

# UNTERSUCHUNGEN

## Die platonische Metapher vom ‚inneren Menschen‘:

eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie\*

Christoph Marksches

Es ist weit verbreitet, über die mannigfaltigen Beziehungen zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie in Gestalt einprägsamer Thesen zu sprechen – es braucht nur an eine solche Konzeption, Harnacks Theorie der ‚Hellenisierung‘, erinnert zu werden, um sich dieses Phänomens wieder bewußt zu werden. Solche Schlagworte zur Beschreibung des Verhältnisses von Antike und Christentum haben bekanntlich den Vorteil, die jeweilige Sicht des Forschers präzise auf den Punkt zu bringen – aber auch den Nachteil, die historischen Verhältnisse weit weniger präzise darzustellen.

Hier soll – um solche historischen Unschärfen zu vermeiden – die Aufmerksamkeit auf *ein Detail* dieses großen Begegnungsprozesses in der Spätantike gelenkt werden, an dem sich gleichwohl Grundsätzliches zeigen läßt: Es geht um die Metapher vom ‚inneren Menschen‘, die als eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie vorgestellt werden wird. Wie kann aber eine Metapher eine Brücke darstellen? Sie kann dann als eine Brücke dienen, wenn sie zwei ursprünglich einander fremde Gebiete verbindet und den Austausch zwischen ihnen – in unserem Falle die Rezeption von Gedanken – ermöglicht. In einem solchen Falle ist (um ein letztes Mal bei diesem Bild zu bleiben) auch nicht ganz unwichtig, *wer* die Brücke gebaut hat, bzw. von *wo* aus der Brückenschlag erfolgte. Hier liegt vielleicht die überraschendste These der Ausführungen: Diese Brücke hat im Falle der Metapher vom ‚inneren Menschen‘ bewußt *keiner* gebaut, sie hat sich aber für nachfolgende Generationen als tragfähig erwiesen. Diese Thesen sollen jetzt in vier Schritten nachgewiesen werden.

---

\* Vortrag für die zweite Jahrestagung der ‚International Society for the Classical Tradition‘ (ISCT), 16. 8. 1992 in Tübingen – die Anmerkungen bieten nur sehr knappe Belege und Literaturhinweise; für ausführlichere Diskussionen muß ich auf meinen Artikel ‚Innerer Mensch‘ verweisen, der im ‚Reallexikon für Antike und Christentum‘ (Band 16, Stuttgart 1994) erscheinen wird. Den Tübinger Professoren Gert Jeremias und Thomas A. Szlezák danke ich für freundliche Kommentare zum Thema.

## (1) Paulus und Platon über den ‚inneren Menschen‘

Der in seiner Gemeinde umstrittene und durch Verfolgung geplagte Apostel Paulus schreibt 55/56 n.Chr. an seine schwierige Gemeinde in Korinth:

„Darum verzagen wir nicht, sondern wenn auch unser äußerer Mensch (ὁ ἕξω ἡμῶν ἄνθρωπος) verzehrt wird, so wird unser innerer (Mensch) Tag für Tag erneuert“<sup>1</sup>.

ὁ ἕξω ἡμῶν (ἄνθρωπος) – was meinte der Autor mit jenem Ausdruck, den er seinen Lesern nicht einmal eigens erklärt hat, weil er das Bild vom ‚inneren Menschen‘ entweder für bekannt oder doch für aus sich heraus verstehbar hielt? Was wird Tag für Tag erneuert?

Vor allem ältere Kommentare dieser Stelle weisen zur Erläuterung gern auf Platon hin, der die Metapher vom ‚inneren Menschen‘ begründet habe. Paulus zitiere an der Stelle ein Bild Platons für den νοῦς, das allgemein verbreitet und bekannt gewesen sei.<sup>2</sup> Tatsächlich wird ja in der ‚Politeia‘ zum ersten Mal in der griechischen Literatur der Ausdruck (τοῦ ἀνθρώπου) ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος verwendet.<sup>3</sup> Bei dem Athener Philosophen ist allerdings im Gegensatz zu Paulus ganz klar, was dieser Ausdruck im Rahmen des bekannten Bildes der Seele<sup>4</sup> bedeutet: Platon bezeichnet durch ihn einen der drei Seelenteile, nämlich das λογιστικόν. Die Seele vertritt im Bild die erwachsene Verbindung und Einheit dieses ‚inneren Menschen‘ mit einem ‚vielgestaltigen und vielköpfigen Tier‘ (sc. dem ἐπιθυμητικόν, dem größten der drei Teile) und einem ‚Löwen‘ (sc. dem θυμοειδές, 588 d 7). Eine Schale (ἔλυτρον 588 e 1) umgibt und verbirgt zugleich die nun unsichtbare Einheit der drei Wesen, die εἰκὼν des Menschen.<sup>5</sup>

Platons eindruckliches Bild ist in die Thematik der ‚Politeia‘ eingebunden (und wird also nicht im Zusammenhang einer Spekulation über die Natur der Seele eingeführt), weil mit ihm wieder auf die Frage nach dem Nutzen der δικαιοσύνη zurückgelenkt wird.<sup>6</sup> Das Tun der ἀδικία wird als ‚Stärke des vielköpfigen Tieres‘, ‚Kampf der Tiere‘, Schwäche bzw. Tod des ‚inneren Menschen‘ beschrieben, das Tun der δίκαια dagegen als ‚Zähmung des Tieres‘ mit Hilfe des ‚Löwen‘ und Herrschaft des ἐντὸς ἄνθρωπος.<sup>7</sup> Die anzustrebende Herrschaft des ‚inneren Menschen‘ wird als Herrschaft des θεῖον, als wohlgeordnete und gerechte Herrschaftsordnung (589 d) ver-

<sup>1</sup> 2.Cor. 4,16.

<sup>2</sup> So z.B. H. Lietzmann in der ersten Auflage seines Kommentares zu 2.Cor. 4,16 (HNT 9, Tübingen 1907, 183).

<sup>3</sup> Platon, Resp. IX 589 a 7/b 1; zur Übersetzung des Ausdrucks B. Jowett/L. Campbell, Plato's Republic, Oxford 1894, 435 f.

<sup>4</sup> εἰκὼν τῆς ψυχῆς 588 b 10; P. Friedländer, Platon Bd. 3, Berlin 1975, 114.

<sup>5</sup> Der Begriff ‚äußerer M.‘ fällt allerdings nicht; vgl. aber Conv. 217 d 5 f. ἕξωθεν – ἐνδοθεν. Im (späten) ‚Axiochus‘ des Pseudo-Platon wird dann ausdrücklich ‚der Mensch‘ von seinem irdischen Körper unterschieden (365 e).

<sup>6</sup> Resp. II 361 a; zu diesen Bezügen Th. A. Szlezák, Platon u. die Schriftlichkeit der Philosophie, Berlin 1985, 284 Anm. 35. Es beantwortet die Frage, was Gerechtigkeit u. Ungerechtigkeit – abgesehen von Belohnung und Strafe – im Menschen bewirken (a.a.O. 296 Anm. 60).

<sup>7</sup> 588 e 2–589 a 4 bzw. 589 a 6–b 6.

standen. Dadurch lebt der Mensch auch in Analogie zu dem durch Rechtsverhalten (*δικαιοσύνη*) geprägten Staat.<sup>8</sup> Die mythologischen Tierwesen, aus denen Platon sein Seelenbild baut, sind weit verbreitet gewesen<sup>9</sup>; den Ausdruck *τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος* scheint er allerdings für diese Stelle geprägt zu haben.

Wenn man von diesem *platonischen* Hintergrund her versucht, die *Paulinische* Stelle zu verstehen, kommt man in erhebliche Schwierigkeiten. Paulus stellt in diesem Abschnitt seines zweiten Korintherbriefes ganz realistisch die Vernichtung des Körpers im apostolischen Amt der täglichen Erneuerung des ‚inneren Menschen‘ gegenüber. Der ‚äußere Mensch‘ bezeichnet nicht nur einfach eine körperliche Hülle, sondern das, was wir gern als ‚sarkische Dimension‘ der Existenz bezeichnen: Unter *ὁ ἕξω ἡμῶν ἄνθρωπος* versteht Paulus die *θητή σάρξ*, in deren Schwächung und Vernichtung der Apostel die *νέκρωσις* Jesu Christi am Körper herumträgt.<sup>10</sup> Der Begriff ‚innerer Mensch‘ vertritt also entsprechend hier auch nicht irgendeinen Seelenteil, sondern – wie Rudolf Bultmann vollkommen zutreffend gesehen hat – „das durch das *πνεῦμα* verwandelte Ich“ des Glaubenden.<sup>11</sup> Dieses ‚Ich‘ ist der Ort, wo die Christen durch den lebendigmachenden Geist in die Herrlichkeit des Herrn (*δόξα κυρίου* 2. Cor. 3, 18) verwandelt werden und die überschwengliche Kraft (*ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως* 4, 7) erfahren. Mit der platonischen Tradition kann also die Vorstellung *ὁ ἕξω ἡμῶν (ἄνθρωπος)* kaum verbunden werden – weder entspricht der Wortlaut ganz exakt Platons Begriff *ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος* noch decken sich die *Bedeutungen* dieser Begriffe, vor allem die (notwendige) ‚tägliche Erneuerung‘ würde einem Platoniker kaum passen.<sup>12</sup>

Wie kann man sich diesen Befund eines differierenden Begriffes *und* einer unterschiedlichen Bedeutung erklären?<sup>13</sup> Der naheliegendste Weg wäre, mit einer entschiedenen Umprägung von platonischem Begriff wie platonischer Vorstellung durch den Apostel zu rechnen. Er greift ja gern Stichworte seiner Gegner auf, interpretiert sie radikal um und hält ihnen dann diese umgedeuteten Stichworte entgegen – der Umgang mit dem Paar *μωρία* und *σοφία* am Anfang des ersten Korintherbriefes ist ein bekanntes und vorzügliches Beispiel dieser Technik. Entsprechend wird der *Begriff ἕξω ἄνθρωπος* – obwohl er sich in dieser Form weder bei Platon noch bei Philon

<sup>8</sup> B. Williams, *The Analogy of the City and the Soul in Plato's Republic*, in: *Exegesis and Argument*, FS G. Vlastos, Phron. Suppl. 1, Assen 1973, 196–206; A. Dihle, *Art. ψυχή* κτλ. A. 3., ThWNT 9, Stuttgart 1973, 609.

<sup>9</sup> C. J. Classen, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, *Zetemata* 22, München 1959, 24–29.

<sup>10</sup> 2. Cor. 4, 11 bzw. 4, 10 f.; zur Auslegung V. P. Furnish, *II Corinthians*, Garden City 1984, 289.

<sup>11</sup> R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1980, 204; ähnlich V. P. Furnish, a.a.O. 289; vgl. auch 2. Cor. 5, 5: *ἀρραβὸν τοῦ πνεύματος*.

<sup>12</sup> So auch Th. K. Heckel, *Der ‚Innere Mensch‘. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs*, *WUNT*. 2. R. 53, Tübingen 1993, 146.

<sup>13</sup> Forschungsgeschichte u.a. bei R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings*, *AGSU* 10, Leiden 1971, 391–401 bzw. Th. K. Heckel, *Der ‚Innere Mensch‘*, 4–10.

findet – jetzt überwiegend als ein solches ‚catchword‘ (Robert Jewett) gedeutet, das Paulus aus der Terminologie seiner korinthischen Gegner übernahm.<sup>14</sup> Zur Ableitung der Vorstellung wird eine Linie konstruiert, die Paulus über Philon mit Platon verbindet.<sup>15</sup> Hier soll dagegen eine andere Hypothese vorgeschlagen werden, die auf den ersten Blick vielleicht weniger wahrscheinlich klingt: Weil die *Vorstellung* vom ‚inneren Menschen‘ *terminologisch* (und wohl auch begrifflich) nicht eindeutig festgelegt war, handelt es sich vielleicht gar nicht um eine in Korinth aufgeschnappte Wendung, sondern um eine *ad hoc* vorgenommene paulinische Wortprägung.

Diese Hypothese wird in dem Augenblick schon wahrscheinlicher, wenn man sich klar macht, daß Paulus höchstens zwei Jahre später im Römerbrief zwar wieder den Begriff ἔσω ἄνθρωπος verwendete – aber in einer *vollkommen anderen* Bedeutung als im zweiten Korintherbrief: In der großen Schilderung, die der Apostel im siebenten Kapitel des Römerbriefes von der Situation des vorchristlichen Menschen unter dem Gesetz gibt,<sup>16</sup> beschreibt er diese vergangene Epoche so:

„Ich freue mich am Gesetz Gottes nach dem Maßstab des inneren Menschen (κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον), ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, was dem Gesetz meines Verstandes widerstreitet“ (7,22 f.).

Diese Stelle ist m.E. so zu verstehen, daß sie den Konflikt in der Existenz des vorchristlichen Menschen beschreiben will: Neben seiner Freude *am* Gesetz erlebte der Apostel damals an sich die Tat *gegen* das Gesetz. Er freute sich nach dem Maßstabe des Menschen, „wie Gott ihn gemeint hat“ – also nach dem Maßstabe einer ‚abstrakten, gedachten Größe‘, dem Menschen, wie er eigentlich sein sollte, „im Unterschied vom Menschen, wie er in Wahrheit existiert“ (so Nikolaus Walter).<sup>17</sup> Der Begriff νοῦς liegt auf einer

<sup>14</sup> R. Jewett, Paul's Anthropological Terms 398.460; Th. K. Heckel (Der ‚Innere Mensch‘, 102–122) postuliert in 2. Cor. 4,16–5,10 einen größeren Zusammenhang von übernommenen Traditionen. K. Prümm (Diakonia Pneumatos I, Rom 1967, 434–440) muß, da die Begriffe aber vorpaulinisch nicht belegt sind (Thesaurus Linguae Graecae, Stand März 1992), auf ‚gesprochenes Alltagsgriechisch‘ ausweichen.

<sup>15</sup> U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung, FBESG, Stuttgart 21983, 80–92; J. Jeremias, Art. ἄνθρωπος κτλ., ThWNT 1, 1933, 366, der hier allerdings R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig 31927, 354–7 folgt. Die Ableitung aus der platonisch-philonischen Tradition wurde bisher lediglich von H. P. Rüger bestritten (Hieronymus, die Rabbinen und Paulus, ZNW 68, 1977, 132–137), der das Begriffspaar von der Entgegensetzung des guten und bösen Triebes (yeşær tōv bzw. yeşær hāra<sup>6</sup>) ableitete.

<sup>16</sup> Die bekannte Streitfrage der Auslegungsgeschichte (zuletzt H. Lichtenberger, Studien zur paulinischen Anthropologie in Römer 7, Habil. [masch.] Tübingen 1985, 17–119) braucht hier nicht nochmals rekapituliert zu werden: Die oben vorgetragene Deutung begründete vor allem im Anschluß an R. Bultmann W. G. Kümmel (Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, ThB 53 München 1974, zuerst 1929); die alte Deutung auf die paulinische Erfahrung als Christ vertritt z.B. noch J. D. G. Dunn, Rom. 7,14–25 in the Theology of Paul, BZ 31, 1975, 257–273 bzw. ders., Romans 1–8, World Biblical Commentary 38 A, Dallas 1988, 382.

<sup>17</sup> N. Walter, Art. ἔσω κτλ., EWNT 2, Stuttgart 1981, 163; zustimmend zitiert von O.

anderen Ebene als der Begriff ‚innerer Mensch‘ – er ist als das Denken ein Teil bzw. eine Funktion dieses Menschen, wie ihn Gott gemeint hat.<sup>18</sup> Paulus hat also einmal als ‚inneren Menschen‘ sein neues christliches, durch das πνεῦμα verwandeltes Ich verstanden, ein andermal den Maßstab, nach dem der noch nicht Christ gewordene Jude Freude am Gesetz Gottes empfindet.

Verwunderlich wirkt diese begriffliche Inkonsistenz nur, weil wir als moderne Leser dieser Texte stets voraussetzen, es habe in der Antike eine einheitliche, terminologische und inhaltlich konsistente Verwendung der Metapher vom ‚inneren Menschen‘ gegeben. Das ist aber gar nicht der Fall gewesen, wie in einem weiteren Abschnitt gezeigt werden soll.

## (2) Das platonische Bild vom ‚inneren Menschen‘ in der heidnischen Antike

Wenn man einen heutigen Leser nach dem stärksten Eindruck fragen würde, den er von Platons Seelen-Bild in der ‚Politeia‘ im Gedächtnis behalten hat, so würde der wohl ohne Zögern auf die Begriffsprägung des (τοῦ ἀνθρώπου) ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος hinweisen. Die *antike* Rezeption des platonischen Gleichnisses kapriziert sich aber interessanterweise gerade *nicht* auf dieses Stichwort, so daß wir fast sicher sein können, daß man damals dieser neuen Begriffsprägung zunächst keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat – ganz im Unterschied zu dem Interesse, das das Stichwort ‚vielköpfig‘ (πολυκέφαλον 589 b 1 f.) aus dem ‚Politeia‘-Gleichnis genießt, z.B. bei dem jüdisch-hellenistischen Denker Philon von Alexandrien.<sup>19</sup> Gewiß war in der Antike die Vorstellung von einem Menschen im *eigentlichen Sinne*, der sich im (äußerlichen) ‚Menschen‘ befindet, weiter verbreitet – genauso gewiß wurde dieses Begriffsfeld weitgehend eindeutig dem ‚vernünftigen Seelenteil‘ bzw. dem νοῦς in der Seele zugeordnet.<sup>20</sup> Aber Pla-

Hofius, Das Gesetz Mose und das Gesetz Christi, ZThK 80, 1983, 271 = ders., Paulusstudien, WUNT 51, Stuttgart 1989, 59 Anm. 31.

<sup>18</sup> Gewöhnlich werden νοῦς und ἔσω ἄνθρωπος allerdings identifiziert: R. Bultmann, Römer 7 u. die Anthropologie des Paulus, in: ders., Exegetica, Tübingen 1967, 202 f.; R. Jewett, Paul's Anthropological Terms, 388; E. Heitsch, Wollen und Verwirklichen, AAWLM.G 12, Mainz 1989, 37 Anm. 101 und zuletzt Th. K. Heckel, Der ‚Innere Mensch‘, 193: „Eine Beleuchtungsnuance wird durch den Kontext nicht vorbereitet“. So haben schon die altkirchlichen Exegeten gedacht: *Theodoret von Cyrrhus* kommentiert knapp: Ἐσω ἄνθρωπον τὸν νοῦν λέγει (PG 82, 125 C). In der Auslegung von Eph. 3,16 beschreibt er allerdings die Einwohnung Christi im ‚i.M.‘ als Einwohnung in der ψυχή (PG 82, 529 D/531 A). Der spätere Konstantinopolitaner Patriarch Gennadius I. († 471 n.Chr.) erläutert: ὀνομάζει τὸ ἐν ἡμῖν νοερόν (p. 374 Staab).

<sup>19</sup> Quaest. in Ex. I 19 (im griech. Frg. p. 239 Marcus „πολυκέφαλον θρόμμα“ = Resp. 589 b 1; vgl. T. D. Runia, Philo of Alexandria and the *Timaeus* of Plato, PhAnt 44, Leiden 1986, 310); II 100 (dgl. Zitat des ‚vielköpfig‘ als Metapher für die πάθη); Det. 110/111; Spec. Leg. IV 209; Aet. 96 u.ö.; weitere Belege bei Th. K. Heckel, Der ‚Innere Mensch‘, 63 Anm. 128.

<sup>20</sup> Zum Verhältnis von νοῦς u. Seele s. H. Dörrie, Die Lehre von der Seele, Fondation Hardt, Entretiens 12, Vandœuvres-Genève 1966, 167 f. = ders., *Platonica minora*, Stu-

tons (τοῦ ἀνθρώπου) ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος diene keineswegs als *terminus technicus* für diese Vorstellung, was fast immer übersehen wird.

Schon Platons Schüler *Aristoteles* und die *ältere Stoa* bezeugen, daß die Metapher vom ‚inneren Menschen‘ von den zeitgenössischen Lesern nicht als besonders eindrückliche Wortbildung empfunden wurde – sie verwenden sie einfach nicht.<sup>21</sup> Auch in der *kaiserzeitlichen Stoa* findet sich kein expliziter Beleg für die Verbindung ‚innerer Mensch‘, allenfalls kann man darüber diskutieren, ob einige wenige Stellen als Anspielungen zu interpretieren sind.<sup>22</sup> Obwohl in *mittelplatonischen* Texten die anderen Elemente des platonischen Seelengleichnisses aus der ‚*Politeia*‘ durchaus vorkommen, fehlt auch hier die Metapher ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος,<sup>23</sup> wiewohl das griechische Wort ἐντὸς selbst gar nicht selten verwendet wurde:<sup>24</sup> *Plutarch* benutzt wie andere anstelle des platonischen Ausdrucks den Begriff αὐτός;<sup>25</sup> *Philon* bezeichnet den von Gott geschaffenen ‚vernünftigen‘ Seelenteil gelegentlich einfach als ‚Menschen‘.<sup>26</sup>

Gerade die große Fülle von Synonymbegriffen, die man zu Platons Bildung beibringen kann, dokumentiert den engagierten, aber zunächst ergebnislosen Versuch, einen solchen festen *terminus technicus* zu kreieren:

dia et testimonia antiqua VII, München 1976, 441 bzw. W. Deuse, Untersuchungen zur mittelplatonischen u. neuplatonischen Seelenlehre = AAWLM. Einzelveröff. 3, Mainz 1983, passim.

<sup>21</sup> Zur Frage, ob Jamblichs Paraphrase von Resp. IX 588 e 6/591 e 5 b im Prot., 5,15 (31,19/33,27 Pistelli = 61/64 Des Places) auf *Aristoteles* zurückgeht, künftig Ch. Marksches, Art. Innerer Mensch, RAC 16. Die Ansicht, es gäbe ein ‚wahres Selbst‘ (F. Dirlmeier für ἕκαστος) drückt *Arist.* ohne Verwendung der Metapher ἐντὸς ἄν aus: τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος (E.N. X 7 1178 a 2/7). *Kleanthes* soll nur die Seele als Menschen bezeichnet haben (καὶ ἄνθρωπον ἐκάλει μόνην τὴν ψυχὴν *Did.* 9,41 [GCS *Epiphanius* III, 508 Holl] = SVF I nr. 538 [p. 123 Arnim] = H. Diels, *Doxographi Graeci*, 4<sup>1965</sup>, 592) – aber damit liegt keine terminologische Entsprechung zu *Platon* vor; die Authentizität der Angabe ist zudem umstritten.

<sup>22</sup> Z.B. *Marc Aurel* (X 38,1): Was den Handelnden ‚wie mit Fäden‘ ziehe (vgl. *Platon*, *Leg.* I 644 d/645 c), sei ἐκεῖνο τὸ ἐνδον ἐγκεκρυμμένον, das im Inneren des Menschen verborgene (vgl. Resp. 588 d 11 ὥστε τῷ μὴ δυναμένῳ τὰ ἐντὸς ὄραν ) Leitvermögen, ἐκεῖνο, εἰ δεῖ εἰπεῖν, ἄνθρωπος („ist sozusagen der Mensch“). – Ob der Gedanke, nur die Seele sei im eigentlichen Sinne Mensch, einen Bezug auf Platons Begriffsprägung enthält, ist sehr unsicher (Belege bei F. Husner, *Leib und Seele in der Sprache Senecas*, *Phil. Suppl.* 17/3, 1924, 141); vgl. *Platon*, *Alc.* I 130 c ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἄνθρωπος, angespielt z.B. bei *Lactanz*, *Inst.* V 21,11; *Opif.* 1,11 *animus id est homo ipse* (SC 213, 110); *Nemesius*, *Nat. Hom.* I (p. 2,3 f. *Morani*).

<sup>23</sup> *Albinus/Alkinoos*, *Didaskalikus* 32 (CUFr 65 *Whittaker*); *Alexander von Aphrodisias*, *Probl.* 1,87 (J. L. Ideler, *Physici et Medici Graeci Minores* 1 [1841] 29,23); für *Philo* vgl., unten, *Anm.* 27.

<sup>24</sup> Beispielsweise 173 Belege für *Plutarch*, 57 für *Philon*.

<sup>25</sup> (*Mor.* 60,30 = 944 F): Von allen Versen Homers sei Od. 11,602 („Im Hades befindet sich nur das εἶδωλον des Herakles, αὐτὸς δὲ μετ’ ἀθανάτοισι θεοῖσιν“), am meisten aus göttlicher Eingebung‘ formuliert. αὐτὸς sei ‚Organ des Denkens u. Überlegens‘; εἶδωλον bedeute die Seele (Vgl. W. Deuse, *Untersuchungen zur Seelenlehre*, 45–47; zum Verhältnis von νοῦς und ψυχὴ A. Dihle, *Art. ψυχὴ κτλ.*, *ThWNT* 9, 613).

<sup>26</sup> *Fug.* 68–72 (3,124 f.); *Somn.* 2, 267 (3, 301,13 f.).

Philo von Alexandrien spricht z.B. vom *πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος*,<sup>27</sup> vom ὁ ἀληθινὸς ἄνθρωπος,<sup>28</sup> ὁ ἄνθρωπος δὲ ὁ ἐν ἐκάστῳ ἡμῶν,<sup>29</sup> ἄνθρωπος ἐν ἀνθρώπῳ<sup>30</sup> sowie vom ὁ κατ' ἐξοχὴν ἄνθρωπος.<sup>31</sup> Eine Generation später redet Plutarch vom ἄνθρωπος ἀληθής, ἄνθρωπος πνευματικός und αὐτός; das schwer datierbare *Corpus Hermeticum* prägt die Redewendung ἐνδιάθετος ἄνθρωπος,<sup>32</sup> es spricht vom οὐσιώδης ἄνθρωπος,<sup>33</sup> ἔννοους ἄνθρωπος und ὄντως ἄνθρωπος.<sup>34</sup> Dem Neuplatoniker Jamblich scheint im vierten Jahrhundert das schließlich alles nicht genügt zu haben, er modifizierte in einer Paraphrase der platonischen ‚Politeia‘-Stelle den Ausdruck zu ὁ ἐν ἡμῖν θεῖον ἄνθρωπος.<sup>35</sup>

Zeitgleich wird der Begriff ‚innerer Mensch‘ erst bei Neuplatonikern und Kirchenvätern zu einem *terminus technicus*. Bei den Kirchenvätern wird er das, weil Paulus, ohne es zu wollen, eine Brücke zwischen der platonischen und biblischen Tradition gebaut hat, als er – vollkommen gegen den plato-

<sup>27</sup> Ich unterscheide in Modifikation einer Klassifizierung Leisegangs (Der heilige Geist 1/1, Leipzig 1919, 78–81 Anm.) drei zusammenhängende Bedeutungen: *Einerseits* ist der ‚wahre M.‘ die ‚Idee‘ des Menschen in der Ideenwelt (καθαρώτατος νοῦς (Fug. 71 [3, 125,2 f.]). Diese Idee ist νοητός, ἀσώματος, weder männlich noch weiblich (Opif. 134 [1, 48, 18 f.]; Ch. Marksches, Valentinus Gnosticus?, WUNT 65, Tübingen 1992, 19–21). Dazu gehören in gewissem Sinne auch die Stellen, in denen dieser Begriff das ‚Ideal des Weisen im stoischen u. des Gerechten im jüdischen Sinne‘ umschreibt: Gig. 33 (2,48,15/22); Spec. Leg. I 303 (5, 73). *Andererseits* bezeichnet ‚wahrer M.‘ den νοῦς des irdischen M.: Gott schuf den λόγος im M. ‚nach dem Bilde‘ des göttlichen λόγος als τὸν κατ' ἕκαστον ἡμῶν νοῦν, ὃς δὴ κυρίως καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἄν., als dritten τύπος (Her. 231 [3, 52, 10 f.]). Als νοῦς wird ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄν. auch bezeichnet in Det. 22/23 (1, 263, bes. Z. 13) oder Plant. 42 (2, 142,5 f.). Als *dritte Bedeutung* kann man davon abheben, daß der Ausdruck ‚wahrer M.‘ die Funktion des Gewissens beschreibt: Det. 23 (263, 16/21; H.-J. Eckstein, Der Begriff Syneidesis bei Paulus, WUNT 2. R. 10, Tübingen 1983, 125 f.).

<sup>28</sup> Fug. 131 (3, 137,23).

<sup>29</sup> Agr. 9 (2,96,24); Decal. 87.

<sup>30</sup> Vom νοῦς, Congr. 97 (3, 91,20 f.).

<sup>31</sup> Fug. 72 (1, 125,5).

<sup>32</sup> CH 13,7: Erst wenn der Mensch den ἐν. ἄν. (zum angespielten Begriff M. Mühl, Der λόγος ἐνδιάθετος u. προφορικός von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351, ABG 7, 1962, 7–56) in sich erkennt, kann er zur Gotteserkenntnis kommen (eine der Bedingungen für die Wiedergeburt).

<sup>33</sup> Durch die Verbindung des ‚himmlischen Menschen‘, der als ‚mannweiblich‘ geschildert wird (vgl. S. Pétrement, A Separate God, London 1991, 119 f.), und der Natur entsteht der irdische Mensch, der διπλοῦς, sterblich und unsterblich ist. Unsterblich ist er durch den οὐ. ἄνθρωπος, der den Anteil des ‚himmlischen Menschen‘ in ihm repräsentiert (vgl. Ascl. 7/8).

<sup>34</sup> CH 1,21 bzw. 10,14; vgl. H. D. Betz, The Delphic maxim ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ in Hermetic Interpretation, HThR 63, 1970, 465–484 bzw. ders., Hellenismus u. Urchristentum, Tübingen 1990, 92–111, hier 468 bzw. 95.

<sup>35</sup> Der Ausdruck ἐντός ἄν. aus Resp. 589 a 7/b 1 ist in Protr. 5,15 (13,23/14,3 Pistelli/46 des Places) ersetzt durch ὁ ἐν ἡμῖν θεῖος ἄν.: Der ‚göttliche M. in uns‘ (p. 31,26 f.) soll zum ‚Herren des vielköpfigen Wesens‘ (p. 31,27 = Resp. 589 b 1 f.) gemacht werden.

nischen Sinn – den Terminus ἔσω ἄνθρωπος bildete, der begrifflich recht nahe beim platonischen ἐντὸς ἄνθρωπος lag. Bei den *Neuplatonikern* wird er *terminus technicus*, weil Plotin sich im Rahmen eines ausführlichen Traditionsbeweises explizit auf den platonischen Text beziehen muß.

Plotin wollte nämlich durch diesen Rückgriff auf Platon zeigen, daß seine drei ‚ursprünglichen Hypostasen‘ (wie sie freilich erst die Überschrift des Porphyrius nennt) längst in Platons Lehre angelegt waren; sich auch eine Analogie im kosmologischen und anthropologischen Sinne dort schon beobachten lasse. So legt er dar, daß die drei ἀρχαί sich auch analog im Menschen fänden, allerdings nicht im Menschen als einem sinnlich wahrnehmbaren Wesen, sondern in ihm „in dem Sinne, wie Platon vom εἶσω ἄνθρωπον spricht“.<sup>36</sup> Streng genommen ist an dieser Stelle der Traditionsbeweis allerdings nicht geglückt: Während bei Platon ja im Bild ein Teil der Seele bezeichnet wird, meint Plotin hier die göttliche Seele als Ganzes.<sup>37</sup> Anderswo deutet er dann zwar Platons Seelenbild auch in Platons Sinne – aber dort fehlt dann der Ausdruck εἶσω ἄνθρωπος.<sup>38</sup> Diese beiden Stellen illustrieren nochmals sehr deutlich, daß Plotin sich auf keinen eingeführten *terminus technicus* beziehen konnte.<sup>39</sup>

Wir kommen nun zu einem dritten Abschnitt, nachdem von Platons Metapher, ihrer geringen Bedeutung in der heidnischen Antike und vom unbewußten Brückenschlag des Paulus schon die Rede war, zu Texten, in denen die Kirchenväter diesen ‚Brücken‘-Begriff verwenden.

### (3) Das platonische Bild in der christlichen Spätantike

Wenn die christlichen Theologen der Spätantike den *paulinischen* Terminus ὁ ἔσω ἄνθρωπος verwendeten, verstanden sie ihn im Sinne des *platonischen* ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος – lasen ihn also nicht so, wie Paulus in den beiden Briefstellen diese Begriffe verwendet hatte. Diese nahezu selbstverständliche Identifikation zweier recht verschiedener Begriffsinhalte war vorbereitet,

<sup>36</sup> Enn. 5,1 [10] 10,9 f.

<sup>37</sup> Enn. 5,1 [10], 10,11; vgl. H. J. Blumenthal, *Plotinus in the Light of Twenty Years' Scholarship, 1951–1971*, ANRW II 36/1, Berlin, New York 1987, 556–562.

<sup>38</sup> Enn. 1,1 [53] 7,18/24; τὸ λεοντώδες und τὸ ποικίλον bilden zusammen τὰ κάτω, die niederen Seelenbezirke, das ‚Tier in uns‘ [7,21], θηρίον δὲ ἔζωοθὲν τὸ σῶμα; 1,1 [53] 10,6 f.; ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθής beginnt erst ‚von da ab‘ [7,20].

<sup>39</sup> An dieser Stelle muß ein kurzer Hinweis auf Porphyrius genügen: In einem Exzerpt aus seiner Schrift über das delphische ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ bei Stobaeus (III 21,28 [3, 581 f. Hense]) wird der Abstieg in den sichtbaren Menschen (ὁ ἐκτὸς ἄν.‘ p. 581,17 f.; vgl. Resp. 588 d 10 f.) dem ‚Aufstieg‘ gegenübergestellt, der Erkenntnis der ψυχή und ihres Eigentlichen, des νοῦς. Porphyrius lobt Platon für die Genauigkeit seiner Unterscheidung von ἐντὸς (ergänzt durch: ἀθάνατος) ἄνθρωπος und ἐκτὸς εἰκονικός ἄν. (582,21 f.). Diese einzige ausführliche philosophische Bezugnahme auf Platons Metapher entspricht der von Theiler konstatierten ‚Anthropozentrik‘ dieses Philosophen. Platons eher statisches Bild wird damit in die neuplatonische ‚Heimkehr‘-Thematik (ἀναφορά [582,14]) einbezogen.

da Philon von Alexandrien biblische Sachverhalte mit der platonischen Vorstellung eines ‚inneren Menschen‘ (nicht mit dem Begriff Platons!) erläutert hat: So hat er ὁ Ἰσραὴλ erläutert τούτέστιν ὁ νοῦς<sup>40</sup> oder ihn als ‚wahren Menschen‘ verstanden.<sup>41</sup> Auch die auffällige Konzentration von Synonymbegriffen bei ihm, die oben schon angedeutet worden war, hat wohl einen Aufstieg der Metapher bei den christlichen Theologen vorbereitet, die Philo z.T. ja recht gut kannten.

Interessanterweise finden sich aber – bevor die alexandrinischen Theologen Clemens und Origenes sich dieser Zusammenhänge annahmen – die ersten Belege einer christlichen Verwendung in *enkratischen* und *gnostischen* Zusammenhängen. Bei diesen Richtungen kann man eigentlich noch nicht von einem ‚Brückenschlag‘ zwischen paulinischer und platonischer Tradition sprechen, es handelt sich eher um freie Assoziationen zu einem Begriff des Neuen Testaments. Ob die Metapher damit wirklich in ein „gnostisches Exil“ gegangen ist, wie jüngst eine Erlangerer Dissertation behauptete<sup>42</sup>, läßt sich kaum sagen, da von über 450 Literaturtiteln des zweiten Jahrhunderts, von denen wir noch Nachrichten haben, weit weniger als die Hälfte erhalten blieb.

Man kann sich leicht vorstellen, daß Richtungen, die Askese und Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια) forderten,<sup>43</sup> besonderes Gewicht auf den Unterschied von Körper und Seele legen: So bezeichnen die jüngst von Jean-Marc Prieur edierten *Andreas-Akten* das göttliche Element, was in den Körper fällt, als ‚Seele‘, als ‚Geist‘ und eben als ἄνθρωπος.<sup>44</sup> In einem Gebet aus diesen Akten für eine Christin heißt es:

„Bewahre sie vor dieser schändlichen Befleckung, Herr, (...) und vereinige sie mit dem inneren Mann (ἔσω ἀνὴρ), den du am deutlichsten offenbarst und dessentwegen das ganze Geheimnis deines Heilsplans (μυστήριον τῆς οἰκονομίας) vollendet wurde.“<sup>45</sup>

Anstelle der für den Enkratiten abzulehnenden (geschlechtlichen) Verbindung mit dem ‚äußeren Manne‘ (sc. dem Ehemanne) steht die Entdeckung

<sup>40</sup> All. I 92 (1, 85,12 f.); I 90 (85,1 f.); III 246 (167,25 f.); Cher. 57 (1, 184,5); Plant. 46 (2,143,7) u. Her. 52 (13,7 f.).

<sup>41</sup> Opif. 136 (vgl. Virtut. 203).

<sup>42</sup> Th. K. Heckel, *Der ‚Innere Mensch‘*, 221.

<sup>43</sup> E. Peterson, *Beobachtungen zu den Anfängen christlicher Askese*, in: ders., *Frühkirche, Judentum und Gnosis, Studien und Untersuchungen*, Darmstadt 1982 (= Freiburg 1959), 209–220, hier 213; zur Bedeutung des Themas in der Biographie des Autors jetzt B. Nichtweiss, Erik Peterson. *Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg u.a. 1992, 953 f. s.v. Askese.

<sup>44</sup> J.-M. Prieur/W. Schneemelcher, *NTapo II*, Tübingen <sup>5</sup>1989, 103. – Leider hat Prieur in seiner Ausgabe die verschiedenen Rezensionen ineinander geschoben und nicht separiert gedruckt. Das schmälert aber den Wert der vorzüglichen und umfangreich kommentierten Edition kaum.

<sup>45</sup> Act. Andr. 16 (CChr. SA 6, 463,11 f.); vgl. die Rede vom ἐν σοὶ ἄνθρωπος in 42 (497, 23 f.).

des ‚inneren Menschen‘, hier sogar des inneren Mannes,<sup>46</sup> als des göttlichen Samens im Menschen.<sup>47</sup>

Von solcher enkratischer Literatur noch einmal sorgfältig zu unterscheiden sind *gnostische* Texte. Als Beispiel soll hier die *valentinianische* Paulus-Exegese dienen, die unter dem paulinischen ἔσω ἄνθρωπος ebenfalls den erkenntnis- und heilbringenden Samen verstand.<sup>48</sup> Ziel der Erkenntnis ist es natürlich auch hier, den ‚interior homo‘ zu erlösen, während der Leib der kreatürlichen Welt und die Seele dem Demiurgen zurückgegeben wird.<sup>49</sup> Der entscheidende Unterschied zwischen dieser Konzeption und der Sicht der Andreas-Akten liegt in der Frage, ob *alle* Christen diesen Erkenntnis- und Erlösungsvorgang werden vollziehen können oder nur eine bestimmte Klasse, nämlich die Pneumatiker.<sup>50</sup> Ein interessantes Schlaglicht auf den gnostischen Umgang mit der Metapher wirft die Platon-Übersetzung aus dem Fund von Nag-Hammadi (Codex VI,5), die den Terminus ‚innerer Mensch‘ nicht einmal identifiziert (und entsprechend auch nicht übersetzt) hat.<sup>51</sup>

Erst an der Wende vom zweiten ins dritte Jahrhundert finden wir die bewußte *Synthese* zwischen platonischer und paulinischer Vorstellung vom ‚inneren Menschen‘. Nicht zufällig nimmt sie ein hochgebildeter christlicher Theologe vor, der in einer der wichtigsten Bildungsmetropolen seiner Zeit lehrte, nämlich *Clemens Alexandrinus*. In seiner Einführungsschrift für Christen, dem ‚Paidagogos‘, paraphrasiert Clemens zunächst die platonische Gliederung der Seele mit dem Bild aus der ‚Politeia‘:

<sup>46</sup> Auf die darin zum Ausdruck kommende anthropologische Tendenz braucht hier nicht eingegangen zu werden; vgl. EvThom Log. 114 bzw. Ps.-Clem., Hom. II 15,3 oder III 23,2 (GCS Pseudoklementinen I, 41,7–9 bzw. 65,1 f. Rehm/Strecker).

<sup>47</sup> Dieses enkratische Verständnis des Begriffs ist freilich schon vorbereitet, weil gegenüber Platons Gleichnis sich der Abstand zwischen dem ‚inneren Menschen‘ und seinem Körper in der Spätantike erheblich verschärft (U. Duchrow, Christentum und Weltverantwortung, 90).

<sup>48</sup> Iren., Haer. II 19,2 (SC 294, 188 Rousseau/Doutreleau); im Eucharistie-Gebet des Markus (Iren., Haer. I 13,2/Epiph., Haer. 34,2,3; vgl. Hippolyt, Ref. VI 40,2 bzw. EvPhil Log. 100 p. 75,18–21) wird um die Mehrung der Erkenntnis des ‚intus homo‘ bzw. ἔσω ἄνθρωπος gebeten. Der Valentinianer Herakleon spricht direkt vom Menschen als einer μίξις des pneumatischen, psychischen und hylichen Elementes, von ἔσω ἄνθρωπος (aus dem ἄνωθεν πλήρωμα) mit einem ‚zweiten‘ u. ‚dritten‘ ἔξω ἄν. (Epiph., Haer. 36,5,4 [p. 49]; vgl. 36,2,8; τὸν ἔσω ἄν., <τὸν> ἐσώτερον ψυχῆς καὶ σώματος [p. 46 Holl]) dar. Daß Valentin selbst die Metapher verwendete, ist sehr unwahrscheinlich (Ch. Marksches, Valentinus Gnosticus, 74.78).

<sup>49</sup> Iren., Haer. I 21,5 (SC 264, 304); ebenso Tert., Val. 32,2 (SC 280, 144 Fredouille).

<sup>50</sup> Weitere gnostische Texte sind im RAC-Artikel ‚Innerer Mensch‘ besprochen; vgl. auch meinen Art. Gnosis/Gnostizismus im Neuen BL 1, Zürich 1991, 868–871.

<sup>51</sup> Das τοῦ ἀνθρώπου aus resp. 589 a 8 ist als possessiver Genetiv zu ἐντὸς verstanden u. in NHC VI,5 als „foyn mprōme“ (p. 51,15; in der sahidischen Übersetzung von Röm. 7,22 dagegen „kata parōme ethiḥoyn [IV, 74 Horner] bzw. 2.Cor. 4,16 „penkerōme ethibol [...] alla penḥoyn“ [334]) wiedergegeben.

„Da nun die Seele aus drei Teilen besteht, so ist die Denkkraft, die auch λογιστικόν genannt wird, der innere Mensch (ὁ ἄνθρωπος ὁ ἔνδον), der über den sichtbaren Menschen hier herrscht, jenen aber leitet ein anderer Gott“<sup>52</sup>.

Im folgenden Abschnitt wiederholt er dann paulinische Christologie des ‚Philipper-Hymnus‘ und setzt sie zum platonischen Gleichnis in Beziehung: Die Knechtsgestalt Christi (μορφή δούλου, Phil. 2,7), sein äußerer Mensch (ἐκτὸς ἄνθρωπος)<sup>53</sup>, das angenommene Fleisch, wird von Gott aus der Knechtschaft erlöst und unsterblich gemacht. Weil nun der ‚innere Mensch‘ als das eigentliche ‚Wesen‘ des Menschen gilt, liegt es nahe, in Christus den *Logos* als ‚inneren Menschen‘ zu betrachten. Da aber vorher schon die Herrschaft des vernünftigen Seelenteiles als ‚Wohnen des Logos im Menschen‘ bezeichnet wurde,<sup>54</sup> präfiguriert der Weg Christi auch den Umgang aller *Christen* mit ihrem ‚äußeren Menschen‘; sie sollen dem ‚inneren Menschen‘, dem Logos, die Herrschaft überlassen, also Gott die Leitung überlassen, dann werden sie – und das ist natürlich auch in Anspielung auf Platon formuliert – ‚zu Gott, weil sie wollen, was Gott will‘.<sup>55</sup> Eine engere Verknüpfung ursprünglich platonischer Motive und der paulinischen Entgegensetzung von ‚innerem‘ und ‚äußerem Menschen‘ als hier ist wohl kaum denkbar. Clemens konnte sie vornehmen, weil er die Metapher in zwei ursprünglich vollkommen verschiedenen Zusammenhängen fand – das bestätigte ihm aber eine Zusammengehörigkeit dieser Traditionen, von der er natürlich schon längst vorher überzeugt war. Die begriffliche Konvergenz zwischen Platon und Paulus half ihm also, alle inhaltlichen Divergenzen zu nivellieren.

Es verwundert nicht, daß gerade die Theologen, die in Alexandria auf Clemens folgten, den eigentlichen Höhepunkt bei der Verwendung der Metapher vom ‚inneren Menschen‘ in der griechischen christlichen Literatur der Spätantike markieren – nämlich *Origenes* († 253/54) und sein Enkel-Schüler *Didymus der Blinde* († 398 n. Chr.). Bei beiden wird die ursprünglich paulinische Metapher in einer platonischen Interpretation auf den *voûs* des Menschen zu einem zentralen Interpretament der Bibel und einer wichtigen Kategorie ihrer Theologie.

Diese Funktion zeigt sich schon bei der Interpretation der Schöpfungsgeschichte: Gott schuf – so Origenes – vor allem den ‚inneren Menschen‘ zu seinem „Bilde und Gleichnis“ (Gen. 1,26), diese Schöpfung sei *invisibilis et incorporalis et incorruptus et immortalis*.<sup>56</sup> Wie Clemens übernimmt Origenes

<sup>52</sup> III 1,2 (GCS Clemens Alexandrinus I, 236,5 Stählin/Früchtel/Treu).

<sup>53</sup> III 2,2 (p. 237,6).

<sup>54</sup> III 1,5 (236,22).

<sup>55</sup> III 1,5 (226,24 f.) – vgl. Platon, *Th.* 176 b 1–3 (H. Merki, *Art. Ebenbildlichkeit*, RAC 4, Stuttgart 1959, 464–478).

<sup>56</sup> *Hom.* in Gen. 1,13 (GCS Origenes VI, 15,12 f.; fast wörtlich identisch *Comm.* in Rom. 7,4 [PG 14, 1110 B]). Die Identifikation des in Gen. 1,26 Geschaffenen mit dem ‚inneren Menschen‘ findet sich häufig: *Cels.* VI 63; *Dial.* c. *Heracl.* 23,2/4; *Hom.* in Lev. 14,4 (GCS Origenes VI, 484); *Comm.* in Cant. prol. (GCS VIII, 63 f.); ebd. 4 (223 – im Zitat!); *Comm.* in Rom. 1, (22) 19 (PG 14, 871 f. = 96 f. Bammel) u. bes. 2,9 (13) (912 D–913 A = 174–175).

aus dem platonischen Gleichnis vor allem das Moment der Herrschaft des ‚inneren Menschen‘ über den Leib bzw. über die tierische und unvernünftige Natur.<sup>57</sup> Er verwendet wie der Neuplatoniker Porphyrius<sup>58</sup> eine Generation nach ihm und seine christlichen Vorgänger das platonische Bild nicht mehr nur als Beschreibung eines *statischen* Zustandes, sondern auch dazu, den Weg des Christen zu charakterisieren: Dieser soll den ‚inneren Menschen‘ pflegen, also vor allem die *virtutes* bewahren, um wirklicher Mensch zu werden.<sup>59</sup>

Origenes‘ Rede vom ‚inneren Menschen‘ stellt auch ein gutes Beispiel für die Äquivokationen dar, die sich bei den Kirchenvätern überaus häufig finden – sie sind sich nämlich nicht ganz darüber klar, ob der ‚innere Mensch‘ für die ganze Seele oder nur für einen *Seelenteil* steht; beide Ansichten finden sich entsprechend auch bei Origenes. Dieser erläutert einerseits gern den Ausdruck ‚innerer Mensch‘ unmittelbar durch den Begriff ‚Seele‘.<sup>60</sup> An anderer Stelle erklärt er aber präziser den Terminus als τὸ ἡγεμονικόν,<sup>61</sup> was im Extremfall zu einer Art „Verdopplung“ des ‚inneren Menschen‘ führen muß:

„Das Innere des inneren Menschen ist die denkende Kraft und die nachdenkende und die aufmerksam betrachtende und die erklärende und die vorstellende und die erinnernde“<sup>62</sup>.

Besondere Bedeutung für die Begriffsgeschichte der Metapher vom ‚inneren Menschen‘ hat Origenes m.E. vor allem deswegen, weil er als erster Theologe ausführlich über den *Grund* der platonischen Benennung der Seele als ‚innerer Mensch‘ reflektiert und dem Bild sozusagen das *fundamentum*

<sup>57</sup> So im [authentischen?] Fragment der ‚Adnotationes in Gen. 1,28‘ PBibl. Univ. Giss. 17 [ClavisPG I, 410 (6)]: Z. 28/30 bzw. Z. 51/54, allerdings ohne expliziten Hinweis auf Platon – natürlich war die Stelle auch so bekannt, daß explizite Hinweise kaum mehr nötig waren.

<sup>58</sup> Dazu oben, Anm. 39.

<sup>59</sup> A. v. Harnack (Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche, TU 42/3, Leipzig 1918, 97–143, bes. 137) bezieht sich bei seiner Darstellung dieses Aspektes vor allem auf Hom. 3,8 in Ez. 14,3 (GCS Origenes VIII, 355 f.): Alle Menschen seien als Menschen geboren, aber nicht alle ‚homines homines‘ (Lev. 17,8 – vgl. Select. in Ez. 14,4: πολλοί εἰσιν ἄνθρωποι μὴ ὄντες ἄνθρωποι, ἀλλὰ θηρία [ebd.]). Wer als ‚homo exterior‘ Mensch, aber als ‚homo interior‘ Schlage (Mt. 3,7) sei, *non est in nobis ‚homo homo‘, sed tantum homo* (ähnlich in Hom. 24,8 in Num. 30,3 [GCS VIII, 227 f.]).

<sup>60</sup> Cels. VII 38; Dial. 23,2; Sel. in Ps. 118,169: ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος, ὃν ὠνόμασεν ἡ γραφή ἔσω ἄνθρωπος (PG 12, 1625 B = SC 189, 456 Harl); Hom. in Gen. 1,15: *Interior homo noster ex spiritu et anima constat* (GCS Origenes VI, 19).

<sup>61</sup> Im Fragment des Epheserkommentars zu Eph. 3,16 (ed. J. A. F. Gregg, JThSt 3, 1902, 412,22 – ich bereite für die GCS eine Neuedition der Fragmente dieses Kommentars und der anderen Arbeiten des Origenes zu den kleinen Paulinen vor).

<sup>62</sup> τὰ ἐντὸς τοῦ ἔσω ἀνθρώπου ἐστὶν ἡ νοητικὴ δύναμις καὶ διανοητικὴ καὶ ἐπιβλεπτικὴ καὶ ἐρμηνευτικὴ καὶ ἡ φανταστικὴ καὶ ἡ μνημονευτικὴ (Sel. in Ps. 102,1 [PG 12, 1560 A]); vgl. zu den Äquivokationen auch H. Karpp, Probleme altchristlicher Anthropologie, BFCTH 44/3, Gütersloh 1950, 188–190.

*mentum in re* nachzuliefern versucht: Die Seele kann ihrer weitgehenden Analogie zum Menschen wegen ‚innerer Mensch‘ genannt werden: Sie besitzt gleichsam Augen (den νοῦς<sup>63</sup>) und Ohren, die sich öffnen können.<sup>64</sup> Die lahmen Füße des ‚inneren Menschen‘ können gehen lernen;<sup>65</sup> es stehen ihm ‚fünf geistliche Sinne‘ zur Verfügung.<sup>66</sup> Man könnte ausführlicher zeigen, wie Origenes etwa durch die letzte Theorie schöpferisch die platonische Metapher zu einem ganzen *Metaphernsystem* ausgestaltet hat, das in seinen Schriften einen erheblichen Raum einnimmt.<sup>67</sup> (Auffällig ist dabei allerdings die Freiheit, mit der der Alexandriner dieses Metaphern-System im Einzelnen anwenden kann<sup>68</sup>).

Bemerkenswerterweise sieht sich der alexandrinische Exeget bei dieser Ausweitung und Fundamentierung in der Tradition des Apostels Paulus, der die Lehre von den ‚zwei Menschen‘ „aus den Schriften, die sie weniger klar ausgesprochen haben, geschöpft und sie aufgrund seines tieferen Verständnisses klarer ausgedrückt“ habe – es bleibt unklar, ob Origenes hier an Platon oder an Philon gedacht hat, die er beide gut kannte.<sup>69</sup> Zusammenfassen kann man die Position des großen christlichen Exegeten mit seinen eigenen Worten: Nur jener ‚innere Mensch‘ hat im eigentlichen Sinne ‚Sein‘.<sup>70</sup>

Ein Enkelschüler des Origenes, *Didymus der Blinde* aus Alexandrien, der bedeutendste origenistische Exeget des vierten Jahrhunderts, hat ganz in der Tradition seines großen Vorbildes außerordentlich häufig die platonisch-paulinische Metapher verwendet. Es lassen sich in seinen exegeti-

<sup>63</sup> Frgm. 195 in Luc. (p. 310).

<sup>64</sup> Hom. 9,9 in lib. Iesu Nav. (GCS Origenes VII/2, 354). Als ‚Mund‘ des ‚i.M.‘ interpretiert er ἡ διανοητικὴ δύναμις (zu Ps. 118,131 [SC 189, 402]); zu Speise u. Trank des ‚i.M.‘ etwa Exc. in Ps. 27,4 (PG 17, 120 D; vgl. ClavisPG 1, 1426, 2,2).

<sup>65</sup> Cels. II 48; vgl. Com. in Joh. XXXII 10,111.

<sup>66</sup> Vgl. den Prolog zum Comm. in Cant. (GCS Origenes VIII, 64–68). Die ‚fünf geistlichen Sinne‘ (Hom. in Lev. 3,7 [GCS Origenes VI, 312]) sind ausführlich im Dial. cum Heracl. besprochen: 16,17–17,6 (ὀφθαλμοί); 17,7–18,12 (ὄτα); 18,13–19,8 (μυτῆρ); 19,9–11 (τὸ γευστικόν); 19,12–20,5 (ἄφή; daneben 20,6–23,1 weitere Körperteile).

<sup>67</sup> Vgl. Comm. in Cant. I (GCS Origenes VIII, 105–7); in Rom. 9,36 (PG 14, 1236 B); K. Rahner, Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène, RAM 13, 1932, 113–145; vgl. B. Altaner, Augustin und Origenes, in: ders., Kleine patristische Schriften, TU 83, Berlin 1967, 242; weitere Par. und Lit. bei E. Früchtel, BGL 5, 1974, 71–77.

<sup>68</sup> Dazu vgl. künftig die tabellarische Zusammenstellung der verschiedenen Belege in RAC 16.

<sup>69</sup> SC 67, 11,23/12,4 Scherer. Die folgende Passage erläutert diese Ansicht mit deutlichen Hinweisen auf die jüdisch-hellenistische Auslegung von Gen. 1,26 f. (12,4/14). Entsprechend wird auch der ἔσω ἄνθρωπος mit dem ἀληθῆς ἄν. (Or. 27,2 p. 364,22 Koetschau), dem ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος (In Rom. 1,19 [22]) und dem κανὸς ἄν. (In Eph. 2,15 [p. 407]) identifiziert.

<sup>70</sup> κρυῖος οὐσία [ἐστίν] (Frgm. in Luc. 181 [p. 302]); ähnlich Porphyrius (H. Dörrie, Porphyrius’ ‚Symmikta Zetemata‘, Zetemata 20, München 1959, 185; weitere Belege bei J. Pépin, Idées grecques sur l’homme et sur dieu, Paris 1971, 179 f. n. 4 und 184 n. 6). Photius hat diese Ansicht des Origenes mit Platon verbunden (Bibl. 234, 293 a 33 f.).

schen Schriften, die eigentlich erst durch einen Zufallsfund in den vierziger Jahren dieses Jahrhunderts wieder recht bekannt geworden sind, über hundert Belege zählen.<sup>71</sup> Nur scheinbar führt der alexandrinische Exeget mit dieser fast inflationären Verwendung nicht über Origenes hinaus. In Wahrheit radikalisiert er dessen Einführung eines Metaphern-Systems um den Ausdruck ‚innerer Mensch‘ herum, weil er die platonisch-paulinische Unterscheidung zweier Menschen zu einer expliziten *hermeneutischen Grundregel* seiner Bibelauslegung macht. Er verwendet entsprechend den Terminus ἀλληγορία κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον und hat ihn wohl auch geprägt.<sup>72</sup> Diese schlechthin zentrale Stellung eines Begriffes, der ursprünglich von einem Philosophen nur als einprägsames Bild und gleichsam *ad hoc* entwickelt war, markiert m.E. den Höhepunkt der christlichen Inanspruchnahme einer platonischen Metapher.<sup>73</sup>

#### (4) Ausblicke und Schluß

Es verwundert nicht, wenn nicht nur allegorisierende wissenschaftliche Exegeten wie Origenes und Didymus, sondern auch die Mönchstheologen die Metapher ‚innerer Mensch‘ außerordentlich hoch schätzen – eignet sie sich doch hervorragend, die innere Bildungs- und Erziehungsaufgabe des Mönches in der Analogie zur äußeren zu demonstrieren, wie wir schon bei den Enkratiten sahen. Um dies zum Schluß zu verdeutlichen, wird kurz auf eine östliche und eine westliche Form der Mönchstheologie eingegangen: Zuerst soll es um die *Messalianer* gehen, eine besonders von Herrmann Dörries ins Licht gestellte syrische und kleinasiatische Mönchsbewegung des fünften Jahrhunderts, dann um den ursprünglich skythischen Mönch *Johannes Cassian* († 430/35), der für das abendländische Mönchtum grundlegend wurde.

In der Sprache der *Messalianer* spielte die Metapher eine nicht unwichtige Rolle; den Mönchen wurde beispielsweise empfohlen, ihr Leben wie die Pneumatiker nur für den ἔσω ἄνθρωπος zu führen, der der δόξα κυρίου schon jetzt gewürdigt wird.<sup>74</sup> Das Ziel ist das Wachstum des inneren Menschen.<sup>75</sup> So wie viele Glieder des Körpers den einen Menschen bilden, so bilden der Verstand, das Gewissen, anklagende und lossprechende Gedan-

<sup>71</sup> Aufzählung und Systematisierung in RAC 16.

<sup>72</sup> Comm. in Ps. 35,8 p. 237,33 (PTA 6, 46).

<sup>73</sup> Man konnte übrigens die von Origenes betonte Homonymität der paulinischen Bezeichnungen auch gegen den Exegeten wenden, wie ein Fragment des *Petrus von Alexandrien* zeigt, der gegen die Seelenlehre des Origenes polemisiert (ACO III, 197,13/20 = ClavisPG 1, 1637): Gott habe ἐφ' ἅπαξ καὶ ἐν ἐνὶ καιρῷ beides geschaffen, ὁ ἔσω καὶ ὁ ἔσω ἄν..

<sup>74</sup> Hom. 5,5 (PTS 4, 50 Dörries/Klostermann/Kröger) = Log. MH' 2,3 (GCS Makarios/Symeon II, 93 Berthold); 17,4 (168); 5,11 (62) – vgl. auch E. A. Davids, *Das Bild vom Neuen Menschen*. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum, SPS 2, Salzburg, München 1968.

<sup>75</sup> Log. M' 1,8 (II, 62); vgl. Hom. 10,3 (TU 72, 56).

ken als Glieder zusammen die Seele, den ἔσω ἄνθρωπος, wobei der νοῦς als ‚Auge der Seele‘ wirkt.<sup>76</sup> Entscheidend ist, nicht nur als ‚äußerer‘, sondern auch im ‚inneren Menschen‘ eine Einheit zu bilden.<sup>77</sup> Entsprechend werden die Mönche in der ‚*Epistola Magna*‘, einer ‚Mönchsregel‘ der Gruppe, aufgefördert, so wie sie den ἔξω ἄνθρωπος vor sicherer Sünde bewahren, den ἔσω ἄνθρωπος ebenfalls zu reinigen.<sup>78</sup>

Auch *Johannes Cassian* gibt als Ziel seiner Schriften an, neben dem ‚äußeren und sichtbaren Leben der Mönche‘ den ‚unsichtbaren Habitus des inneren Menschen‘ bilden zu wollen.<sup>79</sup> Entsprechend sind auch hier *interior* und *exterior homo* parallel angelegt: Das Fasten des ‚äußeren Menschen‘ hat z.B. seine Parallele im ‚inneren Menschen‘;<sup>80</sup> am *motus* des ‚äußeren Menschen‘ kann man den ‚*status interioris*‘ ablesen.<sup>81</sup> Wenn gleichzeitig Tugenden des Körpers und der Seele geübt werden, profitieren sowohl der ‚äußere‘ wie der ‚innere Mensch‘.<sup>82</sup>

Nicht nur die christlichen Exegeten der alexandrinischen Tradition und solche Mönchstheologen verwendeten die Metapher – auch in der christologischen Kontroverse, die am Ende des ohnehin krisengeschüttelten vierten Jahrhunderts ausbricht, wird die platonisch-paulinische Redewendung wiedereingesetzt – aber auch diese anti-apollinaristische Verwendung<sup>83</sup> bestätigt nur einen ohnehin deutlichen Eindruck: Die Unterscheidung zweier Menschen, die Platon begründete und Paulus in die christliche Theologie einführte, erweist sich als hermeneutischer Schlüssel für eine ganze Anzahl verschiedener theologischer Problemstellungen. Diese große Relevanz kann man sich ganz schlicht durch Angabe von Zahlen deutlich machen:

<sup>76</sup> Hom. 7,8 (76) = Log. Δ' 25 (62).

<sup>77</sup> Log. ΛΓ' 1,1 (II, 27). Er ist ein ζῴδιον mit Bild und Gestalt, ὁμοίωμα γὰρ ἐστὶ τοῦ ἔξω ἄνθρώπου ὁ ἔσω (Hom. 16,7 [162–3] = Log. Μς' 2,7 [II, 87]).

<sup>78</sup> 3,7 (p. 245 Jaeger = 106 Staats, vgl. Greg. Nyss., Inst.: δύο γὰρ ὄντων [ἀνθρώπων], ἔξ ὧν ὁ εἰς ἄνθρωπος ἡρμυσται [GNO VIII/1, 54]; ebenso Zitat Eph. 3,16 [p. 249,13 J. = 107,135 f. St. par. 59,10 J.]).

<sup>79</sup> *Collationes Patrum Praef.* (SC 42, 75 Pichery).

<sup>80</sup> Inst. V 21,5 (SC 109, 228 Guy).

<sup>81</sup> Inst. V 29,2 (494).

<sup>82</sup> Inst. II 14 (84).

<sup>83</sup> Vgl. dazu Greg. Nyss., *Adv. Apoll.* (GNO III/1, 185); Greg. Naz., Ep. 101, 19 (SC 208, 44); Ep. 102,13 (76); Epiph., *Anc.* 77,6 (GCS Epiphanius I, 97); PsAthanas., *Contra Apoll.* 2,3 (PG 26, 1136 D); Ammonius, *Frqm.* 23 in Joh. 1,14 (TU 89, 203 Reuss) und die ‚*Doctrina Patrum*‘ 27,3 (p. 196 Diekamp).

<sup>84</sup> O. Hiltbrunner, *Exterior Homo*, *VigChr* 5, 1951, 55–60, bes. 57 nennt als Beispiele: *Paulinus von Nola*, Ep. 30,5 *ruina exteriori meo et interiori resurrectio* (CSEL 29, 266,14 f.; vgl. *Carm.* 24,623; Ep. 11,14 [70,4]; 40,5 [345,4]) bzw. *Faustus von Riez*, *De Grat. Dei* I 9 (CSEL 21, 31,28); Ep. 5 (190, 6.13); 6 (197,13); 9 (212,11). *Gregor der Große* stellt ein gutes Beispiel dafür dar, daß die Rede von den ‚*interiora*‘ im allgemeinen Sinne die Rede vom ‚inneren Menschen‘ im spezifischen Sinne verdrängt hat: Auf ca. 120 Belege der allgemeinen Redeweise kommen in den ‚*Moralia in Job*‘ 6 spezifische (3 x in IX 53,79.80 [CChr.SL 143, 511 f.]; XXII 14,28 [1112] – detaillierte Aufstellungen zum gesamten Wortfeld ‚Innen/Außen‘ bei P. Aubin, *Intériorité et extériorité dans les Moralia in Job de saint Grégoire le Grand*, *RSR* 62, 1974, 117–166, bes. 119 mit einer Konkordanz 143–149.

Obwohl der vollständige Ausdruck ‚*homo interior*‘ in der lateinischen Spätantike gern um das Substantiv verkürzt wurde zu ‚*interior noster*‘,<sup>84</sup> finden sich bei *Augustin von Hippo* circa 185 Belege des Ausdrucks – das ist die größte Menge in der patristischen Literatur (– selbst Didymus verwendet den Ausdruck etwas weniger).

Das Verständnis der Metapher bei Augustin bleibt natürlich von den großen Umbrüchen im Denken dieses Theologen nicht unbeeinflusst. So bildet sich sehr deutlich die zunehmende biblische Orientierung dieses Autors auch in seinem Umgang mit dem paulinisch-platonischen Stichwort ab – aber damit vollzieht sich sozusagen der unbewusste Weg der Metapher aus dem Platonismus in den Paulinismus noch einmal ‚im Zeitraffer‘ nach: Während in einer frühen philosophischen Schrift die „Tiefen der vernünftigen Seele“ als ‚*homo interior*‘ bezeichnet werden (und in ihnen Gott durch das ‚Auge der Seele‘ gesucht werden soll),<sup>85</sup> überwiegen in den späteren Schriften die Verbindungen der Metapher mit Buße, Glauben oder Gnade,<sup>86</sup> außerdem nimmt die Rezeption des origeneischen Metaphernsystems einen nicht unerheblichen Raum ein.<sup>87</sup> Aber auch der nordafrikanische Kirchenvater verwendet die alte Metapher als neuen hermeneutischen Schlüssel, nämlich in der von ihm begründeten Lehre der ‚*Vestigia trinitatis*‘<sup>88</sup> – auch dieser Punkt verdiente eigentlich eine ausführlichere Würdigung.

Trotz aller Verkürzung wird der Weg jener platonischen Begriffsprägung, den wir in vier Schritten durch die heidnische und christliche Antike verfolgt haben, wohl deutlich: Er zeigt – trotz aller Marginalität, die diese Metapher für die christliche Dogmengeschichte letztendlich doch hat – etwas Grundsätzliches über die Begegnung von Antike und Christentum: Ein ursprünglich platonischer Begriff wurde für sehr verschiedene Theologen zu einem hermeneutischen Schlüsselbegriff; aber er wurde es weniger aufgrund einer geplanten Adaption, sondern eher aufgrund eines unbewußten ‚Brückenschlages‘ durch den Apostel Paulus. Und es bleibt implizit auch deutlich, welche Welten zwischen Platon und Paulus liegen; kein altkirchlicher Theologe sagt das explizit, was man in manchen neutestament-

<sup>85</sup> De Mag. 1,2 (CChr.SL 39, 158,45–48 Daur); 12,40 (197,30–34).

<sup>86</sup> Trin. IV 5 (CChr.SL 50, 165 Mountain); vgl. Ep. 196,5 (CSEL 57, 219 Goldbacher).

<sup>87</sup> Grundsätzlich B. Altaner, Augustin und Origenes, in: ders., Kleine patristische Schriften, TU 83, Berlin 1967, 242; vollständige Stellensammlung in RAC 16.

<sup>88</sup> Trin. XI 1 (333); XI 18; XII 1 (355 f.); ‚*trinitas interioris hominis*‘ (XIII 26 [CChr. SL 50A, 418 f.]); vgl. XIV 10 [435]) gefunden. Als Kriterium der Abgrenzung beider Menschen bestimmt Augustin das, was dem Menschen nicht mit dem Tier gemeinsam sei (= äußerer M.), also die ‚*ratio*‘ (XII 13 [382] bzw. präziser ‚*sublimior ratio*‘ XII 3 [357]), gehöre zum ‚inneren Menschen‘. Eine andere trinitätstheologische Anwendung findet sich in Ep. 238,12, wo die Einheit zwischen Gott Vater und Sohn mit der Einheit des einen Menschen verglichen wird: Während dieser als *interior* und *exterior homo* in zwei Naturen von Körper und *rationalis anima* existiert, sind jene *eiusdem naturae et substantiae* eines (CSEL 57, 541). Die *conexio uinculi naturalis* (542) verbindet die beiden ‚Menschen‘ zu einem Menschen.

lichen Kommentaren lesen konnte. Nirgendwo steht direkt der Satz: ‚Platon sagt mit der Metapher ‚innerer Mensch‘ dasselbe wie Paulus‘. Deswegen ist es hier wie anderswo unerlässlich, beim Studium der Beziehungen zwischen Antike und Christentum neben den expliziten Rezeptionen auch auf die *inneren Konvergenzen* zu achten, die gerade *nicht* durch historische Abhängigkeiten erklärt werden können. Wenn man ganz zum Schluß doch noch – nachdem am Anfang so kritisch über dieses Vorgehen gesprochen wurde – eine globalisierende These wagen darf: Es sind im häufig nur halbgebildeten Milieu des frühen Christentums gerade diese *inneren Konvergenzen*, die den sagenhaften Aufstieg des Christentums in der Spätantike mit ermöglichten und jene oft staunenswerte Nähe zwischen paganer und christlicher Welt bewirkten, die wir historisch nie vollkommen erklären werden können. Das Motiv vom ‚inneren Menschen‘ kann dafür als ein Beispiel dienen.