

# **Porphyrios als Wegbereiter christlicher Lehre**

von Franz Xaver Risch

## Vorbemerkung

Der Essay geht im wesentlichen auf einen Vortrag zurück, den ich im Januar 2008 am Institut für Klassische Philologie der Universität Jena gehalten habe. Ich danke den Herren Professoren Jürgen Dummer, Rainer Thiel und Meinolf Vielberg für die freundliche Einladung.

Das konfessionelle Christentum ist eine dogmatische Religion. Dogmen setzen zu ihrer Entstehung und Verteidigung eine anhaltende philosophische Anstrengung voraus. Ohne Integration einer geeigneten Philosophie würde sich das religiöse Bewußtsein, wie es im Judentum der Fall ist, mit Lebensregeln begnügen, ob sie nun als göttlicher Wille vermittelt werden oder als menschliche Weisheitslehren. Neben dem Eindringen philosophischer Allgemeinbildung aus platonischen, aristotelischen und stoischen Lehren muß man auch mit individueller und wissenschaftlicher Einwirkung von Philosophen rechnen, und ich vermute, daß dies durch Porphyrios deutlicher und umfangreicher als durch irgendeinen anderen Autor geschehen ist.

Das hat zwei Gründe: Zum einen tritt im porphyrischen Schrifttum immer wieder eine merkwürdige, oft nicht genauer faßbare, aber doch unabweisbare, gewissermaßen fühlbare Nähe zum Christentum zu Tage, so daß man an die bekannten Mitteilungen in der *Kirchengeschichte* des Sokrates<sup>1</sup> und in der *Tübinger Theosophie*<sup>2</sup> erinnert wird, Porphyrios sei, so

---

<sup>1</sup> Sokrates, Kirchengeschichte III 23,38 = 9T Andrew Smith, *Porphyrii philosophi fragmenta* (Leipzig 1993).

heißt es, „am Anfang einer von uns gewesen“,<sup>3</sup> also ein Christ; er sei in Kaisareia in Privatangelegenheiten von Glaubengenossen verprügelt worden und infolgedessen abgefallen. Neuerdings nimmt man an, daß es sich dabei nicht einfach um eine polemische Behauptung handelt; die Nachricht ist ernst zu nehmen und beruht nach der Auffassung von Wolfram Kinzig auf palästinensischer Lokaltradition.<sup>4</sup> Porphyrios wuchs in christlichem Milieu auf, geriet durch seine psychopathologische Konstitution in Schwierigkeiten und wurde zum Antichristen.

Zum anderen ergibt sich aus seiner gelehrten Vielseitigkeit, aber auch aus der Position, die er innerhalb des Neuplatonismus einnimmt, von selbst eine breite Wirksamkeit. Ich will diese Position kurz rekapitulieren: Nach der Darstellung von Proklos in der *Platonischen Theologie* beginnt die Überlieferung der Platonexegese mit dem Ägypter Plotinos. Weitere Autoritäten sind dessen Schüler Amelios und Porphyrios, danach Jamblichos und Theodoros und anonyme andere,<sup>5</sup> zu denen natürlich die Lehrer des Proklos gehören. Auf diese schematisch vereinfachte Ahnenreihe der Schuloberhäupter und auf die Gründerfiguren der Philosophie werden ziemlich genau, nicht nur bei Proklos, hierarchisierende Epitheta verteilt. Jamblichos ist, wie Platon, stets göttlich, Aristoteles ist genial (*δαίμωνιος*), Plotinos ist teils göttlich, teils philosophisch, Porphyrios ist nur philosophisch.<sup>6</sup> Er nimmt offenbar einen niederen Rang ein. Man muß sich jedoch vor Augen halten, daß die Qualifizierung nach theologischem Gesichtspunkt erfolgt; in ihr wird der Grad der Vollendung im positiven

---

<sup>2</sup> Theosoporum Graecorum Fragmenta iterum recensuit H. Erbse (Stuttgart 1995) 201 = 10T Smith.

<sup>3</sup> 10T I Smith: εἷς ἐγένετο παρὰ τὴν ἀρχὴν ἐξ ἡμῶν.

<sup>4</sup> Wolfram Kinzig, War der Neuplatoniker Porphyrios ursprünglich Christ?, in: FS Herwig Görgemanns (Heidelberg 1998) 320-332.

<sup>5</sup> Platonische Theologie I 1 (6,19-24 Saffrey/Westerink).

<sup>6</sup> Vgl. Platonische Theologie I 9 (35,24f Saffrey/Westerink mit Anmerkung 5).

Wissen um die Götter anerkannt und verfestigt. Mit der theologischen Entschlossenheit eines Platon, den sogar gewisse Christen heute noch als ihren Propheten beanspruchen, konnte der religionsphilosophisch kritische Verfasser der Briefe *ad Anebonem* nicht dienen. Porphyrios ist ein willkommener Dienstleister in der Entwicklung wissenschaftlicher Reflexionen. Simplikios nennt ihn „den Anfang all unserer Güter, die wir haben“<sup>7</sup>, was nichts anderes heißt als daß man in ihm Anfang und Fundus neuplatonischer Aristoteles-Auslegung sah, denn Simplikios äußert das Lob in seinem *Kategorien-Kommentar*. An dem *Republik-Kommentar* des Porphyrios preist Proklos insbesondere die Auslegung des Mythos von Er; von den vielen Koryphäen unter den Platonikern sei er der vollkommene Exeget,<sup>8</sup> der Meister also aller Meister. Die moderne Forschung bestätigt das überkommene Urteil. Insbesondere der *Timaios-Kommentar* gilt als so reichhaltig, daß er „die Grundlage für alle weitere Kommentatortätigkeit in der Antike bildete“.<sup>9</sup> In Porphyrios kann man sogar, etwas abweichend von Proklos, den Gründer des Neuplatonismus sehen. Ihm verdanken die Philosophen die Vereinigung platonischer und aristotelischer Tradition, weshalb Gigon die Synthese von platonischer Tradition mit aristotelischer Logik seine „größte geschichtliche Leistung“ nennt.<sup>10</sup>

Der Dignität nach steht Porphyrios nicht an der Spitze: der Wirksamkeit nach ist er maßgebend. Für eine Apotheose nicht geeignet wird er zum Gelehrten und Philosophen schlechthin. Er ist in der Spätantike, ähnlich wie Aristoteles im Mittelalter, jener *philosophus*, dessen Name gar

---

<sup>7</sup> 45T Smith.

<sup>8</sup> 181T Smith.

<sup>9</sup> Heinrich Dörrie / Matthias Baltes, *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus* = *Der Platonismus in der Antike 3* (Stuttgart 1993) 221.

<sup>10</sup> Einleitung zu Boethius, *Trost der Philosophie*. Lateinisch-deutsch (München 1981) XLVII.

nicht mehr genannt werden muß. Kann er auch nicht eine soziale Gründungsfunktion wie der *apostolus*, also Paulos, für die Kirche innehaben, so hat doch auch bei ihm die Bedeutung häufig den Namen verdrängt.

Einen späten Widerhall findet sein Erfolg in der weithin herrschenden Tendenz der modernen Forschung, pseudepigraphisch oder anonym überlieferte Schriften philosophischen Inhaltes, die sich zeitlich ins dritte oder vierte Jahrhundert einordnen lassen, dem Porphyrios zuzuweisen oder philosophisch, irgendwie neuplatonisch klingendes Gedankengut in erster Linie bei lateinischen Autoren auf Porphyrios zurückzuführen. Das ist mehr Unausweichlichkeit als Mode, auch wenn die Erwartungshaltung, es bei unklarer Situation mit Porphyrios zu tun zu haben, ein wenig an die deutsche Posidonios-Forschung in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts erinnert; der Unterschied ist freilich, daß die Begeisterung für Porphyrios international ist. Athetierungen von Werken sind selten, und wenn sie erfolgen, setzen sie sich nicht durch, wie Crokes Bestreitung der *Weltchronik*.<sup>11</sup> Von der allgemeinen Forschungsstimmung heben sich auch ab die Arbeiten von Pier Franco Beatrice: glaubt man ihm, dann wird mit der von Harnack begonnenen Sammlung von Fragmenten aus *contra Christianos* eine Schrift zu rekonstruieren versucht, die gar nicht existiert hat. Alles, was an antichristlicher Argumentation des Porphyrios gefunden werde, sei der umfangreichen Abhandlung *de philosophia ex oraculis* zuzuweisen, die neben *περὶ ἀγαλμάτων* und anderen Werken sogar die überwiegend aus Augustins *de civitate* gewonnenen Fragmente von *de regressu animae* umfaßt habe, eine These, die Giuseppe Girgenti, ein Schüler von Pierre Hadot, mehrfach und zu Recht als Provokation

---

<sup>11</sup> B. Croke, Porphyry's anti-Christian chronology, in: *Journal of Theological Studies* 34 (1983) 169-185.

bezeichnet hat.<sup>12</sup> Eine unmittelbar antichristliche Absicht ist der Schrift über die Götterbilder ganz einfach nicht zu entnehmen. Beatrice teilt jedoch mit anderen Gelehrten das Bestreben, nicht nur eine einzige antichristliche oder zumindest mit dem Christentum konkurrierende Schrift zu erkennen. Der aufgrund seiner Editionsleistung bedeutende Porphyrios-Forscher Angelo Raffaele Sodano liest auch *ad Marcellam*, die *de anima*-Schrift *ad Boethum* sowie die vier Bücher umfassende Monographie über das delphische Gebot „Erkenne dich selbst“ als propagandistisches Werk des Antichristen. Man macht aus dem Philosophen sogar einen Evangelisten der paganen Religion und Ethik. Sodano nennt sein Buch *Vangelo di un pagano*<sup>13</sup> und zuvor schon unternahm man den Versuch, in der *vita Plotini* ein anti-christliches Evangelium zu sehen.<sup>14</sup> Das Bedürfnis nach Evangelien außerhalb der kanonischen Evangelien hat neben der Apokryphen- und Gnosisforschung nun offenbar auch die Philosophiegeschichtsschreibung erfaßt.

Auf christlicher Seite ist Porphyrios in erster Linie als Antichrist bekannt. Doch sollte man nicht übersehen, daß er zwar, wie erst kürzlich wieder betont wurde, vehement die Christen, unter anderem wegen ihrer Interpretation des Jesus, kritisiert hat, nicht aber Jesus selbst.<sup>15</sup> Ihn stellt er sogar neben den Heros Platon, wenn er ihn als sittlich hervorragenden Menschen beschreibt,<sup>16</sup> wie er auch Moses in Ehren hält, wenn er ihm wie

---

<sup>12</sup> Giuseppe Girgenti, Porfirio negli ultimi cinquant' anni (Milano 1994) 288.302.309.

<sup>13</sup> Angelo Raffaele Sodano, *Vangelo di un pagano*. Lettera a Marcella, Contro Boeto, sull' anima. Sul conosci te stesso. Eunapio, Vita di Porfirio (Milano 1993).

<sup>14</sup> L. Jerphagnon, Les sous-entendus anti-chrétiens de la Vita Plotini ou l'évangile de Plotin selon Porphyre, in: *Museum Helveticum* 47 (1990) 41-52.

<sup>15</sup> Christoph Riedweg, Porphyrios über Christus und die Christen: De philosophia ex oraculis haurienda und adversus christianos im Vergleich, in: *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne* (Genève 2005) 151-198.

<sup>16</sup> Vgl. Riedweg (Anm. 15), 174.

Philon von Alexandria<sup>17</sup> oder Klemes von Alexandria<sup>18</sup>, letzterer inspiriert von Numenios, den verhältnismäßig seltenen Titel des Theologen gibt<sup>19</sup>; ob er ihm damit den Rang zubilligt, den im Hellenismus seit Aristoteles Homeros, Hesiodos und Orpheus innehaben, oder ihn aus kulturhistorischer Absicht wie einen Pherekydes syrus<sup>20</sup> oder Sanchuniathon von Berytos<sup>21</sup> achtet, oder ihn den neuplatonischen Theologen, also Platon und Julianos dem Chaldäer, gleichstellen will, soll für jetzt ohne Belang sein. Sicher hat er in Moses nicht den Theologen gesehen, den die Christen in Hymnensängern wie den Aposteln Ioannes und Paulos oder Gregorios von Nazianzos, später auch in Basileios von Kaisareia<sup>22</sup> und sogar Hesychios von Jerusalem<sup>23</sup> erblickten. Daß er Moses und die Propheten geschmäht habe, ist jedenfalls eine unbelegte Behauptung des Apologeten Eusebios.<sup>24</sup> Übrigens ging Eusebios seinerseits mit dem Titel des Theologen, aus hier nicht weiter zu verfolgenden Motiven, weniger zurückhaltend um. Er nennt sogar Porphyrios einen solchen,<sup>25</sup> gewiß nicht aus purer Ironie. Seine Einstellung zu seinem Gegener kann nicht nur negativ sein. Der prominente Antichrist mit seiner reichen Gelehrsamkeit nützt der apologetischen Strategie, die

---

<sup>17</sup> Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca. Introduction, texte critique et notes par Françoise Petit = Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 33 (Paris 1978) II fr. 59 (115,5).

<sup>18</sup> Stromateis I 22 (93,11-12 Stählin).

<sup>19</sup> Ad Gaurum, ed. Karl Kalbfleisch, Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschrieben Schrift Πρὸς Γαῦρον ... (Berlin 1895) XI 1 (48,15).

<sup>20</sup> Plutarchos von Chaironeia, Sulla 36 (283,18 Flacelière / Chambry).

<sup>21</sup> Eusebios von Kaisareia, Praeparatio evangelica I 9, 21 (40,10-11 Mras).

<sup>22</sup> Anonymus, προϋμνάσματα 10 = 635,22-31 Chr. Walz, Rhetores Graeci I (Stuttgart 1832) 597-648.

<sup>23</sup> Kyrillos von Skythopolis, Vita Euthymii 16 = 27,1 Eduard Schwartz, Kyrillos von Skythopolis = TU 49,2 (1939) 3-85.

<sup>24</sup> Praeparatio evangelica 10,9.12; vgl. hierzu Riedweg (Anm. 15) 186.

<sup>25</sup> Praeparatio evangelica V 14,3 (249,17 Mras).

pagane Kultur und Religion mit Äußerungen ihrer Verfechter bloßzustellen, damit diese, wie Eusebios sagt, von ihren eigenen Pfeilen und Geschossen getroffen und beschämt werden.<sup>26</sup>

Erst von Intellektuellen, die an der Ausbildung einer Theorie interessiert waren, wird Porphyrios, seiner berüchtigten und gefürchteten Kritik am Christentum zum Trotz, auch als positive Figur, als konstruktiver Vermittler von Wissen wahrgenommen, und zwar im Westen, wie mir scheint, deutlicher als im Osten. Eine lange Liste lateinischer Autoren, die Porphyrios benutzt haben, gibt Pierre Courcelle in seiner umfangreichen Monographie *Les Lettres grecques en Occident*.<sup>27</sup> Für meine Überlegungen sind zwei Momente von Bedeutung:

Am meisten Aufmerksamkeit hat in der Forschung natürlich Augustinus gefunden, dem eindeutig zu entnehmen ist, daß er mehrere Schriften von Porphyrios benutzt.<sup>28</sup> Der Philosoph ist für den Kirchenlehrer *doctissimus philosophorum*<sup>29</sup>, und so liegt es nahe, daß die von ihm erwähnten *platonici libri*, durch die der Manichäer zum Christen wird, für porphyrisch gehalten werden. Eindringliche Forschungsarbeit in den

---

<sup>26</sup> Praeparatio evangelica V 5,5 (232,11f Mras).

<sup>27</sup> P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident* (Paris 1948) 394-397. Demnach wirkte der syrische Neuplatoniker mit den *sententiae* auf Macrobius, mit dem *Sophistes-Kommentar* auf Boethius, mit *de abstinencia* auf Hieronymus, mit *contra Christianos* auf die Apologetik, mit dem *Timaios-Kommentar* auf die Wissenschaft, mit den *quaestiones Homericae* auf die Vergil-Exegese, mit dem *Republik-Kommentar* auf die Ethik bei Hieronymus und Macrobius, mit *sol* auf Macrobius und Martianus Capella, mit *de anima* über die Autonomie, *de Styge* über den Abstieg und *de regressu* über die Rückkehr der Seele wiederum auf Macrobius, des weiteren mit *de regressu* auf Augustinus und Claudianus Mamertus und mit der berühmten *isagoge* auf Praetextatus, Hieronymus, Boethius und nochmals Macrobius.

<sup>28</sup> Belege bei Willy Theiler, *Porphyrios und Augustin* (Halle 1933) 2.

<sup>29</sup> 343F1-2 Smith (Anm. 1), aus *De civitate dei* XIX 22.

vergangenen Jahrzehnten hat jedoch noch keine endgültige Klarheit in der Frage gebracht, ob nicht doch die plotinischen Schriften gemeint sind.<sup>30</sup> Vermutlich ist die Frage „letztlich nicht zu klären“<sup>31</sup>. Eindrucksvoll bleibt die bekannte These von Willy Theiler, von ihm als „Arbeitssatz“ deklariert, in Wirklichkeit ein vorweggenommenes Ergebnis, daß alles Neuplatonische bei Philosophen nach Plotin, das dem neuplatonischen Material bei Augustinus näher als den Aussagen bei Plotinos steht, auf Porphyrios zurückzuführen sei.<sup>32</sup> Theiler faßt seine intensiven Studien in den Verdacht zusammen, der frühe Augustinus habe vorzugsweise porphyrischen Neuplatonismus rezipiert und sei „aus der Reihe selbständiger Denker auszustreichen“.<sup>33</sup> Damit ist die Wirkung des Porphyrios vielleicht doch überdeutlich demonstriert. Einen ähnlichen Arbeitssatz versuchte Theiler übrigens auch bei Basileios von Kaisareia in Anwendung zu bringen, ohne daß er hätte überzeugen können.<sup>34</sup>

Viel Aufsehen erregten die Studien von Pierre Hadot über Marius Victorinus, der mit der porphyrischen Triade Sein Leben Denken ein Konzept übernimmt, das, so Hadot, „einzig in der Geschichte des

---

<sup>30</sup> Mehr für Plotin als für Porphyrios plädiert zum Beispiel Olivier DuRoy, *Intelligence de la Foi en la Trinité selon saint Augustin* (Paris 1966). Dagegen wendet sich O’Connell, *Porphyrianism in the Early Augustine*, in: Martin / Richmond (Hrsg.), *From Augustine to Eriugena: essays ... = FS John O’Meara* (Washington 1991) 126-142.

<sup>31</sup> Karin Schlapbach, Rezension zu: Phillip Cary, *Augustine’s Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*. (Oxford 2000), in: <http://www.plekos.uni-muenchen.de/2002/rcary.html>

<sup>32</sup> Theiler, *Porphyrios und Augustin* (wie Anm. 28) 4; zur Aktualität vgl. Giuseppe Girgenti, *Porfirio negli ultimi cinquant’ anni. Bibliografia sistematica e ragionata* (Milano 1994) 31.

<sup>33</sup> Willy Theiler, *Porphyrios und Augustin* (wie Anm. 28) 57.

<sup>34</sup> Vgl. Hans Dehnhard, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilios von Plotin = PTS 3* (Berlin 1964) 1-2.



Neuplatonismus dasteht<sup>35</sup>. Das absolute Eine wird mit dem Sein gleichgesetzt, das sich potenziert und reflektiert, also lebt und denkt. Darin erblickt Victorinus die drei Hypostasen des christlichen Gottes Vater, Sohn und Geist. Die Applikation neuplatonischer Metaphysik auf den christlichen Gott halte ich für grundsätzlich problematisch, nicht nur deshalb, weil der christliche Gottesglaube dann nicht mehr durch Exegese der Heiligen Schrift gewonnen wird und die Offenbarung zur Selbstaufklärung mutiert, sondern auch philosophisch: man kann Begriffe nicht einfach zu göttlichen Personen machen. Begriffe sind allgemein und definierbar, Personen sind nicht definierbare, absolute Individuen. Hadot nennt die Spekulationen des Victorinus „christlicher Platonismus“, er bewundert sie und fühlt sich an Hegel erinnert.<sup>36</sup> Ich gehe hier nicht näher auf die schwierige Frage nach dem Verhältnis von Platonismus und Christentum ein, kann mir aber eine kurze Bemerkung zum Begriff „christlicher Platonismus“ nicht versagen: Läßt man einmal die Frage beiseite, ob Platon wirklich auf einen Christus hindeuten konnte, oder allgemein gesagt, ob ein Philosoph über Christus reden kann, kann man, unter Gesichtspunkten geschichtlich bedingter Aneignung durch Transformation Pierre Hadot zustimmen und die Theologie des Marius Victorinus mit „christlicher Platonismus“ betiteln, sollte sich aber im klaren darüber sein, daß die Applikation der porphyrischen Triade von Sein, Leben und Denken auf Vater, Sohn und Geist willkürlich ist, schon deshalb, weil der christliche Gott in den philosophischen Texten gar nicht intendiert ist. Zudem gibt es kein Kriterium, nach dem man die Begriffe nicht auch anders verteilen könnte, oder warum nicht auch noch ein vierter, ebenso allgemeiner Begriff wie Wollen hinzugefügt werden sollte. Die Vorgehensweise des Victorinus ist

---

<sup>35</sup> Pierre Hadot, Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus (Zürich 1967) 11.

<sup>36</sup> Ebd. 19.

nicht nur grundlos, sie führt auch zu dem Fehler, daß Gott zerteilt wird (auf die Hypostasen werden spezifische Akte verteilt), und sie verfälscht zudem die Philosophie, indem sie aus der einen porphyrischen Triade drei Hypostasen macht. Victorinus zwingt die Philosophie ins Christentum, wo sie nicht entstanden ist. Der christliche Gottesglaube ist ein völliges Novum und in keiner Philosophie vorgebildet. Mit der plotinisch-porphyrischen Metaphysik wird die christliche Trinität nicht verdeutlicht, sondern verfälscht. Deshalb hätte sich auch Augustinus, als er in *de regressu animae* den christlichen Gott suchte und tatsächlich auch, wie er meinte, den Gottvater vorfand, nicht wundern müssen, daß er den Sohn und den heiligen Geist nicht entdecken konnte. Und wenn er glaubte, den heiligen Geist in Plotinos Text, den Porphyrios mit „die drei prinzipiellen Hypostasen“ überschrieben hatte, zu finden, will er wohl nur Porphyrios gegenüber Plotinos herabsetzen.<sup>37</sup> Der Rekurs der Kirchenväter auf jenen Text, das Enneadenstück VI, ist eher ein Mißverständnis als eine Erhellung des eigenen Glaubens. Die drei plotinisch-porphyrischen Hypostasen haben mit den drei christlichen Gottes-Hypostasen nur wenig zu tun, auch wenn der pseudo-basilianische Verfasser einer Homilie *de spiritu*<sup>38</sup> den Plotintext in eine christliche Predigt umschreiben konnte,<sup>39</sup> indem er die Weltseele zum Pneuma Gottes und den Kosmos zum Menschen machte. Die philosophischen Hypostasen bilden keine Dreieinheit, sondern eine Dreiheit als Reihe, und sie enthalten und sind Vielheit, also etwas, das der Theologe als Geschöpf bezeichnet und das es in Gott, anders als beim neuplatonischen Nous, nicht gibt.

---

<sup>37</sup> 284F Smith (wie Anm. 1).

<sup>38</sup> PG 29, 768-774.

<sup>39</sup> Synopse bei Dehnhard (wie Anm. 34) 6-13.

Die positive, direkte und zum Teil extensive Wirkung auf das lateinische Schrifttum braucht nicht mehr bewiesen zu werden. Bei griechischen Autoren ist diese schon fast hemmungslose Übernahme von Ideen nicht ohne weiteres zu bemerken. Im Osten ist man vorsichtiger. Es ist der Antichrist, der die Erinnerung dominiert. Der Kommentator der peripatetischen Logik aber leistet gute Dienste, sobald die theologische Diskussion immer mehr syllogistische Schlagfertigkeit verlangt. Man muß deshalb die Wirkung des Philosophen in erster Linie in der Bereitstellung von strukturellen, logischen Denk- und Argumentationshilfen erblicken, erst in zweiter Linie auch von Konzepten und Ideen.

Zunächst hatte es nicht im mindesten den Anschein, daß Porphyrios überhaupt eine positive Rolle im Christentum spielen könnte. Auf dem Konzil von Nikaia 324 ordnet Kaiser Constantinus an, die Schriften des Areios zusammen mit denen des Porphyrios zu vernichten, mit der Begründung, daß Areios und seine Gesinnungsgenossen Nachahmer des Porphyrios seien, Porphyrianer.<sup>40</sup> Diese Bezeichnung ist „wenig passend“<sup>41</sup>, sie wird denn auch von anderen Autoren nur selten aufgegriffen.<sup>42</sup> Ironischerweise wird der verfemte Philosoph, der zur Brandmarkung von Häretikern herhalten muß, später, in der Auseinandersetzung mit dem sogenannten Neuarianer Eunomios von Kyzikos, wichtiges Rüstzeug zu dessen Widerlegung liefern.

Die Eunomianische Theologie ist eine konservative, ja fast reaktionäre Theorie, bei der man sich des Verdachtes nicht ganz erwehren

---

<sup>40</sup> 38T Smith.

<sup>41</sup> Marco Frenschkowski, Art. Porphyrios, in: BBKL (<http://www.bautz.de/bbkl/p/porphyrius.shtml>).

<sup>42</sup> Vgl. 39T Smith

kann, sie sei eine Art christliches Pendant zum Revolutionsversuch des apostatischen Kaisers Julianos. Einen Hinweis darauf findet man im eunomianischen Erkenntnisoptimismus, der meiner Meinung nach von Jamblichos vorbereitet worden war. Im *Brief an Sopater über Dialektik* versteht Jamblichos das Delphische Gebot *Erkenne dich selbst*, zum ersten Mal in der Interpretationsgeschichte, als Selbsterkenntnis des Logos, die es in der Wissenschaft zu berücksichtigen gilt.<sup>43</sup> Kaiser Julianos vertritt in der sechsten *oratio* eine ähnliche Auffassung.<sup>44</sup> Man war offenkundig der Überzeugung, daß der Mensch die Selbsterkenntnis Gottes erkennen könne und sollte; ebenso behauptete auch Eunomios, daß der Mensch Gott in seiner Selbsterkenntnis erkenne.<sup>45</sup> Die Gegner des Eunomios hatten den Grundsatz zu vertreten, daß Gott nicht positiv erkennbar ist. Ob sie dabei unmittelbar auf die porphyrische negative Theologie zurückgriffen, ist meines Wissens nicht erweisbar. Aber es ist klar, daß die Orthodoxie in diesem Punkt porphyrische Lehre teilt. Denn der Philosoph formuliert das erkenntnistheoretische Verhältnis des Menschen zu Gott in demselben Oxymoron, in dem es so oder ähnlich bei den Christen, namentlich bei Gregorios von Nyssa, Karriere machte: Die Gotteserkenntnis ist ein Erkennen im Nichterkennen heißt es im Parmenides-Kommentar<sup>46</sup> und in allerdings bereits christlich-theosophischer Überlieferung, ein Wissen im Nichtwissen<sup>47</sup>. Selbst wenn jemand diese beiden Belege nicht anerkennen will, weil die porphyrische Verfasserschaft für den Parmenides-Kommentar

---

<sup>43</sup> Apud Stobaeum II 2,6 (20,6-16 Wachsmuth).

<sup>44</sup> In cynicos ignorantes 4-5 (147-150 Rochefort)

<sup>45</sup> Eunomius, Fragmentum 2, ed. Richard Paul Vaggione, Eunomius. The extant works (Oxford 1987) 178.

<sup>46</sup> Porphyrius, In Parmenidem 2,16-17: ἐν ἀκαταλήπτῳ καταλήψει, ed. Pierre Hadot, Porphyre et Victorinus, II (Paris 1968) 64-112.

<sup>47</sup> \*427F Smith: γνῶσις ἐν ἀγνώσιᾳ. Vgl. H. D. Saffrey, Recherches sur le Néoplatonisme apres Plotin (Paris 1990) 16.

nicht gesichert und das andere Zeugnis eben christlich überliefert ist, dann kann man auf die *sententiae* verweisen, wo sich derselbe Gedanke findet.<sup>48</sup>

Ein zweites Beispiel: ein wesentliches Merkmal eunomianischen Denkens ist eine deutliche Indifferenz der Begriffe Zeugen und Schaffen. Das entspricht traditionellem Sprachgebrauch; bei Plotinos sind γεννᾶν und ποιεῖν stets Synonyme des Hervorbringens. Dagegen mußte der anti-eunomianische Standpunkt lauten, daß Zeugen und Schaffen zwei völlig verschiedene Formen des Hervorbringens sind. Auch hier läßt sich eine Nähe zu Porphyrios feststellen. Von seiner Auslegung der berühmten Aussage Platons im Timaios, daß der Schöpfer und Vater, ποιητῆς καὶ πατήρ, schwierig zu erkennen ist, überliefert Proklos eine Erklärung der Begriffe Schöpfer und Vater: Porphyrios unterscheidet beide nach dem Gesichtspunkt der Materie: der Vater hat die Materie aus sich, der Schöpfer findet sie bereits außer sich vor. Diese Unterscheidung ist meines Wissens neu und bleibt einzigartig. Vor Porphyrios scheint sich überhaupt nur Plutarchos von Chaironeia näher mit der Stelle befaßt zu haben, war aber zu einem anderen, hier nicht weiter belangvollen Resultat gekommen,<sup>49</sup> und von den Späteren wird die porphyrische Erklärung nicht übernommen: Proklos lehnt sie ab.<sup>50</sup> Diese Unterscheidung im Timaioskommentar enthält zwar nicht ausdrücklich die Wörter γεννᾶν und ποιεῖν, aber es ist klar, wie sie auf Gezeugtheit und Ungeschaffenheit des Gottsohnes zu beziehen wäre. Der Autor des zu Beginn der sechziger Jahre des vierten Jahrhunderts verfaßten vierten Buches *adversus Eunomium*, eines Werkes aus dem Corpus der Basileios-Handschriften, hat dies denn auch getan: Das Geschaffene ist nicht aus der Ousia des Schaffenden, aber das Gezeugte ist

---

<sup>48</sup> Sententia 25 (15,2 Lamberz): ἀνοησία κρείττοσι νοήσεως.

<sup>49</sup> Platonicæ quaestiones 2 (114,21-115,20 Hubert).

<sup>50</sup> In Timaeum II 91f-92a (300,6-13 Diehl).

aus derselben Ousia des Zeugenden.<sup>51</sup> Damit war in der Klärung der nizänischen Formel „aus der Ousia des Vaters“ gegenüber den mühsamen Reflexionen, wie sie noch von Basileios von Ankyra wenige Jahre zuvor im Zusammenhang des Begriffes der Körperlichkeit angestellt worden waren,<sup>52</sup> ein deutlicher Fortschritt erreicht. Mit der Hilfe von porphyrischen Abstraktionen, die man auch noch anderweitig, zum Beispiel am Begriff der Ganzheit, zeigen könnte, ließen sich die Schwierigkeiten der Anthropomorphismen vermeiden.

Der größte Teil des porphyrischen Schrifttums ist verloren; seine Wirkung, so könnte jemand einwenden, läßt sich gar nicht eindeutig nachweisen. Ich möchte lieber sagen, Umfang und Ausmaß können nicht nachgewiesen und abgegrenzt werden. Bei vielen Punkten der christlichen Lehrdebatte ist man versucht, das Argument auch dann für porphyrisch zu halten, wenn man nur etwas Ähnliches in den überkommenen Texten des Porphyrios findet - ich kann mich also der erwähnten Forschungstendenz nicht entziehen. In der theologischen Debatte des vierten Jahrhunderts ging es beispielsweise entscheidend darum, ob alle Begriffe Bezeichnungen von Substanzen sind. Es ist wahrscheinlich, daß man zumeist aus den Logik-Kommentaren des Porphyrios lernte, daß nicht jeder Begriff eine Ousia oder ein positives Etwas, ein τι, bezeichnet.

Die porphyrischen Arbeiten zur Logik dürften auch dafür verantwortlich sein, daß man mit dem antiarianischen Dogma von der Homousie umzugehen lernte. Bekanntlich stand der Begriff ὁμοούσιος im

---

<sup>51</sup> Adversus Eunomium IV 4 (PG 29, 673,16-18). Die Zählung der Abschnitte erfolgt nach F. X. Risch, Pseudo-Basilios, Adversus Eunomium IV-V. Einleitung, Übersetzung und Kommentar. Leiden 1992), wo auch die Frage der Verfasserschaft behandelt wird.

<sup>52</sup> Vgl. bei Epiphanius, Panarion 73,3-4 (271-274 Holl).

Ruche gnostischer und sabellianischer Lehre<sup>53</sup> und wurde nur in letzter Sekunde ins Bekenntnis von Nikaia aufgenommen; die Beweggründe dafür sind ungeklärt. Was unter ihm genau verstanden werden sollte, schien man nicht so recht gewußt zu haben. Der Begriff „war nicht definiert“<sup>54</sup>. Auch nach der Entscheidung von Nikaia scheint den Theologen nicht sehr wohl bei dem Wort gewesen zu sein. Jedenfalls wird es von den Autoren der auf das Konzil folgenden Generation gemieden<sup>55</sup>. Durch die peripatetische Kategorienlehre gelangt man schließlich doch zu einer einfachen und überzeugenden Definition: Homousios ist, was denselben λόγος τῆς οὐσίας, das heißt dieselbe Definition hat. Sie steht in dieser abschließenden Form in dem ersten pseudo-athanasianischen *dialogus de sancta trinitate*:<sup>56</sup> eine Schrift vielleicht erst des fünften Jahrhunderts; Andeutungen findet man jedoch schon zuvor bei den Kappakokiern.<sup>57</sup> Die Definition ist knapp und präzise; das macht sie handlich und nützlich. Das zum rationalen Begriff gewordene Wort ist nicht nur das Ergebnis von logischen Überlegungen, sondern hält zugleich die logischen Regeln bereit, mit denen die Argumentation begründet, vorangetrieben und systematisch ausgebaut werden kann. Sie ist regelrecht als Anweisung zur Bildung von weiteren

---

<sup>53</sup> Zum Terminus vgl. zum Beispiel G. Christopher Stead / Karl Hoheisel, Art. Homousios, in: RAC 16 (1994) 364-433; Pier Franco Beatrice, The word „Homousios“ from Hellenism to Christianity, in: Church History 71 (2002) 243-272.

<sup>54</sup> Hans Georg Thümmel, Aspekte und Probleme des sogenannten Arianischen Streites, in: Theologische Literaturzeitung 109 (1984) 413-424, hier 417 = ders., Karpoi. Ausgewählte Aufsätze (Frankfurt am Main 2007) 107; vgl. Stead /Hoheisel (wie Anm. 53), Homousios 410-412.

<sup>55</sup> Vgl. hierzu Christopher Stead, Philosophy in Christian Antiquity (Cambridge 1994) 167-172; Stead / Hoheisel (wie Anm. 53), Homousios 414.

<sup>56</sup> PG 28, 1133,15-16: ὁμοούσιόν ἐστιν, ὃ τὸν αὐτὸν ἐπιδέχεται λόγον τῆς οὐσίας.

<sup>57</sup> Ich verweise hier nur auf Gregorios von Nyssa, Antirrheticus adversus Apolinarium 158,1-2 Mueller: ἐκεῖνα δὲ ἀλλήλοις ἐστιν ὁμοούσια, τὰ τῷ αὐτῷ λόγῳ τῆς οὐσίας ὑπογραφόμενα.

Beweisen für das nizänische Dogma aus der Schrift anzusehen. Denn der λόγος τῆς οὐσίας gibt die wesentlichen Eigenschaften der zu definierenden Ousia an. Die Eigenschaften werden aus den Wirkungen begriffen. Gottes Wirkungen sind in den Heiligen Schriften zu finden. Aneinander gereiht ergeben sie eine Art Definition Gottes nach Maßgabe des menschlichen Verstandes. Um die Homousie von Vater, Sohn und Pneuma oder von Gott, Logos und Pneuma zu beweisen, mußte man nur dieselben Wirkungen von diesen drei ausgesagt finden. Zum Beispiel wurde Paulus von Gott auserwählt<sup>58</sup> und vorherbestimmt,<sup>59</sup> vom Sohn berufen<sup>60</sup> und vom Pneuma ausgesondert.<sup>61</sup> Nach dem wiederholt und explizit angeführten Grundsatz, daß gleiche Tätigkeit gleiche Ousia bedeutet, war damit aus der Schrift die Homousie bewiesen.<sup>62</sup> Diesen Grundsatz hatte Porphyrios in der Schrift *ad Boethum* erläutert; die christlichen Autoren konnten ihn einem Exzerpt bei Eusebios entnehmen.<sup>63</sup> Wohl zum ersten Mal in der intellektuellen Geschichte des Christentums besitzt man ein formales Mittel zur exegetischen Beweisführung in solcher Klarheit und Einfachheit. Die heuristisch eingesetzten Partien der peripatetischen Logik zeitigen eine neue Art Bibel-Exegese. Homousie ist ein philosophischer Begriff, der in der Bibel nicht vorkommt, der aber aus der Bibel erhoben wird. Das setzt einen Übergang voraus von der Homousie als ungenaue Phantasie zur Homousie als begriffliche Abstraktion, als logisch durchdachten Begriff.

---

<sup>58</sup> Act 22,10.

<sup>59</sup> Act 22,14.

<sup>60</sup> Rom 1,1.

<sup>61</sup> Act 13,2.

<sup>62</sup> Adversus Eunomium V 138 (Zählung nach Risch, wie Anm. 51) = PG 29, 721,1-3.

<sup>63</sup> 244F Smith (wie Anm. 1) aus der Praeparatio evangelica XI 28,11-12 (64,12-25 Mras).



Eine Beweisführung für einen unmittelbaren porphyrischen Einfluß kann hier und in vielen anderen Fällen nur bis zu einer mehr oder weniger hohen Wahrscheinlichkeit führen. Es läßt sich aber doch zweifelsfrei belegen, daß in der theologischen Debatte des vierten und fünften Jahrhunderts die von Porphyrios verfaßten Schulbücher zur Logik herangezogen wurden.

In der *Isagoge* und im *Kategorien-Kommentar in Frage und Antwort*, einem Werk, das neben der *Isagoge* für Anfänger des Philosophierens gedacht war<sup>64</sup> und im Vergleich etwa zur gedrängten Arbeit von Dexippos sehr viel lesefreundlicher gestaltet ist, erklärt Porphyrios die ἀντιστροφή oder *conversio*. Mit diesem Instrument der Verstandeslogik kann geprüft werden, ob Begriffe entweder Definition (ὄρος) oder Eigentümlichkeit (ἴδιον) einer Substanz sind. Dies ist nämlich dann der Fall, wenn das, wovon ausgesagt wird, dasselbe bleibt, nachdem die urteilslogischen Positionen von Subjekt und Prädikat gegeneinander getauscht wurden. Mit der *conversio* läßt sich also nachweisen, ob ein Begriff ausschließlich einer bestimmten Substanz zugehört oder nicht. Porphyrios demonstriert dieses Mittel an der Ousia Mensch mit einer überkommenen Definition von „Mensch“ und mit dem Idiom „zum Lachen fähig“. Der Mensch ist etwas, das lachen kann, und umgekehrt ist etwas, das lachen kann, ein Mensch.

Genau diese Konversion derselben Definition und desselben Idioms mit der Ousia Mensch wird in dem schon erwähnten vierten Buch *adversus Eunomium* eingesetzt.<sup>65</sup> Der Verfasser führt diese *conversio* zunächst genau so vor wie er sie in den porphyrischen Schulbüchern vorfand, um sie dann auf die Begriffe „Ungezeugt“ und „Gott“ anzuwenden und zu zeigen, daß diese theologischen Begriffe nicht durcheinander austauschbar sind. Er zieht

---

<sup>64</sup> Vgl. Rainer Thiel, Aristoteles' Kategorienschrift in ihrer antiken Kommentierung (Tübingen 2004) 7f.184.

<sup>65</sup> *Adversus Eunomium* IV 57 (PG 29, 688,25-36).

die Schlußfolgerung, daß der Begriff der Ungezeugtheit weder Idiom noch Definition der göttlichen Substanz ist, mit ihm also nicht, wie Eunomios behauptet hatte, Gott erkannt ist; vielmehr ist Ungezeugtheit ein äquivokes Wort, ein Wort, das auch von anderen Subjekten ausgesagt werden kann.

Aufschlußreich ist, wie Rezipienten des vierten Buches *adversus Eunomium* mit diesem peripatetisch-porphyrisch-christlichen Lehrstück umgehen: Theodoretos von Kyrrhos (393-460) unternimmt dies in einer *expositio rectae fidei* mit den Begriffen „Ausgegangen“ und „Pneuma“,<sup>66</sup> Kyrillos von Alexandria (375-444) im zweiten *dialogus de sancta trinitate* mit „Ungezeugt“ und „Vater“.<sup>67</sup> Das Ergebnis fällt sehr unterschiedlich aus. Kyrillos bewahrt den anti-eunomianischen Skopos und lehnt infolgedessen die *conversio* von Begriffen mit dem, was Gott an sich ist, ab. Bei Theodoretos kommt es zu einer bemerkenswerten Abweichung: Er akzeptiert die *conversio*. Der Grund dafür liegt in einem veränderten Skopos. Er will seine Leser über den rechten Glauben unterrichten, ohne dabei direkt gegen Eunomianer zu argumentieren. Die *conversio* von Ausgegangen und Pneuma soll seine Leser in dem Glauben an die Gottheit des Pneumas bestärken. Mit Ausgegangen, so will er sagen, wird nicht Vater oder Sohn, sondern das Pneuma bezeichnet. Er übersieht den äquivoken Charakter des Begriffes „Ausgegangen“. Den ursprünglichen anti-eunomianischen Sinn der

---

<sup>66</sup> Im Jahre 1930 wurde die *expositio* von J. Lebon dem Theodoretos zugewiesen: Restitutions à Théodoret de Cyr II, in: Revue d'Histoire Ecclésiastique XXVI (1930) 536-550. Dieselbe Zuweisung erfolgte 1945, ohne Kenntnis der Arbeit von Lebon, jedoch in übereinstimmender Argumentation, durch R. V. Sellers, Pseudo-Iustin's Expositio Rectae Fidei: A work of Theodoret of Cyrus, in: The journal of theological studies 46 (1945) 145-160. Seitdem gilt die Verfasserschaft des Theodoretos als gesichert; vgl. F. L. Cross, Pseudo-Iustin's Expositio Rectae Fidei. A further note, in: The journal of theological studies 47 (1946) 57-58; M. F. A. Brok, The Date of Theodoret's Expositio Rectae Fidei, in: The journal of theological studies n. s. 2 (1951) 178-183, hier 178.

<sup>67</sup> Kyrillos von Alexandria, Dialogus de Sancta trinitate II 420a7-8 de Durand.

in *adversus Eunomium* demonstrierten *conversio* hat er völlig verdrängt, falls er ihn je wahrgenommen hatte. Der Versuch, durch einen idiomatischen Begriff eine individuelle Hypostase beweisen zu wollen, nähert ihn ungewollt eunomianischer Theologie an, in der ja dem Begriff der Ungezeugtheit die Äquivozität abgesprochen werden mußte.

Wichtig sind mir noch ein paar Bemerkungen zu Apolinarios. Er gehört bekanntlich zu den Autoren, die auf die fünfzehn Bücher *contra Christianos* reagiert haben; er soll in dreißig Bücher geantwortet haben, hat aber wohl nicht nur den Antichristen gelesen, sondern in dem Philosophen auch den Lehrer seines Bewußtseins gefunden.

Wenn man den Einfluß des Porphyrios auf Apolinarios ausfindig machen will, stößt man auf größere Schwierigkeiten als bei Victorinus oder Augustinus. Wir besitzen von dem verurteilten Theologen fast nur Bruchstücke. Für mich besteht jedoch kein Zweifel, daß dieser Einfluß stattgefunden hat, ja ich glaube sogar, daß er inniger und nachhaltiger ist als bei irgendeinem anderen Christen. Niemand hat seine Lehre so sehr porphyrischen Überlegungen nachgebildet wie Apolinarios, auch wenn die explizite Argumentation immer biblisch verankert ist. In der Gotteslehre ging es ihm unter anderem darum, daß die Einheit Gottes der Beziehung zum Sohn nicht vorausgesetzt ist. Der eine Gott ist die Zeugung des Sohnes. Apolinarios gelangt zu seinem Konzept aus innerchristlicher Problematik: er lehnt den absoluten Monotheismus ab, von ihm Judaismus genannt, selbstverständlich auch den absoluten Polytheismus, Hellenismus genannt. Ein Christentum, das weder monotheistisch noch polytheistisch ist, findet seinen angemessenen Ausdruck in einem trinitarischen Gott, der nicht zuerst Einheit ist, und dann einen Zweiten zeugt, und der erst recht nicht bloße Vielheit ist. Er ist Einheit, die in der Zweiheit bzw. Dreiheit existiert, ohne daß die Einheit übergeordnetes Genos wäre. Dieser Ausdruck, ὑπερκείμενον

γένος, der bei Apolinarios in einem Antwortschreiben an Basileios von Kaisareia begegnet,<sup>68</sup> sei, so behauptet Jean Pépin, direkt aus Porphyrios zugeflossen.<sup>69</sup> kann allerdings keinen überzeugenden Beleg anführen; ich vermute, ohne dies hier näher ausführen zu können, daß der Ausdruck am ehesten in der Schrift *Über die Seelenvermögen* eine Rolle gespielt haben könnte. Auffällig ist, daß bei Apolinarios wie beim in etwa zur gleichen Zeit schreibenden Victorinus und im Parmenides-Kommentar die Einheit als für sich bestehende Hypostase von einer Einheit als Wechselbeziehung von Drei zurückgedrängt ist. Nur soviel zur Gotteslehre des Apolinarios, die übrigens niemand für anstößig befunden hat.

Anstoß erregt hat Apolinarios dagegen als Begründer des nach ihm benannten Apolinarismus, einer Art der monophysitischen Christologie. Hier läßt sich die Anwendung porphyrischen Gedankengutes deutlicher zeigen. Seine berühmte Hauptthese, daß Christus die eine Natur des Fleischgewordenen sei,<sup>70</sup> ist die unmittelbare Übernahme einer Formulierung aus der porphyrischen Schrift *ad Gaurum*. Der Philosoph hatte in einzigartiger Weise die Beseelung verglichen mit einer Inokulation, bei der die höhere Natur des Edelauges mit der niederen Natur des Wildlings zu einer einzigen Natur des Inokulierten vereinigt wird. Diese Inokulation ist ein Beispiel für den aus der stoischen Philosophie übernommenen und veränderten Begriff der vollständigen Mischung, δι' ὅλου κράσις, in der die Mischungsteile, anders als in stoischer Theorie, ihre Eigenschaften nicht verlieren. Die Naturen der Wachstum verleihenden Pflanze und der

---

<sup>68</sup> In der Korrespondenz des Basileios epistula 362, ed. H. de Riedmatten, La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée I, in: *Journal of theological studies* n. s. 7 (1956) 203-204, hier 203,12-13.

<sup>69</sup> Jean Pépin, Une nouvelle source de saint Augustin: Le ζήτημα de Porphyre Sur l'union de l'âme et du corps, in: *Revue des Études Anciennes* 66 (1964) 53-107, hier 68<sup>3</sup>.

<sup>70</sup> Vgl. *De fide et incarnatione* 3 = 25,6 Johannes Flemming / Hans Lietzmann, *Apollinaristische Schriften syrisch* (Berlin 1904).

veredelnden Form bleiben in der Vereinigung erhalten, so daß einmal die eine, einmal die andere Natur das Ganze dominiert.<sup>71</sup> Genauso denkt sich Apolinarios den Christus. Er forciert den Mischungsbegriff – was ihm dann Theodoretos zum Vorwurf machte<sup>72</sup> – und vergleicht die Inkarnation mit Tierzucht.<sup>73</sup> Das Resultat der Inkarnation ist nicht ein inspirierter Mensch oder ein Gott gewordener Mensch, sondern eine neue Spezies, die freilich nur in einem Exemplar existiert: der Gottmensch; Apolinarios selbst wollte natürlich keinen Kentauren ersonnen haben. Läßt man dergleichen aus der Polemik hervorgehende Randvorstellungen bei der Rekonstruktion seines Konzeptes beiseite, treten die Elemente der porphyrischen Beseelungstheorie deutlich hervor: im Christus ergeben die höhere Natur des Logos mit der niederen des Menschen die eine Natur des Inkarnierten, des Gottmenschen. Die μία φύσις des Christus ist also nicht die Einheit der göttlichen Natur, die in der Inkarnation der menschlichen Seele unteilhaftig bleibt, wie man Apolinarios seit je mißverstanden, sondern, wie zuerst in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts von Henri de Riedmatten erkannt wurde, das Produkt einer Mischung,<sup>74</sup> ganz so wie bei Porphyrios die Beseeltheit das Produkt einer Mischung ist. Damit wird auch klar, daß Porphyrios nicht erst auf Leontios von Byzantion und Nemesios von Emesa mit einer gewissen Terminologie eingewirkt hat, die von Alois Grillmeier nachgewiesen wurde,<sup>75</sup> sondern lange zuvor schon und nicht nur

---

<sup>71</sup> Ad Gaurum 10,1-2 = 46,17-24 Karl Kalbfleisch, Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift Πρὸς Γαῦρον ... (Berlin 1895).

<sup>72</sup> Eranistes II 4 bei Hans Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule (Tübingen 1904) 206,1: ὁ πρῶτος τῶν φύσεων τὴν κρᾶσιν εἰσάγων.

<sup>73</sup> Vgl. Fragment 113 Lietzmann.

<sup>74</sup> Henri de Riedmatten, La Christologie d'Apollinaire de Laodicée, in: Studia Patristica II = TU 64 (Berlin 1957) 208-234, hier 218.

<sup>75</sup> Aloys Grillmeier, Die anthropologisch-christologische Sprache des Leontius von Byzanz und ihre Beziehung zu den Symmikta Zetemata des Neuplatonikers Porphyrios, in:

terminologisch, sondern konzeptionell auf den Begründer des Monophysitismus im Osten. Der apolinareische Christus ist der porphyrische vollendet beseelte Mensch. Apolinarios nannte seinen Christus gerne auch θεὸς ἔνσαρκος, in Analogie zum Menschen, den er als νοῦς ἔνσαρκος definierte. Beide Ausdrücke sind bei Porphyrios nicht nachzuweisen, doch spiegelt sich darin sein Ideal. Immer, wenn der für seine psychologischen Interessen bekannte Philosoph von Seele redet, dann redet er im Kontext auch, so hat man festgestellt, von Nous.<sup>76</sup> Im Nous ist der Mensch er selbst. Der vollendete Mensch ist anwesender Gott. Und Porphyrios ist der einzige nicht-christliche Autor, der, wenn auch nur aus anderem Kontext belegbar, das Wort ἔνσαρκος benutzt. Der apolinareische νοῦς ἔνσαρκος ist Zusammenfassung und vollkommener Ausdruck der metaphysischen Anthropologie des Porphyrios.

Ein eingehender Strukturvergleich porphyrischen und christlichen Denkens würde gewiß noch viele Parallelen und Übereinstimmungen zum Vorschein bringen. Nicht wenige Theoreme porphyrischen Philosophierens sind in christlicher Theorie erhalten geblieben. Jamblichos warf seinem Kollegen Neuerungssucht vor.<sup>77</sup> Tatsächlich ist Porphyrios, der in seiner antichristlichen Haltung konservativ war, oftmals gerade in den Punkten, die in christlichen Schriften wieder zum Vorschein kommen, ein Neuerer und Abweichler von der Schule der Neuplatoniker.

---

ERMHNEUMATA. Festschrift für Hadwig Hörner zum sechzigsten Geburtstag, hrsg. von H. Eisenberger = Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften n. F. 2. Reihe Bd. 79 (Heidelberg 1990) 61-72.

<sup>76</sup> Vgl. Werner Deuse, Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre (Wiesbaden 1983) 142-143.

<sup>77</sup> De mysteriis III 26 (161,11 Parthey).

Mit meinen Ausführungen möchte ich selbstverständlich nicht den Eindruck erweckt haben, daß alles christliche Denken der Spätantike, sofern es philosophisches Gepräge an sich trägt, porphyrisch oder überhaupt neuplatonisch ist. Die Christen entwickeln im vierten Jahrhundert auch völlig eigenständige philosophische Thesen, ein hervorragendes Beispiel bietet die  $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma \ \acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\omega\varsigma$  oder *modus existentiae* – Lehre, eine modalgenetische Theorie, die zwar anti-aristotelisch aus der Bibel abgeleitet wurde, aber, soweit ich bisher feststellen konnte, ohne porphyrischen oder neuplatonischen Anteil gearbeitet ist. Trotz dergleichen christlicher Neuerungen wird jedermann, der nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie im vierten Jahrhundert fragt, immer wieder auf den Mann aus Tyros stoßen.

Ende