

WERNER BEIERWALTES

Platonismus  
im  
Christentum

3., erweiterte Auflage



---

VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind  
im Internet über *http://dnb.dnb.de* abrufbar.

3., erweiterte Auflage 2014

2. Auflage 2001

© Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 1998

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.  
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem  
photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung  
elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier. ISO 9706

Satz: Offizin Wissenbach, Würzburg

Druck: Wilhelm & Adam, Heusenstamm

Printed in Germany

ISBN 978-3-465-03812-2

## INHALT

Platonismus im Christentum.	
Einleitung . . . . .	7
Trinitarisches Denken.	
Substantia und Subsistentia bei Marius Victorinus . . . . .	25
Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos? . . . . .	44
Gutheit als Grund der Trinität.	
Dionysius und Bonaventura . . . . .	85
„Und daz Ein machet uns saelic“.	
Meister Eckharts Begriff der Einheit und der Einung . . . . .	100
Der verborgene Gott.	
Cusanus und Dionysius . . . . .	130
Der Selbstbezug des Denkens: Plotin – Augustinus – Ficino . . .	172
Der Logos der Griechen im Christentum . . . . .	205
Sophia und Logos in der philosophischen Theologie des Dionysius Areopagita . . . . .	229
Bibliographische Hinweise . . . . .	249
Nachweise . . . . .	257
Indices . . . . .	259
Corrigenda et Addenda . . . . .	270
Nachwort . . . . .	271



# PLATONISMUS IM CHRISTENTUM

## EINLEITUNG

*Nulli nobis  
quam isti [Platonici] propius accesserunt*  
(Augustinus)

### I

„Was hat Athen mit Jerusalem zu tun? Was die Akademie mit der Kirche? Was die Ketzler mit den Christen? Unsere Lehre kommt aus der Säulenhalle des Salomon, der selbst gelehrt hatte, daß der Herr in der Einfalt des Herzens zu suchen sei. Da sollen die zusehen, die lieber ein stoisches oder platonisches oder dialektisches Christentum wollten. Wir brauchen keine Neugierde – *nach* Christus Jesus, und wir brauchen kein forschendes Suchen – *nach* dem Evangelium. Da wir *glauben*, wollen wir nichts darüber hinaus glauben. Dies nämlich glauben wir zuerst, daß es nichts gebe, was wir darüber hinaus [über das Evangelium] glauben müßten“<sup>1</sup>.

Die Rhetorik dieses unargumentativen, rein apologetischen Textes des *Tertullian* verdeckt die Wahrheit des geschichtlichen Sachverhaltes. Er baut einen sich ausschließenden *Gegensatz* zwischen Philosophie und Christentum auf, dessen Pole in der Weise eines mit aller Entschieden-

<sup>1</sup> De praescriptione haereticorum VII 9 ff, CCL, I, 193 (Refoulé): Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat *Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum* (Sap. I, 1). Viderint, qui Stoicum et Platicum et dialecticum Christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse quod ultra credere debeamus ... Quorsum enim a Platone aut Aristotele pendebis ut christianus sis? – Vgl. auch Apologeticum 46, 5 ff (Becker) . – Zur Bedeutung *philosophischer* Konzeptionen im eigenen Werk Tertullians – trotz dieser „Opposition“ – siehe R. Braun, *Deus Christianorum, Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977 (2. Auflage).

heit zu verteidigenden *Bekennnissen* verstanden werden, zwischen denen es keine Vermittlung gibt. Die Rhetorik entspricht dem Titel der Schrift, aus dem sie stammt, genau: ‚De praescriptione haereticorum‘ – ‚praescriptio‘ als ‚Einrede‘, deren Ziel es ist, den ‚Kläger‘ a limine abzuweisen, ohne ihm zuvor das Wort der ‚Verteidigung‘ zu geben (‚sine retractatu doctrinarum‘), die vielleicht zu einer anderen Entscheidung, zu einer sachlichen Vermittlung führen könnte. So kann Philosophie umstandslos zur Schuldnerin jeglicher ‚Häresie‘ verurteilt werden.

Indes kann eine umsichtige Reflexion auf das Verhältnis von ‚Athen und Jerusalem‘ im Blick auf zentrale Phasen der christlichen Theologie mit Argumenten einsichtig machen, daß christliche Theologie als ein Verstehen des Glaubens weder in der frühen Zeit noch in ihrer weiteren Entwicklung *ohne Philosophie* entstehen und bestehen konnte, und daß dieses Verhältnis in verwandelter Form und unterschiedlicher Intensität bis in die Gegenwart andauert: Theologie braucht Philosophie als ihre Form der begrifflichen Reflexion und als sachliches Fundament und Implikat ihrer zentralen Denkinhalte; und Philosophie braucht Theologie, sofern sie sich *nicht* der für sie seit ihren Anfängen zentralen Frage nach dem Absoluten, dem Sein selbst, dem Gott als der Fülle von Sein und Denken umstandslos, d.h. durch eine nicht zu verantwortende Nachlässigkeit, Ignoranz oder aus systematischer Verweigerung entziehen möchte.

Die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie zu Theologie und von Theologie zu Philosophie war und ist seit dem Eintritt des Christentums in die Geschichte voller Komplikationen, Gefahren und Aporien.

Für die Entstehung und Entwicklung einer christlichen Theologie als Wissenschaft, die sich von philosophischem Denken nicht total und systematisch freihalten konnte, wenn sie mit ihrer intellektuellen Umgebung konkurrieren können sollte, stand in ihren Anfängen die griechische Metaphysik zur Verfügung. Theologie hatte sich nicht nur *verteidigend* mit den Griechen auseinanderzusetzen, sondern, um den eigenen, von der christlichen Offenbarung bestimmten Gedanken auf den *Begriff* zu bringen, mußte sie aus eben dieser Metaphysik ihr eigenes Begreifen und Entfalten von Theorie-Elementen gewinnen: eine *reflexive* Erfassung des Glaubens, der sich jeweils in einer Interpretation zu verstehen gibt, die selbst des begrifflichen Denkens nicht entraten kann. Diesem Vorgang entspricht eher die Formel des Anselm von Canterbury, daß man einen Glauben haben müsse, der Einsicht sucht (‚fides quaerens intellectum‘), als die vernunft- und reflexionsfeindliche Entscheidung Tertullians: ‚Credo quia absurdum‘. So könnte die Frage Tertullians: ‚Was hat

Athen mit Jerusalem zu tun?“ – geschichtlich und sachlich angemessener – geradezu umgekehrt werden: „Was wäre christliche Theologie *ohne* Jerusalem *und* Athen?“ Was wäre z.B. die christliche Trinitätslehre (nicht nur bei Marius Victorinus oder Augustinus) ohne die ihr zugrunde liegende philosophische Reflexion, wenn sie von den Autoren auch nicht als solche deklariert wird? Zu bedenken bleibt jeweils, was sich unter der „Oberfläche“ von Polemik, Verteidigung des Eigenen, antiphilosophischer Abschottung des vermeintlich philosophie- oder reflexionsfreien Glaubens an begrifflichen Bewegungen vollzieht, die implizit dem Gedanken erst seine Gestalt geben. Nachhaltiger und ohne „schlechtes Gewissen“ geschieht dies u.a. bei denjenigen christlichen Theologen, die Philosophisches (= Griechisches, „Heidnisches“) gar nicht mehr *als solches* diagnostizieren *konnten*, weil es ihnen bereits als eine christliche Konzeption vorlag.

Für die frühe und mittlere Zeit, mit Einschränkung aber auch für die Neuzeit, ist die folgende These geschichtlich verifizierbar: *Philosophie*, die zu Theologie in einem sinnvollen, für beide Seiten produktiven Verhältnis zu stehen imstande sein möchte oder sollte, bedenkt das Sein im ganzen auf seinen transzendenten Grund und Ursprung hin, zugleich ergründet und entfaltet sie die Bedingung der Möglichkeit endlicher Erkenntnis und deren Struktur. Philosophie ist *autonome Vernunft*, auch wenn sie nach der sogenannten Transzendenz fragt, weil diese Frage ihrer eigenen Wesenskonstitution entspringt; sie ist radikales, sich auf sich selber stellendes Fragen – dies von Anfang an. Ebenso thesenhaft läßt sich Theologie bestimmen, die zu Philosophie eine sinnvolle Relation entwickeln könnte: *christliche Theologie* ist methodisch reflektierte Rede vom Wort Gottes im Menschen-Wort; ihr Zentrum ist der Mensch gewordene, durch Menschen-Wort in der Geschichte sich offenbarende Christus. Sie erschließt das WORT vornehmlich durch Auslegung der im Neuen Testament sich kundgebenden Offenbarung. Dadurch öffnet sie das WORT DES WORTES (VERBUM VERBI) dem *Glauben*: sie läßt den Glauben *verstehen* und wird damit zum Maß der Verkündung. Wesentlich also gegenüber Philosophie, die die autonome Vernunft zu ihrem Prinzip hat, ist für Theologie, daß sie schon von ihrem Ursprung und Ansatzpunkt her eine eminent *geschichtliche* Wissenschaft ist. Für ihren primären Gegenstand schon, der wenigstens der Intention nach einzig und allein Auskunft über Gott, sein Wesen und sein Handeln mit dem Menschen gibt, für den Text des Neuen Testamentes also, ist *Geschichte* wesentlich bestimmend. Demgegenüber hat Philosophie als autonome Vernunft ihr Maß nicht in einem oder durch ein *geschichtliches Ereignis*;

ihr Gegenstand, der sich freilich in den differentesten Gestalten geschichtlich zeigt, ist an sich apriorisch, zwar *in*, aber nicht *durch* Zeit gegeben. Dies heißt aber auch: Philosophie hat zu jeder Zeit, freilich im Bewußtsein ihrer geschichtlichen Bedingtheit, kritisch fragend neu anzufangen. Theologie dagegen kann und muß sich immer auf das Wort Gottes als die erste und letzte Instanz ihres Denkens berufen. In der Frage der kerygmatischen „Applikation“ des Wortes an eine bestimmte Zeit-Situation stellt sich *ihr* jeweils die Forderung nach einem neuen Anfang – in einer von der Philosophie unterschiedenen Weise: Der Philosophie bleibt jeweils nur der Anfang aus ihr selbst und der Rückgang auf sie selbst.

Der zentrale Punkt von Begegnung und Konfrontation zwischen Philosophie und Theologie ist die Frage nach *Gott*. Dieser Frage hat sich die Philosophie immer wieder gestellt, nicht als eine unmittelbar abzweckende *theologisierende* Philosophie, die sich an den theologischen Gegenstand chamäleonartig anpaßt und dadurch in ihm sich selbst auflöst, sondern als zumindest der Absicht nach eigenständige *philosophische* „Theologie“. Verdeckt und unausgesprochen hat sie nach der Auflösung dieser Frage gesucht in der Suche nach dem Ganzen in Natur, Kunst, Leben und Geschichte; thematisch und ausgesprochen aber hat sie diese Frage etwa als eine ‚fides quaerens intellectum‘, also als eine denkende Selbstvermittlung des Glaubens oder als immanente reflexive Selbstbewegung des Glaubens, als ‚ratio fidei‘ entfaltet; oder als eine philosophische Theologie, die im Sinne Kants innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bleibt und die metaphysische Frage nach Gott zu einer praktischen Frage nach den Postulaten sinnvollen Handelns und Lebens umgelenkt hat; oder aber als *Metaphysik* etwa im Sinne des Aristoteles oder Hegels – bei letzterem als Transformation des Glaubens in philosophisches Wissen, Aufhebung der Religion in reine Reflexion, die mit der Religion auch die Kunst überflügelt, ohne die aber Religion nicht „vernünftig“ sein und gedacht werden kann. Aristoteles hat in seiner umfassenden und höchst differenzierten Fragebewegung nach dem Sein oder Wesen insgesamt das erste Prinzip oder das erste Sein (Wesen, πρώτη ἀρχή) als Gott gedacht, so daß seine „Erste Philosophie“ von ihrem unthematischen Ausgangspunkt und dezidiert formulierten Zielpunkt her als θεολογική ἐπιστήμη, als theologische Wissenschaft verstanden werden muß, die zugleich die höchste Form von Philosophie ist. Gerade diese theologische Wissenschaft ist maßgebend geworden für den Typus von Philosophie, der im Gefolge des Aristoteles und auch für die Entfaltung des *platonischen* Grundgedankens als „Metaphysik“ benannt und durchdacht worden ist und so auch in der Kritik an ihr selbst, zumindest

bis Hegel hin, für die Frage nach der adäquaten philosophischen Form von Theologie das Richtmaß geblieben ist.

Der Bezug von Philosophie und christlicher Theologie innerhalb der Geschichte ist ein *dialektischer* – und er kann es immer noch sein. „Dialektisch“ meint die sich gegenseitig bedingende und bestimmende Denkbewegung in diesem Verhältnis, gemäß der sich Philosophie und Theologie gerade nicht als sich ausschließende Gegensätze verstehen lassen – zu ihnen gehören Glauben und Wissen, Autorität und Vernunft, Geschichte und Freiheit, Offenbarung und freie Reflexion –; Philosophie und Theologie sind vielmehr sich unterscheidende Elemente in der Einen oder zumindest in ihren Aspekten aufeinander bezüglichen Frage nach Begriff, Wesen und Wirkung des Gottes und den damit zusammenhängenden Gedanken. Beide – auch das meint dialektisch – sind in gewisser Weise Einheit *in* der Differenz, sie liegen miteinander in einem produktiven Streit, ohne daß eine endgültige *Versöhnung* oder eine endgültige *Entzweiung* daraus resultieren müßte oder gar wünschbar wäre<sup>2</sup>.

Christliche Theologie konstituiert sich anfänglich, wie gesagt, im Horizont von Philosophie. Sofern sie sich dieser – nicht bedingungslos, aber mit Einsicht und Umsicht – *öffnet*, entdeckt sie eine der griechischen Metaphysik immanente Tendenz zur christlichen Offenbarung – begründet durch den in der gesamten Menschheit „samenhaft“ das wahre Wissen erwirkenden „Logos“. Eine „*providentielle Rolle*“ der Philosophie scheint der Theologie das Recht zu geben, bestimmte genuin theologische Gedanken durch Philosopheme verstehbar zu machen, oder strukturell ähnliche Gedanken der Offenbarung als „Erfüllung“ oder „Vollendung“ (nach dem Auslegungsmodell ‚typos-aletheia‘, Vorform oder Vorbild und deren Bewahrheitung) bestimmter Ansätze der griechischen Philosophie zu begreifen<sup>3</sup>. Dieser in den ersten Jahrhunderten der grie-

<sup>2</sup> Aufschlußreiches zu diesem Verhältnis bei W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, Göttingen 1996.

<sup>3</sup> Immanente Tendenz der Entwicklung der griechischen Philosophie auf „Christus“ hin: ἐπαδαγωγὴ γὰρ καὶ αὐτὴ (φιλοσοφία) τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοῦς Ἑβραίουσ ἐὶς Χριστόν. προπαρασκευάζει τοῖνυν ἡ φιλοσοφία προοδοποιούσα τὸν ὑπὸ Χριστοῦ τελειούμενον (κύριον), Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 5, 28, 3 [Stählin – Früchtel]. *Platon* zeigt die christliche Wahrheit in Bildern und Rätseln (als Vorverweis): Clemens, *Protrepticus* VI 68, 1 ff [Stählin – Treu]. 70, 1 ff: πόθεν, ὃ Πλάτων, ἀλήθειαν αἰνίττη. – Christentum als *wahre* Gnosis, Christus als der *wahre* Mystagog (in einer Umformung und christlichen Nobilitierung der Mysterien im Zusammenhang des angedeuteten geschichtstheologischen Modells). Aus der providentiell bestimmenden Wirkung Gottes für die Entwicklung der griechischen Philosophie leitet sich auch ein „Eklektizismus“ des Wahren her (Clemens, *Stromata* I 7, 37, 6) oder eine Legitimation des ‚usus iustus‘: ‚wir –

chisch-lateinischen Patristik sich vollziehende Vorgang ist als eine *umformende Rezeption* zu verstehen, die gerade durch die Verschiedenheit der Horizonte des Rezipierenden und des Rezipierten eine *neue*, in den je eigenen Horizonten nie erreichbare Denkgestalt hervorbringt. Dabei wird nicht nur das Philosophem, sondern ebenso das Wort der Offenbarung bisweilen wesentlich und nachhaltig modifiziert.

Es kann als ein hermeneutischer Grundsatz gelten, daß keine Übernahme und Umformung philosophischer Terminologie, Problematik, Motivik oder Methode durch die Theologie als bloß *formale* Applikation aufgefaßt werden kann: betroffen ist jeweils auch wesentlich die *Sache*, die erfaßt oder erläutert werden soll. Sie wird durch die in der Sprache zu Wort kommende Intention der Philosophie affiziert und erhält und behält zugleich einen unendlichen Hof möglicher philosophischer Assoziationen: so ist auch der Vorgang der Aufnahme und der Umformung griechischer Philosopheme in christliche Theologie durch die Zeiten hindurch nicht auf ein „Sprachproblem“ reduzierbar, so daß Begriffe, Bilder und Metaphern aus der griechischen Philosophie – wie von manchen immer wieder behauptet – nur „äußerlich“ gebraucht würden (das sog. „sprachliche Gewand“!), aber nichts von ihrem ursprünglichen *Gehalt* mit sich brächten. Demgegenüber läßt sich mit Gründen zeigen, daß philosophische Terminologie und Metaphorik in der christlichen Theologie nicht nur beliebige Ornamente eines total anderen Gedankens, sondern deutliche Zeichen einer wesentlichen Mit-Bestimmung der theologischen Sache selbst sind.

Eine Forschungsrichtung, die die Angst für eine Bewahrung des Christlichen aus der faktisch vollzogenen Berührung des Christentums mit der griechischen Philosophie formuliert, geht von Adolf v. Harnack aus<sup>4</sup>; sie belegt das Resultat der Auseinandersetzung frühchristlicher

die Christen – benutzen im Grunde das „Eigene“, wenn wir auf die griechische Philosophie und Religiosität zurückgreifen, da diese Moses und die Propheten als Ursprung haben“. Vgl. u.a. Iustinus Apologia I 46. II 13, 4: ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἰρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστίν. – Für die *lateinische* Theologie: Augustinus, De doctrina christiana II 40, 60: Philosophi autem qui vocantur si qua forte vera et fidei nostrae accomodata dixerunt, *maxime Platonici*, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam ab iniustus possessoribus in usum nostrum vindicanda (es folgt der Hinweis auf die Handlungsweise der Israeliten beim Auszug aus Ägypten als Modell für den genannten ‚usus‘). Chr. Gnllka, ΧΡΗΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, Basel I 1984, II 1993.

<sup>4</sup> Lehrbuch der Dogmengeschichte II, Freiburg 1887, 27. – Grundsätzliches hierzu im Blick auf Augustins kritische Platonrezeption bei W. Pannenberg, Christentum und Platonismus, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 96, 1985, 147–161. Zur Diskussion des

Theologie mit der griechischen Metaphysik kritisch pejorisierend mit dem Slogan: „*Hellenisierung und Verweltlichung des Christentums*“. Diese bereits vielfach und immer noch diskutierte und beklagte These nennt ein Faktum, das zu akzeptieren ist, das aber zugleich in einer gründlichen Reflexion auf das Theoriepotential und die Entwicklung der griechischen Metaphysik und ebenso sehr durch eine Reflexion auf den spezifisch *neuen* Anspruch der christlichen Offenbarung begreifbar zu machen ist. Dabei kann sich vielfach zeigen, daß die sogenannte „Hellenisierung des Christentums“ keineswegs zu dessen „Verweltlichung“, zu einem beide Seiten nivellierenden „Kompromiß“ oder gar zur rationalen Aufzehrung des Christentums führen muß, sondern durchaus die Voraussetzung für eine neue, von dem bisher Gedachten sich wesentlich *unterscheidende* Theoriegestalt zu sein vermag, die das Christliche weder verdeckt noch (auch gesellschaftlich) isoliert, sondern es *trotz* seiner Andersheit und Widerständigkeit gegen die Zeit *in* diese als einen bewegenden und verändernden Faktor einfügt.

„Innerhalb des langwierigen und folgenreichen Prozesses dieser ‚Hellenisierung des Christentums‘, in dem die Begrifflichkeit der griechischen Metaphysik die Dogmatisierung christlicher Wahrheit – bewußt oder unbewußt – wesentlich mit-bestimmte“, so habe ich dies in meinem Eriugena-Buch<sup>5</sup> formuliert, „gibt es eine Reihe von *Theologumena*, die allererst durch philosophische Reflexion und Theoriegestalt ‚zu sich selbst‘ gekommen sind oder zumindest an Überzeugungskraft für den Glauben im ganzen gewonnen haben. Dies gilt vor allem für die Frage nach der Schöpfung als der Entfaltung des göttlichen Willens und seiner Gutheit, für die Ideen als die Strukturen göttlichen Denkens, für einen Begriff des Gottes, der mit dem Sein in absolutem Sinne einer in sich

v. Harnackschen Hellenisierungstheorems: M. Lutz-Bachmann, *Hellenisierung des Christentums?*, in: *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, hg. von C. Colpe, L. Honnefelder, M. Lutz-Bachmann, Berlin 1992, 77–98. – Für ein angemessenes Verständnis des *gesamten* Prozesses der Herausbildung und Fortentwicklung einer christlichen Theologie spielt die Hellenisierung des *Judentums* eine bedeutende Rolle. Vgl. hierzu M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1969.

<sup>5</sup> S. 205. – Eine umfassendere Reflexion (als sie in diesem Buch intendiert ist) auf das Verhältnis von Christentum und Griechentum müßte neben den strikt philosophischen Fragen auch die Auseinandersetzung und partielle, verändernde Aufnahme des griechischen *Mythos* durch Christen mitbedenken – dies nicht nur für die frühe Zeit, sondern auch für Allegorese und Metaphorik im Mittelalter. Hugo Rahner hat beide Aspekte paradigmatisch vorgestellt: *Griechische Mythen in christlicher Deutung. Gesammelte Aufsätze*, Zürich 1945.

reflexiv bewegten Unwandelbarkeit identisch gedacht wird, für das Konzept einer ‚hypostatischen‘ Einheit von Gott und Mensch in Christus, für arché und Logos, für Ewigkeit, Zeit und Geschichte, für Wille und Freiheit, für die Fragen nach dem Zugang zu einer Erkenntnis Gottes durch affirmative, symbolische und negative Theologie, nicht minder für die Vergewisserung um ein glückendes oder beglückendes Leben (*vita beata, regio beatitudinis*), und für einen begründeten und verlässlichen Begriff von der Unsterblichkeit der Seele ... Keines dieser Theologumena ist so intensiv durch eine Verflechtung philosophischer Begriffe und Theoreme bestimmt wie das der Trinität.“

Während die Hellenisierungs-These eher die in derartigen Konzepten maßgebliche Bestimmung der christlichen Theologie durch griechische Metaphysik (negativ) betrifft und damit die den ursprünglichen Sinn des Christlichen vermeintlich destruierende Macht der Philosophie mit Nachdruck behauptet, hebt eine andere Betrachtungsweise vor allem die bestehenden oder nur behaupteten *Kontraste* der *beiden* Denk- und Lebensbereiche heraus, um gegen das griechische Defizit die ursprüngliche Fülle des Jüdischen und die verändernde Erfüllung im Christlichen oder seine Selbstbehauptung im Neuen zu setzen. Diese Sicht ist die Ursache für ein allzu geläufig gewordenes Reden in scheinbar unüberwindlichen Alternativen, welches wirkliche oder vermeintliche Gegensätze plakativ, schablonenhaft, unvermittelbar gegeneinander fixiert.

Ich nenne *einige* der immer wieder weitergereichten „Anti-Thesen“, ohne sie jetzt genauer, eventuell doch von einem gemeinsamen Grund her, entwickeln und in ihrer unwahren Fixierung korrigieren oder aufheben zu können:

1. Griechisches Denken – ganz allgemein! – fragt nach dem in der Zeit unvergänglichen, unwandelbaren *Wesen*, es blickt grundsätzlich auf das *Allgemeine*. [Durchaus richtig Gesehenes wird freilich falsch und irreführend, wenn es nur „eine Seite“ eines Gedankens zeigt, der, als ganzer realisiert, den Begriff des Einzelnen, Besonderen, Individuellen, Kontingenten gerade einschließt.] Das Neue Testament hingegen und damit auch die christliche Theologie ist gerichtet auf die Faktizität, auf das einmalige, unverfügbare Ereignis der Inkarnation und verkündet den eschatologischen Augenblick. Während christliches Denken von seinem Grund her *geschichtlich* ist und auch eine Theorie der Geschichte entwickelt (viel beredet für Augustinus z.B.), ist das griechische *wesentlich ungeschichtlich*, keiner Philosophie der Geschichte fähig. Aufgrund eben dieser Ungeschichtlichkeit favorisiere es ausschließlich eine „technische“ Auslegung des Menschen,

d.h. der Mensch werde zum „Objekt“, da die Interpretationskategorien für die Wirklichkeit insgesamt von der invarianten Naturgesetzlichkeit her modelliert seien. In diesem Sinne sei „das Griechentum“ identisch mit „subjektloser“ und geschichtsloser „Ideen- und Naturmetaphysik“<sup>6</sup>.

2. Dieser abstrakt allgemeinen und deshalb inadäquaten, geradezu ideologisch fixierten Sicht entspricht die ebenso nivellierende Behauptung: griechisches Denken sei „kosmozentrisch“, das christliche aber *anthropozentrisch*<sup>7</sup>.
3. Griechisches Denken sei „statisch“, so wird behauptet, hebräisches und christliches hingegen „dynamisch“; diese Anti-These ist eng mit der über Un-Geschichtlichkeit und Geschichtlichkeit verbunden.
4. Aufgrund seines Hauptinteresses am „Allgemeinen“ sei griechisches Denken „*a-personal*“, der Begriff von *Person* könne erst im Bereich des Christlichen zureichend gedacht werden. Diese Festlegung gilt für Mensch und Gott zugleich. So müsse auch der von der griechischen Philosophie bestimmte Gottes-Begriff als *a-personal* vorgestellt werden, der christliche jedoch sei *personal-dialogisch* zu verstehen.
5. Griechisches Denken kenne den *Eros* ausschließlich als ein Streben zum Anderen, auch zu Gott oder zu dem metaphysisch gedachten Prinzip hin, christliches Denken sei im Gegensatz hierzu bestimmt durch den neutestamentlichen, insbesondere johanneischen Begriff der *Agape*; *Eros* ist ein Halbgott, der christliche Gott ist *Agape* in seinem Wesen.

<sup>6</sup> So J. B. Metz ziemlich rhapsodisch, mit größtmöglicher Breitenwirkung in der Feuilleton-Beilage der Süddeutschen Zeitung vom 27./28. Oktober 1990 („Zur Rettung der Vernunft. Der Geist Europas und der Geist des Christentums“) – richtet sich in der Sache u.a. gegen die These J. Ratzingers: „Das Christentum ist die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist“ (aus: Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen (1979), Chronik der Kath. Akademie in Bayern 1978/9, München 1981, 156).

<sup>7</sup> Dies ist die Grundthese desselben Autors in: Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, Münster 1962, die vielleicht schon durch eine anfängliche Aristoteles-Lektüre und Kenntnis der Stoa hätte verhindert werden können: Metz hat z.B. den aristotelischen Ursprung bestimmter Wendungen in den von ihm zitierten Thomas-Texten nicht erkannt, so z.B. entspricht der auf S. 70 angeführte Text aus Thomas, S. c. gent. III 22 ... homo enim est finis totius generationis (IV 55: homo ... creaturarum terminus) dem aristotelischen Gedanken, daß alles im Kosmos Seiende „um unsererwillen vorhanden sei“; in gewisser Weise sind „wir Ziel“, καὶ ἡμεῖς τέλος (Phys. 194 a 34 f). „Um der Menschen willen hat dies Alles die [in nichts ‚vergeblich‘ tätige] Natur gemacht“ (Pol. 1256 b 22 f. Vgl. auch Pol. 1253 a 32 f: ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζῴων ὁ ἀνθρώπος ἐστὶν ... Ferner: hist. an. 608 b 6 f. part. an. 686 a 25 ff.

6. Die Welt entstehe – zumindest für das philosophische Denken der Spätantike – durch „*Emanation*“ des Prinzips im Sinne eines notwendigen Hervorgangs. Christlich aber sei die bewußte, dem Willen, der Freiheit und der Güte Gottes entspringende *Schöpfung* der Welt aus Nichts.

Die Serie dieser Anti-Thesen ist durchaus fortsetzbar; sie lediglich zu nennen, muß in diesem Kontext zur ersten Verständigung genügen<sup>8</sup>.

\*\*\*

Die Begegnung zwischen einer die östliche und westliche Menschheit über Jahrhunderte hin in differenzierter Weise bestimmenden Philosophie mit einer Religiosität, die zur Selbstbehauptung und Selbstdurchsetzung gegenüber ihrem geschichtlichen Kontext einer starken Reflexionsform bedurfte, führte zu einer der aufregendsten und geschichtlich wirksamsten hermeneutischen Situationen, von der wir bis heute betrof-

<sup>8</sup> Manche dieser Aspekte kommen im Folgenden und in meinen übrigen Arbeiten zu konkreten Fragen nach dem Verhältnis von griechischer Metaphysik und christlicher Theologie zur Sprache (vgl. hierzu S. 253 ff.). Meine Antworten intendieren eine Befreiung von der radikalen, geschichtlich unwahren „Antithetik“, wo es sachlich geboten erscheint. – Einige der Anti-Thesen in: Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1952. A. Nygren, Eros und Agape, 1930. Gütersloh 1954<sup>2</sup>. Deren Darstellung ist freilich weit nuancenreicher als die sich aus ihnen herleitende aber kräftig vertretene *communis opinio*. Ein ‚simplificateur‘ besonderen Grades in diesem Bereich ist C. Tresmontant, Biblisches Denken und hellenische Überlieferung, Düsseldorf 1956; etwas umsichtiger verfährt der selbe Autor in „La métaphysique du Christianisme“, Paris 1961. – Wesentlich differenzierter denken z.B. E. v. Ivánka (vgl. Anm. 12) oder C. Andresen, Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum, Berlin 1955. J. J. O'Meara, Augustine and Neo-Platonism, in: Recherches Augustiniennes 1, 1958, 91–111. J. Pépin, „Ex Platoniorum persona“. Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin, Amsterdam 1977. A. H. Armstrong, Plotinian and Christian Studies, Variorum Reprints, London 1979. P. Brown, Society and the Holy in late Antiquity, London 1982. W. Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld, Tübingen 1989. Ch. Stead, Philosophie und Theologie I, Stuttgart 1990. J. McEvoy, Neoplatonism and Christianity: Influence, Syncretism or Discernment?, in: The Relationship between Neoplatonism and Christianity, ed. by Th. Finan, with a Foreword by J. J. O'Meara, Dublin 1992, 155–170. A. M. Ritters „Gesamteinleitung“ zu Dionysius in: Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die Mystische Theologie und Briefe, Stuttgart 1994. B. Suchla (vgl. S. 49, Anm. 10). N. Brox, Terminologisches zur frühchristlichen Rede von Gott, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jg. 1996, H. 1. Th. Nikolaou, Die Rolle der Philosophie in der griechischen Patristik. Einige Grundgedanken, in: Münchner Theologische Zeitschrift 48, 1997, 301–312. – Zu speziellen Fragen ist u.a. das „Reallexikon für Antike und Christentum“ zu konsultieren.

fen sind – selbst da, wo Philosophie als kryptogame Theologie auftritt und sich zugleich als solche verdeckt. Wenn für die Methode der Erfassung dieser Bewegung und dieser Situation ein rigides Entgegensetzen von jeweils wechselnder Dominanz: der Philosophie über den christlichen Gedanken oder der neuen und eigentlichen Theologie über die Philosophie, ungeeignet ist, dann ergibt sich aus dieser Einsicht zwingend, daß die Frage nach einem intensiven Bezug, nach einer tragfähigen *Synthese* oder *Symbiose* der beiden Denk- und Lebensstrukturen nicht voreilig gestellt werden darf, sondern erst nach einer einläßlichen Reflexion auf die „Standpunkte“ *beider* Gesprächspartner gewagt werden kann. Gegen die Konfrontation im Stile übergangsloser oder sich ausschließender Thesen und Bekenntnisse versuche ich also, diesen geschichtlichen Prozeß als eine *Horizontverschmelzung* im Sinne der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamers<sup>9</sup> zu verstehen, die kritische Distanz *in* der Beziehung nicht ausschließt. Diese Horizontverschmelzung ist als ein dialektischer Vorgang durch zwei Momente bestimmt: durch das historische Geschehen selbst *und* durch unser eigenes Verstehen eben dieses Geschehens, welches wesentlich durch die Wirkungsgeschichte eben dieses Verhältnisses mitbedingt ist. Die umsichtige und kritische Reflexion auf eine Form von *Einheit* in sich Verschiedener läßt dann allererst deutlich werden, inwiefern das „Gesprächsergebnis“, das diesen Bezug repräsentiert, ein geschichtlich und sachlich *neues* Gebilde darstellt. Im Blick auf dieses Neue ist es daher notwendig, nach den sachlichen und geschichtlichen Implikationen eigens zu fragen, die in dem „Ergebnis“ u.U. als „untergeordnet“ oder als „überwunden“ gelten. Dies kommt im Bezug „Antike – Christentum“ der Frage gleich: Bleibt Philosophie im neuen Kontext in ihrer ursprünglichen Intention wirksam? Wird die aufnehmende Seite (das Christentum) durch Philosophie irritiert oder gar verdeckt, verfremdet, destruiert? Oder ist das Neue, das aus einer intensiven Begegnung mit dem „Alten“ (aber doch begrifflich Maßgebenden) Entstandene als eine freilich schwer errungene Synthese oder Symbiose das sachlich Interessantere als eine gewalttätig scheidende Apologetik?

<sup>9</sup> Wahrheit und Methode, Tübingen 1965, 286 ff, bes. 289 f.

## II

Diese und ähnliche Fragen stellen sich auch für eine Reflexion auf diejenige Ausprägung der griechischen Philosophie, die die christliche Theologie in der sachlich intensivsten Weise über Jahrhunderte hin bestimmte: den *Platonismus*. An geschichtlich unterscheidbaren Fällen der Auseinandersetzung christlicher Theologen – von den Anfängen des Christentums bis in die Neuzeit – mit Problemen, Begriffen und philosophischen Theorie-Intentionen, die auf Platon selbst oder eher auf seine *neuplatonischen* Metamorphosen zurückgehen, und der offenen oder verdeckten Rezeption und Umformung eben dieser Philosopheme in Theologie, ist die zuvor allgemein entworfene Frage zu diskutieren, ob es – aus gegenwärtigem Blick heraus – zu einer „vernünftigen“, d.h. für die genuine Intention des Christentums annehmbaren oder gar produktiven Synthese gekommen ist, *oder* aber zu einer Verfremdung *beider* Gedankenkomplexe: Philosophie bis zur Unkenntlichkeit des ursprünglichen Gedankens verbraucht oder Theologie durch Philosophie überformt oder deformiert – ein Vorgang, der den dogmatischen Streit in Theologie und Kirche bisweilen glücklos steigern konnte. Für die gesamte geschichtliche Entfaltung dieses Verhältnisses von Platonismus und Christentum wäre eine *universal einheitliche* Bewertung – pro oder contra Platonismus – ganz unangemessen; sie ließe die unterschiedlichen Konstellationen von Fragen und Problemen in verschiedenen Geschichtszeiten außer Acht und nivellierte zudem die Differenzen im einzelnen Falle. „Platonismus *im* Christentum“ – vielleicht als eine begründete Entscheidung zu dieser Form der Philosophie oder der Ausdruck von innerer Affinität – gewinnt z.B. eine andersartige Wertigkeit, wenn im Mittelalter der Aristotelismus als Konkurrent des Platonismus wirksamer wurde als dies etwa für die Spätantike zutraf<sup>10</sup>. Jedenfalls können extreme Universal-Aussagen, auch für begrenzte Zeiten oder Epochen, ob sie nun eine stimmige Synthese oder eine sich abschottende Anti-These favorisieren, so kaum überzeugen, weil die wirklichen Verhältnisse jeweils in sich wesentlich komplexer sind. – Dies gilt auch für eine entschiedene Tendenz Heinrich Dörries, eines großen Kenners der Geschichte des Platonismus: er hat gegen einen die Differenzen zu seinem philosophischen Bezugspunkt durchaus bewußt haltenden Begriff des „*Christlichen* Platonismus“ einen grundsätzlichen „*Anti-Platonismus*“ in der frühchristli-

<sup>10</sup> Vgl. K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 1986, 298 ff. 310 ff.

chen Theologie behauptet. „Was bei oberflächlicher Betrachtung so aussehen mag“ – so charakterisiert er einen Aspekt der Zielsetzung seines „Platonismus in der Antike“<sup>11</sup> – „als hätte das junge Christentum sich einem (wie immer gearteten) ‚Platonismus‘ geöffnet, das war in Wahrheit eine souverän gehandhabte Methodik, die darauf zielte, gebildeten Christen mehr und vor allem Besseres zu bieten als die Platonici. Somit muß

<sup>11</sup> Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus (= Bd. 1 von „Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Annemarie Dörrie, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, 7. [Dieses fragmentarisch hinterlassene Opus magnum wird von Matthias Baltes kundig fortgeführt und ergänzt.] Zu Dörries Grundtendenz des Verständnisses vgl. auch: Was ist „spätantiker Platonismus“? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum (1971, später auch in: *Platonica Minora*, München 1976, 508–523). – Mit dieser konfessionsanalogen Gegenübersetzung von griechischer Metaphysik und christlicher Theologie hat sich *Cornelia J. de Vogel* zugunsten einer verantwortbaren Vermittlung der beiden Denkformen auseinandergesetzt: *Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground?*, in: *Vigiliae Christianae* 39, 1985, 1–62. Sie schließt auch *E. P. Meijerings* Entgegnung auf Dörries Grundthese in ihre Überlegungen mit ein (Meijering: *Wie platonisierten Christen?*, in: *Vigiliae Christianae* 28, 1974, 15–28). Vgl. auch A. M. Ritter, *Platonismus und Christentum in der Spätantike* (Rezension einer Reihe von einschlägigen Arbeiten), in: *Theologische Rundschau* 49, 1984, 31 ff. – Das Insistieren auf einer kritisch bewußten Symbiose oder auf einer mehr oder weniger unbewußten Bestimmtheit der theologischen Reflexion durch philosophische Problemlagen, Begriffe und Denkformen ist sicher auch dem historischen Prozeß angemessener als die Beschreibung der „Oberfläche“, an der sich Opposition und abwehrender Einspruch abspielte, der die eigentlichen begrifflichen Bedingungen der theologischen Reflexion nicht unmittelbar sichtbar werden läßt oder diese systematisch verdeckt. – Dies gilt auch für die Wirkung platonisch-neuplatonischen Denkens in theologischen Grundintentionen und Fragekomplexen, in Begriffen, Begriffsgefügen und Metaphern, in wissenschaftlicher Methodik und spiritueller Lebensform, wie sie sich im *Mittelalter* entfaltet haben. Hierzu gebe ich im Folgenden einige Perspektiven. – Zur allgemeineren Orientierung in diesem Felde seien aus der reichen Literatur genannt: „Platonismus in der Philosophie des Mittelalters“, eine Sammlung von aufschlußreichen Abhandlungen seit (und mit) Clemens Baeumkers wegweisendem Aufsatz von 1916 „Der Platonismus im Mittelalter“, von mir herausgegeben und eingeleitet als 197. Band der „Wege der Forschung“, mit bibliographischen Hinweisen versehen, Darmstadt 1969. Weiterhin: R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition* (1939); *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance* (1943), beide in einem Reprint vereinigt (1982). G. v. Bredow, *Platonismus im Mittelalter. Eine Einführung*, Freiburg 1972. É. des Places, *Platonismo e Tradizione cristiana*, Milano 1976. P. Lucentini, *Platonismo Medievale. Contributi per la Storia dell' Eriugenismo*, Firenze 1979. D. J. O'Meara (Hg.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Norfolk 1982 (Zu Patristik, Byzantinischer Theologie, Mittelalter und Renaissance). Meine Publikationen zu diesem Themenkreis habe ich in den Bibliographischen Hinweisen (S. 253) verzeichnet. – Zu beachten sind auch die einschlägigen Berichte von L. J. Bataillon in der *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 60, 1976, 116–142. 61, 1977, 262–288.

der ‚christliche Platonismus‘ als eine erfolgreiche Form der Abwehr definiert werden, dank welcher es vermieden wurde, mit dem damals einflußreichen Platonismus irgendwelche Kompromisse zu schließen. Da kein einziger Lehrer (!) der Alten Kirche eine andere, nämlich dem Platonismus gegenüber versöhnliche Haltung erkennen läßt, wäre es richtiger, von christlichem Antiplatonismus zu sprechen“. *Daß* es einen solchen gab, steht außer Zweifel. Diesen aber nun als die universal angenommene Grundhaltung früher christlicher Theologie gegen einen *auch* möglichen und durchaus in bestimmten Grenzen realisierten ‚Plato *Christianus*‘<sup>12</sup> apodiktisch zu setzen, entspricht offensichtlich der Grundansicht Dörries, daß sich hier zwei *Bekenntnisse* („Symbola“), „Weltanschauungen“ oder „Dogmensysteme“ intransigent gegenüberstehen, zwischen denen es keine Vermittlung gibt oder für die eine über ‚formale‘ Äußerlichkeiten hinausgehende inhaltliche Verbindung nur „unstatthaft“ sein könnte.

### III

In den hier folgenden Überlegungen möchte ich an einigen Paradigmen verdeutlichen, daß die christliche Intention zu einer ihr gemäßen Reflexionsform mit zentralen Gedankenelementen der neuplatonischen Philosophie eine sinnvolle Einheit *im* Bewußtsein der Differenz – geäußert oder zurückgehalten – hat finden können – eine Einheit im Denken, die durchaus als *christlich* gelten kann, wenn sie auch nicht einer primär von biblischen Aussagen ausgehenden gegenwärtigen Theologie entspricht. – Ich gebe zu, daß ich darin eher Formen einer *geglückten Symbiose* von platonischem und christlichem Gedanken gewählt habe: Marius Victorinus, Dionysius, Bonaventura, Meister Eckhart, Cusanus, Ficino. Diese können eintreten für eine in sich differenzierte Möglichkeit einer schwer zu realisierenden, produktiven und neue Perspektiven schaffenden „Mitte“ oder „Vermittlung“ von Philosophie und Theologie. Ähnliches habe ich in früheren Publikationen verfolgt, in denen ich – mit den gerade Genannten zusammen – auch das für diesen Fragenbereich höchst aufschlußreiche Denken des Augustinus analysiert habe, weiterhin Boethius’

<sup>12</sup> So der Titel des Buches von *Endre von Ivánka* zu „Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter“, Einsiedeln 1964, der neben geschichtlichen und sachlichen *Verbindungen* auch – und bisweilen scharf – die *Differenzen* im Blick hat. Vgl. meine Einleitung zur italienischen Übersetzung dieses Buches (Platonismo Cristiano, Milano 1992, XXI–XXX).