

tik Eusebs an Markell „nicht ganz unberechtigt“ war (S. 242), geht es um mehr als um die Frage, ob Euseb Markell exakt wiedergibt. Es geht um die Wahrheitsfrage, die noch schärfer gestellt werden mußte. Feige ist zu danken, daß er den Weg ein Stück weit geebnet hat.

Daß seit der Drucklegung einschlägige Literatur von Kl. Seibt und M. Vinzent erschienen ist, kann hier nur angemerkt werden.

Greifswald Hans Georg Thümmel

The Relationship between Neoplatonism and Christianity, edited by Thomas Finan and Vincent Twomey with a foreword by John J. O'Meara, Dublin (Four Courts Press) 1992, 8, 170 S., Ln. geb., ISBN 1-85182-090-6.

Im irischen Maynooth wurde im Juni 1990 zum ersten Mal ein patristisches Symposium abgehalten, bei welchem die in dem vorliegenden Bd. versammelten Aufsätze zur Beziehung von Neuplatonismus und Christentum vorgetragen wurden.

In „Origen and Plotinus: The Platonic Influence on Early Christianity“ (7–26) veranschaulicht der bekannte Spezialist für Mittelplatonismus, John Dillon, anhand des Vergleichs von Origenes und Plotin die These, daß die Platonisten in Origenes' Schriften nicht von Plotin entlehnt sind, sondern daß beide unabhängig voneinander auf Werke mittelplatonischer Denker zurückgriffen. In einem ersten Teil beleuchtet der Vf. Origenes' Lehre von der Vater-Sohn-Relation (9–19), in einem zweiten Teil den Fall und die Rückkehr der Seele (19–26). Möglicherweise greifen Origenes und Plotin voneinander unabhängig bezüglich der Erläuterung der ersten und zweiten Hypostase auf den Neupythagoräer Moderatus von Gades zurück (15), bei der εἰκὼν-Lehre auf Numenius (17) und im Licht-Vergleich (Orig., *De Princ.* 12,9; Plotin, *Enn.* V 1,7,4–5; VI 8,18,32ff.) auf „a common store of imagery, derived immediately, perhaps, from their common mentor, Ammonius Saccas, or, more remotely, from Numenius“ (19).

Dermot Moran, „Origen and Eriugena: Aspects of Christian Gnosis“ (27–53), untersucht die Einflüsse des Origenes (in Rufins Übersetzung) auf den großen Gelehrten Irlands des 9. Jahrhunderts, Johannes Scotus Eriugena. Hierzu kann er an frühere Forschungen anknüpfen (id.,

The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages, Cambridge 1989, 107f.). Origenes' Spuren lassen sich vor allem in den Büchern IV und V des *Periphyseon* nachweisen (27,34). Eriugena benutzte offensichtlich Orig., *De Princ.*; id., *Hom.* in Gen und id., *Lib.* in ep. ad Rom. In *Periphyseon* V 922c beruft sich Eriugena für die Lehre von der Apokatastasis auf Origenes (35). Wie Origenes lehrt er den spirituellen Auferstehungsleib (38–40) und die nur willentliche, nicht substantielle Verdorbenheit auch der Dämonen (41–43); beide unterscheiden sich aber deutlich (vielleicht deutlicher, als hervorgehoben) in ihrer Kosmologie und Geschichtsauffassung (45–52). Nach Eriugena befand sich der Mensch niemals im Paradies, dieser wäre aber dort, wenn er nicht gefallen wäre; entsprechend bedeutet Paradies „a metaphor for the positing of an ideal human nature which serves as a goal for all human beings“ (52).

Fran O'Rourke stellt in seinem Artikel „Being and Non-Being in the Pseudo-Dionysius“ (55–78) „das Gute“ (ἡ ἀγαθότητα) als die göttliche Wesensbezeichnung bei Ps.-Dionys heraus (56,59f,77). Gott ist nicht nur das „In-sich-Gute“, sondern als das wesenhaft Gute (οὐσιώδες ἀγαθόν) ist er dem Wesen nach auf alle Seienden bezogen (Man vgl. Ps.-Dion., *DN* IV 1,693B; II 3,640C; II 8, 645D; id., ep. 4, 1072A; zitiert werden sollte jetzt nach: *Corpus Dionysiacum* I–II, Bd. 1 ed. B. R. Suchla, Bd. 2, ed. G. Heil / A. M. Ritter, PTS 33,36, Berlin – New York 1990/1991). Dieser markante Unterschied, der den christlichen Neuplatoniker vom paganen Philosophen unterscheidet, wird vom Vf. zwar durch ein Zitat belegt, jedoch nicht eigens herausgestellt (60). Der Seinsbegriff eignet Gott lediglich aufgrund seiner Ursächlichkeit, ist folglich keine göttliche Wesensbezeichnung. Gott ist platonischer Tradition entsprechend „jenseits des Seins“, überschreitet dieses „in Würde und Macht“ (77) und ist sogar jenseits des Nicht-Seins. Leider gibt der Vf. nicht an, daß der Beitrag weitgehend wörtlich (60–72) aus seiner Dissertationsschrift (id., *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, STGMA 32, Leiden u.a. 1992, 66–82) genommen und lediglich mit einigen einleitenden und abschließenden (nicht immer konsistenten) Bemerkungen versehen wurde. Inkonsistent ist, wenn der Vf. davon spricht, Ps.-Dionys „beschreibe mit 'Sein' die göttliche Natur“ (76), während er an früherer Stelle richtig herausgestellt hatte, daß nicht der Seins-

begriff, sondern alleine der Begriff des Guten als Wesensbezeichnung Gottes gilt (57f.).

Nach Deirdre Carabine, „Gregory of Nyssa on the Incomprehensibility of God“ (79–99), entwickelte Gregor in der Widerlegung von Eunomius' Annahme, die kreatürliche Vernunft könne das göttliche Wesen erkennen, die Idee der strikten Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit Gottes (86.91). Mit Ausnahme des Wissens um die Existenz des unerkennbaren Gottes und um die des Menschen als dessen Abbild gibt es nur Wissen um Nichtwissen (87–91.96–99). Daran hat sich auch durch die Ökonomie Gottes nichts geändert. Begriffe dienen nicht einmal dazu, Gottes Güte adäquat beschreiben zu können (91–96). Gregors Theologie ist „a vivid and indeed uncomfortable understanding of the experience of the gap“ (99). Der konzisen Zusammenfassung der *theologia negativa* Gregors durch die *Vferin* geht allerdings eine weniger präzise philosophisch-theologische Einordnung dieses Theologen voraus (79–85). Wo finden wir „vor dem zweiten Jahrhundert in der christlichen Tradition“ (80) Spuren einer *theologia negativa*? Fraglich ist auch, ob Gregor auf Plotin rekurrieren mußte, wie die *Vferin* meint, um Gott jenseits von $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ anzusetzen (85). Wie J. Whittaker, $\text{Ἐπέκεινα τοῦ καὶ οὐσίας}$; VigChr 23 (1969) 91–104, 102 nachgewiesen hat, wurde die Vorstellung, daß „das Erste jenseits des Nous und des Seins“ ist (cf. Plato, Rep. VI 509b), nicht erst von Plotin herausgestellt, sondern ist auch im Mittelplatonismus weit verbreitet (cf. J.-M. Charrue, Plotin. L'lecteur de Platon, CEA, Paris 1987, 248: „sans aucun doute, une longue tradition d'interprétation“ avant Plotin). Unglücklich ist die Rede von einer „kappadozischen Trinitätslehre“ (91) angesichts der unterschiedlichen Bestimmung beispielsweise von $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ und ὑπόστασις bei Gregor von Nyssa und Basilius von Caesarea oder der Lehrentwicklung, die für Basilius festgestellt wurde. Die *Vferin* verweist auf Einflüsse des Plotin, Origenes, Athanasius, Gregor von Nazianz und Basilius auf Gregor (81), zu erwähnen wäre auch Markell von Ankyra, von dem Gregor wichtige Anstöße erhielt.

Thomas O'Loughlin, „The *Libri Philosophorum* and Augustine's *Conversions*“ (101–125), sieht aufgrund der Ähnlichkeiten in der Kritik des Augustinus an den „*Libri Philosophorum*“ (Conf. V 3,3–5,9) und an den Astrologen (De Doct. Christ. II 21,32–23,36; 29,46) in den „Büchern der

Philosophen“ Werke von Astrologen (108–111). Sie gaben Augustinus den vorletzten Anstoß, sich vom Manichäismus zu lösen (120). Der Vf. zeichnet, gestützt auf Augustinus' Confessiones, dessen Berührungen und Beschäftigungen mit astrologischem Wissen und der entsprechenden Praxis nach (102–108.111–119). Für die vorgenommene Identifizierung der „Philosophi“ spricht die Heftigkeit, mit der sich Augustinus später mehrfach gegen die Astrologie wendet (119–124).

Nach Eoin Cassidy, „The Recovery of the Classical Ideal of Friendship in Augustine's Portrayal of *Caritas*“, wurde das für die klassisch-griechische und pagan-römische Zeit vielfach belegte, zentrale Ideal der „*Philia*“ und „*Amicitia*“ (127–129) durch die christliche „*Caritas*“ nicht ersetzt, sondern eschatologisch, ekklesial und damit christlich überformt (127.140). In die christliche „*Caritas*“ fanden wesentliche Elemente von Ph. und A. Eingang: „Einssein, Gleichsein, Gegenseitigkeit, insbesondere der intime und affektive Charakter des Einsseins“ von Freundschaft (140). Sein Ergebnis gewinnt der Vf. in Absetzung zur bisherigen Forschung, in welcher der Kontrast zwischen paganem und christlichem Freundschaftsideal hervorgehoben wurde und der Niedergang des paganen Ideals auf den Neuplatonismus und das Christentum zurückgeführt wurden (129f.). Um zu zeigen, daß die Vorstellungen von „*Amicitia*“ auf die der „*Caritas*“ einwirkten, beide in christlichem Glauben in Beziehung zueinander stehen und sich teilweise entsprechen, zieht der Vf. verschiedene Schriften des Augustinus heran (z.B.: De civ. Dei X 3,2; XIX 13,1; Ep. 130,13; 243,4; Conf. IV 9,14; In Ioh. ep., tr. VIII 5; tr. X 7; Reg. ad serv. Dei I 2–3a). Trotz der neuen, spezifisch christlichen Konnotationen des Begriffs „*Caritas*“ (z. B. ihre Universalität) stellt der Vf. die Kontinuität zwischen beiden Konzepten heraus, Differenzen werden kaum erwähnt. Läßt man die Unterschiede jedoch außer acht, ist kaum zu erklären, warum Augustinus, wie der Vf. angibt (134), mit zunehmendem Alter bei der Rede von der „*Caritas*“ immer seltener auf die „*Amicitia*“ zu sprechen kommt. Christi Gebot, die „Lehre“ von der „*Caritas*“, wie sie vor allem bei Paulus und in den Evangelien begegnet, schärft der Bischof den Bewohnern des „Hauses“ ein, nicht „private Zuneigung“ zu frei gewählten Freunden (129). Nicht nur der Freund ist zu lieben wie ein Bruder, sondern auch dem Feind gilt christliche *Caritas*.

Thomas Finan, „Modes of Vision in St. Augustine: *De Genesi ad litteram* XII“ (141–154), führt den Leser mit geübter Hand die Stufen hinauf auf dem Weg zur „Unio mystica“. Erläutert sind die Schritte anhand von Aug., *De Gen. ad litt. XII*. Die erste Schau heißt „visio corporalis“, die zweite „visio spiritualis“, die dritte und vollkommene „visio intellectualis“ (145). Auch wenn bei der letzten nur analog von „visio“ gesprochen werden kann, gilt sie doch als „Erfahrung eines höchsten Lichtes“ in der Tradition seit Platon bis hin zu Augustinus, *Conf. VII* 10,16 (146). Die zweite Stufe heißt bei Augustinus auffällenderweise nicht „visio imaginalis“. Augustinus verweist auf 1 Kor 14,4. Die dort erwähnte Zungenrede, deren Quelle der Geist ist (*spiritus*) und die der Auslegung durch die Vernunft (*mens*) bedarf, bringt Augustinus zur Formulierung „visio spiritualis“. Die Unterordnung von „*spiritus*“ unter „*mens*“ steht in Kontrast zur Genesisauslegung in Aug., *Conf. XIII* (148). Ein Blick auf Aug., *De civ. Dei* X 9,2 läßt aber erkennen, daß in *De Gen. ad litt. XII* auf Porphyrr., *De regr. animae* zurückgegriffen wurde. Weitere Parallelen aus *Iambll.*, *De myst. III* 14; X 5 belegen, daß die „klassischen drei Stufen des christlichen ‘Weges’ – Reinigung, Erleuchtung, Einung“ dem neuplatonischen Aufstieg der Seele entsprechen (154).

Abschließend gibt James J. McEvoy, „Neoplatonism and Christianity: Influence, Syncretism or Discernment?“ (155–170) im ersten Teil des Artikels einen historischen Überblick zur Gesamthematik des irischen Kongresses. Dieser führt vom 4. Jahrhundert bis ins ausgehende Mittelalter. Maßgeblich für den Einfluß des Neuplatonismus im lateinischen Christentum waren 1. die Dominanz der Augustinusrezeption, 2. die Tatsache, daß die Schriften von Plato und Plotin seit dem Ende der Antike nicht mehr gelesen wurden, und damit verbunden, daß ihr Gedankengut auf vielgestaltigem Weg weiter tradiert wurden (*nihil praesentius, nihil absentius*), 3. das Neuaufkommen von Übersetzungen und 4. die Tatsache, daß vor dem 19. Jahrhundert die antiken Philosophien nicht kategorisiert betrachtet und getrennt voneinander rezipiert wurden (*Platonismus, Neuplatonismus etc.*) (158–160). In einem zweiten Schritt beleuchtet der Vf. kritisch die im Untertitel genannten Begriffe und zeigt deren semantischen Unschärfen (160–162). In einem dritten Schritt führt er die Präzisierung des „Discernment“ am Beispiel des Augustinus vor: „Konvertierte Augusti-

nus zum Christentum oder zum Neuplatonismus?“ (162–170). Sein Schluß lautet: Ein Christ wird einige der Schriften des Augustinus reichlich neuplatonisch finden; würde sie aber ein Neuplatoniker, beispielsweise Proklus, in die Hand nehmen, er würde wohl „seine eigenen Kategorien“ in ihnen kaum mehr erkennen und müßte das Werk, das er liest, „unleugbar christlich nennen“ (170).

Aufs Ganze gesehen liegt ein Sammelband vor, in welchem die Vf. übereinstimmend und fast ausschließlich die Beziehung von Neuplatonismus und Christentum als Wirkungsgeschichte neuplatonischer Sprache und Denkformen in verschiedenen christlichen Theologien betrachten. Martha (Neuplatonismus) und Maria (Christentum) werden nicht im eckhartischen Sinne problematisiert, sondern in üblich-neutestamentlicher Weise bestimmt. Durch den Beitrag von J. J. McEvoy wird aber auch der bleibende Stachel Harnacks in Erinnerung gebracht, ein Thema, das sicher etwas breiteren Raum hätte einnehmen dürfen: Inwieweit hat die Dienstbarmachung der griechischen und lateinischen Sprache, der hellenistischen, vom Christentum kaum beeinflussten Denkweisen dazu gedient, das einst jüdische Pflänzchen zu befruchten, zu veredeln oder auch zu verderben? Mit Blick auf die großen Lehrer Orig., Joh. Scot. Eriug., Ps.-Dionys. Areop., Gregor. Nyss. und vor allem Aug. (die Hälfte der Beiträge behandeln seine Theologie) plädieren die Vf. für die erste der Möglichkeiten, sind sie doch selbst Früchte an dem so gewordenen Baum.

Cambridge

Markus Vinzent

Christian Gnilka: XPHΣΙΣ. Chrēsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der Antiken Kultur. II. Kultur und Konversion, Basel (Schwabe & Co AG) 1993, 201 S., geb., ISBN 3-7965-0951-7.

Mit dem hier zu besprechenden Werk legt Christian Gnilka, Ordinarius für Latinistik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Institut für Altertumskunde, den 2. Bd. seiner auf 3 Bde. angelegten Studie zu „XPHΣΙΣ. Chrēsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der Antiken Kultur“ vor. Der erste Bd. dieser Reihe („Der Begriff des ‚rechten Gebrauchs‘“) wurde 1984 vom Institut für Altertumskunde zusammen mit dem Münsteraner Institut für Missionswissenschaften herausgegeben, der