gemeinsame Marburger Zeit freudig der Aufnahme des Bandes in die Reihe der BZNW zugestimmt hat. Zu danken ist darüber hinaus für das Entgegenkommen des Verlages, der in selbstloser Weise die Publikation gewagt hat, besonderer Dank gebührt namentlich Herrn Dr. Hasko von Bassi, der dem Unternehmen von Anfang an mit Rat und Tat zur Seite stand. Die Redaktionsarbeit wurde von den Mitarbeiterinnen und dem Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchengeschichte (Patristik) in Bochum, Katja Fickert, Jeannette Kamps, Dr. Thomas Graumann und last not least Dorothe Killisch getragen, auch ihnen sei herzlich gedankt.

Wir wünschen Ihnen, lieber Herr Wickert, Gottes Segen auf Ihrem weiteren Lebensweg, und daß Ihnen Gesundheit und Arbeitskraft noch lange erhalten bleiben mögen.

Im Namen aller Mitwirkenden

Dietmar Wyrwa
Barbara Aland
Christoph Schäublin

Inhalt

Widmung	V
Grußwort Joseph Cardinal Ratzinger	IX
BARBARA ALAND	
Die frühe Gnosis zwischen platonischem und christlichem Glauben. Kosmosfrömmigkeit versus Erlösungstheologie	I
KARIN ALT	
Glaube, Wahrheit, Liebe, Hoffnung bei Porphyrios	25
HANNS CHRISTOF BRENNECKE	
„An fidelis ad militiam converti possit? [Tertullian, de idolatria 19,1] Frühchristliches Bekenntnis und Militärdienst im Widerspruch?	45
WILHELM GEERLINGS	
Das Verständnis von Gesetz im Galaterbriefkommentar des Ambrosiaster	101
MARTIN GEORGE	
Vergöttlichung des Menschen. Von der platonischen Philosophie zur Soteriologie der griechischen Kirchenväter	115
CHRISTOPH MARKSCHIES	
Wann endet das ‚Konstantinische Zeitalter‘? Eine Jenaer Antrittsvorlesung	157
GERHARD MAY	
Marcions Genesisauslegung und die „Antithesen“	189

ROLF NOORMANN Himmelsbürger auf Erden. Anmerkungen zum Weltverhältnis und zum „Paulinismus“ des Auctor ad Diognetum	199
ERIC OSBORN Tertullian as Philosopher and Roman	231
ECKHARD PLÜMACHER Der ΘΕΟΣ ΑΦΘΟΝΟΣ von Acta Iohannis 55 und sein historischer Kontext	249
ADOLF MARTIN RITTER Ulrich Wickert, Wolfhart Pannenberg und das Problem der „Hellenisierung des Christentums“	303
WALTER SCHMITHALS Der Hebräerbrief als Paulusbrief. Beobachtungen zur Kanonbildung ..	319
CHRISTOPHER STEAD Augustine, the <i>Meno</i> and the subconscious mind	339
HANS GEORG THÜMMEL Logos und Hypostasis	347
JOHANNES WIRSCHING Menschwerdung. Von der wahren Gestalt des Göttlichen	399
DIETMAR WYRWA Kosmos und Heilsgeschichte bei Irenäus von Lyon	443



Vatikanstadt
4. 10. 1996

Sehr geehrter, lieber Herr Kollege Wickert!

Beim Herannahen Ihres 70. Geburtstags kommen mir unsere gemeinsamen Tübinger Jahre wieder in den Sinn, in denen eine Gemeinschaft zwischen uns gewachsen ist, die auch durch das Auseinandergehen unserer äußeren Wege nicht aufgehoben werden konnte. Als erstes denke ich da an eine kleine Begebenheit, die mir nicht nur Respekt vor Ihrer Haltung abgenötigt, sondern sofort innere Nähe zwischen uns geschaffen hat. Es war die Zeit, in der das Hochgefühl des ökumenischen Aufbruchs nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil besonders bei Studenten der Katholisch-Theologischen Fakultät den Gedanken aufkommen ließ, die Trennung der beiden Fakultäten und die Trennung zweier "Theologien" habe ihren Sinn verloren. Die Forderung eines Teiles unserer Studenten lag auf dem Tisch, daß ein völliger Austausch und eine völlige Äquivalenz der beiden Studiengänge möglich sei und daß jedem einzelnen überlassen werden solle, wo er welches Fach zu studieren gedenke. Es kam zu einer gemeinsamen Sitzung von Professoren beider Fakultäten, um über diese Sache zu beraten. Mir ist vor allem Ihre Antwort im Gedächtnis geblieben, in der mich Ihre Ehrfurcht vor dem Gewissen des anderen und der darin grundgelegten besonderen Glaubensbeziehung zu Gott tief berührt hat. Sie sagten damals, Sie könnten es nicht verantworten, wenn durch Ihre Darstellung etwa der Primatslehre Cyprians oder auch anderer Aspekte der Vätertheologie ein katholischer Theologe an seinem Glauben Schaden leide. Er solle zunächst seinen eigenen katholischen Glauben kennen und verstehen lernen und sich dabei die Frage seiner Berufung und seines Auftrags stellen. Erst wenn er das Eigene kenne, sei dann auch die Zeit, um das andere zu hören und zu bedenken. Deswegen könnten Sie einer konfessionellen Nivellierung vom Anfang des Studiums an, die sich außerhalb eines lebendigen kirchlichen Zusammenhangs stelle und den Glauben so in eine fiktive akademische Neutralität entrücke, nicht zustimmen.

Bald darauf sahen sich beide Fakultäten einer viel radikaleren Herausforderung ausgesetzt. Die vorher fast unumschränkte Herrschaft der Exegese von Bultmann und Käsemann brach über Nacht zusammen, als sich die marxistische Revolte gegen die bestehende Gestalt der Universität, gegen ihr Verständnis von Wissenschaft und Gesellschaft erhob. Als bald wurden mitten in den Theologischen Fakultäten, ja, gerade in ihnen die Grundlagen des christlichen Glaubens selbst in Frage gestellt, das Christentum als sadomasochistische Vergewaltigung des Menschen denunziert. Die Gestalt des Herrn selbst blieb von dieser radikalen Kritik des Christentums nicht ausgenommen. Das Christentum wurde in einen politischen Moralismus umgewandelt, der nun selbst die Erlösung der Welt in die Hand zu nehmen gedachte. Damals haben Herr Beyerhaus, Sie und ich zu einem gemeinsamen Einsatz zusammengefunden, in dem das Trennende gering geworden war gegenüber dem Kampf um das Wesentliche, den wir nun zu führen hatten. Durch meinen Weggang nach Regensburg und Ihren nach Berlin sind die äußeren Kontakte spärlich geworden, obgleich Gott sei Dank nicht abgebrochen: Ich denke etwa daran, daß wir uns während der Ferien 1995 in Südtirol wieder einmal sehen und frühere Gespräche neu aufnehmen konnten. Wir hatten ja in der Tat nicht nur über die Herausforderungen der damaligen Bewegungen miteinander geredet. Sie haben mir tiefe Einblicke in Ihren persönlichen Weg zum und im Glauben gewährt. Sie haben mir Ihre große Vision der Geschichte mitgeteilt, in der Petrozentrik und "Metrozentrik" - die Frage nach Petrus und nach Maria - eine bedeutende Rolle spielen. Von Ihrem patristischen Ausgangspunkt her wie auch von Luther aus haben Sie eine Geschichtsvision entwickelt, in der beide Ideen ihren Ort finden; all dies ist noch lange nicht genügend diskutiert worden.

Der Geburtstag ist gewiß nicht der Ort, diese Diskussion aufzunehmen. Aber er bietet die Gelegenheit, Sie meiner bleibenden dankbaren Verbundenheit zu versichern und Ihnen noch viele gesegnete Jahre, uns aber noch manche durch Sie vermittelte Einsicht zu wünschen. So verbleibe ich mit herzlichen Grüßen

im Herrn Ihr

Joseph Kardinal Ratzinger

Joseph Cardinal Ratzinger

BARBARA ALAND

Die frühe Gnosis zwischen platonischem und christlichem Glauben

Kosmosfrömmigkeit versus Erlösungstheologie

Es gibt gelingende und scheiternde Versuche, die christliche Botschaft im Horizont der alten Welt auszusagen und dabei die denkerischen Schritte zu vollziehen, die für eine angemessene Darstellung der „Weltlichkeit des Glaubens“ notwendig sind. Der Versuch, von dem hier die Rede sein soll, die christlich-gnostische Verkündigung und ihre Stellung zu ihrem platonischen Gegenüber, gehört eher zur zweiten Kategorie dieser Versuche. Er ist kaum gelungen, ganz gewiß nicht auf längere Sicht. Gleichwohl ist er aus der frühen Theologiegeschichte in der alten Welt nicht hinwegzudenken. Auch hier begegnen wir, besonders in der Frühzeit, ernsthaftem Bemühen um eine angemessene Verschmelzung urchristlichen, biblisch-eschatologischen Denkens mit den entsprechenden Voraussetzungen der alten Welt. Der Jubilar wird möglicherweise in der Klarheit seines Denkens und seiner Interpretation der Alten Kirche der potentiellen Exuberanz der gnostischen Versuche skeptisch gegenüberstehen. Er möge es dennoch gestatten, daß hier versucht wird – durchaus auch in seinem Sinne – auf die *particula veri* des letztlich nicht gelingenden Versuches der christlichen Gnostiker hinzuweisen.

Die These, die hier vertreten werden soll, ist kurz zusammengefaßt die: die Valentinianer sind frühe christliche Apologeten oder besser Protreptiker, die mit Hilfe platonischer Philosophumena christliche Zentralthemen griechischen gebildeten Hörerkreisen erklären und dafür werben wollten. Sie sind sogar möglicherweise die ersten, die in der christlichen Kirchengeschichte daran gingen, sich auf diese Weise unter Benutzung gängiger Philosophumena ihrer Umwelt verständlich zu machen. Mindestens aber arbeiteten sie neben den Apologeten. Allerdings lernten diese dann auch aus den Fehlern jener. Denn nahezu von den Anfängen gnostischer christlicher Ar-

beit an, entfremdeten jene sich auch von christlichen Zentraltopoi wie Kreuz und Auferstehung, wurden damit für die christliche Kirche untragbar und gefielen sich andererseits immer stärker in abstrakten Spekulationen, auf deren Grund die Vergeistigung des Christusereignisses lag, die – einmal vollzogen – zu Spekulationen geradezu drängen mußte.

1. Die gnostische Entlehnung gegen den Sinn des Entlehnten

Daß die Valentinianer platonisches Gut entliehen haben, ist in den letzten Jahren mehrfach, allerdings meist an sehr speziellen Einzelthemen der valentinianischen Theologie aufgezeigt worden. Am umfassendsten hat vor vielen Jahren schon Hans Joachim Krämer¹ versucht, in frühen gnostischen Systemen ein vorneuplatonisches ontologisches Gerüst herauszuheben, das eine sonst kaum faßbare Stufe altakademischer Tradition enthält, die unmittelbar vor und neben Plotin anzusiedeln ist. Krämer war weit davon entfernt, platonische Philosophen und schon gar nicht Plotin in irgendeiner Weise von Gnostikern abhängig machen zu wollen – zu Recht. Er weist lediglich überzeugend darauf hin, daß sie Material aus einer sonst nicht bekannten Variante platonischer Tradition entlehnten. Sie ist charakterisiert durch die Unterscheidung von Ursprung und Denken, wobei in der Transzendenz der Ursprung über Denken und Weltmodell hinausgehoben wird und diese erst aus sich hervorgehen läßt. Ein ähnlicher Systemtypus ist vor allem für Moderatos bezeugt (ἐν über νοῦς), läßt sich aber auch sonst in Ansätzen verifizieren und weist als solcher auf Plotin voraus². Unabhängig davon zeigt Krämer auf, daß die Struktur des valentinianischen Pleroma als intelligiblem Kosmos auf den gewöhnlichen mittleren Platonismus durch eine Reihe von identischen Lehrstücken (Urbild-, Ideen-, Zahlenlehre) zurückweist, so daß es kaum noch bezweifelt werden kann, daß sich die Valentinianer die Struktur (nicht mehr) der mittelplatonischen/frühneuplatonischen Ontologie adaptierten.

Krämers Ergebnisse sind zwar im folgenden hier und da aufgenommen und durch Spezialuntersuchungen bestätigt worden. Im

¹ H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, ²1967.

² Krämer, S. 261ff.

wesentlichen geschah das aber durch Philosophiehistoriker, nicht durch Theologen und Gnosisforscher, so daß die Bedeutung dieser Adaption für die Valentinianer selbst noch nicht ausreichend bestimmt worden ist. Sich der platonischen Tradition als Erklärungsmodell für das eigene Anliegen zu bedienen, scheint auf den ersten Blick nahezuliegen. Denn diese philosophische Schule war im 2. Jahrhundert, besonders dessen zweiter Hälfte, schon die angesehenste überhaupt und bei vielen Gebildeten mehr oder weniger in Umrissen bekannt. Wenn man sich ihrer Sprache bediente, konnte man also hoffen, verständlich zu sein.

Jedoch ist die Sache ja keineswegs so einfach. Denn die Valentinianer bedienten sich des platonischen Modells nur, um anderes, der philosophischen Tradition durchaus Fremdes damit zu erläutern. Präziser: Sie entlehnten in einer Weise, die dem Sinn des Entlehnten geradezu widerspricht. Diesen Sinn des platonischen Modells kann man, grob zusammenfassend, als den Versuch verstehen, die harmonische Entfaltung der gestuften Transzendenz aus Gott zu erläutern und dadurch die Schaffung der Welt, des schönen, geordneten Kosmos, der auf Gott zurückzuweisen vermag, durch die untere Stufe des Göttlichen vor aller Zeit zu ermöglichen. Bei den Valentinianern dagegen wird nicht nur diese Entfaltung noch im Bereich der Transzendenz jäh unterbrochen, sondern dieser Bruch, der sog. Fall der Sophia, macht auch das gesamte weitere, komplizierte Geschehen des Mythos überhaupt erst notwendig. Krämer hat sehr wohl erkannt, daß dieser Einbruch in der Transzendenz grundlegende Bedeutung für den Mythos hat, aber er faßt diese nicht ausreichend, wenn er von einer „dem gnostisch-valentinianischen Mythos eigentümlichen Ätiologie“ spricht und diese näher in „einer inneren Zersetzung des metaphysischen Denkvorgangs, einer in Stufen konsequent fortschreitenden Depravation und Selbstentfremdung der göttlichen Ur-Gnosis beschreibt (S. 257f). Handelte es sich nur darum, so könnte man immer noch, wie Krämer auch tut, von einer „Ableitung der Wirklichkeit“ aus der Transzendenz sprechen, von einer „graduellen Selbstentäußerung“ der intellektuellen Substanz in Stadien von wachsender Defizienz³. Man könnte dann auch durchaus entferntere Parallelen zu einzelnen platonisch-pythagoreischen Systemen finden, wie etwa zu dem des Moderatos aus dem ausgehenden 1. Jahrhundert n. Chr. Nach ihm ließ gemäß dem Referat

³ Vgl. Krämer, S. 257; 259.

des Simplikios, in phys. 230,34ff, Gott, das erste ἐν, als er das Werden der Dinge aus sich heraus schaffen wollte, in einem Akt der Selbstentäußerung (κατὰ στέρησιν) die Vielheit aus sich hervorgehen⁴.

Aber um Ähnliches handelt es sich im valentinianischen Mythos gerade nicht. Eine solche Interpretation wäre eine platonisierende Verfälschung des im Mythos Gemeinten. Vielmehr wird der Fall der Sophia als jäh aufbrechende, persönliche Schuld eines Individuums verstanden, als Ur-Sündenfall also, und das gesamte weitere Geschehen des Mythos ist die Geschichte seiner Aufhebung und Vergebung sowie der weiteren Rettung, Bewahrung und Erlösung des Gefallenen. Im Verlauf dieser Geschichte wird auch die Weltschöpfung notwendig nicht als ein Selbstzweck begriffen, sondern als ein Mittel zu bestimmtem Zweck und daher auch nur mit begrenzter Dauer.

Wenn das aber so ist, hat offenbar die Intention der Valentinianer mit der der Platoniker nicht nur nichts zu tun, sondern steht ihr konträr entgegen: Statt harmonischer Entfaltung selbstverschuldete Entfremdung und Entzweiung mit Gott; statt Schaffung der Welt, weil Gott, gut seiend, „wollte, daß alles ihm möglichst ähnlich sei“ (Tim 29e,1-3), Schöpfung der Welt aus den zu den Elementen verdichteten πάθη der ἄγνοια zur Erlösung der Gefallenen (vgl. Hippolyt, Refutatio 6,31-34).

Was sollten die Gnostiker dann aber mit einer Adaption an platonische Modelle bezwecken? Wäre nicht die Entlehnung einzelner platonischer Lehrstücke gegen den offensichtlichen Sinn des Entlehnten nur der Gefahr des Mißverständnisses ausgesetzt? Handelt es sich daher im valentinianischen Mythos, da das Faktum der Entlehnung offensichtlich nicht zu leugnen ist, also doch nicht, wie wir behaupteten, um Schuld und Erlösung, sondern um einen deprivierten, mit soteriologischen Zügen durchsetzten Platonismus?

Daß es sich nicht darum handelt, läßt sich beweisen. Wir gehen dafür von den frühesten, in Griechisch erhaltenen Zeugnissen aus. Denn es leuchtet unmittelbar ein, daß sie für unser Unternehmen einen erheblichen heuristischen Vorteil gegenüber den koptischen Übersetzungen aus dem Nag Hammadi-Fund haben. Wenn man nicht nur nach Entlehnungen einzelner Lehrstücke, sondern auch charakteristischer Formulierungen fragt und ihre möglicherweise neue Verwendung in anderem Zusammenhang bedenken will, muß

⁴ Mit Zeller lese ich ἐχώρισε in 231,9.

man selbstverständlich sehr genau auf Sprache und Stil achten. Das entfällt bei den koptischen Übersetzungen, weil sie sprachlich noch zu wenig erschlossen sind, ein Rückschluß auf den ihnen zugrunde liegenden griechischen Originaltext daher noch auf längere Zeit hinaus nicht möglich ist. Wir beschränken uns im folgenden auf den Fall der Sophia, seine Gründe und die sich daraus ergebende Art der Erlösung.

In allen Ausprägungen des valentinianischen Mythos ist der Fall der Sophia deutlich als Schuld, genauer Selbstüberhebung und Anmaßung charakterisiert, die entscheidende, alles Weitere bestimmende Folgen hat: Bei Ptolemäus⁵ ist davon die Rede, Sophia habe den Vater erkennen wollen wie der Nous, angeblich aus irregeleiteter Liebe, in Wahrheit aus „Tollkühnheit“ (τόλμα), weil sie mit dem vollkommenen Vater nicht dieselbe Gemeinschaft hatte wie der Nous. Daher wollte sie es erzwingen, „seine Größe zu erfassen“ (p. 39,162). Im valentinianischen System, das Hippolyt bietet (6,30,7), kommt die Anmaßung der Sophia eher noch deutlicher heraus: Sie will nicht, wie es ihr als einem Äon zusteht, κατὰ συζυγίαν hervorbringen, sondern den Vater „nachahmen“ (μιμήσασθαι), der allein ohne σύζυγος zeugt, „ίνα μηδὲν ἢ ἔργον ὑποδεέστερον τοῦ Πατρὸς εἰργασμένη⁶“ (p. 240,27f). Zwar weiß sie nicht (ἄγνοοῦσα), daß allein der Vater, weil er „ungezeugt“ und das Prinzip von allem ist, deshalb auch einzig allein hervorbringen kann (30,7f), aber das mindert nicht ihre Schuld. Denn alle übrigen Äonen hatten jeweils durch „Anschauung“ der Äonen das Gesetz, nach dem sie, paarweise, hervorbringen sollten, erkannt (6,29,7 und 30,1; p. 238,35f und 239,1f) und durch entsprechende Zeugung den Vater verherrlicht. Auch die Sophia erfaßte das wohl (6,30,6), wollte also, indem sie den Vater selbst nachzuahmen suchte, nicht ihn verherrlichen wie die anderen, sondern sich selbst zu Ehren bringen.

Auf einer unteren Stufe des Mythos, die dem Pleromageschehen entspricht⁷, begegnet das Motiv der Selbstüberhebung noch einmal:

⁵ Irenäus, Adv. haer. I, 2,2.

⁶ Vgl. Platon, Tim 30b6: Der göttliche Baumeister fügt das All zusammen, ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος.

⁷ Die Stufen des Mythos entsprechen sich sachlich insofern, als in ihnen die gleichen Motive von Schuld, Umkehr und Errettung wieder vorkommen, das Geschehen im wesentlichen also in Wiederholungen abläuft. Wir sind daher berechtigt, das Geschehen auf den einzelnen Stufen sich gegenseitig erhellen zu lassen.

Der Demiurg, entstanden aus der „Fehlgeburt“⁸ der Sophia, dem Substrat ihres Fehltritts, aus psychischer Substanz, schafft die Welt, weiß aber nicht, daß er im Verborgenen von seiner Mutter, der (geheilten) Sophia (außerhalb des Pleromas), angeleitet wird (Iren. I 5,1; p. 78,488ff). Denn nur sie vermag die Urbilder (ἰδέας) zu schauen, nach denen er schafft (Iren. I 5,3; p. 82,517). Er aber, in der Meinung, selbst alles geschaffen zu haben (I 5,3), überhebt sich und kommt zu dem berühmten, in sehr vielen, auch nicht-valentinianischen Systemen begegnenden Ausspruch: „Ich bin Gott und außer mir ist keiner“⁹. Clemens wiederholt in den Exzerpta zwar dieses Zitat nicht, bezieht sich aber auf denselben Sachverhalt, wenn er von dem unwissenden Demiurgen sagt: „er glaubte aus eigener Kraft (ἰδίᾳ δυνάμει) zu schaffen“ s. 49,1. Clemens fügt das veränderte, auf den Demiurgen bezogene Zitat aus Röm 8,20f hinzu: „Er (sic) wurde der Eitelkeit der Welt unterworfen, nicht freiwillig, sondern um dessentwillen, der ihn unterworfen hat, in der Hoffnung, daß auch er (sic) befreit würde“, und ordnet damit zutreffend das schöpferische Tun des Demiurgen in den großen Zusammenhang der Erlösung ein, den der ganze Mythos nach dem Fall beschreibt. Der Demiurg besteht aus psychischer Substanz, die wiederum aus dem Fall der Sophia herkommt. Damit wird durch mythisches Bild der Zusammenhang mit der Ursünde der Sophia hergestellt. Keineswegs wird die demiurgische Anmaßung aber damit entschuldigt, so etwa, als ergebe sich seine Überhebung zwangsläufig aus seiner defizienten, psychischen Substanz. Der Psychiker ist durchaus der Umkehr und Einsicht fähig, wenn er unterrichtet wird. Vorher ist er in auswegloser ἀγνοία befangen, aus der sich seine Überhebung zwar erklärt, nicht aber gerechtfertigt wird. Sie bleibt seine individuelle Schuld¹⁰.

In den wenigen erhaltenen Fragmenten von Valentin selbst wird auf unser Thema nicht unmittelbar Bezug genommen. Es läßt sich aber erkennen, daß er die Deutung seiner „Schüler“ zumindest vorbereitete¹¹.

⁸ ἔκτρομα s. Hippolyt, Ref. 6,31,2; p. 241,5 und 17. Vgl. 1. Kor 15,8. Als von den Valentinianern angeführtes Zitat ausdrücklich genannt bei Irenäus Adv. Haer. 1,8,2.

⁹ Jes 45,5 u. 46,9: bei Iren. I 5,4; p. 84,536. So auch bei Hippolyt 6,33; p. 245,9ff.

¹⁰ Vgl. dazu Basilides und Valentin bei Clemens, Strom. 2,36,1f; Basilides bei Hippolyt 7,26,1f; Ptolemäus bei Irenäus I,7,4 bzw. bei Hippolyt 6,36,2. Eine für die Gnosis charakteristische Motivumdeutung s. bei Hippolyt 6,32,7.

¹¹ Vgl. dazu C. Markschieß, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, WUNT

Bei Basilides, dem frühesten Gnostiker¹², über den wir einigermaßen genau Bescheid wissen, und der mit Valentin und seinen Schülern in mancherlei Verbindungen steht, finden wir mit aller erwünschten Deutlichkeit, die von den Valentinschülern her bekannte Qualifizierung des Demiurgen. Der große Archon und Weltschöpfer entsteht aus der ungeordneten¹³ Samenfülle, in der die dritte sog. „reinigungsbefürftige Sohnschaft“ verblieben ist (Hippolyt 7,22,16 und 23,3), steigt zum Firmament (στερέωμα) auf, das die obere Welt begrenzt, glaubt, er sei der Höchste, weil hinter dem στερέωμα nichts mehr sei, weiß nicht (ἠγνοῖα 23,4 p. 293,20), daß die in der Samenfülle verbliebene Sohnschaft, die von Gott stammt, „größer, weiser und mächtiger“ ist als er. Er meint, er sei der „Herr und Meister und weise Baumeister“ (κύριος καὶ δεσπότης καὶ σοφὸς ἀρχιτέκτων, p. 293,6) und wendet sich daher zur Weltschöpfung. Diese Einbildung und Selbstüberhebung des Weltschöpfers charakterisiert Basilides eindeutig als ἀμαρτία (Hippolyt 7,25,2-3, p. 295,12-16). Der Archon gibt ihr wieder mit dem – leicht variierten – Jesaja-Zitat Ausdruck, er allein sei Gott und über ihm sei nichts (p. 295,14f). Später, als er vom „Evangelium“ belehrt wird, fürchtet sich der große Archon. „Er bekannte seine Sünde, die er begangen hatte, als er sich überhob“ (... ἐξωμολογήσατο περὶ ἀμαρτίας, ἧς ἐποίησε μεγαλύνων ἑαυτὸν

65, Tübingen 1992, vgl. bes. zu frg 1 (Markschieß S. 11-53) und frg 5 (Markschieß S. 152-185). Zu Basilides s. W.A. Löhr, Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Geistesgeschichte des zweiten Jahrhunderts, WUNT 83, Tübingen 1996.

¹² Ich nenne ihn trotz der genannten Arbeit von Löhr (s. Anm. 11) zumindest in einem vorbereitenden Sinne weiterhin so, zumal ich das Referat bei Hippolyt, Ref. 7,20-27 und 10,14 als sehr wohl vereinbar mit den bei Clemens erhaltenen Fragmenten ansehe.

¹³ ... τῆς πανσπερμίας σωρός für σωρός in der Bedeutung „ungeordnete Masse“ s. Porphyrios bei Stobaios, ecl. I p. 822,6. Die Deutung von σωρός als ungeordnete Masse wird bestätigt durch Basilides bei Hippolyt 7,26,7 und 10 (p. 298,35 und 36; 299,50f), wo die Samenfülle ἀμορφία genannt wird. Die in ihr verbliebene dritte Sohnschaft muß „gestaltet“ (cf. διαμεμορφωμένη), d.h. erlöst werden. Bevor sie diese Gestaltung erfährt, wird sie mit einer Fehlgeburt (ἐκτρωμα) verglichen (p. 298,37), damit auf das Ergebnis des Sündenfalls der Sophia in valentinianischen Systemen vorausweisend. Vgl. σωρός in dieser Bedeutung auch in dem (von Basilides gefärbten) Aristoteles-Referat bei Hippolyt 7,15,2, p. 281,4f. Hier wird der aristotelische Begriff γένος durch σωρός erläutert und weist direkt auf die πανσπερμία des Basilides voraus. So vor allem auch bei Plotin III 8 [30] 8,44, in der ersten Enneade des vierteiligen Zyklus, der mit der Schrift gegen die Gnostiker schließt (II 9[33]).

Hippolyt 7,26,3, p. 297,14f) und zitiert Psalm 31,5f: „τὴν ἁμαρτίαν μου ἐγνώρισα...“¹⁴.

Wenn damit erwiesen ist, daß ein „Sündenfall“, ἁμαρτία, die dem valentinianischen Mythos „eigentümliche Ätiologie“ und „Peripetie“ (Krämer) darstellt, haben sich die so lehrenden Gnostiker vom Sinn platonischer Weltentstehungsmodelle, denen sie so weitgehend folgten, entfernt. Sie benutzen das den platonischen Modellen entlehnte Material in einer Weise, die dessen Sinn strikt zuwiderläuft. Nicht der „schönste und beste“ Kosmos (vgl. Tim 30b), der in seiner Schönheit auf die Güte seines Schöpfers verweist, ist die Aussageabsicht der frühen gnostischen Mythen, sondern die allem menschlichen Tun noch vorausliegende Schuld, an der der einzelne durch eigenes Verschulden immer wieder teilhat, wollen sie verdeutlichen. Von dieser vorausliegenden Sünde ist auch die Welterschöpfung affiziert, denn der Demiurg schafft ja in seiner Überhebung. Der Kosmos trägt die Merkmale dieser Schöpfung an sich und alles Hylische an ihm geht daher am Ende folgerichtig zugrunde. Welterschöpfung ist dennoch ein bedeutender Schritt auf dem Weg zur Erlösung. Denn diese wird im Mythos dargestellt als stufenweise Formung (μόρφωσις) der amorphen Masse aus pneumatischen, psychischen und hylischen Bestandteilen, die das im mythischen Bild sichtbar gemachte Ergebnis des Falls der Sophia ist, in einzelnen Quellen ihre „Fehlgeburt“ genannt. Erst die Entmischung der einzelnen Bestandteile durch ihre Gestaltung ermöglicht die Rettung und Erlösung des Erlösungsfähigen in jenem amorphen ἔκτρομα. Schon die Entstehung des Demiurgen wie dann seine Welterschöpfung gehören also zu dem, was Ptolemäus die μόρφωσις κατ' οὐσίαν nennt, die für die endgültige μόρφωσις κατὰ γνώσιν aufnahmebereit macht¹⁵.

Erlösung wird also im mythischen Bild als Gestaltung des Ungeordneten und Ungeordneten dargestellt. Man kann nicht umhin, dabei wieder an platonische Weltentstehungsmodelle, insbesondere

¹⁴ Vgl. dazu auch das entsprechende Referat bei Clemens, Strom. 2,36,1, über Basilides.

¹⁵ Beide Begriffe begegnen so zwar nur im mittleren Bereich des Mythos, dem der Achamoth. Da sich aber die Stufen des Mythos gegenseitig interpretieren, sind wir berechtigt, diese doppelte μόρφωσις als Begriff auch für die anderen Bereiche zu übernehmen. In der Sache lassen sie sich ohnehin nachweisen. Vgl. zum gesamten Themenkomplex Hippolyt, Refutatio 6,31f.

an den Mythos im Timaios Platons selbst erinnert zu werden¹⁶. Die Übernahme der Begrifflichkeit von dort¹⁷ ist nicht zu übersehen. Wenn aber Erlösung, wie hier nur angedeutet werden kann, unter dem platonischen Terminus der Gestaltung und Ordnung im valentinianischen Mythos dargestellt wird, so ist wiederum offensichtlich, daß diese platonischen Elemente im gnostischen Mythos ihrer ursprünglichen Bedeutung beraubt sind. Wieder wird nicht nur gegen den Sinn des Entlehnten entlehnt, sondern die übernommenen Formelemente werden in einem neuen soteriologischen Kontext mit neuem Sinn erfüllt. Keinesfalls könnte also etwa der gnostische Mythos ursächlich aus „heruntergekommenem“ Platonismus entstanden sein. Dazu ist die Übernahme viel zu künstlich. Allzu deutlich erkennt man die bewußte Absicht, nämlich den Begriff „Erlösung“, der Griechen in der jüdisch-christlichen Form unverständlich war, unter einem ihnen geläufigen Begriff einzuführen. Dazu aber war nichts besser geeignet als der Begriff der „Gestaltung“, weil er mit der Güte Gottes durch die bekannte Timaios-Stelle fest verknüpft war.

Das alles geschieht offensichtlich, so merkwürdig es sich darstellt, nicht ohne Wirkung. Denn es regt sich der Protest der Platoniker gegen eine solche Deutung, einen derartigen Mißbrauch ihrer Philosophie. Wir gehen zunächst diesem Protest nach und prüfen daran zugleich die Tragfähigkeit unserer These. Denn wenn irgendwo, so müßten eben dabei die Themen zur Sprache kommen, bei deren Behandlung die Gnostiker platonisches Gut entlehnten und verfremdeten, bei denen sich daher die Platoniker mit Recht ungebührlich mißverstanden fühlten. Es müßten also die Themen, die wir als wichtig für die Gnostiker erkannten, der Komplex Schuld und Erlösung, berührt werden.

¹⁶ Vgl. Tim 29d7-30c1; 50c7ff; 51a1-b6; 51e6-52b1; 53af etc. Diese bekannten Stellen begegnen in der mittelpatonischen Literatur immer wieder, besonders in den Handbüchern, vgl. Albinos, Didaskalikos (Epitome), ed. P. Louis 8,1ff, bes. 8,2 p. 49; 9,1. 10,1, bes. 10,3, p. 59; 12,1f, p. 67ff; 14,1.4, p. 79.81. Plutarch, De an. procr. in Tim 1014 B-Cff; Plat. quaest. 1001B; 1003 Af. Numenius, ed. de Places, frg. 4; 15; 16.

¹⁷ Ob direkte Übernahme vorliegt oder indirekte durch die Kommentare und Handbücher, ist hier nicht zu entscheiden. Letzteres ist wahrscheinlicher.

2. Der Protest der Platoniker gegen gnostischen Mißbrauch ihrer Theologie

Daß platonische Philosophen je ernsthaft von gnostischen Autoren beeinflußt worden sein sollten, bezweifle ich¹⁸. Daß sie sich jedoch umgekehrt gegen gnostischen Mißbrauch ihrer Philosophie verwahrten, war nur allzu verständlich. Uns ist ihr Protest ausführlich erst in dem bekannten Traktat Plotins, der letzten Schrift eines vierteiligen Zyklus, erhalten¹⁹. Darüber, ob es vor ihm ähnliches gab, enthalten wir uns angesichts der Quellenlage aller Spekulationen. Nach ihm nahmen seine Schüler das Thema der gnostischen Widerlegung, offenbar auf Plotins Anregungen hin, auf²⁰.

Einen gewissen Schlüssel zum Verständnis dieser Polemik hat J. Igal und jetzt vor allem K. Alt geboten²¹. Sie haben gezeigt, daß Plotin in II 9 nicht nur Theologumena aus verschiedenen gnostischen Schulen bekämpft, ohne die verschiedene Herkunft zu markieren, so daß eine Identifizierung nicht immer gelingt, sondern daß er vor allem nur Auszüge aus gnostischen Systemen bespricht und diese eher noch platonischer darstellt, als sie sich selbst geben²². Plotin schafft sich damit eine eher noch breitere Angriffsfläche gegen die Gnostiker, als sie es durch ihr Umgehen mit der Philosophie des Platon und ihrer Tradition ohnehin schon bieten. Porphyrios folgt dieser Tendenz, wenn er behauptet, daß die christliche Sekte der Gnostiker „aus der antiken Philosophie hervorgegangen“ sei²³. Daß

¹⁸ S. dazu überzeugend A. H. Armstrong, *Gnosis and Greek Philosophy*, in: *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, 1978, hrsg. von B. Aland, 87-124, bes. 99ff und 109ff. Zu Numenius vgl. ebenfalls Armstrong, 106ff. Neuerdings s. vor allem die schöne Studie von K. Alt, *Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II 9*, 1990. Hier werden auch die zahlreichen Brüche in Plotins Schrift aufgezeigt.

¹⁹ Der Zyklus umfaßt die Schriften III 8, V 8, V 5 und II 9, s. dazu Harders Edition Bd. III b, p. 363 u.ö.

²⁰ Vgl. dazu Porphyrios' *Vita Plotini*, Kap. 16.

²¹ J. Igal, *The Gnostics and „the ancient Philosophy“ in Porphyry and Plotinus*, in: *Neoplatonism and Early Christian Thought, Essays in honour of A.H. Armstrong*, 1981, hrsg. von H.J. Blumenthal und R.A. Markus, 138ff, bes. 142, 145.

²² Vorsicht ist allerdings geboten, wenn Igal in Parallele zu der These, Plotin platonisiere die Gnostiker, behauptet, er reduziere diese ebenso nur auf wenige „biblical-sounding catchwords“, S. 142. Die „catchwords“ sind aber tatsächlich als gnostische (valentinianische) Zentralbegriffe nachzuweisen. So etwa *μετόνοια* bei Irenäus 1,3,1; Hippolyt 6,32,6 mit verschiedenen Synonyma.

²³ *Vita Plotini* 16. Zu dieser Übersetzung vgl. Igal (oben Anm. 21), 139.

er es besser wußte, war dem Christenkenner und -hasser Porphyrios wohl zuzutrauen²⁴. Indem er aber absichtlich ihre Benutzung von Material aus klassischer oder persischer Tradition mißverstand, schuf er sich, wie teilweise auch Plotin, erst die Basis, von der aus er gegen die gnostische Allegorese fremden Materials polemisieren konnte. Denn die Allegorese an sich war ja schwer anzugreifen, wenn man auch meinte, sie selbst auf platonische Texte nicht anzuwenden.

Man wird den schwierigen Traktat II 9 gegen die Gnostiker immer auch unter diesem Gesichtspunkt lesen müssen, um ihn verstehen zu können. Dann treten bei Plotin sehr deutlich jene Hauptthemen hervor, um die es den Gnostikern bzw. den Valentinianern geht, die er gut kennt und zumindest weitgehend, wenn wohl auch nicht allein, bekämpft. Um Plotins schwierige Schrift zu verstehen, können wir uns allerdings nicht darauf beschränken, nur nach Wortparallelen zwischen Plotins Polemik und gnostischen Termini zu suchen. Denn Plotin ändert durchaus die Begrifflichkeit der Gnostiker²⁵. Zu einem genaueren Verständnis seiner Invektiven kann man daher nur gelangen, wenn man den gnostischen Mythos und seine Bedeutung als ganzes hinter Plotins Polemik annimmt. Daß das mit Schwierigkeiten vielfältiger Art behaftet ist, muß nicht eigens verdeutlicht werden. Der Sinn des gnostischen Mythos in wesentlichen Topoi scheint mir aber, wie oben entwickelt, deutlich. Ihn und seine „Beweisführung“ greift Plotin an.

Wir verdeutlichen das am 4. Kapitel von Plotins Schrift „Gegen die Gnostiker“ mit seiner Parallele im 10. und 11. Kapitel, das den Fall der Sophia, seine valentinianische Begründung und seine Folgen zum Gegenstand hat. Plotin hat die zentrale Bedeutung des Falls im valentinianischen Mythos durchaus verstanden. Er spielt mehrfach, nicht nur im 4. Kapitel, darauf an, freilich aus den genannten Gründen nicht immer in der uns bekannten Terminologie, wahrscheinlich teilweise überhaupt nicht in einer aus gnostischen Schriften übernommenen Begrifflichkeit, sondern, antiker Zitierweise gemäß, so paraphrasierend und umformulierend, daß das Bekämpfte

²⁴ Porphyrios wußte wohl, daß sie weder aus klassischer Philosophie noch von Zoroaster herkamen. Seine Widerlegungsweise entspricht aber antikem Stil.

²⁵ S. dazu K. Alt (s. o. Anm. 18): „Plotin (ist) geneigt, bestimmte Phänomene der fremden Lehre mit Begriffen aus der eigenen Philosophie zu bezeichnen, sie mit deren Inhalten zu identifizieren und von der damit erzielten Basis aus seine Kritik oder Widerlegung durchzuführen“. S. 44, vgl. auch S. 53 u.ö.

zu den platonischen Argumenten, mit denen er argumentierte, paßte²⁶. Die Seele habe die Welt geschaffen, so wird es den Gnostikern schon in 4,1ff in den Mund gelegt, als sie „entfiedert“ worden sei – auf den Phaidros-Mythos (246c) anspielend²⁷. Aber, so wird argumentiert, die Allseele könne dieses ja gar nicht erleiden, was platonisch gedacht natürlich richtig ist. Dann in einer Terminologie, die auch gelegentlich bei Valentinianern begegnet: „Wenn sie sagen, sie sei zu Fall gekommen (σφαλεῖσαν), mögen sie die Ursache des Falls²⁸ nennen. Und wann fiel sie (ἐσφάλη)? Wenn von Ewigkeit her, dann bleibt sie nach der ihnen eigenen Logik (κατὰ τὸν αὐτῶν λόγον) Gefallene“. Wenn sie aber irgendwann gefallen sei, warum dann nicht vorher? Plotin lehnt mit Nachdruck ab, daß die schöpferische Seele hinabsinken könne²⁹. Denn dann müsse sie ja das Obere gänzlich vergessen haben, was undenkbar ist. Sie hätte dann auch keine Vorbilder gehabt, nach denen sie schaffen konnte, so daß eine herabgesunkene Seele, die dennoch Schöpfer sein soll, einen Widerspruch in sich darstellt. Denn schaffen zu können, setzt ja voraus, einen Plan zu haben, den man nur der oberen Welt entnehmen kann (4,2-12). Das ist von Plotins Standpunkt aus eine völlig überzeugende

²⁶ S. dazu auch K. Alt (s.o. Anm. 18), S. 61 mit Anm. 190.

²⁷ Plotin spricht im folgenden immer von der Allseele und nicht von der Sophia; das entspricht seinem Denken. Es ist zwar nicht exakt, aber verständlich und erträglich, da im Mythos aus dem Fall der Sophia das Psychische entsteht und mit ihr auf vielfache Weise verknüpft ist. Erwähnt wird die Sophia in 10,19ff. Ob sie mit der Seele identisch ist, kann hier offenbleiben.

²⁸ σφάλμα 4,3 vgl. Hippolyt 6,36,1, p. 250,3 und 7,52,4, p. 273,16 ein ungenannter Valentinianer und Markus aus derselben Schule.

²⁹ 4,6ff. Plotin benutzt jetzt in seiner Argumentation νεύω, statt des vorher für den Fall verwandten σφάλω, mit Absicht: denn daß die Allseele fallen könnte, ist ein so unsinniger Gedanke für ihn, daß er ihn auch nicht durch die Terminologie bei der Darstellung seiner Auffassung provozieren möchte. Aus eben dem Grunde entfällt ganz das Verbum πίπτω. Denn Plotin spricht ja zuweilen selbst vom „Fall“ der Seele oder der Zeit, wenn er das „Existent-Werden“ einer niedrigeren Seinsstufe aus der höheren ansprechen will, s. III 7, 11,7; IV 8,1,18, bes. III 8,4,10, in der ersten Schrift des Zyklus, der mit dem Traktat „gegen die Gnostiker“ endet. Dieses „Fallen“ unterscheidet sich grundlegend vom gnostischen, weil es gleichsam selbstverständlich vor sich geht (s. III 8,4,10), weil es dem, aus dem etwas herausfällt, nicht schadet, keinesfalls Schuld ist, und weil die Seele immer auch „oben“ bleibt; vgl. dazu W. Beierwaltes, Plotin, Über Ewigkeit und Zeit, Frankfurt 1981³, 244ff und 250f. Dazu, daß die νεύσις der Seele nicht ἀμαρτία ist, s. Plotin I 1,12,24.

Widerlegung, die aber dem Gegner nicht gerecht wird, weil sie die mythische Bedeutung des Falles, der für die Schuld an sich steht, verkennt bzw. verkennen will³⁰.

Daß Plotin diese sehr genau kannte, zeigt sich im unmittelbar folgenden Text. Er fragt, was die Seele wohl für sich von der Welt-schöpfung erhofft habe. „Lächerlich“ sei die Behauptung, daß sie „zu Ehren kommen“ wollte; das sei nur von menschlichen Bildhauern übertragen³¹. Zunächst: in der Tat hat alles im Mythos Gesagte „übertragene“ Bedeutung. Dann: das „Zu Ehren kommen-Wollen“ bezieht sich natürlich auf die Selbstüberhebung der Sophia bzw. ihres Abbildes, den Demiurgen. Plotin kennt also diese Begründung des Falls, die wir bei den Valentinianern und Basilides fanden, sehr wohl. Daß er behauptet, sie wolle sich mit der Schaffung der Welt zu Ehren bringen, entspricht zwar nicht wörtlich den Gnostikern, die – wie oben entwickelt – vom Schaffen wie der Vater etc. aber doch sinngemäß reden. Die Variation der Ausdrucksweise geht wohl auf Plotin selbst zurück³² bzw. sie erklärt sich aus valentinianischen Passagen wie etwa der bei Hippolyt 6,30,7, p. 240,26-28: Die Sophia wollte den Vater nachahmen „καὶ γεννηῆσαι καθ’ ἑαυτὴν, ohne ihren Paargenossen, damit sie ein Werk (ἔργον) erstellte, das auf

³⁰ Weiter unten in II 9[33], 10,17-26, kommt Plotin noch einmal abschließend auf den Fall der Allseele zu sprechen und bemerkt hier, das Unsinnigste von allem sei, daß die Seele sich einerseits zwar hinabneige und die anderen Seelen mit ihr, andererseits aber auch wieder nicht, sondern die Finsternis erleuchte (vgl. auch 11,11ff und 12,30ff). Ob Plotin hier, wie als Lösung verschiedener Interpretationsschwierigkeiten seines Traktats vorgeschlagen wurde, mehrere gnostische Vorstellungen miteinander vermengt (s. dazu Igal, a.a.O., oben Anm. 21), kann hier nicht endgültig entschieden werden, vgl. die gleiche Vorstellung des Hinableuchtens in die Finsternis in I 1[53] 12,25. Wahrscheinlich ist es mir eher, daß er auch hier vom valentinianischen System spricht und zuerst vom Seelenfall und dessen Folgen, dann aber von der geheilten Achamoth handelt, der „Mutter“, die tatsächlich durch den Demiurgen hindurch wirkt und ein „Abbild“ (Plotin sagt εἰδωλον statt εἰκῶν, 10,28ff) in der Finsternis/Materie o.ä. schafft, vgl. dazu Irenäus I 5,3 bzw. Clemens, Exc. 49,1. K. Alt (s.o. Anm. 18) nimmt für Kap. 5 und 10/11 eine verschiedene Bedeutung des Begriffs νεύειν an, möglicherweise zutreffend, s. S. 53f.

³¹ 4,12-15. Vgl. die Parallele 11,21f. Dort heißt es ebenfalls, die „Seele“ (was immer das sei; Plotin gibt an, es nicht zu verstehen) habe geschaffen, um sich zu ehren (ἵνα τιμῶτο) und aus Prahlerei (ἀλαζονεία) und Überhebung (τόλμα). Vgl. dazu auch K. Alt (s. o. Anm. 18) S. 46 mit Anm. 143.

³² S. dazu Anm. 25.

keine Weise schlechter sei als das des Vaters“³³. Wichtiger ist aber noch die Begründung für das Tun der Sophia/Seele, die Plotin richtig im „Ehre-Suchen“ angibt, dabei antik griechisch formulierend, was die Gnostiker biblischem Denken gemäß als Selbstüberhebung charakterisieren.

Das bestätigt das Folgende. Plotin meint, wenn die Seele mit bestimmter Absicht³⁴ (διανοίᾳ) schuf, d.h. eben aus dem Wunsch nach „Ehre“ heraus, und das Schaffen nicht in ihrer „Natur“ lag, was zweifellos auf die Sophia zutrifft, dann hätte sie den Kosmos gar nicht zustande bringen können (4,15-17). Daß die Sophia mit bestimmter – eigensüchtiger – Absicht handelt, wird in den valentinianischen Referaten klar gesagt³⁵. Plotin muß sich beim Thema des Abstiegs der Seele sehr deutlich von den Gnostikern absetzen, daher auch die relative Ausführlichkeit und Schärfe (γελοῖον) seiner Stellungnahme, die er sonst ausdrücklich vermeidet³⁶. Aber er selbst hatte sich ja hier zuweilen einer Ausdrucksweise bedient, die durchaus im gnostischen Sinne mißzuverstehen war³⁷. Daß sie nicht so gemeint war, soll hier nicht erneut bezweifelt werden. Plotin liegt aller gnostische Einfluß ganz fern³⁸. Aber seine Begrifflichkeit zeigt umgekehrt, wie nahe es für christliche Gnostiker lag, sich ihrer, bzw. der mittelplatonischen vor ihm, für ihre Zwecke umdeutend zu bedienen. Das gilt um so mehr, als wichtige Termini, wie z.B. der der τόλμα der Seele, schon vor Plotin eine längere philosophiegeschicht-

³³ Das hier benutzte biblische γεννᾶν statt Plotins ποιεῖν bzw. δημιουργεῖν entspricht der Begriffsänderung von der gnostischen „Überhebung“ o.ä. zum plotinischen „Ehre Suchen“. Im übrigen arbeitet der Mythos ja ohnehin mit zahlreichen Bildern und verschiedenen Begriffen für gleiche oder vergleichbare Sachverhalte.

³⁴ Wegen des Kontextes und Sinnzusammenhanges übersetze ich so trotz der von Theiler angegebenen Parallelstellen 2,14 und 8,19f, die nicht genau dasselbe meinen.

³⁵ Vgl. Irenäus 1,2,2 p. 39,2 ἤθελε ...; Hippolyt 6,30,7; p. 240,26 ἠθέλησε ... oder Clemens Exc. 31,3 ὁ δὲ βουλευθεὶς αἰῶν ... (=Sophia). Möglicherweise auch parallel, dann noch näher an Plotin: Exc. 32,2 ... ἐξ ἐννοίας ...

³⁶ Vgl. II 9,10,1-5.

³⁷ Vgl. Plotin III 7,11,15-17: „Es war aber dort eine Natur, geschäftig und danach strebend, Herr ihrer selbst zu sein (ἄρχειν αὐτῆς βουλομένης) und sich selbst zu gehören; sie war gewillt, mehr zu suchen (ζητεῖν) als bei ihr war ...“ (Übersetzung Beierwaltes, a.a.O., s. oben Anm. 29, S. 249ff).

³⁸ Vgl. so überzeugend Beierwaltes, a.a.O., S. 113ff, K. Alt, S. 64 u.a.

liche Tradition haben³⁹. Wenn uns die mittelplatonischen Quellen besser überliefert wären, könnten wir wahrscheinlich die gnostischen Entlehnungen noch zahlreicher nachweisen⁴⁰.

Plotin fährt in der polemischen Paraphrase und Widerlegung der Valentinianer fort: Wann wird sie den Kosmos denn zerstören (φθερεῖ)? so fragt er und spielt damit auf den Weltuntergang an, der nach valentinianischer Auffassung stattfinden wird, wenn alles Pneumatische gerettet ist⁴¹. Plotin antwortet dagegen auf die sich selbst gestellte Frage nach dem Zeitpunkt der Zerstörung der Welt: „Wenn sie bereut (μετέγνω)? Warum wartet sie dann?“ (4,17f). Damit wird auf die Umkehr und Reue der Sophia bzw. des Demiurgen angespielt, bei den Valentinianern meist ἐπιστροφή genannt⁴², gelegentlich aber auch μετάνοια⁴³, womit wir wieder die gleiche Änderung der Terminologie bei Aufrechterhaltung des gemeinten Sinnes beobachten⁴⁴. Sachlich hat Plotin mit seiner Kritik hier recht. Denn die Sophia „wartet“ ja tatsächlich unmotiviert auf den Zeitpunkt für die Zerstörung ihres Werkes, obwohl sie die richtige Einsicht schon gewonnen hat, und das allein zählt. Der lineare Weltverlauf der Valentinianer, der nur mit der Einsammlung alles Pneumatischen erklärt wird, ist tatsächlich ein schwieriges Moment ihres Mythos, weil sie ja andererseits stets betonen, daß mit der Erkenntnis für den einzelnen Pneumatiker die Welt nichts mehr gilt, er vielmehr Chri-

³⁹ S. Armstrong, a.a.O. (s. oben Anm. 18), S. 116ff, Anm. 65, mit Hinweis auf die Arbeiten von N. Baladi und J.M. Rist, die das ausführlich nachweisen, dazu s. Ptolemäus bei Irenäus 1,2,2, 159-160, wo es vom Gott-erkennen-Wollen der Sophia heißt: ... προφάσει μὲν ἀγάπης, τόλμη δὲ ...

⁴⁰ So etwa das bei Basilides und den Valentinianern vielfach begegnende Bild des Samens (σπέρμα, s. Hippolyt 7,21,2f; 6,43,2; vgl. auch Irenäus 1,5,6; 1,7,5, Clemens 49,2). Dazu s. mit weiteren Nachweisen Beierwaltes, a.a.O. (s. oben Anm. 29), S. 251 und 256f. Dieser Begriff ist also keineswegs nur unter den Christen von Justin aufgenommen und gedeutet worden, sondern vor bzw. neben ihm von den Gnostikern.

⁴¹ Irenäus, Adv. haer. 1,6,1 bzw. 1,7,1 und 5.

⁴² Irenäus 1,2,2, p. 40,4; 1,5,1 et passim.

⁴³ Hippolyt 6,32,6, p. 243,32. So auch von der Reue (μετάνοια) der Seele in II 1[40], 4,30f.

⁴⁴ An anderer Stelle zitiert Plotin sogar den Terminus μετάνοια neben anderen gnostischen Begriffen für die πάθη der Seele und beschwert sich über das gnostische καινολογεῖν (6,1-6). Ebenso kennt er selbstverständlich den christlichen Begriff der ἀμαρτία (9,13), benutzt ihn aber nur nebenbei, ausdrücklich nicht bei der zentralen Widerlegung des Sophia-Mythos. Vgl. aber 6,59f.

stus und den Äonen gleich ist⁴⁵. Der scheinbar lineare Weltverlauf, den der Mythos zeichnet, ist daher zwar aus äußerlichen Gründen notwendig (die Erfahrung lehrt, daß das Ende noch nicht da ist), widerspricht aber dem inneren Sinn des Sophia-Mythos.

Plotin weist daher auf diesen Widerspruch hin und bezweifelt ironisch, daß die Sophia/Seele je noch bereuen und dann die Welt als Ausdruck ihres Falls vernichten könne, da sie es doch bisher offensichtlich nicht getan habe. Denn die Welt besteht ja noch und durch die lange Zeit habe sie sich wohl eher schon an sie gewöhnt (4,18f).

„Wenn sie (die Seele) aber die Einzelseelen abwartet“ (4,19f), nämlich zur Einsammlung und Errettung (scil. bevor sie die Welt, d.h. die Materie zerstört) – wieder zeigt sich, daß Plotin den Mythos und den dort angegebenen Grund und Zeitpunkt für den Weltuntergang genau kennt – „dann sollten diese doch besser gar nicht mehr ins Werden kommen, da sie doch die Übel hier schon in ihrem früheren Stand ausprobiert haben, so daß sie jetzt also aufhören sollten herabzukommen“ (4,20-22). Hier geht es keinesfalls etwa um eine Lehre von Wiedereinkörperung der Seelen nach dem Tod, sondern angespielt wird darauf, daß die Achamoth, die errettete Sophia, „von einstmals bis jetzt“ (ἔκτοτε ἕως τοῦ νῦν) ihren Samen in die gerechten Seelen einsät (Irenäus 1,7,5,760). Einstmals, bei der Weltschöpfung, war das berechtigt, weil der unwissende Demiurg die Welt und den Menschen nicht zu bilden vermochte (Irenäus 1,5,5f). Daß dieses Einsäen auch jetzt noch fortgesetzt wird, ist eine mythische Konzession an die Realität, in der offensichtlich immer wieder neue erwählte Pneumatiker geboren werden. In sich stimmig ist es nicht, Plotin hat recht.

Schließlich verwahrt er sich dagegen, daß die Gnostiker den Kosmos als schlecht betrachten, weil es viel Widriges darin gibt (4,22-32). Damit kommt er auf die Folgen des Falls konsequent zu sprechen. Denn diese Welt entsteht nach den Valentinianern aus den niederen πάθη der gefallenen Sophia, die zu den Bauelementen der Welt verdichtet und damit von ihren höheren, rettungsfähigen Affekten (φόβος und ἐπιστροφή) geschieden werden, die in psychische Substanz übergehen. Der irdische Kosmos ist damit nichts als eine Art „Abfallprodukt“, das zwar in gewissem Sinne kunstfertig und notwendig ist, dessen Elemente aus „Erschrecken, Ratlosigkeit, niederer Furcht, Trauer, Tod und Verderben“ ihn aber eindeutig nega-

⁴⁵ Irenäus, Adv. haer. 1,21,4; 13,6 u.ö.

tiv qualifizieren⁴⁶. Aus θάνατος und φθορά soll das Feuer entstanden sein, das allem Materiellen, sein Ende bestimmend innewohnt⁴⁷. Wohl nicht zufällig fügt Plotin daher seiner Argumentation gegen einen angeblich schlechten Kosmos einen Preis des irdischen Feuers an, das ein vollkommen angemessen schönes Abbild des oberen Feuers sei (4,27f), wie das auch auf den gesamten Kosmos zutrefte⁴⁸.

Damit ergibt sich: Plotin kennt den valentinianischen Mythos bzw. seinen Grundtyp genau. Er weiß vom Fall der Sophia/Seele, von seiner Begründung in Selbstüberhebung, von seinen Konsequenzen in unserem schlechten Kosmos (und uns) und von der Rettung der Sophia durch die ihr von einem Erlöser mitgeteilte Erkenntnis sowie ihrem dadurch bewirkten „Umdenken“, ihrer Reue, und damit der Voraussetzung ihrer endgültigen Erlösung. Plotin kennt diese Fakten des Mythos nicht nur, sondern er weiß auch, was sie ausdrücken sollen, nämlich die gänzliche Verfallenheit des Menschen in Sünde und Schuld sowie seine Errettung daraus, die nach gnostischem Verständnis ausschließlich auf das Wirken Gottes zurückzuführen ist, in keiner Weise auf die „Mühe“ des Menschen⁴⁹. D.h. nicht, daß das Mühen des Menschen in dieser Welt ethisch irrelevant oder gar überflüssig wäre⁵⁰. Es ist aber nicht heilsbezogen

⁴⁶ Vgl. Irenäus 1,5,4 bzw. Clemens, Exc. 48; s. auch Hippolyt 6,32,6.

⁴⁷ Irenäus 1,5,4,553-556; vgl. Clemens, Exc. 48,4.

⁴⁸ Daß die Gnostiker den Kosmos schelten, ist einer der stärksten Anstöße, den Plotin an ihren Lehren nimmt. Er kommt in den verschiedensten Zusammenhängen darauf immer wieder zu sprechen, s. II 9,8 bzw. 17f u.ö. S. dazu K. Alt (s. o. Anm. 18), 47 u.ö.

⁴⁹ Vgl. dazu Plotin II 9,9,59 ... οὐδὲν πονήσας ..., vom Pneumatiker gesagt, der „mehr als der Himmel“ sein soll.

⁵⁰ Die Valentinianer oder auch nur gewisse Gruppen unter ihnen, was hier nicht zu entscheiden ist, versuchen die Mühe vornehmlich auf das sog. Psychische zu reduzieren, das sich zu Glaube oder Unglaube frei entscheiden können soll (Irenäus 1,6,1f und Clemens, Exc. 56,3-57,1). Jedoch ist die Vorstellung nicht ganz klar bzw. wieder nicht ganz stimmig. Eindeutig ist, daß das Pneumatische durch ihm zugesprochene Gnosis „gestaltet“, d.h. errettet wird (Irenäus 1,6,1, p. 90,10 und Clemens, Exc. 57,1f). Aber auch das Psychische scheint nach dieser Vorstellung kaum aufgrund seiner eigenen Entscheidung gerettet zu werden oder nicht, wie immer angenommen wird und wie auch Irenäus interpretiert (1,6,2). Vielmehr ist das Psychische mit dem Pneumatischen in dieser Welt (ἐνθάδε) in einer Syzygie vereint, stellt also, in Parallele zu den Äonen, das weibliche Materialprinzip gegenüber dem männlichen Gestaltungsprinzip dar. Nur beide zusammen können errettet werden, so wie, nach dem Zitat aus Röm 11,16-26, das Clemens hier anführt, Israel zusammen mit den Heiden. Die „Verwandlung“, die das Psychische erfährt, „von der Knechtschaft zur Freiheit“ ist eher auch eine geschenkte als eine erworbene.

bzw. eher selbstverständlich und ist keinesfalls eine Voraussetzung für den „Heilsweg“, wie das für Plotin in bestimmtem Sinne der Fall war⁵¹. Er muß sich an dieser Stelle besonders präzise von valentinianisch-christlichem Erlösungsverständnis absetzen, denn selbstverständlich ermöglicht auch für ihn Gott selbst die Erkenntnis⁵²: „Wenn man denn eine Gnosis (γνώσις) und Wahrheit ansetzen und am Seienden festhalten muß, ... so muß man das alles dem wahren Geist zuschreiben“ (V 5 [32], 2,4-9).

Plotin entwickelt daher nicht zufällig in den drei zeitlich vor der Schrift II 9, die Porphyrius „Gegen die Gnostiker“ nannte, entstandenen Traktaten seine Erkenntnislehre „in großartiger Vertiefung“⁵³. Danach liegt die Idee nicht „außerhalb des Geistes“⁵⁴, sondern im „Strom“ des menschlichen Denkens, „indem es seine Kraft vom Seienden erhält, indem es nicht nur auf das Seiende gerichtet ist, sondern mit ihm zusammenfällt. Der Mensch, wenn er die Ideen denkt, denkt sich selbst und denkt Gott“⁵⁵.

Eine Erkenntnis dagegen, die dem Menschen, wie die Valentinianer lehren, ausdrücklich „von außen“ zukommt und zugesprochen werden soll, ist für Plotin nicht nur blasphemisch, wie oben gezeigt, sondern ein Hirngespinnst. Was er in der Schrift 32 (V 5), direkt vor 33 (II 9), ausführt, ist weit mehr als eine Widerlegung der Gnostiker und nicht um ihretwillen geschrieben, aber es widerlegt auch ihre Erlösungsverkündigung und zeigt den unüberbrückbaren Graben zwischen ihrer und seiner Theologie auf.

„Am bedeutsamsten von allem ist aber Folgendes. Mag man bereitwillig zugestehen, daß die geistigen Gegenstände draußen sind und der Geist sie in ihrer dortigen Lage anschaut, so kann unmöglich der Geist ihr Wahre in sich haben und muß betrogen sein in all dem, was er anschaut. Denn sie wären das Wahre; und er müßte sie anschauen und besäße sie nicht, sondern erfaßte in einer derartigen Erkenntnis nur ihre Abbilder. Da er also das Wahre nicht hätte, sondern nur die Abbilder des Wahren zu sich nähme, so würde er den Trug bekommen und nichts Wahres ...“

⁵¹ Dazu s. II 9,15, bes. 22ff. Der Ausdruck „Heilsweg“ ist übernommen von Harder/Theiler, s. Bd. IIIb, S. 381.

⁵² Vgl. dazu u.a. V 8[31], 9,7-14.

⁵³ So Harder/Theiler in der Einleitung der Edition der Schrift, Bd. III b, S. 399.

⁵⁴ So in Porphyrios Überschrift zu V 5 [32].

⁵⁵ Bd. III b, S. 399.

„Ist nun aber im Geiste keine Wahrheit, so ist ein derartiger Geist weder Wahrheit noch in Wahrheit Geist, und also überhaupt nicht Geist. Es kann dann aber die Wahrheit auch nirgendwo anders sein.

Man darf also die geistigen Gegenstände weder außerhalb des Geistes suchen noch annehmen, daß im Geist Abdrücke der seienden Dinge vorhanden sind, noch darf man ihm die Wahrheit absprechen und damit die geistigen Gegenstände unerkennbar, ja nichtexistent machen und überdies den Geist selber aufheben“. (Übersetzung Harder)⁵⁶

Merkwürdig ist allenfalls, daß Plotin bei seiner Argumentation gegen die Gnostiker scheinbar niemals auf deren Erlösungsmodus zu sprechen kommt⁵⁷; ich meine das Faktum, daß eine Soter-Gestalt dem zu Errettenden die befreiende Erkenntnis „von außen“ mitteilt. Wäre das nicht einer Widerlegung wert gewesen? Oder ist anzunehmen, daß er auch auf diese für ihn extrem unsinnige Sache nur indirekt in platonischer Verkleidung zu sprechen kommt, weil er seinen neuplatonischen Freunden eine Polemik gegen von vornher-ein Unsinniges nicht zumuten kann?

Es scheint so zu sein. In II 9,16,11ff folgt Plotin aus der gnostischen Mißachtung der Welt, daß die Gnostiker auch das Jenseitige nicht kennen könnten. Entsprechend leugneten sie, daß die Vorsehung (πρόνοια) von dort bis in diese Welt hineinreiche, und fährt fort: „Sie behaupten nämlich, daß die Vorsehung für sie allein vorsorge“ (... αὐτῶν προνοεῖν αὐ μόνων), nicht für den Kosmos (16,17). Plotin behandelt die gnostische, von außen zugesprochene Erlösung unter dem Thema der πρόνοια, wie das auch Valentin selbst gelegentlich schon getan hat⁵⁸. Denn das ist der eigentliche Punkt, der ihn an den abstrusen Vorstellungen der Gnostiker interessiert und empört: daß die Vorsehung nur zu einzelnen Menschen, nicht zum Gesamten des Kosmos kommen soll. Der gleiche Widerspruch findet sich in 9,65ff im bezeichnenden Anschluß an Plotins Protest gegen gnostische Anmaßung⁵⁹. Auch die mittelmäßigsten und bescheidensten Leute dürfen sich ja nach gnostischer Ansicht

⁵⁶ V 5,1,50-58 und 1,65-2,5.

⁵⁷ Wohl spricht er mehrfach von den Folgen der Erlösung (vgl. II 9,9,43-65. 5,1-8. 18,17ff u.ö.), die ohne eigene Mühe des zu Erlösenden erreicht werden (9,59).

⁵⁸ Vgl. bei Clemens, Strom. 2,114,6.

⁵⁹ II 9,9,52ff.

einbilden, Gottes Söhne zu sein⁶⁰. Wir müssen hinzufügen: aufgrund der ihnen geschenkten, erlösenden Erkenntnis, bzw. eben: der Pronoia Gottes, die für sie gesorgt hat. Es ist also nicht die gnostische Annahme einer Erlösung durch Erkenntnis an sich, die Plotin mit Abscheu erfüllt, er kennt sie ja selbst. Wohl aber erregt ihn, daß diese Pronoia nicht auf dem geordneten und allein angemessenen Weg von der oberen Welt in die hiesige hinabkommen soll, und daß entsprechend auch nicht der „Heilsweg“ für den Menschen über die Tugend hier zur Einsicht und Erkenntnis der gestuften Gottheit führen soll⁶¹; es erregt auch Celsus, daß Erlösung den nicht erzogenen Menschen zukommen soll.

Daß erlösende Erkenntnis nach valentinianisch-christlicher Auffassung allein auf dem Weg der gnädigen Gabe zum Menschen kommen kann, zum Menschen, der „sich nicht gemüht hat“ (οὐδὲν πονήσας 9,59), hat Plotin also wohl als Zentraltopos der Gnostiker sehr gut verstanden. Es ist für ihn Blasphemie gegen die von Gott geordnete jenseitige und hiesige Welt, gegen den damit von Gott gewiesenen „Heilsweg“ im Aufstieg von unten nach oben, und d.h. Blasphemie gegen Gott und seine πρόνοια selbst.

Als Ergebnis des Bisherigen stellt sich folgendes heraus: Ein methodisch zuverlässiger Zugang zu gnostischer Platonbenutzung und platonischem Protest dagegen läßt sich nur gewinnen, wenn man den Mythos als Ganzes betrachtet und die Bilder, unter denen er bestimmte theologische Aussagen verdeutlicht, als Bilder erkennt und sie dann als ganze, nicht in jedem einzelnen Bezug zu philosophischen Systemen, zu deuten versucht⁶². Hinweise für eine Deutung

⁶⁰ Und zwar „plötzlich“ (ἐξαίφνης 9,53), nachdem sie „gehört“ haben: „Du wirst nicht nur über allen Menschen, sondern auch über Göttern sein“. – Hier wird das gnostische Zusprechen der Erkenntnis durch einen Erlöser karikiert, ebenso die „plötzliche“ Wirkung der in der Seele blitzartig aufgehenden Erleuchtung, die die Valentinianer lehren. Plotins Karikatur ist sehr genau.

⁶¹ Vgl. II 9,15,32-40.

⁶² Eines bleibt nachzutragen. Wir haben im Vorstehenden immer von dem valentinianischen Mythos gesprochen. Das ist natürlich inkorrekt. Die Vielfalt der valentinianischen Umprägungen ihres Mythos ist bekannt. Von Valentin selbst über Ptolemäus zu dem anonymen Autor der Quelle Hippolyts läßt sich auch ein immer stärkeres Bemühen aufzeigen, Parallelen zur platonischen Philosophie herauszuarbeiten. Der Mythos wird „philosophischer“. Das unterstreicht aber eher die hier vorgetragene These. Denn „philosophische“ Elemente sind selbst in den spärlichen Fragmenten des Valentin und sehr viel stärker noch bei dem älteren und besser bezeugten Basilides zu erkennen. Andererseits bleibt bei allen, auch dem Valentinianer bei Hippolyt, die gleiche Botschaft, die sie über den Mythos mitteilen wollen.

gibt die Darstellung selbst wie die darin angeführten Schriftzitate. Detailforschung dagegen, die nur das einzelne Motiv sieht und es mit Akribie seiner platonischen, pythagoreischen, stoischen, auch jüdischen Herkunft zuordnet, hat zwar einen philosophiegeschichtlichen Wert, hilft aber nichts für das Verständnis dessen, was die Gnostiker mit der Gesamtheit der Motive und Bilder aussagen wollten. Erst wenn das zuverlässig erkannt ist, kann – vielleicht – durch Detailforschung eine weitere Bestätigung der Gesamtdeutung erfolgen. Aber nicht jedes Detail des Mythos muß eine bestimmte, rational aussagbare Bedeutung haben und vor allem muß es nicht in jedem Mythos denselben Sinngehalt haben. Vielmehr variieren und paraphrasieren die Gnostiker gern ihre Bild- und Sprachwelt, wie schon die Variationen des valentinianischen Mythos aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts zeigen, ohne den Kern ihrer Verkündigung anzutasten.

Die hier vorgeschlagene und durchgeführte Methode der Interpretation gnostischer Mythen geht allerdings davon aus, daß es einen solchen Kern der gnostischen Mythen gibt: einen präzisen theologischen Aussagewillen, der sehr wohl in rationaler Terminologie zu fassen wäre, dann aber, wie gezeigt, den griechischen Adressaten nicht verständlich gewesen wäre. Für den, der das bezweifelt, führt selbstverständlich auch diese Methode zu nichts. Mir scheint allerdings, daß man den präzisen theologischen Aussagewillen zumindest für die frühen Gnostiker nicht bezweifeln kann⁶³.

Wo liegen aber die Gründe für die platonischen Entlehnungen? Wo liegt die wirkliche theologische Nahtstelle zwischen Platonismus und Christentum nach Auffassung unserer Gnostiker, die sie sachlich berechtigte, mit einem Weltentstehungsmythos platonisierender Art Christusverkündigung zu betreiben? Wo liegt also die Voraussetzung für die Entlehnung bei platonischer Philosophie?

Die wirkliche sachliche Nähe zum Platonismus ergibt sich für die Gnostiker m.E. aus der berühmten Einleitung des Timaios-Mythos

⁶³ Gesteht man das zu, so kann man sogar in aller gebotenen Vorsicht nach platonischen Quellen für die Gnostiker suchen. Durchweg wird man dabei finden, daß der relativ hohen formalen Übereinstimmung eine andere Interpretation der Formalia gegenübersteht. Das gilt z.B. für Numenios und gnostische Ausdeutungen, die mit denselben Termini Entgegengesetztes meinen (vgl. z.B. die *μίμησις* des ersten Gottes als notwendigen Lebensquell im System des Numenios gegenüber der *μίμησις* als der das „Leben“ des Pleromas zerstörenden Sünde bei den Valentinianern).

selbst. Dort heißt es (29c7-30c1), die Ursache für die Bildung der Welt sei die Güte Gottes (ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος, 29e2f). Daher wollte er, daß alles ihm selbst so ähnlich wie möglich werde, d.h. alles gut und soviel wie möglich nichts schlecht. Da er das Sichtbare (d.h. die Materie) aber nicht in ἡσυχία, sondern in maßloser und ungeordneter (ἀτάκτως) Bewegung vorfand, überführte er es aus der ἀταξία in die τάξις, da ihm diese auf jede Weise besser schien als jene. Um das Schönste zu gestalten, was ihm allein angemessen war, verlieh er dabei der Seele Vernunft und dem Körper die Seele, um so das seiner Natur nach schönste und beste Werk zu vollbringen. Der berühmte Passus, von dem wir annehmen können, daß ihn auch unsere Gnostiker kannten, schließt mit dem Hinweis, daß so κατὰ λόγον τὸν εἰκότα die Welt als beseeltes und mit Vernunft begabtes Lebendes entstanden sei durch Gottes vorhersehende Fürsorge (πρόνοια).

Hier sind alle Elemente versammelt, die für die Gnostiker akzeptierbar und nutzbar waren: das Gut-Sein Gottes ohne jeden vorenthaltenden φθόνος, verstanden als πρόνοια gegenüber der Welt und aktualisiert in der Gestaltung und Ordnung der ohne Maß und Form existierenden Materie. Platon beschrieb Weltschaffung als einen heilvollen Prozeß der Formung des Gestalt- und Ordnungslosen, einen Prozeß, durch den die Materie zu qualifiziertem Sein allererst befreit und erlöst wurde. Indem wir so formulieren, in Anlehnung an mittelplatonische Interpretation⁶⁴, wird unmittelbar deutlich, wo die Valentinianer an platonische Philosophie direkt anknüpfen konnten: Gestaltung, Formung, verstehen auch die Valentinianer als Befreiung und Erlösung, allerdings Erlösung von der Urschuld, die, wie oben beschrieben, das Geschehen des Mythos so jäh und gänzlich unplatonisch auslöste. Den Begriff der Formung, aus platonischer Kosmologie übertragen sie daher auf die Zusammenhänge, um die es ihnen ging. Denn wenn irgendwo in der antiken philosophischen Literatur, so erschien ihnen hier, in der paradigmatischen Schilderung von Gottes Zuwendung zur Welt bei der Weltschaffung, etwas ausgedrückt, das dem nahe kam, was sie aussagen wollten: gnädige,

⁶⁴ Vgl. dazu u.a. Numenius, frg 15, wo es heißt, von der στάσις des ersten Gottes komme die Ordnung (τάξις) der Welt καὶ ἡ μονή ἢ ἀίδιος καὶ ἡ σωτηρία (= Erhaltung) ἀναχέεται εἰς τὰ ὅλα. Zum gesamten Zusammenhang bei Philon vgl. R. Berchman, *From Philo to Origen. Middle Platonism in Transition*, Brown Judaic Studies 69, Chico/California 1984, 25f.

geschenkte Erlösung von Schuld⁶⁵. Die Valentinianer stellten in ihrem Mythos deshalb Erlösung unter dem Bild der „Formung“ dar. Das Bild wurde variiert. Von der buchstäblichen Formung des ἔκτρομα ἄμορφον der Sophia bis zur Formung durch Gabe von Erkenntnis sind verschiedene Interpretationen und Variationen dieser Formung möglich. Der Begriff selbst wird auch vielfältig variiert als „Gestaltung“, „Prägung“, „Festigung“, „Ordnung“ u.ä.⁶⁶ Immer aber, in allen Stufen eines und desselben Mythos wie auch in literarischen Variationen der Mythen von anderen valentinianischen Verfassern, begegnet dasselbe Grundelement der Formung. Und man versteht auch, warum: die Valentinianer lesen platonische Kosmologie, nicht ganz unberechtigt, als Soteriologie. Sie stellen daher die Heilung der schuldig gewordenen Sophia als einen Prozeß ihrer Gestaltung dar. Sie müssen daher auch die Folgen ihres Falls als eine „ungestaltete Fehlgeburt“, bzw. als „formlose, des Erkennens unfähige Frucht“ beschreiben, damit sich daran die Gestaltung dieser Frucht als notwendig anschließen kann. Denn in der Frucht sind noch Teile der gefallenen Sophia selbst verblieben, aber derart ver-

⁶⁵ Philon ist hier, wie so oft, in gewissem Sinne ein Wegbereiter. Zwar bleibt er mit seinem Denken zum Thema „Gestaltung“ ganz im Rahmen der Welterschöpfung (insofern ist der Unterschied groß), aber er bringt doch deutlich zum Ausdruck, daß der Schöpfer „reiche Gnadengaben“ an die Materie gewandt habe, da er erkannte, „daß sie ohne göttliche Gabe nichts Gutes aus sich selbst zu erlangen imstande sei“ (De op. mundi 23). Das Moment der aus sich selbst hilflosen Materie ist hier als tertium comparationis wichtig. Vgl. dazu außerdem, De fuga et inventione 172f; De aeternitate mundi 39-42; De providentia I 22ff et passim.

⁶⁶ Vgl. Irenäus 1,2,2, 171 ... ἐπεσχῆσθαι καὶ ἐστηρίχθαι ...; 1,2,5, 211 πῆξις und στηριγμός; 1,2,5, 212 καταρτισθῆναι; 1,2,5, 220 γένεσις und μόρφωσις; 1,8,5, 917 μορφῶς; 1,8,5, 947: Hier heißt es in Ptolemäus' Auslegung des Johannesprologs zu Joh 1,4, der Evangelist habe die Zoe als „Licht der Menschen“ bezeichnet. Denn durch sie seien die Menschen erleuchtet worden, ὃ δὴ ἐστὶ μεμορφῶσθαι καὶ πεφανερωθῆναι. – Wie hier ist häufig der dem μορφοῦσθαι parallel gebrauchte Begriff aufschlußreich. Um den Terminus der Formung o.ä. im valentinianischen Mythos zu verstehen, muß man nicht nur sämtliche Begriffe dafür nebeneinander sehen, sondern auch die verschiedenen Vorgänge der Formung sachlich zueinander in Beziehung setzen. Es führt m.E. nicht weiter, wenn man wie z.B. G. May in einem exakten Referat nur die μόρφωσις κατ' οὐσίαν mit der „kosmologischen Vorstellung von der Gestaltung der ungeformten Materie“ in Verbindung bringt (Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo, Berlin 1978, 100), nicht aber die darauf folgende μόρφωσις κατὰ γυνῶσιν. Vielmehr muß das Bild der „Formung“ als ganzes begriffen und verstanden werden, warum die Valentinianer es so auffällig häufig in ihren Mythos einbrachten.

mischt mit niederen Substanzen, daß sie sich aus eigener Kraft nicht wieder befreien können, sondern der eingreifenden Hand des Erlöser-Gottes bedürfen. Schuld und die hoffnungslose Verstrickung in Schuld ist in diesem Bilde nicht unangemessen beschrieben. Das kann hier nur angedeutet werden.

Die Gnostiker sind kühn und klug. Sie tun vor (das gilt zumindest von Basilides) und neben den Apologeten, was gemeinhin nur diesen als Großtat angerechnet wird: sie machen sich als Christen ihrer Umwelt verständlich, sie knüpfen an deren Denkvorstellungen an, kurz: sie wirken apologetisch und protreptisch und bedenken die christliche Botschaft in den Gegebenheiten der griechisch-römischen Welt des 2. Jahrhunderts. Wenn Justin Christus als Logos vorstellt, so ist das im Prinzip nichts anderes, als wenn frühe Gnostiker Erlösung in Anlehnung an die Formung der Welt in platonischer Sicht darstellten. Der erhebliche Unterschied zwischen beiden – das muß nun sogleich hinzugefügt werden – liegt allerdings darin, daß Justin bei seinem Bemühen um Anknüpfung erheblich bedachtsamer vorgeht als jene, daß er zumindest versucht, dabei im sachlichen Rahmen altchristlicher Verkündigung von Tod und Auferstehung zu bleiben. Ob ihm das gelungen ist, braucht hier nicht erörtert zu werden. Jedenfalls hat er die Theologiegeschichte bestimmt, während der gnostische Versuch der Anknüpfung letztlich doch als ein nicht gelingender bezeichnet werden muß und mit Recht aus der Kirche ausgeschieden (Irenäus) bzw. von Clemens und Origenes transformierend zurückgeholt wurde. Im Prozeß, der mit dem Begriff der „Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche“ hier bezeichnet wird, haben die christlichen Gnostiker gleichwohl ihre Spur hinterlassen.

KARIN ALT

Glaube, Wahrheit, Liebe, Hoffnung bei Porphyrios

Für viele Philosophen der späteren Antike, insbesondere die Platoniker, war ihr Bemühen um Erkenntnis und ihr philosophischer Weg zugleich Ausdruck einer religiösen Lebenshaltung. Denn die Philosophie schloß die Theologie, neben anderen Problembereichen, in sich ein. Nicht nur stand die Frage nach Gott, nach einer höchsten Instanz und Ursache allen Seins, Werdens, Geschehens im Zentrum des Spektrums philosophischer Thematik, auch für die Suche nach dem persönlichen Heil, nach σωτηρία, in dieser schwierigen und bedrängenden Welt sollte die Philosophie Hilfe gewähren und dem einzelnen Menschen den Weg empor zum Göttlichen weisen. Analogien zu christlichem Seinsverständnis und Streben nach einem ersehnten Ziel sind erkennbar. Von Porphyrios freilich, dem erbitterten Christengegner, dessen polemische Schrift „Gegen die Christen“ noch mehr als anderthalb Jahrhunderte nach ihrem Erscheinen als derart brisant und gefährlich galt, daß sie dem Verdikt und der Vernichtung anheimfiel¹, wird man kaum erwarten, daß er eine philosophisch-religiöse Ausrichtung seines Lebens bekundet, die eine Nähe zu christlichen Vorstellungen aufweist und zu deren Grundelementen Glaube, Liebe, Hoffnung zählen. Und doch ist uns ein Zeugnis dafür überliefert in Gestalt einer Schrift, die Porphyrios in vorgerücktem Alter verfaßt hat; es handelt sich um den „Brief an Markella“, ein persönliches, aber zur Veröffentlichung bestimmtes

¹ Porphyrios schrieb dieses Werk während seines Aufenthalts in Sizilien in den Jahren um 270. Die Zeugnisse und Fragmente wurden ediert von A. v. Harnack, Porphyrius, „Gegen die Christen“. Abhandl. königl. preuß. Akademie d. Wissensch. Berlin 1916 und 1921. Zur Haltung der Kirche vgl. Harnack 1916, 5: „Das Werk ist bereits von Constantin vor dem Nicänum unterdrückt worden; doch erhielten sich noch Exemplare, so daß die Kaiser Theodosius II. und Valentinian im Jahre 448 das Gebot, welches die Bücher vernichten sollte, wiederholen mußten. Seitdem gibt es keine sichere Spur mehr von ihnen.“

Schreiben, das Porphyrios von einer Reise an seine Frau richtete und das als ein philosophischer Protreptikos gelten kann². Bedeutende Gelehrte haben dieses Werk gewürdigt; Festugière spricht vom „testament spirituel du paganisme“³, Harnack meint, daß die Frömmigkeit dieses großen Feindes des Christentums sich hier kaum unterscheidet von jener der griechischen christlichen Theologen des dritten Jahrhunderts⁴, und Bidez schreibt sogar von Porphyrios, „qu’il a fini sa vie dans les sentiments d’un vrai Chrétien“⁵. Wie läßt sich dieser Befund erklären?

Zunächst sei in Kürze einiges zur Biographie und zur Einordnung der beiden genannten Schriften in das Leben des Porphyrios gesagt, von dem wir freilich nur wenige Daten wissen. Porphyrios wurde 234 in Tyros geboren. Dort mag er mit Christen in Berührung gekommen sein; ob er aber selber in seiner Jugend Christ gewesen ist und sich später losgelöst hat, wie der Kirchenhistoriker Sokrates, der in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts schrieb, überliefert, wird man nicht als sichere Nachricht akzeptieren⁶ und vor allem nicht als psychologischen Hintergrund der Christenfeindschaft be-

² Ausgaben (zumeist mit Kommentar oder Anmerkungen): Porphyre. Vie de Pythagore. Lettre à Marcella. Texte établi et traduit par E. des Places, Paris 1982 (nach dieser Ausgabe wird im folgenden zitiert). – Porphyrius, Philosophus Platonicus, Opuscula selecta ed. Nauck, Leipzig ²1886 (repr. 1963, 1977). – Porphyrios Πρὸς Μαρκέλλαν. Hg., übers., eingeleitet u. erklärt von W. Pötscher, Philosophia antiqua XV, Leiden 1969. – K. O’Brien Wicker, Porphyry the Philosopher. To Marcella. The Society of Biblical Literature 1987. – Porfirio, Vangelo di un pagano. Lettera a Marcella, Contra Boeto (etc.), a cura di A.R. Sodano, Milano 1993.

³ A.J. Festugière, Trois dévots paiens II: Porphyre, Lettre à Marcella. Paris 1944, 17.

⁴ A. v. Harnack, Greek and Christian Piety at the End of the third Century. The Hibbert Journal 10, 1911/1912, 78: „His piety is hardly to be distinguished from that of the Greek Christian theologians of the third century“. 79: „The piety of Porphyry is not only similar to that of the Christians of his day – it accords with theirs just in its deepest elements.“

⁵ J. Bidez, Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien, Gent 1913 (repr. Hildesheim 1964), 116.

⁶ Sokrates Eccles. hist. II 23,38. Vgl. dazu Beutler RE XXII Sp. 276: „Zweifellos eine Erfindung, um P.’s christenfeindliche Haltung zu motivieren.“ Anders Harnack 1916, 4: er nimmt diese Überlieferung ernst und schreibt, Porphyrios habe „der Kirche, die er jetzt bekämpfte, so nahe gestanden, daß er durch einen Bruch sich von ihr lösen mußte ... Das große Werk gegen die Christen ist also von einem Manne geschrieben, der zeitweise im Vorhof der Kirche gestanden hat.“

werten wollen. – Zum Studium der Philosophie ging Porphyrios zunächst nach Athen zu dem Platoniker Longin; zugleich interessierte er sich lebhaft für die Frage nach der Wahrheit und philosophischen Bedeutung der Orakel und nach den verschiedenen möglichen Wegen, die den Menschen zu Gott führen können, sowie nach der Existenz von Dämonen, Göttern, dem höchsten Gott. Davon zeugen die beiden Schriften „Über die Philosophie der Orakel“ und „Brief an Anebo“, die vor seiner Schülerschaft bei Plotin entstanden sein dürften und für uns nur durch Zitate bei anderen Autoren kenntlich sind. Erhalten ist die (einst anonym publizierte) Antwort-Schrift Jamblichs auf den „Brief an Anebo“, die heute den Titel „Über die Mysterien der Ägypter“ trägt⁷ und einigen Aufschluß über die Fragen gibt, die Porphyrios stellte. – Im Jahre 263 kam Porphyrios zu Plotin nach Rom, wurde – nachdem er sich zu dessen philosophischen Grundlehren bekannt hatte – sein enger Schüler, dem der Lehrer die Herausgabe seiner Schriften anvertraute. Er geriet indes nach einigen Jahren in eine persönliche Lebenskrise, über die er offen in seiner Plotin-Biographie berichtet⁸; Plotin empfahl ihm eine Reise zur Entfernung von Rom. So ging Porphyrios um 268 nach Sizilien, wohin Plotin ihm auch weiterhin seine Manuskripte zusandte. Eine Rückkehr zu Plotin konnte nicht mehr erfolgen, da dieser bald danach erkrankte und starb (270). Daß Porphyrios später wiederum nach Rom übersiedelte und die Nachfolge Plotins antrat, ist wahrscheinlich, doch wissen wir darüber gar nichts Sicheres, weder über den Zeitpunkt noch über den Modus, in welchem die Schule Plotins fortbestand⁹. Auch über den weiteren Lebensverlauf des Porphyrios haben wir fast keine Kenntnis, außer daß er in der Plotin-Biographie sein damals 68. Lebensjahr erwähnt¹⁰ (er hat sie demnach um 302 verfaßt) und im Markella-Brief schreibt, er

⁷ Der antike Titel ist sehr kompliziert. – Der Text ist zugänglich in der Ausgabe: Jamblique. *Les Mystères d'Égypte*. Texte établi et traduit par É. des Places. Paris 1966.

⁸ Porphyrios, *Vita Plotini* (ediert innerhalb aller Plotin-Ausgaben) Kap. 11,11ff.; auch die Daten und verschiedene Fakten seines Aufenthalts bei Plotin sind aus dieser Biographie bekannt, ebenso die Chronologie der Werke Plotins.

⁹ Vgl. Beutler RE XXII Sp. 278: „Im Alter (wann, ist ungewiß) kehrte P. nach Rom zurück und übernahm die Leitung der Schule ... Doch bleibt seine Tätigkeit in diesem Amt ebenso wie der Verlauf seines weiteren Lebens für uns ganz im Dunkel.“

¹⁰ *Vita Plotini* Kap. 23,13f.

habe als „alternder Mann“, εἰς τὸ γῆρας ἀποκλίνων, nach dem Tod eines Freundes Markella, dessen mit sieben Kindern zurückgebliebene Witwe, geheiratet¹¹. Sein Tod wird im Jahr 303 oder 305 angenommen.

Während seines sizilischen Aufenthalts¹², nach der Trennung von Plotin, aber bei bleibender Verbindung mit ihm hat Porphyrios sein umfangreiches, fünfzehn Bücher umfassendes Werk „Gegen die Christen“ geschrieben. Über den Anlaß zu dieser polemischen Auseinandersetzung wissen wir nichts. Es ist möglich, daß der Anstoß dazu von Plotin herrührte und Porphyrios bereits in Rom sein Vorhaben durch reiche Materialsammlungen vorbereitete, wie Harnack vermutet¹³; sicher ist es nicht. In einem wichtigen Kapitel der Plotin-Vita (16) berichtet Porphyrios, daß sich damals in Rom (und offenbar auch im Kreis um Plotin) zahlreiche Christen befanden, darunter Anhänger verschiedener häretischer Richtungen sowie auch Leute, die sich auf Offenbarungsschriften des Zoroaster und Zostrianos stützten. Plotin selber habe in seinen Vorlesungen vielfache Widerlegungen vorgetragen und seine Schrift „Gegen die Gnostiker“ verfaßt¹⁴, habe aber das übrige zu widerlegen seinen Schülern überlassen. So habe Amelios eine Schrift gegen das Werk des Zostrianos geschrieben, er, Porphyrios, aber habe mit vielen Argumenten aufgezeigt, daß das Buch des Zoroaster eine späte Fälschung, eine Fiktion der Sektengründer sei. – Porphyrios weist hier nicht ohne Stolz auf seine kritischen Fähigkeiten beim Urteil über religiöse Schriften und deren Schwächen hin. Es ist bemerkenswert, daß er

¹¹ Ad Marc. Kap. 1,1ff.12ff.

¹² Dies bezeugt Eusebios, vgl. Harnack 1916, 31. – Erwähnt sei, daß eine These, die Harnack 1893 (Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I 2,873) vorgetragen, später aber verworfen hat, neuerdings nachdrücklich vertreten wird: die Schriften „Philosophie der Orakel“ (sonst als Frühwerk eingestuft) und „Gegen die Christen“ seien identisch; so P.F. Beatrice, Towards a new Edition of Porphyry's Fragments Against the Christians. In: „Chercheurs de sagesse“; Hommage à Jean Pépin, Paris 1992, 347-355. Er datiert die Schrift in die siebziger Jahre des dritten Jahrhunderts (354).

¹³ Harnack 1916, 3.

¹⁴ Plotin II 9 [33]. Während Porphyrios in Rom war, entstanden die Traktate Nr. 22-45 (s. Vita Pl. Kap. 5), demnach fiel die Auseinandersetzung mit den Gnostikern etwa in die Mitte der römischen Jahre des Porphyrios. – Über Plotins antignostische Schrift habe ich an anderer Stelle geschrieben: Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II 9. (Abhandl. Akademie d. Wissensch. u. d. Lit. Mainz, Geistesw. u. sozialw. Klasse 1990,7), Stuttgart 1990.

hier kein Wort über sein antichristliches Werk verliert oder etwa dessen Vorbereitung im Umfeld Plotins andeutet. Im Kontext dieses Referats werden zwar die Christen kurz erwähnt (Kap. 16,1), aber die Kritik scheint allein den häretischen Strömungen zu gelten. Daher dürfte es ungewiß bleiben, ob Porphyrios die Vorarbeiten für sein umfangliches Werk schon in Rom und auf Anregung Plotins hin unternommen hat¹⁵.

Zum Charakter der Schrift, die sich kritisch mit Texten des Alten und Neuen Testaments auseinandersetzt, in ihnen Widersprüche und Widersinnigkeiten aufzuzeigen sucht und besonders den „vernunftlosen“ und „nicht überprüften Glauben“, die *ἄλογος* und *ἀνεξέταστος πίστις*¹⁶, anprangert, sei auf eine Bemerkung von Bidez verwiesen, der betont, daß es für Porphyrios kaum um ein Wirken auf die Öffentlichkeit als vielmehr um das Bloßlegen irriger Ansichten gegangen sei; es handle sich um ein Werk nicht der reinen Polemik, sondern der hohen Philosophie¹⁷. Porphyrios war ein leidenschaftlich kritischer Denker und ein engagierter Bekenner seiner Philosophie, aber kein religiöser Agitator. – Da im „Brief an Markella“ in der Aussage über Glaube, Wahrheit, Liebe, Hoffnung eine Reminiszenz an Paulus vorliegen dürfte, sei noch hervorgehoben, daß unter den erhaltenen Texten der Schrift „Gegen die Christen“ zahlreiche Abschnitte sich auf Passagen aus dem ersten Korintherbrief beziehen¹⁸, hinzukommen Zitate aus anderen Paulus-Briefen. Daß also Porphyrios, der in seinem großen Werk viele weitere Texte und Probleme behandelte, sich eingehend mit Paulus beschäftigt hat, ist evident.

Hatte Porphyrios seine antichristliche Schrift um 270 als Mitteldreißiger verfaßt, so ist der Markella-Brief ein Alterswerk. Veran-

¹⁵ Daß er sich bereits früher, bevor er nach Rom kam, mit den Christen befaßt hatte, zeigen erhaltene Reste seiner Schrift „Über die Philosophie der Orakel“, vgl. z.B. Porphyrius *Fragmenta* ed. A. Smith 1993, Frg. 344a (er wirft den Christen *maxima stultitia* vor), Frg. 345a (Z. 14ff. *Christianos vero pollutos ... et errore implicatos esse*, Z. 39 *Christianos ignorantes*), Frg. 345c und 346 (er äußert sich positiv über Christus, *sane Christum laudans vel Porphyrius vel Hecate*, aber wiederum negativ über die Christen).

¹⁶ Vgl. Harnack 1916, Text Nr. 1, 45 Z. 17f., Nr. 73, 91.

¹⁷ Bidez a.a.O. (s. Anm. 5) 78: „En général, il semble s'occuper beaucoup moins de l'effet à produire sur le public que de l'erreur même qu'il s'agit de démontrer ... C'est une oeuvre de haute philosophie qu'il a conçue et non de pure polémique“.

¹⁸ Bei Harnack sind es die Texte Nr. 26, 27, 29, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 78, 88.

laßt wurde er durch eine Reise, zu der Porphyrios genötigt war; sie führte ihn nach nur zehnmonatiger Ehe fort von seiner Frau, mit der ihn eine enge geistige Gemeinsamkeit im philosophischen Streben verband, wobei er ihr Leiter und Helfer war. Markellas Wunsch, ihn auf der Reise zu begleiten, war wegen der Kinder unerfüllbar¹⁹. Darum sucht Porphyrios seiner Frau Trost und inneren Beistand und einige Ratschläge praktischen Verhaltens²⁰ für die Zeit des Alleinbleibens durch seinen Brief zu vermitteln. – Über den Grund und das Ziel dieser Reise sagt Porphyrios nichts Deutliches aus, nur daß eine „Notlage der Griechen“ ihn rief und auch die Götter ihn dazu drängten²¹. Man hat wiederholt die Vermutung geäußert, die Reise stehe in Zusammenhang mit der Christenverfolgung Diocletians um 303, zu deren (quasi ideologischer) Vorbereitung Porphyrios nach Nikomedeia gerufen worden sei²². Mir erscheint diese Annahme aus mehreren Gründen abwegig²³. Hatte Porphyrios schon einst seinen Kampf gegen die Christenlehre auf rein philosophischer Ebene geführt, so ist es schwer vorstellbar, daß er als nahezu Siebzigjähriger sich in den Dienst kaiserlicher Propaganda hätte einspannen lassen. Auch würde ein Mann solchen Alters nach antiker Auffassung wohl kaum von sich sagen, er „neige sich dem Alter zu“²⁴; Porphyrios wird also zur Zeit dieser Reise einige Jahre jünger gewesen sein, und man wird die Schrift entsprechend früher zu datieren haben (in die Jahre vor 300). Vor allem aber zeigt der Inhalt dieses Briefes keinerlei Spuren einer Polemik gegen die Christen; wären die kaiserlichen Aktionen Anlaß und Ziel der Reise, so sollte man erwarten, daß der Text einiges aus diesem Problemfeld andeutet oder spiegelt. Statt dessen wendet sich Porphyrios hier an Menschen, die wie Markella in der Philosophie ihre Lebenserfüllung erstreben, er möchte sie in

¹⁹ Zu allen diesen persönlichen Angaben vgl. Ad Marc. Kap. 1-4.

²⁰ Die praktischen Hinweise finden sich am Ende des Schreibens in Kap. 35; wichtig ist die φιλαυθροπία, der freundliche Umgang mit dem Hausgesinde.

²¹ Kap. 4 (106,15f.) καλοῦσης δὲ τῆς τῶν Ἑλλήνων χρείας καὶ τῶν θεῶν συνεπιγόντων.

²² Vgl. z.B. Pötscher (s. Anm. 2) 66f., der die Tätigkeit des Porphyrios „Beratung durch einen Fachmann“ nennt; ferner Sodano (s. Anm. 2) 112ff.

²³ Die Argumente habe ich an anderer Stelle ausführlicher dargelegt, auch eine neue Hypothese für den Reise-Anlaß vorgeschlagen: Porphyrios als Helfer in griechischen Nöten. Brief an Markella Kap. 4. In: Worte, Bilder Töne. Festschrift für Bernhard Kytzler, hg. R. Faber und B. Seidensticker, Würzburg 1996, 201-210.

²⁴ Kap. 1 (104,12). – Der Begriff *senex* gilt in Rom für Männer vom 60. Lebensjahr ab; das griechische Wort γῆρας dürfte Ähnliches ausdrücken.

diesem Bemühen bestärken, setzt Einverständnis bei den Lesern voraus. Eine Abgrenzung geschieht nicht etwa gegenüber den Christen und ihrer religiösen Lehre, sondern allgemein gegenüber der Menge, den πολλοί, die, getrieben von ihren Emotionen, nicht zum wahren Erkennen des Göttlichen gelangen. Die Frage, ob Porphyrios vielleicht im Alter seine Haltung zu den Christen und ihrem Glauben geändert habe, kann man stellen; darauf wird später zurückzukommen sein. Zunächst aber sollen einige Grundgedanken der Schrift dargelegt und ihre mögliche Analogie wie ihr Abstand zu christlichen Vorstellungen erörtert werden²⁵. Danach sind jene Aussagen näher zu betrachten, die eine überraschende Nähe zu christlichen Gedanken zu bekunden scheinen.

Für die Platoniker ist der Mensch ein Fremdling in dieser Welt, denn sein wahres Ich, die geistige Seele, stammt aus einem höheren, göttlichen Bereich. So ist sein Hiersein zu erklären als die Folge eines Sturzes hinab in die Welt des Werdens und des Vergehens; dessen Ursachen können unterschiedlich angegeben und gewertet werden, sie sind individueller Natur und entsprechen zugleich einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit²⁶. Porphyrios geht auf diese Problematik hier nicht ein, doch spricht er zu Markella von dem „Sturz in die Geburt“ und der Existenz in dieser „fremden Herberge“²⁷. Aufgabe und Ziel des Menschen ist es, sich aus den Fesseln des hiesigen Daseins zu befreien, den Weg hinauf zum Göttlichen zu vollziehen²⁸. Darin findet die Seele ihr Heil, die σωτηρία, die Bewahrung oder Wiedergewinnung ihres eigentlichen Seins²⁹, das durch alles Körperliche, aber auch durch die Emotionen, die πάθη, eingeschränkt und

²⁵ Auf den Aufbau der Schrift gehe ich dabei nicht ein, vgl. dazu vor allem Pötscher (s. Anm. 2) 103ff. Hinzuweisen ist aber auf den Tatbestand, daß Porphyrios im Markella-Brief zahlreiche Sentenzen übernimmt und seiner Argumentation eingliedert, die auch bei anderen Autoren, vor allem Sextus, überliefert sind. Ediert hat diese Texte H. Chadwick, *The Sentences of Sextus*, Cambridge 1959 (zu Porphyrios s. 141ff.).

²⁶ Ausführlich hat Plotin dieses Thema behandelt in der Schrift IV 8 [6] „Über den Abstieg der Seele in die Körperwelt“. Diese platonische Lehre ist von der des „Sündenfalls“ durchaus verschieden.

²⁷ Kap. 5 (107,7) τὸ εἰς γένεσιν πτώμα, vgl. Kap. 6 (108,16-19); Kap. 6 (108,8) ἐκ τῆς ἑνταυθοῖ ξένης καταγωγῆς.

²⁸ Kap. 6 (108,12) τῇ πρὸς θεοῦ ἀνόδῳ, Kap. 7 (109,14) εἰς θεοῦ ἀναδρομαί und öfter.

²⁹ Zur σωτηρία der Seele vgl. Kap. 8 (109,18); Kap. 9 (110,11); Kap. 24 (120,1); Kap. 25 (120,15); Kap. 34 (126,6).

behindert wird. Alleinige Retterin und Geleiterin zu diesem höheren Sein, zum Heil, ist die wahre Philosophie: nur sie führt zu Gott. Wichtig ist dabei die Einsicht des Menschen ins Göttliche, das Erkennen, γνῶναι, doch wird zugleich eine vertrauende Grundüberzeugung, ein Glaube, die πίστις, vorausgesetzt; Erkennen und fester Glaube gehören zueinander³⁰. Allerdings darf dies kein vernunftwidriger oder unbegründbarer Glaube, keine ἄλογος πίστις sein, auch darf der Glaube nicht isoliert und ohne Auswirkung auf das Leben bleiben, sonst hilft er nicht dazu, daß man Gott erreiche³¹. Man soll gemäß seinem Glauben leben, im eigenen Leben für ihn Zeuge sein³², und für das Ziel, um dessentwillen man lebt, soll man auch den Tod nicht scheuen³³. – Hier wird die Forderung nach einer Bezeugung des Glaubens in der Wirklichkeit des Lebens erhoben, die christlichen Lebens-Maximen analog ist. Allerdings darf der Glaube nicht „vernunftwidrig“ sein; ein *credo quia absurdum* wäre für einen Platoniker Wahnwitz. Es sei darauf hingewiesen, daß Porphyrios den Vorwurf des „vernunftwidrigen Glaubens“ in seiner antichristlichen Schrift deutlich gegen die Christen richtet³⁴, doch erhebt er ihn in anderem Kontext ebenfalls gegen die Stoiker³⁵; man wird daher von der Anwendung dieses Begriffes in der Markella-Schrift nicht einfach auf eine hier vorliegende (vielleicht untergründige) christenfeindliche Tendenz schließen dürfen.

Die Betonung des Erkennens und der Vernunftbezogenheit auch des Glaubens impliziert, daß dem Weisen, dem σοφός, ein besonderer Vorrang zukommt: nur der Weise erkennt Gott, nur er ehrt Gott, er versteht, in der richtigen Weise zu beten, ist dem Gott nah verbunden; er allein ist der wahre Priester³⁶. Eine irrige Vorstellung von Gott, wie die Menge sie hegt, ist nicht Ausdruck von Frömmigkeit, sondern bedeutet eine Befleckung Gottes und eine Blendung der eigenen Möglichkeit des Erkennens höchster Wesenheiten³⁷. Der törichte

³⁰ Kap. 21 (118,18f.) διὰ τῆς γνώσεως καὶ τῆς βεβαίας πίστεως.

³¹ Kap. 23 (119,12ff.) οὔτε γὰρ ἄλογος πίστις δίχα τοῦ ὀρθῶς ζῆν ἐπιτυχῆς θεοῦ ...

³² Kap. 8 (109,25f.) δεῖ οὕτως βιοῦν ὅστις ἐπίστευσεν, ἵνα καὶ αὐτὸς πιστὸς ἢ μάρτυς περὶ ὧν λέγει (vgl. *ibid.* 109,22ff.).

³³ Kap. 34 (126,7f.) ὧν γὰρ ἔνεκα ζῆν ἐθέλεις, καὶ ἀποθανεῖν μὴ κατόκει.

³⁴ Vgl. oben Anm. 16.

³⁵ Vgl. *Frg.* 250,11 Smith.

³⁶ Vgl. Kap. 11 (111,25ff.), Kap. 16 (115,15ff.,22ff.), Kap. 17 (116,1ff.).

³⁷ Kap. 17 (116,11f.), Kap. 19 (116,24ff.) μὴ τοίνυν μίαινε τὸ θεῖον ἀνθρωπίναις ψευδοδοξίαις ..., σεαυτὴν δὲ τυφλώσεις πρὸς τὴν τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων διάγνωσιν.

Mensch (ἄμαθής) befleckt den Gott, auch wenn er betet und opfert³⁸. – Von einem Eingeständnis menschlichen Unwissens von Gott und gegenüber Gott, gar von der „Torheit“ des Paulus, ist Porphyrios hier denkbar weit entfernt; in anderem Zusammenhang hat er durchaus von der Unerkennbarkeit der primären göttlichen Instanz gesprochen³⁹. Wenn er nun aber allein dem Weisen den Weg zu Gott und damit zur σωτηρία zuerkennt, so entspricht seine Unterteilung der Menschen in Wissende und Unwissende nicht jener Trennung in festgelegte Menschenklassen, die manche gnostische Konzeptionen auszeichnet. Denn für Porphyrios liegt es an jedem einzelnen Menschen, ob er den Weg zu Gott einschlägt; ein jeder besitzt die Fähigkeit dazu⁴⁰. Freilich ist es ein Weg immer erneuter Anstrengung und Bewährung; wiederholt werden die notwendigen πόννοι und die ἀρετή hervorgehoben⁴¹. Auch darf man nicht nur gelegentlich, gleichsam ephemere⁴², dem hohen Ziel nachstreben, sondern eine radikale Hinwendung zu Gott ist erforderlich. Unmöglich ist es, zugleich Gott und den Körper, die Lust, das Geld zu lieben⁴³; man kann also „nicht zweien Herren dienen“. Nur wenn man immer an Gottes Präsenz gedenkt, wird man den Gott selbst in sich haben als σύνοικος⁴⁴. Wenn man darin aber nachläßt und Gott vergißt, wird sich rasch ein böser Geist, der πονηρὸς δαίμων, in der Seele einnisten⁴⁵. Denn die Seele kann entweder den Gott oder den bösen Dämon beherbergen⁴⁶.

Gott ist der Urheber alles Guten; die Ursache für das Böse aber liegt im Menschen, nicht etwa primär im bösen Dämon, denn dieser kann nur dann in uns Raum ergreifen, wenn wir uns von Gott abwenden,

³⁸ Kap. 16 (115,21f.). Auch sind die Opfergaben der Vernunftlosen nutzlos, nämlich nichts als πυρὸς τροφή oder Beute für Tempelräuber Kap. 19 (117,12ff.).

³⁹ Vgl. Frg. 427 Smith *περὶ τοῦ πρώτου αἰτίου οὐδὲν ἴσμεν ... ἀλλ' ἔστιν αὐτοῦ γνῶσις ἢ ἀγνώσις*. Zum Problem der Unerkennbarkeit Gottes und den dennoch möglichen Wegen der Erkenntnis (via negationis, via analogiae, via eminentiae) vgl. den Didaskalikos des Mittelplatonikers Alkinoos Kap. 10.

⁴⁰ Vgl. z.B. Kap. 23 (119,19f.).

⁴¹ Vgl. z.B. Kap. 6 (109,4ff.).

⁴² Kap. 19 (117,17) ἐφήμερος.

⁴³ Kap. 14 (114,3ff.).

⁴⁴ Kap. 20 (117,20ff.).

⁴⁵ Kap. 21 (118,9-17), vgl. Kap. 11 (112,9f.), Kap. 19 (117,23f.).

⁴⁶ Zu vergleichen ist, was Hippolytos Refut. VI 34,6 als Lehre Valentins referiert: im Menschen könne sich, wie in einem Wirtshaus, Verschiedenes befinden, allein die Seele, die Seele und Dämonen oder aber die Seele und geistige Logoi. Vgl. Valentin Frg. 2 = Clemens Strom. II 114,5-6.

ihn leugnen⁴⁷. So ist der Mensch allein verantwortlich für sich und vor allem für das Unheilvolle. In Reminiszenz an Platons Mythos von der Lebenswahl der Seelen im Jenseits⁴⁸ nimmt Porphyrios das Motiv des Wählens auf, konzentriert es aber auf die Begründung des Bösen und primär auf Vorgänge im irdischen Dasein: Wir sind aufgrund unserer Wahl αἴτιοι κακῶν⁴⁹. Dabei kann nicht das Fleisch, sondern nur die Seele als αἰτία κακῶν gelten⁵⁰ (denn verantwortlich dürfte nur eine entscheidungsfähige Instanz sein); insofern kann Porphyrios geradezu den (individuellen) Geist als denjenigen benennen, der durch sein Wählen zum Urheber des Bösen wird⁵¹. Der Geist als αἴτιος κακῶν mag in platonischem Sinn problematisch scheinen – generell ist für die Platoniker alles Geistige immer das Gute –, doch ist diese Formulierung nur die Konsequenz des Ernstnehmens der Verantwortlichkeit: eine Wahl und Entscheidung ist ein geistiger Akt.

Auch wenn der Mensch den bedeutsamen Schritt auf Gott hin wie auch die Abwendung von Gott eigenständig vollzieht, so besteht doch für Porphyrios eine merkwürdige Kohärenz oder Überschneidung von eigener Leistung und dem göttlichen Schenken wie andererseits Strafen. Er schreibt: „Diejenigen, die glauben, daß Gott existiert und alles lenkt, erhielten wegen ihrer Erkenntnis und ihres festen Glaubens (γνώσις, βεβαία πίστις) dies als Geschenk (γέρας): zu wissen, daß Gottes Vorsehung sich auf alles erstreckt und daß es göttliche Boten (ἄγγελοι θεῶν) und gute Dämonen gibt, die unser Handeln beobachten“⁵². Entsprechendes gilt für die Ungläubigen:

⁴⁷ Kap. 12 (112,14ff.), Kap.21 (118,13ff.).

⁴⁸ Platon Staat X 617 e: αἰτία ἐλομένου, θεὸς ἀναίτιος.

⁴⁹ Kap. 12 (112,15f.).

⁵⁰ Kap. 29 (123,1ff.). Dagegen ist für Plotin die Materie die Ursache des Bösen, vgl. vor allem I 8 [51] 3,35ff., 5,5ff.

⁵¹ Kap. 24 (119,23ff.) κακῶν ἀνθρώπων οὐδὲς θεὸς αἴτιος, ἀλλὰ νοῦς ἑαυτῷ ὁ ἐλόμενος. Man sollte den (sic) überlieferten Text nicht ändern trotz des vielleicht anstößig erscheinenden νοῦς. Des Places druckt ihn gemäß den Handschriften, Röttscher korrigiert (nach Mai) νοῦς zu αὐτός, Nauck zu μόνος.

⁵² Kap. 21 (118,17ff.). ἄγγελοι und sogar ἀρχάγγελοι gehören neben den θεοί und δαίμονες zu den Wesen der „höheren Arten“ bei Jamblich De mysteriis II 3-9, vgl. III 18, V 25. Dabei geht Jamblich auf die Fragen ein, die Porphyrios in seinem „Brief an Anebo“ gestellt hatte, vgl. II 3 (70,10ff.) ἐπιζητεῖς γὰρ ... So wird wohl schon Porphyrios von „Engeln“ gesprochen haben, doch scheint Jamblichs Buch die erste Bezeugung von „Engeln“ in paganem Schrifttum (soweit uns überliefert) zu enthalten. Allerdings werden ἄγγελοι καὶ δαίμονες auch an drei Stellen des Corpus Hermeticum erwähnt, doch sind diese Texte chronologisch nicht sicher einzuordnen: Exc. XXIV 5 u. 6 (Bd. IV, 53,21 u. 25 N.-F.) sowie Frg. 23 (Bd. III, 126,8) οὐ θεὸς οὐκ ἄγγελος οὐ δαίμων.

„Diejenigen aber, die weder glauben, daß die Götter existieren noch daß das All durch Gottes Vorsehung geleitet wird, erleiden dies als gerechte Strafe, daß sie weder sich selbst noch anderen glauben, es existierten die Götter und es sei nicht ein vernunftloser Bewegungsdrang, der das Universum lenke“⁵³. – Waren zuvor Glauben und Wissen sowohl vorgegebene Voraussetzung der göttlichen Gabe wie deren Inhalt, so ist hier der Unglauben Voraussetzung wie Strafe. Wie soll man diese Verquickung verstehen, die logisch nicht entwirrbar ist? Vielleicht als eine Andeutung des Rätselvollen, das dem Phänomen des Glaubens innewohnt: es geht nicht um die Alternative von Gnade oder Verdienst, sondern um das Zugleich von eigenem Verhalten oder Tun und göttlichem Beschenktsein. Jedenfalls hebt im Weltbild des Porphyrios das umsichtige und gerechte göttliche Wirken die menschliche Eigenständigkeit nicht auf; beides verhält sich komplementär zueinander.

Höchstes Ziel des Menschen in diesem Leben (an die jenseitige Seelen-Existenz wird im Markella-Brief kaum gedacht) ist der innere Aufstieg zum Göttlichen und die „Angleichung an Gott“, die ὁμοίωσις θεῷ, die gemäß einer Formulierung Platons für alle späteren Platoniker als Maxime des menschlichen Daseins gilt⁵⁴. Der Aufstieg kann bezeichnet werden als ein Weg zu Gott oder einfach als das „Hinaufsteigen, wohin man soll“⁵⁵. Aber dies bedeutet zugleich eine Wendung ins eigene Innere: auch zu sich selbst, zum eigenen göttlichen Wesenskern kann man „aufsteigen“⁵⁶. Entscheidend für das Erreichen des Göttlichen ist die Reinheit der Gesinnung und des Verhaltens, die Bewährung in einem höchsten Grad des Menschseins (in der ἀρετή: dieser vielfach gebrauchte Begriff ist schwer ins Deutsche zu übersetzen). Hat der Mensch diese Stufe erreicht, so ist er nicht nur Gottes würdig, er kann auch selber Gott sein: ὁ δὲ ἄξιος ἄνθρωπος θεοῦ θεὸς ἄν εἶη⁵⁷. Er selbst ist es, der sich vergöttlicht:

⁵³ Kap. 22 (118,26ff.).

⁵⁴ Platon Theaet. 176 b ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Im Markella-Brief s. Kap. 16 (115,7ff.), vgl. Kap. 13 (113,18f.), Kap. 17 (116,7), Kap. 19 (117,12).

⁵⁵ Kap. 7 (109,14) αἱ εἰς θεὸν ἀναδρομαί; Kap. 32 (125,9f.) ἀνατρέχειν εἰς ἃ δεῖ.

⁵⁶ Kap. 10 (111,11) εἰς ἑαυτὴν ἀναβαίνειν.

⁵⁷ Kap. 15 (115,6). Auch diesen Satz hat Porphyrios, wie viele andere, aus einer Sentenzen-Sammlung übernommen (vgl. zu den Sentenzen oben Anm. 25). Interessant ist, daß er die Vorlage (Sextus Sententiae Nr. 376 a ed. Chadwick) abgewandelt hat; sie lautet ἄξιος ἄνθρωπος θεοῦ θεὸς ἐν ἀνθρώποις. Porphyrios hat die Aussage absoluter formuliert, indem er ἐν ἀνθρώποις ausließ.

αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ... ἐκθεοῖ⁵⁸. – Die Aussage, daß der Mensch ein Gott werde, scheint den krassesten Abstand zu dem für Christen Denkbar zu bekunden. Jedoch ist hier auf Hippolytos zu verweisen, der zum Abschluß seiner „Widerlegung aller Häresien“ die wahre Lehre des christlichen Glaubens darlegt und dabei betont, der Mensch, der die Wahrheit Gottes erkennt – und dies bedeute das γνῶθι σεαυτὸν –, werde dereinst keine Höllenstrafen erleiden, sondern selber Gott sein: γέγονας θεός⁵⁹. Der Unterschied aber ist gravierend. Der gläubige Christ bei Hippolytos wird am Ende der Zeiten durch Gott vergöttlicht werden; bei Porphyrios dagegen vermag der Mensch im jetzigen Leben seinen wundersamen Aufstieg zum Göttlichsein aus eigener Kraft zu vollziehen. Zwar wird allgemein die Existenz helfender göttlicher Wesen angenommen⁶⁰, doch ist für den Höhenweg zu Gott kein Mittler, kein Erlöser, auch kein Offenbarer vonnöten. Nicht eine göttliche Person erscheint als Retter, σωτήρ, sondern eine generelle Instanz, der göttliche Geist, der νοῦς. Er ist der Lehrer und Retter, und er geleitet die Seelen empor; unter Schweigen kündet er die Wahrheit⁶¹.

Der bisherige Überblick über den Inhalt des „Briefes an Markella“ dürfte gezeigt haben, daß dieses Alterswerk ein Dokument intensiven religiösen Erlebens und Strebens darstellt, aber keinen unmittelbaren Bezug zu christlichen Vorstellungen aufweist; weder wendet es sich polemisch gegen christliche Lehren noch zeigt es eine derartige Nähe zum christlichen Glauben, daß man den Autor an die Seite christlicher Theologen jener Zeit stellen dürfte⁶². Gemeinsam ist für Porphyrios wie die Christen die primäre Hinwendung zum Göttlichen und eine betonte Verinnerlichung des Glaubens. Dennoch wird immer wieder der Abstand erkennbar, der die philosophische Religiosität vom Christentum trennt, obwohl die Haupteinwände der Platoniker gegen die christliche Lehre, die die Endlichkeit der Welt und die körperliche Auferstehung betreffen, im Markella-Brief gar nicht zur Sprache kommen. Wenn es auch für beide Seiten um

⁵⁸ Kap. 17 (116,5f.).

⁵⁹ Hippol. Refut. X 34,4; vgl. *ibid.* ... ὅταν θεοποιηθῆς, ἀθάνατος γενηθεῖς. τοῦτ' ἔστι τὸ „γνῶθι σεαυτὸν“, ἐπιγνούς τὸν πεποιηκότα θεόν. 34,5 (θεός) σὲ θεὸν ποιήσει εἰς δόξαν αὐτοῦ.

⁶⁰ Vgl. z.B. Kap. 5 (107,8) οὐ τῶν θεῶν ἡμᾶς ὑπεριδόντων.

⁶¹ Kap. 26 (121,8 und 11ff.) ὁ νοῦς ... διδάσκαλος αὐτὸς γινόμενος καὶ σωτῆρ ... καὶ ἀναγωγός, μετὰ σιγῆς ... φθειγόμενος τὴν ἀλήθειαν.

⁶² Vgl. dazu die Zitate oben Anm. 4 und 5.

das Heil, die σωτηρία, der Seele geht, so werden doch die Ursachen der Heilsbedürftigkeit wie die Wege zu diesem Ziel und der erhoffte Heilszustand allzu verschieden vorgestellt und geglaubt. – Es soll nun noch auf zwei Passagen dieser Schrift eingegangen werden, bei denen eine Parallelität zu Formulierungen des Paulus vorzuliegen scheint; es handelt sich um das Bild vom Tempel Gottes in uns und um das Hervorheben von Glaube, Liebe, Hoffnung, bei Porphyrios ergänzt um die Wahrheit oder das Wissen.

Wenn Porphyrios auch die Tradition der alten kultischen Religion nicht einfach ausschließen mag und der Verehrung des Göttlichen (er sagt hier: τὸ θεῖον, nicht „Götter“) im Rahmen des Kultes einen gewissen Wert beimißt⁶³, es dabei offenläßt, ob vielleicht das Göttliche sich auch über eine solche Verehrung freue, freilich betont, daß es sich davon nicht beeinflussen lasse⁶⁴ –, so steht doch für ihn im Zentrum die innere Verfassung des Menschen, die Reinheit des Herzens, die gotterfüllte Gesinnung⁶⁵: durch sie wird Gott am vollkommensten verehrt⁶⁶. Von dieser Haltung einer Nähe zu Gott sind auch die Gebete geprägt; bitten soll man nicht um das, was der Körper braucht oder wünscht⁶⁷, sondern nur um jenes, was der Gott selber will und ist (hier hat Porphyrios den aus einer Vorlage übernommenen Satz durch καὶ ἔστιν ergänzt und insofern den Sinn auf eine Identität mit Gott hin gesteigert⁶⁸). In diesem gedanklichen Umfeld spricht Porphyrios nun auch vom Tempel Gottes in unserem Inneren; dieser solle in der reinen Gesinnung, διάνοια⁶⁹, oder – mit etymologischer Anspielung auf νοῦς/νεῶς formuliert – in unserem Geist begründet sein: νεῶς μὲν ἔστω τοῦ θεοῦ ὁ ἐν σοὶ νοῦς, und dort solle er zur Aufnahme des Gottes bereit und geschmückt werden⁷⁰. – Für die Vorstellung eines Götter-Heiligtums im Menschen gibt es einen frühen Beleg aus klassischer Zeit: in der euripideischen Tragödie „Helena“ (aufgeführt 412 v.Chr.) sagt die Seherin Theonoe von sich, sie besitze ein mächtiges Heiligtum der Dike, der Gerechtigkeit,

⁶³ Kap. 18 (116,14ff.) τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια.

⁶⁴ Kap. 23 (119,15-23); Kap. 19 (117,9f.).

⁶⁵ Kap. 23 (119,19) καθαρεύειν τὴν διάνοιαν, Kap. 19 (117,11) ἐνθεον φρόνημα.

⁶⁶ Kap. 16 (115,7f.) τιμήσεις μὲν ἄριστα τὸν θεόν, ὅταν τῷ θεῷ τὴν σαυτῆς διάνοιαν ὁμοιώσεις.

⁶⁷ Kap. 12 (112,23f.), Kap. 13 (113,13f.).

⁶⁸ Kap. 13 (113,12), vgl. Sextus Sententiae Nr. 134 ed. Chadwick (s. Anm. 25).

⁶⁹ Kap. 11 (111,24f.).

⁷⁰ Kap. 19 (117,14ff.).

in ihrem Wesen (ἐν τῇ φύσει, dies meint ihre innere Natur⁷¹). Schaut man nun auf das Bild des Tempels, wie Paulus es gebraucht, so fällt sogleich auf, daß er hierbei vom Körper spricht: ἡ οὐκ οἶδατε, ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν Ἁγίου Πνεύματος ἐστίν;⁷² Auch kann er die Menschen als Tempel Gottes bezeichnen: ὑμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐστε ζῶντος, und sagen, daß der Geist Gottes in ihnen wohne⁷³. Für den Platoniker Porphyrios wäre es eine Absurdität, den Gott oder den göttlichen Geist schlechthin im Menschen wohnend zu denken, gar den Körper als seinen Tempel gelten zu lassen⁷⁴. Im Markella-Brief finden sich sogar extrem körper-feindliche Aussagen; Porphyrios betont, der Körper, der der Seele nur für das Erdendasein hinzugefügt wurde, sei gar nicht eigentlich ein Teil des Menschen⁷⁵, und er ermahnt seine Frau, sie solle sich nicht um ihren Körper sorgen, vielmehr bereit sein, ihn „wegzuschlagen“, sie solle sich auch gar nicht als Frau, sondern eher wie in einem männlichen Körper empfinden; schließlich werde, was der Körper gebiert, bei allen Göttern für unrein, μιαιρόν, erachtet⁷⁶. – Wenn Porphyrios bei seiner Metapher vom Tempel Gottes sich der Aussagen des Paulus erinnerte – eine Annahme, die naheliegend sein mag –, so hat er sie bewußt umgedeutet und hat im platonischen Sinn nur das Höchste im Menschen, den Geist, als die Sphäre begriffen, in die das Göttliche einzutreten vermag.

Noch deutlicher scheinen die Anklänge an Paulus – wiederum mit einer Distanzierung verknüpft – bei jener Aufzählung der „Grundelemente“ zu sein, durch die das Verhalten des Menschen gegenüber Gott charakterisiert wird. Sie heißen bei Porphyrios: Glaube, Wahrheit, Liebe, Hoffnung, πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς⁷⁷. Allerdings ist hierbei nicht allein an eine Anregung durch Paulus zu denken, sondern ebenfalls an einen Text anderer Herkunft, an die sogenannten

⁷¹ Euripides Helena V. 1002f. ἐνεστι δ' ἱερὸν τῆς δίκης ἐμοὶ μέγα ἐν τῇ φύσει.

⁷² 1Kor 6,19. Zu vergleichen sind aus dem NT weitere Stellen, u.a. 2Cl 9,3.

⁷³ 2Kor 6,16; 1Kor 3,16.

⁷⁴ Eine Schlüssel-Stelle für die Platoniker ist Timaios 30 b2 νοῦν δ' αὐ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ.

⁷⁵ Kap. 32 (124,20f.).

⁷⁶ Kap. 33/34 (125,21-126,7). Porphyrios schreibt dies seiner Frau Markella, die sieben Kinder geboren hatte! Daß er selber als seine Kinder nur die „Liebhaber der wahren Weisheit“ verstehe, hat er freilich gleich zu Beginn betont Kap. 1 (104,5ff.).

⁷⁷ Kap. 24 (119,27ff.).

Chaldäischen Orakel, eine hexametrische Dichtung religiös-philosophischen Inhalts, die zur Zeit Mark Aurels entstand und der Porphyrios eine kommentierende (nicht erhaltene) Schrift gewidmet hat. In einem bei Proklos überlieferten Fragment dieser Orakelverse werden Glaube, Wahrheit, Liebe genannt, πίστιν κάλήθειαν καὶ ἔρωτα, und diese drei Faktoren werden in einem Kommentar des byzantinischen Autors Psellos als „ursprüngliche Dreiheit“, πηγαία τριάς, bezeichnet⁷⁸. In einem anderen Fragment wird zusätzlich die Hoffnung, ἐλπίς, erwähnt⁷⁹. Zu ergänzen ist weiterhin, daß auch bei Jamblich (in einer vor dem Markella-Brief entstandenen Schrift) von Liebe, Hoffnung, Glauben, ἔρωσ, ἐλπίς, πίστις, gesprochen wird⁸⁰. Es ist also evident, daß ähnliche Zusammenstellungen zumeist dreier Begriffe in unterschiedlicher Abfolge verbreitet waren⁸¹.

Um eventuelle Anlehnungen oder Abgrenzungen bei Porphyrios zu klären, sei nun seine Erörterung näher betrachtet. Zunächst ist zu konstatieren, daß er die paulinische oder chaldäische Dreiheit zur Vierzahl erweitert hat; daß diese Korrektur wichtig ist, wird sogleich mit dem Begriff der „Elemente“, στοιχεῖα, markiert, mit dem sich (anders als bei dem der ἀρχαί) unmittelbar die Assoziation der vier Elemente (Feuer etc.) einstellt⁸². Über die Bedeutung von πίστις bei Porphyrios wurde bereits gesprochen (sie darf nicht ἄλογος sein), ebenfalls über deren Verbindung mit dem Wissen, das in der vorliegenden Aufzählung im Phänomen der Wahrheit präsent ist und anschließend auch im γυνῶναι expliziert wird. Wenn die Liebe hier

⁷⁸ Oracles Chaldaïques ed. É. des Places, Paris 1971, Frg. 46; die Psellos-Aussagen ibid. S. 189 und 199.

⁷⁹ Ibid. Frg. 47. Zur Interpretation dieser Texte vgl. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Le Caire 1956, S. 144ff.

⁸⁰ Jamblich *De myst.* V 26 (239,7ff.).

⁸¹ Herrn Dr. Jens Holzhausen verdanke ich den Hinweis auf einen jüngst publizierten griechischen hermetischen Text, der bisher nur in armenischer Version bekannt war und der vier Imperative enthält, die den oben genannten Begriffsfolgen angefügt werden können (die Datierung ist freilich ungewiß): θέλησον γὰρ καὶ νόησον καὶ πιστευσον καὶ ἀγάπησον καὶ γέγονας (vermutlich ist gemeint: γέγονας θεός); Hermetische Definitionen VIII 7, ediert von J. Paramelle & J.-P. Mahé, *Nouveau parallèles grecs aux Définitions hermétiques arméniennes* (*Revue des Études arméniennes* 22, 1990/91, 125). – Zur Vorstellung des „Gottwerdens“ bei Porphyrios und Hippolytos s.o. Anm. 57-59.

⁸² Dies ergibt sich aus dem Begriff στοιχεῖα als solchen, mir scheint es daher unnötig, hier eine Anlehnung an Numenius Frg. 16,13 (vgl. Frg. 3) anzunehmen, wie des Places (s. Anm. 2) 160 n. 1 meint.

als ἔρως auftritt, so handelt es sich um den geistigen Eros, wie Platon ihn im Symposion als die beflügelnde Antriebskraft zur höchsten erreichbaren Erkenntnis, der Ideenschau, eingeführt und im Phaidros facettenreich poetisch geschildert hat. Er ist also auch bei Porphyrios eine geistige Kraft. Dennoch wird man ihn klar von der christlichen ἀγάπη unterscheiden müssen⁸³, wie sich aus der weiteren Argumentation ergibt. Nach der Nennung der vier Elemente fährt Porphyrios erläuternd fort: „Glauben muß man nämlich, daß die einzige Rettung, σωτηρία, die Hinwendung zu Gott ist, und hat man den Glauben erlangt, so muß man soweit nur möglich danach streben, die Wahrheit über ihn (den Gott) zu erkennen, und hat man sie erkannt, soll man in Liebe nach dem Erkannten verlangen, und ist man von der Liebe erfüllt, soll man die Seele mit guten Hoffnungen nähren während der Lebenszeit“⁸⁴. – Porphyrios beschreibt hier einen Weg, den der Mensch zur Annäherung an Gott beschreiten möge, er nennt Phänomene oder Kräfte, die nicht nebeneinander liegen, sondern die aufeinander folgen, er meint einen Prozeß. Beginn und Voraussetzung ist der Glaube, der aber nicht auf einen konkreten Inhalt gerichtet ist, vielmehr die Hinwendung zu Gott und damit den Anstoß für den zu vollziehenden Weg bedeutet. Der nächste Schritt ist das eifrige Bemühen, die Wahrheit über Gott zu erkennen, und dieser erkannten Wahrheit Gottes soll anschließend das liebende Begehren gelten. Hat man den Zustand aktiver Gottesliebe erreicht, so ist das Leben von guten Hoffnungen erfüllt, offensichtlich in der Erwartung der σωτηρία. Ob damit die Aussicht auf die Jenseitsphase nach dem Tod oder das Glück der Gottesnähe im hiesigen Leben oder beides gemeint ist, wird nicht deutlich gesagt⁸⁵.

Unter den vergleichbaren Texten bieten die Chaldäischen Orakel die nächste Parallele zu den „Elementen“ des Porphyrios. Die Abfolge Glaube, Wahrheit, Liebe ist dieselbe (Frg. 46), und möglicherweise ist die gesondert genannte Hoffnung (Frg. 47) in enger Verbin-

⁸³ Harnack meint, daß kein wesentlicher Unterschied zur ἀγάπη der christlichen Theologen bestünde (s. Anm. 4) 80.

⁸⁴ Kap. 24 (120,1ff.) πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή, καὶ πιστεύσαντα ὡς ἓνι μάλιστα σπουδάσαι τἀληθῆ γινῶναι περὶ αὐτοῦ, καὶ γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος, ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ τοῦ βίου.

⁸⁵ Des Places zu Ad Marc. Kap. 24, 160 n.3 erinnert an die Hoffnungen derer, die in die Mysterien eingeweiht wurden, und an Plat. Phaid. 67 c1, 114 c5.