

Matthias Becker (Tübingen)

Bedeutungszuschreibung in konkurrierenden Textgemeinschaften.

Überlegungen zu einem Porphyrios-Zitat bei Eusebios (*Hist. eccl.* 6,19,1–11)¹

1 Porphyrios gegen die Christen oder Die Konkurrenz der Textgemeinschaften

In der konfliktären Auseinandersetzung, die neuplatonische Philosophen wie der Plotin-Schüler Porphyrios (um 233–301/305 n. Chr.) in der zweiten Hälfte des 3. Jhs. n. Chr. mit der christlichen Bildungselite austrugen, spielt die Rezeption und Kritik von Literatur eine signifikante Rolle. Der Großteil der auf uns gekommenen polemischen Versuche des Porphyrios, die christliche Religion zu bekämpfen, besteht in einer scharfsinnigen Bibelkritik: Deren Ziel ist es, auf inhaltliche Widersprüche, stilistische Unzulänglichkeiten und theologische Absurditäten im Bibeltext aufmerksam zu machen. Vom Standpunkt des Porphyrios aus ist diese Fundamentalkritik an den Heiligen Schriften der Christen, die er mit seinem nur fragmentarisch überlieferten Werk *Contra Christianos* (nach 270/271 n. Chr.) vorlegt,² kein arbiträres, sondern ein strategisches Unterfangen. Denn das frühe Christentum war eine Textgemeinschaft, deren Kollektividentität entscheidend durch den Stellenwert der Bibel als eines göttlich inspirierten Texts geprägt und gefestigt wurde: Durch die Überzeugung von der Theopneustie der Bibel wurden die aus Interpretation gewonnenen und alle Facetten der Wirklichkeit umfassenden weltanschaulichen Wissensbestände nicht nur im Transzendenten verwurzelt,³ sondern auch mit einem Anspruch auf Wahrheit und Zuverlässigkeit versehen.⁴ Der Angriff des Porphyrios auf die Bibel, den er im Vergleich

1 Der vorliegende Beitrag steht im Zusammenhang mit den laufenden Forschungen im Teilprojekt D01 des Sonderforschungsbereichs 923 „Bedrohte Ordnungen“ (Universität Tübingen): „Platonismus und Christentum. Philosophische und literarische Bedrohungskonstellationen in der Spätantike“. Für wertvolle Anregungen in verschiedenen Stadien der Abfassung des Manuskripts danke ich Prof. Dr. Jürgen Paul Schwindt (Heidelberg), Prof. Dr. Irmgard Männlein-Robert (Tübingen) sowie Christoph Begass (Mainz).

2 Die Fragmente dieses Porphyrios-Textes werden zitiert nach der Zählung von Harnack 1916.

3 Zur Stabilisierungsfunktion von Transzendenzbezügen bei der Konstitution sozialer, politischer und religiöser Kollektive siehe Vorländer 2013, 1–27.

4 Das von Porphyrios attackierte Inspirationsverständnis der Christen legt dessen älterer Zeitgenosse Origenes anschaulich dar: So seien die biblischen Schriften gemäß dem christlichen Glauben „von

zu dem Mittelplatoniker Kelsos (178 n. Chr.) philologisch fundierter lancierte,⁵ stellte damit eine existentielle Bedrohung für die christliche Textgemeinschaft dar.

Wie die mediävistische Forschung im Anschluss an Brian Stock zunächst im Hinblick auf christliche Kommunitäten des Mittelalters formuliert hat, können *Textgemeinschaften* (*textual communities*) als soziale Kollektive definiert werden, deren Konstitution als Gruppe in einem identitätsstiftenden Bezug auf autoritative und normative Texte gründet. Diese grundlegenden Texte werden auf eine ganz bestimmte Weise interpretiert, wobei ein Gelehrter bzw. eine Gelehrtengruppe das ‚korrekte‘ Textverständnis vorgibt und verbürgt. Um den Text und seine Ausleger schart sich eine heterogene Anhängerschaft von Gebildeten oder auch weniger Gebildeten, die die Botschaft der Texte als handlungsorientierend auffassen und diese in ihrer Lebenspraxis umzusetzen bestrebt sind.⁶ Mittlerweile werden – was die Antike anbelangt – nicht mehr nur christliche Gruppen verschiedener Couleur als Textgemeinschaften betrachtet, sondern auch philosophische und andersreligiöse Gemeinschaften, sofern für ihren Zusammenschluss und ihre Kollektividentität der Rekurs auf zentrale Texte konstitutiv ist. Dies gilt für die Qumran-Essener, die Pythagoreer, die Gnostiker oder die monastischen Gemeinschaften der Spätantike, um nur einige Beispiele anzuführen, die in der Forschung erwähnt werden.⁷ Auch spätantike Philosophenschulen sind Textgemeinschaften im skizzierten Sinne,⁸ weil sie „sich konstituieren durch den Bezug auf das ursprünglich schriftliche oder dann verschriftlichte Wort, das komplexe Gedankengebäude einer Person“.⁹

Mangels historischer Indizien ist es zwar im Falle des Porphyrios schwierig, von einer etablierten Philosophenschule zu sprechen, der er als Schuloberhaupt vorstand.¹⁰ Adressierungen von Personen in seinen Büchern lassen allerdings die Schlussfolgerung zu, dass er mit bestimmten philosophisch interessierten Menschen

Gott eingehaucht“ (Orig. *Princ.* 4,1,6; vgl. 2 *Tim* 3,16: *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος*) und als göttlich anzusehen (Orig. *Princ.* 4,1,1; 4,1,6–7). Die Verfasser der biblischen Texte, allen voran die Propheten und Apostel, seien „Diener der Wahrheit“ (Orig. *Princ.* 4,2,7).

⁵ Vgl. Stein 1935, 59. Zur Bibelkenntnis und Bibelkritik des Kelsos siehe Lona 2005, 35–37 sowie Fiedrowicz 2011, 77–89. Pietzner 2013 äußert sich detailliert zu den geistesgeschichtlichen Hintergründen der platonisch-christlichen Konkurrenz sowie zur Stoßrichtung der Christenkritik des Kelsos.

⁶ Vgl. Stock 1983, 90–92; Quast 2005, 23–24; Lang 2009, 299–300.

⁷ Vgl. Stock 1990; Rüpke 2005, 203–204; Lang 2009, 307–312; Assmann 2007, 91–92; Stroumsa 2012.

⁸ Vgl. Rüpke 2005, 204; Lang 2009, 322–323.

⁹ Rüpke 2007, 51.

¹⁰ Vgl. O’Meara 2003, 15 mit FN 11. Das vergleichsweise späte Zeugnis der Porphyrios-Vita des Eunapios (um 400 n. Chr.) impliziert, dass Porphyrios im Anschluss an seinen Sizilien-Aufenthalt nach Rom zurückkehrte und dort bis zu seinem Tod als philosophischer Lehrer tätig war (Eunap. *Vit. phil. et soph.* 4,1,10–4,2,6 Giangrande = Porph. *fr.* 1T. Z. 63–106 Smith). Diese Vita des Eunapios enthält allerdings auch Unhistorisches und ist in hohem Maße literarisch stilisiert, siehe dazu Becker 2011, 457–461; Becker 2013, 175–207.

einen gedanklichen Austausch pflegte.¹¹ Dieser Adressatenkreis lässt einen Schülerzirkel mit wahrscheinlich inoffiziellem Charakter vermuten.¹² Wie im Falle der Christen, so sind auch die weltanschaulichen Wissensbestände eines derartigen Philosophenzirkels in entscheidendem Maße von der Rezeption normativer Texte beeinflusst – sei dies nun in Form der gemeinsamen Textlektüre und Kommentierung im Rahmen des Philosophieunterrichts¹³ oder in Form der schriftlichen Auslegungspraxis, deren Resultate einem interessierten und elitären Publikum zugänglich gemacht werden. Unter denjenigen grundlegenden Texten bzw. Textsammlungen, die in der Textgemeinschaft des Porphyrios formal der Bedeutung gleichkommen, die ‚heilige Texte‘ bei den Christen haben, sind neben dem „göttlichen Platon“ v. a. die Orakel und die homerischen Epen hervorzuheben.¹⁴

Das in seiner Schrift *De philosophia ex oraculis haurienda* dargebotene göttliche Reden in metrischen Orakeln kommentiert der Plotin-Schüler nämlich für seinen Leserkreis bewusst als Quelle einer transzendenten Welt- und Lebensordnung, und zwar mit einem dezidierten Anspruch auf Wahrheit und Vertrauenswürdigkeit.¹⁵ Da die Orakelsammlung „philosophische Lehren in schriftlich fixierter Form“ enthalte und die Götter „die Wahrheit besitzen“,¹⁶ wird verständlich, weshalb Porphyrios dieser Textsammlung eine Relevanz sowohl für persönliche Richtungsweisung im Leben der Leser¹⁷ als auch für das „Heil“ bzw. die „Errettung ihrer Seele“ (ἡ τῆς

11 Beispiele: In *De Abstinencia* (Porph. *Abst.* 1,1; 3,1) wird Firmus Castricius adressiert, der auch aus der *Vita Plotini* bekannt ist (Porph. *Vita Plot.* 2,22; 2,33; 7,24), die protreptische Schrift *Ad Marcellam* ist an die Frau des Porphyrios Markella gerichtet (Porph. *Marc.* 1), und im Proömium der Schrift *De philosophia ex oraculis haurienda* ist ein nicht näher spezifiziertes „Du“ angesprochen (Porph. *fr.* 303F.–304F. Smith).

12 Vgl. Smith 2010, 355.

13 Ein Beispiel dieser kollektiven Rezeptionspraktiken bietet Porph. *Vita Plot.* 14; vgl. dazu Männlein-Robert 2001, 140–141; Riedweg 2012, 439–442; Pietzner 2013, 303–304.

14 Vgl. Johnson 2013, 105, der die soteriologische Relevanz zentraler Texte eines Homer oder Platon für die Spiritualität des Porphyrios hervorhebt. Zum „göttlichen Platon“ siehe Porph. *Marc.* 10 (ὁ θεῖος Πλάτων). Diese Bezeichnung ist allerdings kein Spezifikum der Textgemeinschaft des Porphyrios. Vielmehr handelt es sich um eine spätestens seit dem 1. Jh. v. Chr. unter Platonikern und ihnen nahestehenden Philosophen übliche Betitelung Platons, die seine philosophische Autorität unterstreicht, vgl. z. B. Cic. *Nat. deor.* 2,32 (Platon als *deus philosophorum*); Plut. *Mor.* 90c; Plot. *Enn.* 3,5,1[6]; 4,8,1[23].

15 Porph. *fr.* 303F. Smith: τάληθές (Z. 27), ἀλήθεια (Z. 31), ἀξιόπιστος διδασκαλία (Z. 33–34).

16 Porph. *fr.* 303F., Z. 25–27 Smith: ἔξει δὲ ἡ παρούσα συναγωγή πολλῶν μὲν τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων ἀναγραφῆν, ὡς οἱ θεοὶ τάληθές ἔχουν ἐθέσπισαν. Den gut platonischen Konnex zwischen dem „Göttlichen“ und der „Wahrheit“ bzw. „Wahrhaftigkeit“ (vgl. z. B. Plat. *Resp.* 382a–e) betont Porphyrios auch an anderer Stelle, vgl. z. B. Porph. *Vita Pyth.* 41; Porph. *Marc.* 20; 24 u. ö.

17 Porph. *fr.* 303F., Z. 32–34 Smith: τῆς ἐκ θεῶν ἐπιφανείας τυχόντες ἀνάπαυσιν λαβεῖν τῆς ἀπορίας διὰ τῆν τῶν λεγόντων ἀξιόπιστον διδασκαλίαν.

ψυχῆς σωτηρία)¹⁸ beimit. Wie im Falle des christlichen Umgangs mit den biblischen Schriften, werden demnach weltanschauliche Wissensbestände über das Medium des Geschriebenen im Transzendenten verortet, und zwar mittels Texten, die als göttlich inspiriert gelten und als solche interpretiert werden. Ähnlich verhält es sich bei Homer: Wie manche Philosophen der Kaiserzeit, darunter auch Platoniker,¹⁹ schätzt Porphyrios Homer nicht bloß als Dichter von hohem Alter, sondern auch als philosophischen Wahrheitslehrer von großer Autorität. Folglich hält er ihn für den Mediator einer „alten Weisheit“, der in seine Epen „Bilder des Göttlichen“ eingestreut habe.²⁰ Homers poetische Erfindungen gingen letztlich, so Porphyrios, auf „bestimmte Wahrheiten“ zurück,²¹ die der philosophischen Allegorese zugänglich seien. Im Dienste dieser allegorischen Homer-Auslegung, deren Implikationen im vorliegenden Beitrag von einiger Wichtigkeit sein werden, stehen die Schriften über die *Nymphengrotte in der Odyssee* sowie *Über die Styx*.²² Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht auch der überlieferte Titel einer verlorenen Schrift des Porphyrios *Über die Philosophie Homers* (Περὶ τῆς Ὀμήρου φιλοσοφίας).²³

Trotz eines Unterschieds in der sozialen und intellektuellen Zusammensetzung der jeweiligen Anhängerschaften²⁴ handelt es sich beim platonisch-christlichen Konflikt der Spätantike um den Konflikt von Textgemeinschaften, die aus ihrer jeweiligen Perspektive heraus um den Absolutheitsanspruch²⁵ ihrer je eigenen weltanschau-

18 Porph. fr. 304F., Z. 10–11 Smith, vgl. auch Porph. fr. 303F., Z. 16 Smith: τὰς ἐλπίδας τοῦ σωθῆναι. Die Vorstellung vom „Seelenheil“ ist auch christlich belegt, und zwar schon im *Neuen Testament* (1 Petr 1,9).

19 Z. B. Plutarch, Dion Chrysostomus, Favorinus von Arles, Maximus von Tyros und möglicherweise auch Longin, vgl. Männlein-Robert 2001, 101–102.

20 Porph. Antr. 36. Zum Stellenwert Homers als durch Allegorese zugänglich gemachter Lehrautorität und Lehrreferenz im frühen Neuplatonismus siehe neben der Schrift *De antro nymphanum* von Porphyrios z. B. Plot. *Enn.* 1,6,8 (Allegorese der Odysseus-Figur) und insgesamt Lamberton 1986, 83–133.

21 Porph. Antr. 36: οὐ γὰρ ἐνήν ἐπιτυχῆ πλάσσειν ὄλην ὑπόθεσιν μὴ ἀπὸ τινων ἀληθῶν μεταποιούντα τὸ πλάσμα.

22 Zur letztgenannten Schrift siehe Porph. fr. 372F.–380F. Smith.

23 Porph. fr. 371T. Smith. In der Kaiserzeit gibt es einige Schriften mit diesem Titel, vgl. dazu Fornaro u. a. 2009, 120 FN 48.

24 Ein gravierender Unterschied zwischen den christlichen Textgemeinschaften der Spätantike und ihren philosophischen Pendanten besteht in der elitären Bildungsauffassung der Philosophen, die in ihrer exklusiv verstandenen παιδεία ein entscheidendes Distinktionsmerkmal gegenüber den Christen sahen (Pietzner 2013, 1–9, 168–174). In diesen Kontext gehört der platonische Vorwurf, die Christen seien ohne Vernunft und Bildung, siehe z. B. Orig. *Cels.* 1,9; Porph. fr. 345F., Z. 45–46 Smith; Porph. fr. 345aF., Z. 60–61 Smith. Während der Faktor Bildung für die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde nicht entscheidend ist, steht für Porphyrios fest, dass „ein ungebildeter Mensch (ἄνθρωπος δὲ ἀμαθής) das Göttliche befleckt (μιαίνει), selbst wenn er betet und Opfer darbringt“ (Porph. *Marc.* 16).

25 Gerade in seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum betont Porphyrios, dass der philosophische Lebensstil die „richtige Lebenswahl“ (τὴν ὀρθὴν τοῦ βίου προαίρεσιν) sei, der sich Christen wie Origenes durch ihren Lebenswandel diametral entgegengesetzten (Porph. *Chr. fr.* 39 H. = Euseb.

lichen Wissensbestände konkurrieren.²⁶ Dabei beziehen sie sich zwar auf die Texte der je eigenen Gemeinschaft, bedienen sich jedoch identischer Rezeptionspraktiken wie z. B. der Exegese oder Allegorese. Die gemeinschaftsstiftende Funktion des oder der normativen Texte(s) hängt dabei nicht von deren bloßem Vorhandensein innerhalb der Gruppe ab, sondern vielmehr von der „Bedeutung eines solchen Grundtexts“,²⁷ die die Mitglieder des Kollektivs, allen voran die Gelehrten, diesem beimessen. Textgemeinschaften sind damit auch Deutungs- bzw. Interpretationsgemeinschaften, die auf einer Bedeutungszuschreibung von Experten basieren, durch die sowohl der Stellenwert des Textes für die Gemeinschaft als auch die Zulässigkeit bestimmter Interpretationsverfahren festgelegt werden.²⁸ Die Überzeugung von der göttlichen Inspiration von Texten, die Christen und Heiden gleichermaßen teilen, soll dabei weniger die Autorität der ursprünglichen Autoren der Bibel, Platons oder Homers unterstreichen als vielmehr jene der lesenden Interpreten und ihrer jeweiligen Gemeinschaft.²⁹ Zur

Hist. eccl. 6,19,6). In seiner Schrift *Ad Marcellam* spricht Porphyrios wiederholt von der „richtigen Philosophie“ (ἡ ὀρθή φιλοσοφία), als deren Bekenner er sich selbst versteht, vgl. *Porph. Marc.* 1; 3; 8. An anderer Stelle bezeichnet er die Philosophie als den „einzig sicheren Anker (wörtl. ‚Schiffstau‘)“ (*Porph. Marc.* 5: φιλοσοφίας τοῦ μόνου ἀσφαλοῦς πείσματος). Einzig (μόνος) der Philosoph (ὁ σοφός) sei ein Priester, einzig (μόνος) der Philosoph liebe Gott (θεοφιλής), und einzig (μόνος) der Philosoph wisse zu beten (*Porph. Marc.* 16). Den platonischen Absolutheitsanspruch gegenüber den Christen brachte bereits Kelsos zum Ausdruck, indem er sein Werk mit dem Titel „Die wahre Lehre“ (Ἀληθής λόγος) versah (*Orig. Cels.* 1,40; 2,1).

26 Dabei soll allerdings nicht der Eindruck erweckt werden, dass sich bei dieser Konkurrenz der Textgemeinschaften zwei Lager gegenüberstünden, die jeweils in sich homogen wären: Wie die Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte, aber auch die Geschichte der platonischen Philosophie zeigt, sind sowohl das Christentum als auch der Platonismus durch eine interne Heterogenität geprägt, von der die vielfältige Herausbildung von Häresien und Schulmeinungen ebenso Zeugnis ablegt wie das Ringen um Orthodoxie. Konkurrierende Textgemeinschaften können sich demnach auf dieselben oder auf verschiedene Grundtexte berufen: Eine Konkurrenz der Textgemeinschaften, die sich auf dieselben Grundtexte berufen, stellen auf paganer Seite z. B. die rivalisierenden Philosophenzirkel des Porphyrios und Jamblichs dar, die im 3./4. Jh. n. Chr. eine innerpagane und innerphilosophische Debatte um die platonische Orthodoxie austragen; auf christlicher Seite sind hier die innerkirchlichen dogmatischen Auseinandersetzungen zu nennen sowie der Kampf gegen häretische Bewegungen, bei dem es immer auch um das Eintreten für ein ‚richtiges‘ Bibelverständnis geht. Eine Konkurrenz der Textgemeinschaften, die sich auf verschiedene Grundtexte berufen, stellt der Konflikt zwischen christlichen und platonischen Gelehrten in der Spätantike dar, und von dieser Konkurrenz handelt der vorliegende Beitrag.

27 Assmann 2007, 92.

28 Vgl. Stroumsa 2012, 167: „Der Stellenwert eines Kanons wird erst dann voll erfasst, wenn man den hermeneutischen Prozess mit betrachtet, dem eine Religionsgemeinschaft die entsprechenden Texte unterzieht und sich so eine spezifische Autorität über sie aneignet. Denn die Gemeinschaft selbst erfindet, transformiert und bewahrt die Regeln, nach denen die heiligen Schriften gelesen werden sollen, damit ihre wahre Bedeutung enthüllt werde“.

29 Vgl. Stroumsa 2012, 167–168: „Indem man den heiligen Texten die eingeforderten Bedeutungen zuschreibt, spricht man ihren göttlich inspirierten Autoren die Autorität von Verfassern literarischer

Leitung einer derartigen Text- und Deutungsgemeinschaft bedarf es philologischer Kompetenz, weshalb die Leitung demjenigen zufällt, „der die umfassendste Kenntnis und die einleuchtendste Deutung der Texte besitzt.“³⁰

Die weltanschaulichen Wissensbestände, die Textgemeinschaften generieren, sind dabei allerdings nicht einfach als Ableitungen aus den normativen Texten anzusehen. Sie entstehen vielmehr in Rezeptionspraktiken verschiedenster Art, denen immer schon bestimmte Wissensordnungen zugrunde liegen. Unter dem Begriff ‚Wissensordnung‘ ist im vorliegenden Zusammenhang in Anlehnung an kulturwissenschaftliche Erklärungsmodelle zur Handlungstheorie Folgendes zu verstehen: das durch kulturell geprägte Sinnmuster, Deutungsmuster oder symbolische Codes geordnete Wissen eines Kollektivs, das nicht nur der Welt und Umwelt von Akteuren Bedeutung verleiht, sondern auch deren Verhalten bestimmt.³¹ Wissensordnungen in diesem skizzierten Sinn wirken handlungsleitend auch beim Rezeptionsverhalten einem Text gegenüber, weil Rezipienten beim Lesen, Meditieren, Memorieren, Zitieren, Kommentieren, Allegorisieren und Interpretieren einem Text unweigerlich Sinn zuschreiben und ihn damit für sich und ihre konkrete historische und lebensweltliche Situation bedeutsam machen. Die Bedeutung eines Textes ist gemäß diesem Ansatz als das Produkt einer subjektiven oder kollektiven, in jedem Falle einer kulturell-historisch vorgeprägten und kontextbedingten Sinnzuschreibung anzusehen.³² In konkurrierenden Textgemeinschaften mit unterschiedlichen oder denselben Grundtexten³³ sind somit verschiedene Wissensordnungen vorhanden, die zu jeweils differierenden Bedeutungszuschreibungen führen. In der Konkurrenz zwischen platonischen und christlichen Gelehrten der Spätantike, die ihre erstrebte Deutungshoheit an Wahrheitsansprüche knüpfen, beinhaltet der Angriff auf den weltanschaulichen Gegner folglich nicht allein eine Attacke auf dessen grundlegende Texte, sondern auch auf dessen Deutungsmuster, die sich bei der konkreten Anwendung der Rezeptionspraktiken manifestieren.

Ein Paradebeispiel dieser doppelten Attacke ist die Kritik des Porphyrios an der allegorischen Interpretationspraxis des Origenes (ca. 185–253 n. Chr.),³⁴ die er in seinem Werk *Contra Christianos* äußert und die Eusebios im sechsten Buch seiner *Kirchengeschichte* überliefert. Im vorliegenden Beitrag soll diese Kritik im Kontext einer Konkurrenz der Textgemeinschaften analysiert werden. Dieser Ansatz blieb in

Texte ab; denn in diesem Prozess ist es nicht der Autor, der den Texten ihre Bedeutung verleiht, sondern die Gemeinschaft der Leser“.

30 Assmann 2007, 92.

31 Vgl. Reckwitz 2006, 147–169.

32 Vgl. Hilgert 2010, 89–91; Winko 2003a.

33 Siehe dazu FN 26.

34 Zur Allegorese bei dem christlichen Philosophen Origenes, auf die im Rahmen dieses Beitrags nicht ausführlich eingegangen werden kann, vgl. z. B. Pépin 1976, 453–462; Neuschäfer 1987, 233–235 (mit Lit.); Tzvetkova-Glaser 2010.

neueren Studien zu Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,1–11 bzw. zu Porph. *Chr. fr.* 39 H. bislang unberücksichtigt.³⁵ Indem aufgezeigt wird, inwiefern Bedeutungszuschreibungen zur Festigung des eigenen Absolutheitsanspruchs eingesetzt werden, wird deutlich, dass die eigenen und die gegnerischen Texte in der Konkurrenz der Textgemeinschaften zu Projektionsflächen vorgegebener, soziokulturell vorgeprägter und historisch ausgeformter Deutungsmuster der je eigenen Gemeinschaft werden. Die als „Kampfmittel“ eingesetzte Exegese³⁶ legt dabei Zeugnis von der jeweils für richtig und wahr gehaltenen Bedeutungszuschreibung der je eigenen Textgemeinschaft ab.

2 Der Philologe Porphyrios gegen den Philologen Origenes

Die doppelte Attacke auf den normativen Bibeltext der Christen einerseits und die Deutungsversuche zeitgenössischer christlicher Philologen andererseits lanciert Porphyrios in den einschlägigen Passagen eines Fragments aus *Contra Christianos*, in dem er eine auf Origenes zugeschnittene Charakteristik christlicher Exegeten entwirft. Im Folgenden werden nur jene Passagen zitiert, welche die Kritik an Bibel und Allegorese betreffen:

(4) τῆς δὴ μοχθηρίας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν οὐκ ἀπόστασιν, λύσιν δέ τινες εὐρεῖν προθυμηθέντες, ἐπ' ἐξηγήσεις ἐτρέποντο ἀσυγκλῶστους καὶ ἀναρμόστους τοῖς γεγραμμένοις, οὐκ ἀπολογίαν μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ὀθνείων, παραδοχὴν δὲ καὶ ἔπαινον τοῖς οἰκείοις φερούσας. αἰνίγματα γὰρ τὰ φανερώς παρὰ Μωυσεῖ λεγόμενα εἶναι κομπάσαντες καὶ ἐπιθειάσαντες ὡς θεοπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων διὰ τε τοῦ τύφου τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς καταγοητεύσαντες, ἐπάγουσιν ἐξηγήσεις. (5) εἶτα μεθ' ἑτέρα φησιν· ὁ δὲ τρόπος τῆς ἀτοπίας ἐξ ἀνδρὸς ᾧ κἀγὼ κομιδῆ νέος ὢν ἔτι ἐντετύχηκα, σφόδρα εὐδοκμήσαντος καὶ ἔτι δι' ὧν καταλέλοιπεν συγγραμμάτων εὐδοκιμοῦντος, παρειλήφθω, Ὠριγένους, οὗ κλέος παρὰ τοῖς διδασκάλοις τούτων τῶν λόγων μέγα διαδέδοται [...]. (8) συνῆν τε γὰρ αἰεὶ τῷ Πλάτῳ, τοῖς τε Νομηνίου καὶ Κρονίου Ἀπολλοφάνους τε καὶ Λογγίνου καὶ Μοδεράτου Νικομάχου τε καὶ τῶν ἐν τοῖς Πυθαγορείοις ἐλλογίμων ἀνδρῶν ὡμίλει συγγράμμασιν, ἐχρήτο δὲ καὶ Χαϊρήμονος τοῦ Στωϊκοῦ Κορνούτου τε ταῖς βίβλοις, παρ' ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἑλλήσιν μυστηρίων γνοῦς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσήψεν γραφαῖς (Porph. *Chr. fr.* 39 H. = Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,4–5.8).

(4) Da einige der Schlechtigkeit der jüdischen Schriften nicht den Rücken kehren wollten, sondern bestrebt waren, Erklärungen zu finden, wandten sie sich unstimrigen Auslegungen zu, die mit dem Text nicht zu vereinbaren waren und die nicht so sehr eine Verteidigung zugunsten des Fremden markierten, sondern der eigenen Sache Billigung und Lob einbringen sollten. Großtuerisch erklären sie die klaren Worte bei Mose für Rätsel und verkündeten sie in göttlicher Verzückung als Gottesorakel voller verborgener Geheimnisse, und nachdem sie dann

³⁵ Zu diesen neueren Studien zählen die Beiträge von Cook 2008, Schott 2008 und Johnson 2012.

³⁶ Formulierung nach Riedweg 2012, 476.

mit ihrer dünkelfhaften Einbildung die Beurteilungsfähigkeit der Seele verhext haben, führen sie ihre Auslegungen an.“ (5) Darauf folgt anderes. Dann sagt er [sc. Porphyrios]: „Wie fehl am Platz dies ist, möge man von einem Mann vernehmen, dem ich selbst in ganz jungen Jahren begegnet bin, der sich Ruhm erworben hat und auch jetzt noch durch seine überlieferten Schriften in hohem Ansehen steht: von Origenes. Sein Ruhm ist bei den Vertretern dieser Lehren weit verbreitet [...]. (8) Denn ständig pflegte er [sc. Origenes] Platon zu konsultieren, setzte sich mit den Schriften des Numenios und Kronios, des Apollophanes und Longins, des Moderatos und des Nikomachos sowie der berühmten Männer unter den Pythagoreern auseinander. Er benutzte auch die Bücher des Stoikers Chairemon und des Cornutus, bei denen er auf die allegorische Auslegung der griechischen Mysterien aufmerksam wurde, die er dann auf die jüdischen Schriften übertrug (Übers. M. B.).

Die Kritik an der „Schlechtigkeit“ (μοχθηρία)³⁷ der jüdischen Schriften überrascht in ihrer schroffen Härte, weil Porphyrios sich in seinem Œuvre sonst tendenziell neutral bis positiv über die Juden und Hebräer äußert.³⁸ Die Bedeutung, die Porphyrios dem Heiligen Text des weltanschaulichen Gegners zuschreibt, beschränkt sich allerdings nicht auf die Konstatierung moralisch dubioser Inhalte. Die von literaturkritischen Deutungsmustern vorgeprägte³⁹ Bedeutungsgenerierung umfasst auch die Aussage, dass es sich beim *Pentateuch* um eine „verständliche“ Literatur handle (τὰ φανερώς παρὰ Μωυσεῖ λεγόμενα) und eben nicht um „Rätsel“ (αἰνίγματα) oder gar „Gottesorakel voller verborgener Geheimnisse“ (θεσπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων), die der Allegorese bedürften.⁴⁰ Anders ausgedrückt: Der Neuplatoniker postuliert, dass diese Texte aufgrund ihrer angeblichen Deutlichkeit am besten wörtlich, d. h. nicht allegorisch, zu verstehen seien.⁴¹ Von einem bedeutungsgenerierenden Postulat muss hier deshalb gesprochen werden, weil Porphyrios eine Erklärung darüber schuldig bleibt, weshalb der Mose-Text so verständlich sei und keinerlei Anhaltspunkte für ein übertragenes Verständnis biete. Auch im zeitgenössischen Platonismus gibt es

37 Porph. *Chr. fr.* 39 H. = Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,4.

38 Vgl. Cook 2008, 7 mit FN 21; Johnson 2012, 56 FN 7.

39 Bevor er sich 263 n. Chr. Plotins Zirkel in Rom anschloss, studierte Porphyrios bei dem Mittelplatoniker und Philologen Longin in Athen (vgl. Pietzner 2013, 286–287), der übrigens im vorliegenden Fragment erwähnt wird (Porph. *Chr. fr.* 39 H. = Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,8). Longin befasste sich mit allen Facetten der Literaturkritik, Rhetorik, Grammatik und Philosophie (vgl. Männlein-Robert 2001, 251–535). Dass Porphyrios zeit seines Lebens philologisch interessiert und tätig blieb, bezeugen neben seinen Kommentaren zu Platon, Aristoteles und Homer Fragmente und überlieferte Titel von Schriften z. B. über Homer (Porph. *fr.* 370–406, p. 441–478 Smith), Thukydides (Porph. *fr.* 412T. Smith), Minukianos (Porph. *fr.* 414T. Smith) oder Pindar (Porph. *fr.* 421T. Smith) sowie über zahlreiche Themen der Rhetorik und Grammatik (Porph. *fr.* 407–417, p. 478–489 Smith). Es ist davon auszugehen, dass die Christenkritik des Porphyrios nachhaltig von seiner philologischen Ausbildung unter Longin geprägt war; siehe Sellew 1989, 87.

40 Porph. *Chr. fr.* 39 H. = Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,4.

41 Vgl. Stein 1935, 49; Sellew 1989, 97. Bereits Kelsos hatte die Allegorese des mosaischen Gesetzes mit demselben Argument der Disharmonie zwischen der (angeblich) ursprünglichen Textintention und den durch die Christen erzielten Auslegungsergebnissen kritisiert (Orig. *Cels.* 4,51).

Ansätze zur Mose-Allegorese, wie die Beschäftigung des Numenios von Apameia mit dem *Alten Testament* belegt.⁴² Da Porphyrios dieser mittelplatonischen *Pentateuch*-Allegorese nicht kritisch gegenübersteht, liegt es auf der Hand, dass er mit seinem in *Contra Christianos* geäußerten Postulat vornehmlich darum bemüht ist, die Zulässigkeit der *Pentateuch*-Allegorese für *christliche* Exegeten zu negieren, um Widerspruch dagegen zu erheben, dass Christen wie Origenes platonische Philosopheme in den Bibeltext hineinprojizieren. Wie aus seiner Numenios-Rezeption in *De antro nympharum* hervorgeht, war Porphyrios außerhalb des Kontexts antichristlicher Polemik durchaus offen für eine mehrdimensionale und dezidiert platonische Auslegung des *Pentateuchs*.⁴³ Sein hier gebotenes literaturkritisches Urteil über den *Pentateuch* ist somit auch von Polemik und nicht nur von seinen philologischen Deutungsmustern beeinflusst.⁴⁴

Das von Porphyrios im Fragment erwähnte Wort αἴνιγμα bzw. die Verbalform αἰνίττεσθαι sind Fachbegriffe der allegorischen Textauslegung der Antike.⁴⁵ Die *termini technici* deuten eine dunkle, tiefere Sinnebene an, die nach Meinung der Ausleger vom jeweiligen Autor bewusst intendiert sei und durch Allegorese seitens des Exegeten herausgearbeitet werden müsse.⁴⁶ In diesem Sinne verwendet es Porphyrios z. B. häufig in seiner allegorischen Deutung der Nymphengrotte der homerischen *Odyssee*.⁴⁷ Andererseits können αἴνιγμα und αἰνίττεσθαι auch dunkle, schwer verständliche Äußerungen der Götter bezeichnen, und zwar speziell in Orakeln. Dies zeigt eine Stelle aus *De philosophia ex oraculis haurienda*, in der sich übrigens auch die Gegenüberstellung von αἰνιγμάτα und φανερώς findet, die für das Verständnis der vorliegenden Passage aus *Contra Christianos* wichtig ist: οὐδὲ γὰρ οἱ θεοὶ φανερώς περὶ αὐτῶν ἐθέσπισαν, ἀλλὰ δι' αἰνιγμάτων.⁴⁸ Wenn Porphyrios also vor diesem semantischen Hintergrund den *Pentateuch* als „allzu verständliche“ (φανερώς [...] λεγόμενα)⁴⁹ Literatur deutet, spricht er ihm den Rang von Orakelliteratur und damit göttliche Autorität ab. Dies lässt deutlich die Strategie des Porphyrios erkennen,

42 Vgl. Num. fr. 1; 8–10; 30 Des Places. Wahrscheinlich hat sich auch Longin mit der *Septuaginta* beschäftigt. Darauf lässt ein Zeugnis über die Auseinandersetzung mit dem Buch *Genesis* schließen, vgl. Männlein-Robert 2001, 599–608.

43 Näheres hierzu unten in Abschnitt 3 des vorliegenden Beitrags.

44 Zum Verhältnis von Ideologie, Identitätsstiftung, diskursiven Notwendigkeiten zu subjektiven bzw. kollektiven Deutungspraktiken vgl. die Beiträge von Thomas Emmrich, Christian D. Haß, Sandra Markewitz, Ábel Tamás und Inga Tappe in diesem Band.

45 Vgl. Pépin 1976, 559 s. v. αἴνιγμα und αἰνίττεσθαι; Cook 2008, 13–14; Nünlist 2009, 225–237.

46 Zur Problematik von vermeintlich ‚tieferen‘ Bedeutungsschichten bzw. von der Autorintention als deren Substitut vgl. die Beiträge von Tobias Haberkorn, Katrin Kroh, Sandra Markewitz und Inga Tappe in diesem Band.

47 Porph. *Antr.* 1; 3 (ἀλληγορεῖν τι καὶ αἰνίττεσθαι διὰ τούτων τὸν ποιητήν); 16; 18; 21; 31; 32; 36; vgl. dazu Alt 1998, 468 mit FN 7.

48 Porph. fr. 305F. Smith.

49 Porph. *Chr. fr.* 39 H. = Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,4.

die biblischen Texte ihrer von den Christen anerkannten Sakralität zu entkleiden. Damit setzt er sich in direkte Opposition zum Bibelverständnis des Origenes, der seinerseits davon überzeugt ist, dass sowohl das *Alte* als auch das *Neue Testament*, in Sonderheit das mosaische Gesetz, die Propheten und die Evangelien, voller göttlicher Rätsel (αἰνίγματα), Geheimnisse (μυστήρια) und Unklarheiten (ἄσαφεις) seien, dass also eine rein wörtliche Lesart dem Text nicht angemessen sei.⁵⁰ Ohne in diesem Zusammenhang von konkurrierenden Textgemeinschaften zu sprechen, erkennt John Granger Cook hierin treffend eine „kulturelle Pattsituation“ („cultural impasse“), in der sowohl Porphyrios als auch sein christlicher Kontrahent aufgrund ihrer je eigenen kulturell-religiösen Prägung jeweils der eigenen autoritativen Referenzfigur (Homer bzw. Mose) die Eigenschaft zuschreiben, göttlich inspiriert zu sein.⁵¹ Es steht somit Aussage gegen Aussage.

Der Hauptvorwurf gegen den methodischen Ansatz des Origenes besteht darin, dass aufgrund dieser – aus Sicht des Philologen Porphyrios falschen – Deutungsmuster exegetische Interpretationen entstehen, die nicht zu dem passen, was im Bibeltext geschrieben steht.⁵² Der Neuplatoniker will hier offensichtlich die Vorstellung vermitteln, dass Geschriebenem (τοῖς γεγραμμένοις) grundsätzlich Sinn inhärent sei und dass eine jegliche Auslegung mit dem kompatibel sein müsse, was der Text an Sinnpotenzial vorgebe. Dazu gehört laut Porphyrios eine kontextgebundene Interpretation innerhalb der Gedankenwelt eines Autors bzw. eines Textkorpus. Auf diese philologische Überzeugung deutet die inhaltlich auf Aristarch von Samothrake zurückgehende wissenschaftliche Maxime, „Homer aus Homer heraus zu erklären“ (Ὅμηρον ἐξ Ὅμηρου σαφηνίζειν).⁵³ Es verwundert daher kaum, dass Porphyrios paganen Zunftgenossen denselben Vorwurf machen kann wie den Christen: So kritisiert er in einem Fragment seiner Schrift *Über die Styx* (Περὶ Στυγός) den Mittelplatoniker Kronios dafür, bei seiner allegorischen Deutung Homers den Texten „anderes hinzuzufügen“, ohne Homers Text selbst bei der Interpretation zu berücksichtigen: Kronios entnehme letztlich nicht seine Meinung dem Dichter, sondern stülpe sie ihm über.⁵⁴

⁵⁰ Zum Begriff αἰνίγματα vgl. z. B. Orig. *Cels.* 1,9; 1,12; 1,50; Orig. *Princ.* 4,2,3; 4,2,5; zu μυστήρια z. B. Orig. *Princ.* 4,3,1; zu ἄσαφεις z. B. Orig. *Cels.* 1,12; 7,11. In Orig. *Princ.* 4,3 erläutert Origenes ausführlich, weshalb bei vielen Bibelstellen ein wörtliches Verständnis nicht angebracht und sogar unsinnig sei.

⁵¹ Cook 2004, 164–165.

⁵² Vgl. Porph. *Chr. fr.* 39 H. = Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,4: ἐπ’ ἐξηγήσεις ἐτρόποντο ἀσυγκλώστους καὶ ἀναρμόστους τοῖς γεγραμμένοις. Das hier verwendete Adjektiv ἀναρμόστος ist ein philologischer Fachterminus, den Porphyrios auch im Rahmen seiner Homerkommentierung verwendet, siehe Cook 2008, 9–10 (mit Belegen).

⁵³ Porph. *Hom. Quaest. ad Il.* 6,201, p. 56,3–6 Sodano: Ἀξιῶν δὲ ἐγὼ Ὅμηρον ἐξ Ὅμηρου σαφηνίζειν αὐτὸν ἐξηγούμενον ἑαυτὸν ὑπεδείκνυον, ποτὲ μὲν παρακειμένως, ἄλλοτε δ’ ἐν ἄλλοις. Zur Herkunft dieses exegetischen Grundsatzes Pfeiffer 1968, 226–227; Lamberton 1986, 113; Neuschäfer 1987, 276–285.

⁵⁴ Porph. *fr.* 372F. Smith: [...] ὅμως ἐν τοῖς πλείστοις ἄλλα τε ἐφαρμόζει [sc. Kronios] ταῖς θεθείαις ὑποθέσεσι, τὰ Ὅμηρου μὴ δυνάμενος, οὐ <τε τοῖς> παρὰ τοῦ ποιητοῦ τὰς δόξας, τοῖς δὲ παρ’ ἑαυτοῦ

Der Rezeptionsakt einer aus Sicht des Porphyrios richtig praktizierten Exegese ist vor diesem Hintergrund demnach in *Contra Christianos* als ein ‚Herausführen‘ von Sinn aus Buchstaben im Kontext des Gedankenhorizonts eines Autors zu verstehen. Die implizite Konsequenz lautet, Mose aus Mose heraus zu erklären und nicht mithilfe Platons oder anderer griechischer Philosophen, wie Origenes dies erwiesenermaßen tat. Deshalb wird die christliche Methode als eine haltlose Bedeutungszuschreibung abgetan. Um seine eigene Überzeugung einer korrekten Exegese zu stützen und um die christliche Allegorese methodisch zu disqualifizieren, spricht Porphyrios folglich den Christen die Fähigkeit zu einer vernunftbasierten Textbeurteilung ab.

Die christlichen Textinterpreten, so der Vorwurf, postulieren ohne stichhaltige Gründe eine ängstliche Textdimension, um eigene Lehrmeinungen in die jüdischen Schriften hineinzulesen. Sie stülpten „in Vermessenheit“ fremdem Gedankengut ihre eigenen Gedanken über, um krampfhaft die Kompatibilität des *Alten Testaments* mit den christlichen Schriften und Lehren zu gewährleisten. Wie drastisch die Spitzen sind, die Porphyrios gegen die Christen anbringt, zeigt die Formulierung, dass christliche Textausleger wie Origenes „in dünnlicher Einbildung die Beurteilungsfähigkeit der Seele verhexen“⁵⁵ – sei es nun deren eigene Seele oder jene ihres Publikums. Damit konstatiert er dem weltanschaulichen Gegner ein generelles „Unvermögen zur Philologie“,⁵⁶ das in der als irrational gewerteten Praxis der Bedeutungsgenerierung erkennbar wird, die einen vom Wortlaut her angeblich klaren Text mit vorgeprägten Deutungsmustern liest, die dem Sinnpotenzial der Buchstaben fremd sind. Begründet ist diese dubiose Praxis laut Porphyrios im Verlust des Differenzierungs- und Urteilsvermögens, welches nach platonischer Lehre dem vernünftigen Seelenteil eigen ist.⁵⁷ Es ist die platonische Seelenlehre, die hier als Deutungsmuster fungiert, um christliche Exegeten als „Hexer“ abzuqualifizieren, als Scharlatane, die auf die bewusste Manipulation von Hörern oder Lesern hinarbeiten. Dieser metaphorische Magievorwurf ist als scharfe Polemik zu werten. Denn das Wortfeld γοητεία („Zauberei“, „Magie“) weist mehrere Belege bei Porphyrios auf und steht oft im metaphorischen

προσάγειν τὸν ποιητὴν πεφιλοτιμήται; siehe dazu Lambertson 1986, 113–114; Cook 2004, 165.

55 Porph. *Chr. fr.* 39 H. = Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,4: διὰ τε τοῦ τύπου τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς καταγοητεύσαντες.

56 Formulierung nach Nietzsche 1969, 231: „Ein andres Abzeichen des Theologen ist sein Unvermögen zur Philologie. Unter Philologie soll hier, in einem sehr allgemeinen Sinn, die Kunst, gut zu lesen, verstanden werden, – Tatsachen ablesen können, ohne sie durch Interpretation zu fälschen, ohne im Verlangen nach Verständniss die Vorsicht, die Geduld, die Feinheit zu verlieren. Philologie als Ephexis in der Interpretation [...]“.

57 Indem Porphyrios von einer „Verhexung“ des vernünftigen Seelenteils spricht, rekurriert er nicht zuletzt auf den bereits von Kelsos geäußerten Vorwurf, dass die Christen unvernünftig seien, siehe Orig. *Cels.* 1,9; 1,23; 8,49. Auch in der Schrift *Über die aus Orakeln abzuleitende Philosophie* wird den Christen ἄνοια bzw. *dementia* vorgeworfen (Porph. *fr.* 345F., Z. 45–46 Smith; Porph. *fr.* 345aF., Z. 60–61 Smith).

Sinne für das Trügerische, Einbildungshafte und Unwahre, das aus der Verquickung mit der Sinneswahrnehmung oder aus dem Leben im Körper überhaupt resultiert.⁵⁸ „Zauberer“ bilden dabei ausdrücklich einen Kontrast zu „göttlichen und theosophischen Männern“ (θεῖοι καὶ θεόσοφοι ἄνδρες).⁵⁹ Die Destruktion der Sakralität des Heiligen Textes korreliert im metaphorischen Magievorwurf also mit der Destruktion der Glaubwürdigkeit seiner christlichen Ausleger. Möglicherweise hat Porphyrios die christlichen Exegeten in *Contra Christianos* als bloße Sophisten stilisiert, die mit ihrer Verbalhexerei Hörer- bzw. Lesertäuschung betreiben. Seit Platon jedenfalls wird die Tätigkeit von Sophisten teils pejorativ mit hexerischer Blendung (γοητεία) assoziiert.⁶⁰ Bei Porphyrios lassen sich Relikte dieses Kampfbegriffs nachweisen. So reduziert er gut platonisch das Reden der Sophisten auf den Status bloßer Meinungsmache und bemerkt, man könne durch „leeres Sophistengerede“ (σοφιστῶν κεναῖς φωναῖς) Gott nicht gefallen.⁶¹

3 Bedeutungszuschreibung und Allegorese bei Porphyrios

Doch wie glaubhaft ist die Verurteilung christlicher Auslegungspraxis als angeblich haltlose Bedeutungszuschreibung? Wie in den bisherigen Ausführungen deutlich wurde, basiert die Kritik an den Heiligen Texten und an der Exegese der Christen selbst auf Bedeutungszuschreibungen des Porphyrios, die aus sozio-kulturellen und emotionalen Gegebenheiten resultieren, nämlich aus seiner wissenschaftlichen Prägung als Homerkommentator bzw. Philologe einerseits⁶² und aus seiner in Szene gesetzten Abneigung gegen das Christentum andererseits.⁶³ Dies gilt auch für seine

⁵⁸ Vgl. z. B. Porph. *Antr.* 35; Porph. *Abst.* 2,45; 3,22; Porph. *Vita Pyth.* 39; Porph. *Marc.* 33.

⁵⁹ Porph. *Abst.* 2,45.

⁶⁰ Vgl. z. B. Plat. *Soph.* 234e–235a; Plat. *Symp.* 203d; Plat. *Euthd.* 288b. Ein weiteres Indiz dafür, dass Porphyrios in Porph. *Chr. fr.* 39 H. die christlichen Exegeten möglicherweise als Sophisten diffamieren möchte, ist das von ihm benutzte Verb *καπηλεύειν* („verhökern, verkaufen, feilschen“): Origenes habe „sich selbst und seine wissenschaftlichen Fähigkeiten verhökert“ (αὐτόν τε καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἔξιν ἐκαπήλευσεν) (Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,7). Das Wortfeld *καπηλεύειν/κάπηλος* kennzeichnet in der griechischen Literatur seit Platon auch die als negativ eingeschätzte Tätigkeit der Sophisten, die mehr an ihrem Honorar als an der Wahrheitsvermittlung interessiert seien, vgl. dazu z. B. Plat. *Prot.* 313c; Poll. *Onom.* 4,47–48. In diesem Gedanken wurde ich durch einen Vortrag von Dr. Beatrice Wyss (Bern) bestärkt (Titel: „Der Sophist. Eine Bedrohung für die geistige Ordnung? Sophistenschelte im 2. Jhd.“, 3. Juni 2014, Universität Tübingen).

⁶¹ Porph. *Marc.* 17.

⁶² Vgl. Stein 1935, 60.

⁶³ Diese emotionale Komponente der Christenkritik des Porphyrios, die an seiner polemischen Grundhaltung ablesbar ist, sollte in der Tat nicht vernachlässigt werden (vgl. Smith 2009, 38). Den-

Kritik der christlichen Allegorese. In seinem Deutungshorizont ist Allegorese nämlich nur dann angemessen und zulässig, wenn ein alter Text „Unklarheiten“ und „dunkle Stellen“ beinhaltet. Dies sei an einem Beispiel verdeutlicht. In Auseinandersetzung mit dem bereits erwähnten Mittelplatoniker Kronios erläutert Porphyrios in den einleitenden Kapiteln seiner Schrift *De antro nympharum*, weshalb der Passus über die Nymphengrotte im 13. Gesang der *Odyssee* einer allegorischen Interpretation bedürfe. Die Passage sei, so Kronios, sowohl als geografische Beschreibung als auch als eine durch poetische Lizenz (κατὰ ποιητικὴν ἔξουσίαν) motivierte Erfindung (πλάσμα) unglaubwürdig.⁶⁴ Porphyrios ist sich sicher, dass der Text „viele Unklarheiten“ (ἄσαφεια) enthalte⁶⁵ und schließt sich der Meinung an, er könne keine Erfindung sein, sondern müsse allegorisch ausgelegt werden. Seine Ansicht belegt er damit, dass Homer erstens „auf geheimnisvolle Weise“ (μυστικῶς) einen Olivenbaum in den Passus integriert habe und dass es zweitens gemäß dem Zeugnis der exaktesten Geografen eine den Nymphen geweihte Grotte im Uferbereich Ithakas gebe, nämlich nahe des nach Phorkys benannten Hafens.⁶⁶ Das unbeirrte Festhalten daran, dass diese Homerpassage allegorisch auszulegen sei, ist jedoch trotz aller philologischen Begründungsversuche letztlich auf die bloße Überzeugung und damit Bedeutungszuschreibung des Porphyrios zurückzuführen, dass Homer ein Philosoph sei und eine altehrwürdige Weisheit auf rätselhafte Weise vermittelt habe.⁶⁷ In dieser Bedeutungszuschreibung, die sich nicht am oberflächlichen Wortsinn oder an einer wörtlichen Textlektüre orientiert, sondern „geheimnisvolle“ schriftstellerische Intentionen postuliert, offenbart sich Porphyrios als ein Kind seiner Zeit, da Homer unter manchen Platonikern der Kaiserzeit – wie bereits erwähnt – ein hohes Ansehen als Philosoph genoss.⁶⁸

Ohne diese Überzeugung, die formal der christlichen Überzeugung von der Inspiration der Schrift ähnelt, wäre es Porphyrios unmöglich gewesen, den Wortlaut des Homertexts zu transzendieren und zur autoritativen Projektionsfläche platonischer Lehren zu machen. Umso interessanter ist dabei, dass er an einer Stelle

noch ist Vorsicht geboten, dem historischen Porphyrios bestimmte reale Affekte beim Verfassen von *Contra Christianos* zu unterstellen. Worauf es bei der Erforschung der (wechselseitigen) Polemik im pagan-christlichen Konflikt primär ankommt, ist die literarische Instrumentalisierung von Emotionen. Denn diese können ein „strategisch eingesetztes Mittel sein“, um den Lesern „einen bestimmten emotionalen Zustand des polemischen Subjekts zu suggerieren oder um beim Publikum oder beim polemischen Objekt Emotionen zu wecken“ (Dieckmann 2005, 43–44). Emotionen sind in diesem Sinne konstitutiv für die Bedeutung von Geschriebenem, weil sie bestimmte Werturteile des Textproduzenten spiegeln und solche bei den Lesern provozieren wollen; vgl. dazu unten Abschnitt 4 des vorliegenden Beitrags

⁶⁴ Porph. *Antr.* 2–3.

⁶⁵ Ebd., 4: τοιούτων ἄσαφειῶν πλήρους ὄντος τοῦ διηγήματος.

⁶⁶ Ebd., 4.

⁶⁷ Vgl. Porph. *Antr.* 36; Porph. *fr.* 372F. Smith; Lamberton 1986, 113 mit FN 98 (weitere Belege).

⁶⁸ Dazu Abschnitt 1 des vorliegenden Beitrags.

seiner Interpretation der homerischen Nymhengrotte völlig kritiklos den Mittelplatoniker Numenios referiert, der die Bibelstelle *Gen* 1,2 – „Der Geist Gottes schwebte über dem Wasser“ – mit der Meinung der Alten in Verbindung bringt, wonach die ins Werden herabsteigenden Seelen am von Gott angehauchten Wasser haften.⁶⁹ Hier wird unter Zustimmung zu Numenios, der den Verfasser der *Genesis* an dieser Stelle als „Prophet“ bezeichnet und zudem eine ganze Reihe von Gesetzes- und Prophetentexten des *Alten Testaments* sowie der Evangelien allegorisch gedeutet haben soll,⁷⁰ ein Mosestext als Projektionsfläche für die platonische Vorstellung vom Herabstieg der Seelen verwertet. Da bei diesem Referat über die Eingangsverse des *Alten Testaments* nicht nur keine antijüdischen Bemerkungen fallen, sondern Porphyrios sich der spezifischen Bedeutungsgenerierung des Numenios sogar anschließt, der den Genesisstext als prophetischen Text deutet, ist davon auszugehen, dass die Kritik an den Juden und ihren Heiligen Texten bei Porphyrios auf sein Werk *Contra Christianos* beschränkt blieb und in diesem bedeutungsstiftenden Kontext zu verstehen ist.⁷¹

Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass die Kritik der christlichen Allegorese des *Alten Testaments* in *Contra Christianos* primär kontextgebunden ist, bedingt durch die weltanschauliche Konkurrenz der Textgemeinschaften, die in *De antro nympharum* (noch) keine Rolle spielt.⁷² Von besonderer Wichtigkeit war es Porphyrios in diesem Kontext, die eigene philosophisch-philologische Tradition von dem als bedrohlich eingeschätzten Missbrauch durch die Christen abzugrenzen, um der christlichen Vereinnahmung des wissenschaftlichen Erbes der Philosophenschulen Einhalt zu gebieten und um philosophische Ansprüche der Christen zurückzuweisen.⁷³ In diesem

69 Porph. *Antr.* 10: ἡγοῦντο γὰρ προσιζάνειν τῷ ὕδατι τὰς ψυχὰς θεοπνώοντι, ὡς φησὶν ὁ Νουμήνιος, διὰ τοῦτο λέγων καὶ τὸν προφήτην εἰρηκέναι ἐμφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ πνεῦμα.

70 Nach Origenes soll Numenios diese Interpretationen in seinen Werken mit den Titeln *Wiedehopf*, *Über die Zahlen*, *Über den Raum* und im dritten Buch *Über das Gute* vorgelegt haben (Orig. *Cels.* 4,51).

71 Vgl. Cook 2008, 7. Einen weiteren Beleg für den durch die Christenkritik bedingten antijüdischen Charakter von *Contra Christianos* bietet Porph. *Chr. fr.* 41 H. = Euseb. *PE* 10,9,11, wo Eusebios sagt, dass Porphyrios, „der gegenüber den Hebräern und uns gegenüber mehr als alle anderen feindselig und kriegerisch gesinnt ist (δυσμενεστάτῳ καὶ πολεμιωτάτῳ) [...] aus überschwänglichem Hass heraus (ὑπερβολῇ μίσους) das gegen uns gerichtete Blendwerk vorgelegt hat, in dem er nicht allein uns, sondern auch die Hebräer, Mose selbst und die Propheten nach ihm mit denselben Lästerungen (δυσφημίας) überzogen hat.“ Vgl. dazu Riedweg 2005, 186–187.

72 Ohne hier näher auf Datierungsfragen eingehen zu können, halte ich es zumindest für unwahrscheinlich, dass sich Porphyrios nach der Abfassung von *Contra Christianos* noch derart unkritisch mit der mittelplatonischen Allegorese des *Pentateuch* hätte beschäftigen können, wie er dies in *De antro nympharum* – wenn auch nur in Gestalt eines Referats – tut.

73 Der im vorliegenden Beitrag ausgesparte Bericht des Porphyrios über die angebliche Konversion des Origenes zum Paganismus zum Christentum, der sich im Mittelteil des hier diskutierten Fragments aus *Contra Christianos* findet (Porph. *Chr. fr.* 39 H. = Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,5–7), dient eben diesem Zweck: Indem Origenes von Porphyrios zum Apostaten stilisiert wird, sollen Grenzen zum weltanschaulichen Gegner geschaffen werden, die bestehende Analogien in Lehre und Lebenspraxis bei Christen und paganen Intellektuellen verdecken sollen (vgl. Schott 2008). Auf die nicht

Anliegen ist letztlich der Philosophenkatalog am Ende des hier diskutierten Fragments aus *Contra Christianos* begründet:⁷⁴ Er soll nicht nur zeigen, dass die Theologie des Origenes gänzlich von der platonischen, stoischen und pythagoreischen Philosophie beeinflusst ist, sondern auch, dass Origenes die allegorische Methode von den Stoikern Chairemon und L. Annaeus Cornutus (beide 1. Jh. n. Chr.) übernommen habe.⁷⁵ Dass christliche Allegorese allerdings schon vor Origenes, nämlich seit dem Apostel Paulus, praktiziert und in den Anfängen wohl eher vom hellenistischen Judentum als von paganen Autoren beeinflusst wurde,⁷⁶ lässt Porphyrios dabei unerwähnt, um die klare Frontlinie zwischen Paganen und Christen nicht zu verwischen.

Als Zwischenfazit lässt sich festhalten, dass die polemisch geäußerte Kritik des Porphyrios als eine bestimmte Bedeutungszuschreibung gewertet werden kann, die im Kontext einer Konkurrenz von Textgemeinschaften verortet ist. Sie ist entscheidend vom habituellen Umgang des Porphyrios mit Texten beeinflusst sowie von seiner philologischen Interpretationspraxis, wie sie z. B. an dessen Auslegung der homerischen Epen ersichtlich wird, die ihrerseits in der Textgemeinschaft des Porphyrios einen besonderen Status als grundlegende Texte haben. Dem Grundtext des weltanschaulichen Gegners wird eine Bedeutung zugeschrieben, die den christlichen Deutungsmustern der Inspiration und Sakralität zuwiderläuft, jedoch die eigenen Deutungsmuster bestätigt. Der zentralen Auslegungsmethode der Allegorese wird eine Bedeutung beigemessen, die deren Zulässigkeit bei der Bibelinterpretation einerseits deswegen bestreitet, weil der Bibeltext wörtlich verstanden werden müsse, und andererseits deswegen, weil die Allegorese als eine spezifisch pagane Textauslegungsmethode bestimmt wird. Ihr ‚korrekter‘ Einsatz wird auf den subjektiv

zu verleugnenden Ähnlichkeiten zwischen der paganen Philosophie und „the intellectual practices of the Christian schools“ seit dem 2. Jh. n. Chr. weist auch Löhr 2010, 175 hin. Zu einem ähnlichen Urteil gelangt Neymeyr 1989, 215–229, der darauf aufmerksam macht, dass sich seit dem 2. Jh. n. Chr. der christliche Unterricht eines Justin, eines Clemens von Alexandria oder eines Origenes hinsichtlich Organisationsform und Methodik zunehmend an den Schulzirkeln paganer Philosophen orientiert habe. Zur ähnlichen Gruppenstruktur philosophischer und christlicher Schulen sowie zu deren ähnlichem wissenschaftlichen Profil siehe auch Pietzner 2013, 284–294, 312–314.

74 Zu diesem Philosophenkatalog vgl. Männlein-Robert 2001, 234–236.

75 Porph. *Chr. fr.* 39 H. = Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,8: ἐχρητο δὲ καὶ Χαίρημονος τοῦ Στωϊκοῦ Κορνοῦτου τε ταῖς βίβλους, παρ’ ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ’ Ἑλλήσιν μυστηρίων γνοῦς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσήψεν γραφαῖς. Im *Kompendium der überlieferten Meinungen zur griechischen Theologie* des L. Annaeus Cornutus werden die Namen, Epitheta und Attribute sowie Aspekte der Mythen und Kulte der griechischen Götter mittels einer stark auf die Etymologie rekurrierenden, kosmologisch-physischen Allegorese gedeutet, vgl. Pépin 1976, 156–159. Zur Frage, inwiefern sich Origenes bei seiner Bibelauslegung durch die stoische Allegorese inspirieren ließ, vgl. Ramelli 2009a, 210–222.

76 Vgl. im *Neuen Testament* z. B. *Gal* 4,21–31; *1 Kor* 10,1–11 sowie Pépin 1976, 247–259; Blönnigen 1992, 138–145. Es muss freilich konstatiert werden, dass auch die Allegorese des hellenistischen Judentums, deren Hauptvertreter Philo von Alexandria ist, maßgeblich von griechischen Methoden inspiriert wurde, vgl. Pépin 1976, 234–239; Blönnigen 1992, 1–137; Kamesar 2009, 77–85.

erhobenen Anspruch einer pagan-platonischen Deutungshoheit zurückgeführt, die festlegt, welche Texte dafür geeignet sind und welche nicht.⁷⁷ Dieser Anspruch auf eine pagan-platonische Deutungshoheit liegt der mehrfach geäußerten Behauptung zugrunde, die Texte des *Alten Testaments* seien bloße Geschichten (μῦθοι) und der pagan-philosophischen Theologie und Allegorese „fremd“.⁷⁸ Indem Porphyrios ein wörtliches Bibelverständnis einfordert und die Zulässigkeit der allegorischen *Pentateuch*-Auslegung bestreitet, lässt er die „Exegese als ausgeklügeltes Kampfmittel“ erscheinen, „aber eben nur in den eigenen Händen“,⁷⁹ nicht in denen des weltanschaulichen Gegners.

4 Der Apologet Eusebios gegen den Christenkritiker Porphyrios

Im sechsten Buch seiner *Kirchengeschichte*, in dem das soeben diskutierte Porphyrios-Fragment zitiert wird, konzentriert sich Eusebios auf die kirchengeschichtlichen Entwicklungen des späten 2. und 3. Jhs. n. Chr. in Alexandria, Jerusalem und Rom. Die historischen Begebenheiten verquickt er dabei kunstvoll mit einer hagiografisch stilisierten Biografie des christlichen Theologen und Platonikers Origenes.⁸⁰ Wie an mehreren Stellen erkennbar wird, erhebt Eusebios gezielt philosophische Ansprüche: Er verfolgt das Anliegen, seinen Protagonisten als einen christlichen Philosophen zu zeichnen,⁸¹ um sowohl die Anschlussfähigkeit christlicher Intellektualität an die pagan-platonische Tradition als auch die Vervollkommnung und damit die Überbietung der griechischen Philosophie durch die christliche Lehre und Lebensweise anzudeuten. So schreibt Eusebios etwa, das sittliche Verhalten des Origenes habe die „echtste Philosophie“ gespiegelt, er habe sich „wie ein Philosoph verhalten“, sich „äußerst philosophisch in seiner Enthaltksamkeit“ erwiesen und überhaupt ein „vorbildliches philosophisches Leben geführt“.⁸² Ausdrücklich hebt Eusebios hervor,

⁷⁷ Vgl. dazu v. a. Porph. *Chr. fr.* 39 H. = Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,4 und 6,19,7.

⁷⁸ Porph. *Chr. fr.* 39 H. = Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,4: οὐκ ἀπολογία μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ὀθνείων, παραδοχήν δὲ καὶ ἔπαινον τοῖς οἰκείοις φερούσας; Porph. *Chr. fr.* 39 H. = Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,7: κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας ἐλληνίζων τε καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνείοις ὑποβαλλόμενος μῦθοις.

⁷⁹ Riedweg 2012, 475–476, hier 476 (bezogen auf die Forderung Julian Apostatas, dass der Passus vom Sündenbock in *Lev* 16 wörtlich verstanden werden müsse – eine Ansicht, der Kyrill von Alexandrien heftig widersprach).

⁸⁰ Zur hagiografischen Stilisierung des Origenes bei Eusebios siehe Cox 1983, 69–101.

⁸¹ Die Parallelen zur antiken Philosophenbiografie und Philosophiegeschichtsschreibung sind in dieser Hinsicht ebenfalls bemerkenswert, dazu Marksches 2004, 41–44.

⁸² Belege in der Reihenfolge ihrer Auflistung: Euseb. *Hist. eccl.* 6,3,6 (γνησιωτάτης φιλοσοφίας); 6,3,9

dass Origenes in Alexandria auch Philosophie unterrichtet und diese für notwendig gehalten habe.⁸³ In Cäsarea habe er seinen Schülern eine „Liebe zur Philosophie“ erweckt.⁸⁴ An anderer Stelle bietet Eusebios einen kurzen Brief des Origenes, in dem dieser sich für seine Beschäftigung mit der Philosophie gegenüber christlichen Kritikern rechtfertigen muss. Darin betont er die Kompatibilität der paganen Philosophie mit der christlichen Lehre.⁸⁵

Eusebios nun zitiert den Christenkritiker Porphyrios nach eigener Aussage deswegen, weil er die umfassende „weltliche und philosophische Bildung“ des Origenes durch pagane Zeugnisse über Origenes stützen möchte.⁸⁶ Die herbe Kritik des Porphyrios an Origenes nimmt er dabei nicht nur bewusst in Kauf, sondern benutzt sie im Rahmen einer spezifischen Bedeutungsgenerierung dazu, Origenes und die von ihm praktizierte Bibelallegorese zu verteidigen.⁸⁷ Seine Rahmung des Zitats fungiert als eine bedeutungskonstituierende Rekontextualisierung, die es erklärlich macht, wie der vituperative Text des Porphyrios von Eusebios letztlich in laudativer Weise zitiert werden kann. Mit folgenden Worten leitet Eusebios das Porphyrios-Zitat ein:

(2) τί δεῖ ταῦτα λέγειν, ὅτε καί ὁ καθ' ἡμᾶς ἐν Σικελίᾳ καταστάς Πορφύριος συγγράμματα καθ' ἡμῶν ἐνοσησάμενος καί δι' αὐτῶν τὰς θείας γραφᾶς διαβάλλειν πεπειραμένος τῶν τε εἰς αὐτάς ἐξηγησαμένων μνημονεύσας, μηδέν μηδαμῶς φαῦλον ἔγκλημα τοῖς δόγμασιν ἐπικαλεῖν δυναθεῖς, ἀπορία λόγων ἐπὶ τὸ λοιδορεῖν τρέπεται καί τοὺς ἐξηγητὰς ἐνδιαβάλλειν, ὧν μάλιστα τὸν Ὀριγένην· (3) ὃν κατὰ τὴν νέαν ἡλικίαν ἐγνωκέναι φήσας, διαβάλλειν μὲν πειρᾶται, συνιστῶν δὲ ἄρα τὸν ἄνδρα ἐλάνθανεν, τὰ μὲν ἐπαληθεύων, ἐν οἷς οὐδ' ἑτέρως αὐτῷ λέγειν ἦν δυνατόν, τὰ δὲ καὶ ψευδόμενος, ἐν οἷς λήσασθαι ἐνόμιζεν, καὶ τοτὲ μὲν ὡς Χριστιανοῦ κατηγορῶν, τοτὲ δὲ τὴν περὶ τὰ φιλοσόφα μαθήματα ἐπίδοσιν αὐτοῦ διαγράφων. (4) ἄκουε δ' οὖν ἃ φησιν κατὰ λέξιν· (Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,2–4 = Porph. *Chr. fr.* 39 H.)

(τοῦτον φιλοσοφῶν διετέλει τὸν τρόπον); 6,3,9 (βίω τε ὡς ἐνὶ μάλιστα ἐγκαρτερῶν φιλοσοφοτάτῳ); 6,3,13 (φιλοσόφου βίου τοῖς θεωμένοις παρέχων ὑποδείγματα). Bereits Theodoros/Gregor der Wundertäter (um 210–um 270 n. Chr.) zeichnet Origenes in seiner *Oratio proshonetica ac panegyrica in Origenem* dezidiert als philosophischen Lehrer, der seine Schüler für die Philosophie begeistert habe, und gibt überdies einen tiefen Einblick in dessen philosophisches Lehrprogramm in Cäsarea, dazu Löhr 2010, 160–167; Pietzner 2013, 284–286.

83 Euseb. *Hist. eccl.* 6,18,2–4.

84 Ebd., 6,30 (φιλοσοφίας αὐτοῖς ἐνεῖς ἔρωτα).

85 Ebd., 6,19,11–14; siehe dazu Ramelli 2009b, 218–221.

86 Ebd., 6,18,3–6,19,1.

87 Die Verteidigung des Origenes, der in der Kirchengeschichte seit dem 3. Jh. n. Chr. u. a. wegen seiner Affinitäten zur griechischen Philosophie und seiner Bibelhermeneutik eine kontroverse Figur war, ist vor dem Hintergrund des im 3./4. Jh. n. Chr. aufkommenden innerkirchlichen Antiorigenismus zu verstehen, siehe dazu Bienert 2003. Eusebios schrieb auch zusammen mit seinem Lehrer Pamphilus von Cäsarea eine Apologie für Origenes, deren erstes Buch in der lateinischen Übersetzung des Rufinus überliefert ist.

(2) Doch wozu muss dies überhaupt erwähnt werden? Der Grund ist folgender: Porphyrios, der sich zu unserer Zeit auf Sizilien aufhielt, hat Abhandlungen gegen uns verfasst, in denen er sowohl die göttlichen Schriften zu diffamieren sucht als auch derer gedenkt, die sie ausgelegt haben. Da er auf keine Weise den Lehren einen schlimmen Vorwurf machen konnte, wandte er sich aus Mangel an vernünftigen Argumenten zum Schmähnen und dazu, die Exegeten zu diffamieren, allen voran den Origenes. (3) Erst sagt er, er habe ihn in jungen Jahren kennengelernt,⁸⁸ und dann versucht er, ihn zu diffamieren. Dabei entging ihm freilich, dass er eigentlich lobende Empfehlungen für diesen Mann aussprach. Teils sprach er die Wahrheit, wo es ihm nicht möglich war, etwas anderes zu sagen. Teils log er, wo er meinte, es würde niemand bemerken. Und so klagte er ihn bald an, ein Christ zu sein,⁸⁹ bald beschrieb er seine Fortschritte in den philosophischen Studien.⁹⁰ (4) Höre nun Wort für Wort, was er selbst sagt. (Übers. M. B.)

In welchem Kontext der Porphyrios-Passus über Origenes ursprünglich in dem 15 Bücher umfassenden Werk *Contra Christianos* situiert war, ist nicht zu klären, weil nur wenige sichere Fragmente erhalten sind. Zwar ist der Text aufgrund einer Bemerkung des Eusebios dem dritten Buch von *Contra Christianos* zuzuweisen.⁹¹ Doch über den Inhalt dieses dritten Buchs ist sonst nichts bekannt. Eusebios, dem alle 15 Bücher von *Contra Christianos* vorgelegen haben dürften,⁹² dekontextualisiert das Zitat aber nicht allein, sondern er rekontextualisiert es auch. Die interpretatorischen Verfahren der De- und Rekontextualisierung sind zunächst einmal charakteristisch für jeden Akt des Zitierens,⁹³ bei dem fremdes Gedankengut seinem ursprünglichen Äußerungskontext entnommen und in einen anderen Kontext eingebettet wird. In der Antike fungieren De- und Rekontextualisierungen als zwei grundverschiedene Methoden, Sinn aus Texten zu generieren. Nach Martin Hose kommt es bei der Dekontextualisierung zu einer selektiven Fragmentierung eines Textgefüges, um „eine Aussage im Text zu isolieren und zu kritisieren“.⁹⁴ Unter Rekontextualisierung ist das „Bemühen“ des Interpreteten zu verstehen, „innere Zusammenhänge und den äußeren Kontext wiederherzustellen bzw. zu rekonstruieren“.⁹⁵ So sehr sich allerdings ein Ausleger auch bemüht, einen ursprünglichen Kontext zu rekonstruieren, um eine angeblich textgemäße Interpretation zu erreichen, ist doch der Kontext, der da (wieder)hergestellt wird, zwangsläufig immer ein anderer Kontext als der ursprüngliche. Und so ist eine Rekontextualisierung nicht primär ein Rekonstruktionsakt, sondern ein

88 Vgl. dazu den bereits oben zitierten Abschnitt Porph. *Chr. fr.* 39 H. = Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,5.

89 Vgl. Porph. *Chr. fr.* 39 H. = Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,6–7.

90 Vgl. Porph. *Chr. fr.* 39 H. = Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,6–8.

91 Vgl. Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,9.

92 Dies ist deshalb wahrscheinlich, weil Eusebios auch eine umfangreiche Apologie gegen das christenkritische Werk des Porphyrios geschrieben haben soll, die allerdings nicht überliefert ist, dazu Morlet 2012.

93 Vgl. Wellmer 2004, 448–450.

94 Hose 1998, 94. Einschlägig ist hier auch der Beitrag von Most 1994. Zu De- und Rekontextualisierungen in der griechischen Literatur ferner Männlein-Robert 2009, 54–56.

95 Hose 1998, 102–109, hier 102; vgl. dazu auch Spoerhase 2007, 441.

Konstruktionsakt,⁹⁶ bei dem der erzeugte Kontext eine Bedeutungszuschreibung sowohl widerspiegelt als auch dem Rezipienten vorgibt. In vielen Fällen wie auch dem vorliegenden besteht dabei überhaupt nicht die Intention, zu rekonstruieren.⁹⁷

Um den weitgehend kritischen Porphyrios-Text zum Sprachrohr eigener Belange zu machen und ihn in diesem Sinne an seine Leser zu vermitteln, kreiert Eusebios in seiner bedeutungstiftenden Rekontextualisierung ein in apologetischen Texten der Zeit nicht unübliches forensisches Szenario,⁹⁸ in dem der pagane Gegner in einer imaginären Gerichtsszene nicht nur als Ankläger, sondern gar als Sykophant auftritt, wie Eusebios an späterer Stelle betont.⁹⁹ Der Text des Porphyrios *Contra Christianos* erhält durch diese schablonenhafte Rekontextualisierung nicht etwa den Status einer rechtmäßigen Anklageschrift, sondern einer falschen und lügnerischen Anschuldigung. Porphyrios selbst werden Diffamierungen der Heiligen Schrift unterstellt und persönliche Attacken auf christliche Exegeten wie Origenes sowie lügnerische Aussagen angelastet. Die Unterstellung eines angeblichen Mangels an vernünftigen Argumenten krönt vollends die eusebianische Feindbildkonstruktion,¹⁰⁰ deren polemisches Gepräge die Leser bewusst auf einer emotionalen Ebene ansprechen soll. Die Rekontextualisierung des Eusebios präsentiert dem Leserpublikum ein vertrautes geistiges Ambiente, indem sie auf das Deutungsmuster der Gegnerstilisierung des apologetischen Diskurses rekurriert, wonach der oder die pagane(n) Kritiker mit seinen/ihren Negativaussagen prinzipiell Unrecht hat/haben.

Das damit einhergehende Evozieren negativer Emotionen gegen den Gegner spielt eine signifikante Rolle bei der Bedeutungszuschreibung, die den Porphyrios-Text für das christliche Leserpublikum überhaupt erst akzeptabel und bedeutsam macht. Durch diese rhetorische Strategie des Rezipienten Eusebios wird klar, dass die

⁹⁶ Vgl. Schaffers 2003, 350–354; vgl. auch Gadamer 1990, 301–302, wo Gadamer das „Verstehen“ von Texten als ein prinzipielles „Anders-Verstehen“ deutet: „Es genügt zu sagen, dass man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*“ (302; Hervorh. sic).

⁹⁷ Zum Problem der (Re)Konstruktion in der philologischen Praxis vgl. die Beiträge von Thomas Emmrich, Christian D. Haß und Sandra Markewitz in diesem Band; zum Verfahren der De- und Rekontextualisierung als Konstitutivum von Kosmos und Text bei Lukrez vgl. den Beitrag von Eva Marie Noller in diesem Band.

⁹⁸ Vgl. hierzu z. B. das Proömium der Origenes-Schrift *Contra Celsum*, wo Origenes nicht nur ebenfalls eine solche Gerichtsszene entwirft, in der Kelsos den Part des Anklägers übernimmt, sondern darüber hinaus der in den Evangelien überlieferte Prozess gegen Jesus evoziert wird: Die pagane Kritik am Christentum wird dadurch nicht nur als falsches Zeugnis abgewertet – wie einst im Falle der falschen Anklagen gegen Jesus –, sondern als Angriff auf Christus selbst verstanden (Orig. *Cels. pr.* 1–6).

⁹⁹ Vgl. hierzu Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,11, wo Porphyrios als „Lügner“ (ὁ ψευδῆγορος) und der Großteil seines zitierten Textes als *σοκοφανία* bezeichnet wird; weitere Belege zum forensischen Vokabular finden sich z. B. bei Athenag. *suppl.* 1,3; 2,1; Tat. *orat.* 1,5 Trelenberg.

¹⁰⁰ Es scheint, als setze Eusebios den paganen Vorwurf, die Christen seien ungebildet und unvernünftig, gegen Porphyrios selbst ein. Zur Feindbildkonstruktion bei Porphyrios und seinen christlichen Gegnern vgl. Mertaniemi 2009; Männlein-Robert 2014.

Bedeutung literarischer Texte – im vorliegenden Fall des Porphyrios-Zitats – immer auch durch emotionale Komponenten konstituiert wird.¹⁰¹ Weil Emotionen durch kognitive Bewertungsprozesse determiniert werden, die soziokulturell kontextualisiert sind,¹⁰² kann durch gezielt wertendes und abwertendes Formulieren¹⁰³ eine Gesinnungsgemeinschaft zwischen dem Textproduzenten (Eusebios) und seinem Publikum entstehen, die auf der kollektiven Akzeptanz der vom Textproduzenten geschürten Ressentiments gegen den gemeinsamen Gegner basiert.¹⁰⁴

Die in den prologischen und epilogischen Passagen der Zitaträumung vorgenommenen Bedeutungszuschreibungen zeugen dabei letztlich von einem Desinteresse am eigentlichen Anliegen des Gegners, das zudem bewusst selektiv dargeboten wird.¹⁰⁵ Was von Porphyrios als Vorwurf (1) mangelnder Originalität¹⁰⁶ und (2) abwegiger wissenschaftlicher Praxis¹⁰⁷ gemeint ist, deutet Eusebios gezielt im Sinne seines literarischen und apologetischen Programms um:

1. Der von Porphyrios gegen Ende des Zitats gebotene Philosophenkatalog dient dem Neuplatoniker weniger dazu, die Belesenheit des Origenes als solche hervorzuheben. Vielmehr will Porphyrios die Abhängigkeit seines Denkens von griechischer Philosophie im Allgemeinen sowie die Dependenz seiner bibelallegorischen Methode von der stoischen Philosophie (Chairemon, Cornutus) im Besonderen aufzeigen. Damit soll die Unangemessenheit der christlichen Auslegungsmethoden unterstrichen werden. Eusebios hingegen sieht in dieser Lektüreliste einen Beleg für die Bildungsbreite und die „umfangreichen Kenntnisse“ des Origenes „in den Wissenschaften der Griechen“.¹⁰⁸ Das in dieser Art umgedeutete Fremdzeugnis des Porphyrios lässt die biografische Stilisierung des Origenes als eines philosophischen Lehrers dem Leserpublikum des Eusebios glaubwürdiger erscheinen.

101 Vgl. Jahr 2000, 229–234; Winko 2003b. Zu affektiven Komponenten in der Bedeutungskonstitution vgl. die Beiträge von Tobias Haberkorn, Sandra Markewitz und Inga Tappe in diesem Band.

102 Vgl. Jahr 2000, 10–22.

103 Vgl. ebd., 17–18, 80–100.

104 Das strategische Schüren von Ressentiments mit den Mitteln der Rhetorik gilt übrigens analog für Porphyrios und seine Herabwürdigung der Christen. Dies ist speziell im oben zitierten Porphyrios-Zitat (Porph. *Chr. fr.* 39 H.) zu beobachten, wo Porphyrios gegen christliche Exegeten sowie gegen den biblischen Text polemisiert.

105 Bemerkenswert ist diesbezüglich der Einschub in Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,5, wo Eusebios darauf hinweist, dass er Textpassagen bewusst ausgelassen hat: εἴτα μεθ' ἑτερά φησιν [sc. Porphyrios].

106 Vgl. hierzu Porph. *Chr. fr.* 39 H. = Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,8, wo Porphyrios eine ganze Reihe platonischer, stoischer und neupythagoreischer Philosophen auflistet, die Origenes gelesen habe (Platon, Numenios, Kronios, Apollophanes, Longin, Moderatos, Nikomachos, Chairemon und Cornutus).

107 Vgl. Porph. *Chr. fr.* 39 H. = Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,4; 6,19,5 (τρόπος τῆς ἀπορίας); 6,19,7 (τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνεῖοις ὑποβαλλόμενος μῦθος).

108 Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,9 (ἄσκησις καὶ πολυμάθεια); 6,19,11 (τῆς Ὀριγένους καὶ περὶ τὰ Ἑλλήνων μαθήματα πολυπειρίας).

2. Porphyrios betont, dass sich die „fremdartigen“ jüdischen „Mythen“ nicht für die von griechischen Philosophen entwickelten allegorischen Methoden eignen, wodurch Origenes als wissenschaftlicher Bibelinterpret diskreditiert werden soll. Dies ist eine herbe Kritik, da Origenes nicht zuletzt aufgrund seiner philologischen Ambitionen als Begründer einer christlichen (Text)Wissenschaft galt und gilt.¹⁰⁹ Der Origenes-Biograf Eusebios wertet diese Kritik als derbe Verleumdung der Bibel und der christlichen Exegeten, um seinerseits die Kritik des Porphyrios als irrational und damit unwissenschaftlich erscheinen zu lassen. Indem er den neuplatonischen Gegner als emotionalen Hitzkopf zeichnet, der aus „Mangel an vernünftigen Argumenten“ schmäht und verleumdet,¹¹⁰ disqualifiziert er Porphyrios in seiner wissenschaftlichen Beurteilungsfähigkeit. Diesem Zweck dient auch der Hinweis des Eusebios auf den Sizilien-Aufenthalt des Porphyrios: Neuere Forschungen machen es plausibel, dass die Erwähnung Siziliens nicht als Hinweis auf den Abfassungsort von *Contra Christianos* zu lesen ist, sondern als persönliche Herabwürdigung des Porphyrios, der sich abseits der intellektuellen Zentren der Zeit aufgehalten habe.¹¹¹ Desweiteren wird bei Eusebios all das zur schriftstellerischen Methode, was Porphyrios an der christlichen Biblexegese des Origenes gerügt hatte: Porphyrios bemängelte ja gerade Auslegungen, die nicht zum Text passen, Interpretationen, die dem Text fremd sind und eine exegetische Jagd nach verborgenen Sinnebenen im Text. Genau diese gegen Origenes gerichteten Kritikpunkte übernimmt Eusebios in seiner schriftstellerischen Bedeutungsgenerierung: Er gibt zwar vor, Porphyrios aus Porphyrios heraus zu lesen, spitzt jedoch die Aussage des Porphyrios-Textes auf das zu, was nicht zur Intention des Porphyrios-Textes passt und postuliert verborgene Sinnebenen,¹¹² die ein Lob des Origenes stützen und jede Kritik an ihm als Lüge oder irrationale Anklage brandmarken.

Die Rekontextualisierung ermöglicht es Eusebios, zwischen den Zeilen zu lesen und für sein Lesepublikum eine Sinndimension zu postulieren, die Porphyrios selbst sicherlich bestritten hätte. Es handelt sich hier um ein bedeutungskonstituierendes Vereinnahmen des weltanschaulichen Konkurrenten und letzten Endes um einen Akt der Machtausübung, bei dem der selektiv reproduzierte Wortlaut des Gegners

109 Vgl. Fürst 2011. Zum philologischen Arbeiten des Origenes insgesamt Neuschäfer 1987.

110 Euseb *Hist. eccl.* 6,19,2 (ἀπορία λόγων).

111 Vgl. Barnes 1994, 60–62; Morlet 2010.

112 Auffällig ist hierbei der zweimalige Gebrauch des Verbs λαθάνειν in Euseb. *Hist. eccl.* 6,19,3: Porphyrios habe einerseits Origenes gelobt, ohne es zu merken (συνιστών δὲ ἄρα τὸν ἄνδρα ἐλάνθανεν) und habe andererseits versucht, so zu lügen, dass keiner es merkt (τὰ δὲ καὶ ψευδόμενος, ἐν οἷς λήσασθαι ἐνόμιζεν). Dieses Postulat einer bestimmten unterschweligen Bedeutung dient Eusebios dazu, seine eigene Deutung des Porphyrios-Textes abzusichern.

bewusst gefiltert wird, um dem Leserpublikum ein ganz bestimmtes Verständnis des Porphyrios-Textes vorzugeben, das christlicher Identität nicht schadet.

5 Fazit

Wie die hier angeführten Textbelege verdeutlichen, ist die Konkurrenz der beiden vorgestellten Textgemeinschaften durch divergierende Akte der Bedeutungsgenerierung charakterisiert, durch welche die Kollektive konstituiert und vom jeweils anderen Kollektiv abgegrenzt werden. Dieser Sachverhalt ließe sich auch an Textbeispielen anderer Autoren illustrieren, die sich mit Porphyrios auseinandersetzen.¹¹³ Die Bedeutungszuschreibungen richten sich auf die Anerkennung der eigenen grundlegenden Texte als Autoritäten und auf die Diskreditierung der gegnerischen Texte als nicht-autoritativ. Sie beziehen sich aber auch auf die schriftlichen Äußerungen des jeweiligen Gegners, der die grundlegenden Texte (Porphyrios vs. Bibel) und/oder die Anhänger der gegnerischen Textgemeinschaft kritisiert (Porphyrios vs. Origenes; Eusebios vs. Porphyrios). Obwohl sich die platonischen und die christlichen Textgemeinschaften durch ihre Grundtexte erheblich unterscheiden, sind sie sich dennoch in ihren Rezeptionspraktiken sehr ähnlich. Beide Textgemeinschaften erkennen die Allegorese nicht nur als zulässige Interpretationsform an, sondern machen im Falle des Porphyrios (Homer) und des Origenes (Bibel) dadurch ihre Grundtexte zu Pro-

113 Ein weiteres Paradebeispiel in dieser Hinsicht ist die Auseinandersetzung zwischen Porphyrios und Hieronymus über die ‚korrekte‘ Auslegung des biblischen Danielbuches. Für Porphyrios ist das Danielbuch eine pseudepigrafische Fälschung aus der Makkabäerzeit: Ein anonymen Verfasser habe in Daniels Namen das Buch auf Griechisch geschrieben und Ereignisse der jüngeren Vergangenheit rund um die Hellenisierungspolitik Antiochus' IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) in das Gewand prophetischer Visionen gehüllt. Das Buch enthalte damit einzig *vaticinia ex eventu* und alles, was über den historischen Rahmen des Makkabäeraufstands hinausgehe, sei gelogen (Porph. *Chr. fr.* 43 H.). Diesem bedeutungstiftenden Postulat des angeblich nichtprophetischen Charakters des Danielbuches wirkt Hieronymus an vielen Stellen seines Danielkommentars entgegen. Er tut dies, indem er sich immer wieder auf das christlich-eschatologische Deutungsmuster des Antichristen beruft und in seinem Kommentar wiederholt bewusste Grenzen zwischen dem christlichen, jüdischen und paganen Auslegungslager zieht. Porphyrios zähle zu den Dilettanten, die zu Unrecht das korrekte Bibelverständnis (*scripturae sanctae [...] intellegentiam*) für sich in Anspruch nehmen (*sibi imperitissimi vel maxime vidicant*), so Hier. in *Dan.* 11,44–45, Z. 466–468; CChr.SL 75 A, p. 935 Glorie. Der geschichtsfixierten Deutung des Porphyrios setzt Hieronymus den Wahrheitsanspruch des christlichen Auslegungslagers entgegen, siehe hierzu z. B. Hier. in *Dan.* 12,7b, Z. 634–637; CChr.SL 75 A, p. 942 Glorie = Porph. *Chr. fr.* 43W H.: ‚*Quando inquit, populus Dei dispersus fuerit – vel Antiocho persequente, ut vult Porphyrius, vel Antichristo, ut nostri verius probant –, tunc haec omnia complebuntur.*‘ – ‚Er [sc. Daniel] sagt: ‚Sobald das Volk Gottes zerstreut sein wird – entweder, weil Antiochus es verfolgt, wie Porphyrios es will, oder aber der Antichrist, wie die Unrigen es befürworten und damit der Wahrheit näher kommen – dann wird all dies erfüllt werden.‘‘ (Übers. M. B.)

jektionsflächen der je eigenen Weltanschauung und Wirklichkeitsdeutung.¹¹⁴ Die Bedeutung von Geschriebenem ergibt sich in beiden Fällen nicht aus den Texten selbst, sondern sie wird von den jeweiligen Experten einer Interpretationsgemeinschaft zugeschrieben und festgelegt.¹¹⁵

Wie der Umgang des Eusebios mit dem Porphyrios-Zitat zeigt, können auch die schriftlichen Äußerungen des Gegners durch bestimmte Verfahren des selektiven Zitierens, der De- und Rekontextualisierung zu solchen Projektionsflächen werden. Die Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Kontrahenten, der als Gegner der eigenen Textgemeinschaft stilisiert wird, ist dabei der Ort, an dem die Unterschiede und Ähnlichkeiten der jeweiligen Deutungsmuster und Wahrheitsansprüche beobachtet werden können. Über die soziokulturelle Bedingtheit von Bedeutung hinaus, die in diesem Beitrag vorgeführt wurde, ist der hier exemplarisch dargestellte platonisch-christliche Konflikt ein Beispiel dafür, dass die Bedeutung, die sowohl den eigenen als auch den gegnerischen Grundtexten zugeschrieben wird, entscheidend durch das Evozieren und Inszenieren von Emotionen determiniert ist, wobei im vorliegenden Fallbeispiel negative Emotionen vorherrschend sind. Diese schlagen sich in Form von Wertungen und Abwertungen, die auf die Experten und Texte der jeweils gegnerischen Textgemeinschaft bezogen sind, sprachlich nieder. Die rhetorische Stilisierung der Negativemotionen im Gewand der Polemik oder Apologetik dient dazu, das jeweilige Publikum durch das Schüren von Ressentiments – gegen Origenes und die Bibel bei Porphyrios, gegen Porphyrios und seinen christenkritischen Text bei Eusebios – zur Akzeptanz der je eigenen Bedeutungszuschreibung zu bewegen.

Literaturverzeichnis

- Alt (1998): Karin Alt, „Homers Nymphengrotte in der Deutung des Porphyrios“, *Hermes* 126, 466–487.
- Assmann (2007): Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München.
- Barnes (1994): Timothy D. Barnes, „Scholarship or Propaganda? Porphyry Against the Christians and its Historical Setting“, *BICS* 39, 53–65.
- Becker (2011): Matthias Becker, „Der schlechtere Weg ist das Ziel. Zum Leitbild des Philosophen in den Biographien des Eunapios“, *ZAC* 15, 450–475.

114 Ein Aspekt, dem im Rahmen dieses Beitrags nicht näher nachgegangen werden kann, der jedoch für das Verhalten der Christen in der Konkurrenz der Textgemeinschaften bedeutsam ist, ist die positiv vereinnahmende und selektive Rezeption von Gegnertexten, die ebenfalls zur Projektionsfläche der eigenen Weltanschauung gemacht werden können. Zu denken ist hier z. B. an die Homer-Allegorese der Christen, bei der es zur Umbesetzung der Odysseus-Figur durch Jesus kommt, siehe dazu z. B. Zilling 2011, 39–118; Stroumsa 2012, 162 mit FN 6.

115 Zur Frage, ob es in solchen Konstellationen notwendig bzw. überhaupt möglich ist, von ‚Fehlinterpretationen‘ zu sprechen, vgl. den Beitrag von Christian D. Haß in diesem Band.

- Becker (2013): Matthias Becker, *Eunapios aus Sardes: Biographien über Philosophen und Sophisten. Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Stuttgart.
- Bienert (2003): Wolfgang A. Bienert, „Zur Entstehung des Antiorigenismus im 3./4. Jahrhundert“, in: Lorenzo Perrone (Hg.), *Origen and the Alexandrian Tradition*, Bd. 2, Leuven, 829–842.
- Blönnigen (1992): Christoph Blönnigen, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frankfurt a. M.
- Cook (2004): John G. Cook, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen.
- Cook (2008): John G. Cook, „Porphyry’s Attempted Demolition of Christian Allegory“, *The International Journal of the Platonic Tradition* 2, 1–27.
- Cox (1983): Patricia Cox, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley.
- Dieckmann (2005): Walther Dieckmann, *Streiten über das Streiten. Normative Grundlagen polemischer Metakommunikation*, Tübingen.
- Fiedrowicz (2011): Michael Fiedrowicz, „Einleitung“, in: *Origenes. Contra Celsum/Gegen Kelsos. Erster Teilband*, eingeleitet und kommentiert von Michael Fiedrowicz, übersetzt von Claudia Barthold, Freiburg i. Br., 9–122.
- Fornaro u. a. (2009): Sotera Fornaro, Eugenio Amato u. Heinz-Günther Nesselrath, „Anmerkungen zur Übersetzung“, in: Heinz-Günther Nesselrath (Hg.), *Dion von Prusa. Der Philosoph und sein Bild*, Tübingen, 110–159.
- Fürst (2011): Alfons Fürst, „Origenes – der Schöpfer christlicher Wissenschaft und Kultur. Exegese und Philosophie im frühen Alexandria“, in: Alfons Fürst, *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Theologiegeschichte*, Berlin, 81–114.
- Gadamer (1990): Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen.
- Harnack (1916): Adolf von Harnack (Hg.), *Porphyrius „Gegen die Christen“, 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Berlin.
- Hilgert (2010): Markus Hilgert, „Text-Anthropologie. Die Erforschung von Materialität und Präsenz des Geschriebenen als hermeneutische Strategie“, *MDOG* 142, 87–126.
- Hose (1998): Martin Hose, „Fragment und Kontext. Zwei Methoden der Interpretation in der griechischen Literatur“, in: Jens Holzhausen (Hg.), *ψυχή – Seele – anima*, Stuttgart, 89–112.
- Jahr (2000): Silke Jahr, *Emotionen und Emotionsstrukturen in Sachtexen. Ein interdisziplinärer Ansatz zur qualitativen und quantitativen Beschreibung der Emotionalität von Texten*, Berlin.
- Johnson (2012): Aaron P. Johnson, „Philosophy, Hellenicity, Law. Porphyry on Origen, Again“, *JHS* 132, 55–69.
- Johnson (2013): Aaron P. Johnson, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre. The Limits of Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge.
- Kamesar (2009): Adam Kamesar, „Biblical Interpretation in Philo“, in: Adam Kamesar (Hg.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, 65–91.
- Lamberton (1986): Robert Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley.
- Lang (2009): Bernhard Lang, „Predigt als ‚intellektuelles Ritual‘. Eine Grundform religiöser Kommunikation kulturwissenschaftlich betrachtet“, in: Peter Strohschneider (Hg.), *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin, 292–323.
- Löhr (2010): Winrich Löhr, „Christianity as Philosophy. Problems and Perspectives of an Ancient Intellectual Project“, *VChr* 64, 160–188.
- Lona (2005): Horacio E. Lona (Übers.), *Die ‚Wahre Lehre‘ des Kelsos*, Freiburg i. Br.
- Männlein-Robert (2001): Irmgard Männlein-Robert, *Longin – Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, München.

- Männlein-Robert (2009): Irmgard Männlein-Robert, „Klage im Kontext oder Allegorie hellenistischer Spolienpoetik. Überlegungen zu Kallimachos' *Sepulchrum Simonidis* (frg. 64 Pf.)“, *A&A* 55, 45–61.
- Männlein-Robert (2014): Irmgard Männlein-Robert, „Ordnungskonkurrenz: Polemik und Feindbild in konkurrierenden Ordnungen. Der platonische Philosoph Porphyrios und sein Kampf gegen die Christen“, in: Ewald Frie u. Mischa Meier (Hgg.), *Aufruhr, Katastrophe, Konkurrenz, Zerfall. Bedrohte Ordnungen als Thema der Kulturwissenschaften*, Tübingen, 117–138.
- Markschies (2004): Christoph Marschies, „Eusebius als Schriftsteller. Beobachtungen zum sechsten Buch der Kirchengeschichte“, in: A. Monaci Castagno (Hg.), *La biografia di Origene fra storia e agiografia*, Villa Verucchio/Rimini, 33–50.
- Mertaniemi (2009): Markus Mertaniemi, „*Acerrimus inimicus*. Porphyry in Christian Apologetics“, in: Jörg Ulrich, Anders-Christian Jacobsen u. Maijastina Kahlos (Hgg.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*, Frankfurt a. M., 97–112.
- Morlet (2010): Sébastien Morlet, „La datation du *Contra Christianos* de Porphyre. À propos d'un passage problématique d'Eusèbe de Césarée (Histoire ecclésiastique, VI,19,2)“, *REAug* 56, 1–18.
- Morlet (2012) : Sébastien Morlet, „Que savons-nous du *Contre Porphyre* d'Eusèbe?“, *REG* 125, 473–514.
- Most (1994): Glenn W. Most, „Simonides' Ode to Scopas in Contexts“, in: Irene J. F. de Jong u. John P. Sullivan (Hgg.), *Modern Critical Theory and Classical Literature*, Leiden, 127–152.
- Neymeyr (1989): Ulrich Neymeyr, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*, Leiden.
- Neuschäfer (1987): Bernhard Neuschäfer, *Origenes als Philologe*. Teil I–II, Basel.
- Nietzsche (1969 [zuerst 1888]): Friedrich Nietzsche, „Der Antichrist“, in: Giorgio Colli u. Mazzino Montinari (Hgg.), *Friedrich Nietzsche: Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 6/3, Berlin, 163–252.
- Nünlist (2009): René Nünlist, *The Ancient Critic at Work. Terms and Concepts of Literary Criticism in Greek Scholia*, Cambridge.
- O'Meara (2003): Dominic J. O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford.
- Pépin (1976): Jean Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris.
- Pfeiffer (1968): Rudolf Pfeiffer, *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford.
- Pietzner (2013): Katrin Pietzner, *Bildung, Elite und Konkurrenz. Heiden und Christen vor der Zeit Constantins*, Tübingen.
- Quast (2005): Bruno Quast, *Vom Kult zur Kunst. Öffnungen des rituellen Textes in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Tübingen.
- Ramelli (2009a): Ilaria Ramelli, „Cornutus in christlichem Umfeld: Märtyrer, Allegorist und Grammatiker“, in: Heinz-Günther Nesselrath (Hg.), Fabio Berdozzo (Übers.), *Cornutus: Die Griechischen Götter. Ein Überblick über Namen, Bilder und Deutungen*, Tübingen, 207–231.
- Ramelli (2009b): Ilaria Ramelli, „Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism. Re-Thinking the Christianisation of Hellenism“, *VChr* 63, 217–263.
- Reckwitz (2006): Andreas Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Weilerswist.

- Riedweg (2005): Christoph Riedweg, „Porphyrios über Christus und die Christen. *De philosophia ex oraculis haurienda* und *Adversus Christianos* im Vergleich“, in: *Entretiens de la Fondation Hardt 51: L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne*, Vandœuvres/Genf, 151–203.
- Riedweg (2012): Christoph Riedweg, „Exegese als Kampfmittel in der Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen. Zum ‚Sündenbock‘ von Lev 16 bei Julian und Kyrrill von Alexandrien“, *ZAC* 16, 439–476.
- Rüpke (2005): Jörg Rüpke, „Heilige Schriften und Buchreligionen. Überlegungen zu Begriffen und Methoden“, in: Christoph Bultmann, Claus-Peter März u. Vasilios N. Makrides (Hgg.), *Heilige Schriften. Ursprung, Geltung und Gebrauch*, Münster, 191–204.
- Rüpke (2007): Jörg Rüpke, *Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Stuttgart.
- Schaffers (2003): Uta Schaffers, „Fremde – Literatur – Verstehen? Fragestellungen einer Interkulturellen Hermeneutik“, in: Fotis Jannidis, Gerhard Lauer, Matías Martínez u. a. (Hgg.), *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte*, Berlin, 349–375.
- Schott (2008): Jeremy M. Schott, „‘Living Like a Christian, but Playing the Greek’. Accounts of Apostasy and Conversion in Porphyry and Eusebius“, *JLA* 1, 258–277.
- Sellew (1989): Philip Sellew, „Achilles or Christ? Porphyry and Didymus in Debate over Allegorical Interpretation“, *HThR* 82, 79–100.
- Smith (2009): Andrew Smith, „Philosophical Objections to Christianity on the Eve of the Great Persecution“, in: D. Vincent Twomey u. Mark Humphries (Hgg.), *The Great Persecution*, Dublin, 33–48.
- Smith (2010): Andrew Smith, „Porphyry and his School“, in: Lloyd P. Gerson (Hg.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Bd. 1, Cambridge, 325–357.
- Spoerhase (2007): Carlos Spoerhase, *Autorschaft und Interpretation. Methodische Grundlagen einer philologischen Hermeneutik*, Berlin.
- Stein (1935): Edmund Stein, „Alttestamentliche Bibelkritik in der späthellenistischen Literatur“, *Collectanea Theologica Societatis Theologorum Polonorum* 16, 38–83.
- Stock (1983): Brian Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton.
- Stock (1990): Brian Stock, „Textual Communities: Judaism, Christianity, and the Definitional Problem“, in: Brian Stock (Hg.), *Listening for the Text. On the Uses of the Past*, Baltimore, 140–158.
- Stroumsa (2012): Guy G. Stroumsa, „Bibel und *paideia* – ‚Textgemeinschaften‘ in der Spätantike“, in: Therese Fuhrer u. Almut-Barbara Renger (Hgg.), *Performanz von Wissen. Strategien der Wissensvermittlung in der Vormoderne*, Heidelberg, 161–172.
- Tzvetkova-Glaser (2010): Anna Tzvetkova-Glaser, *Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen*, Frankfurt a. M.
- Vorländer (2013): Hans Vorländer, „Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen. Eine Einführung in systematischer Absicht“, in: Hans Vorländer (Hg.), *Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen*, Berlin, 1–42.
- Wellmer (2004): Albrecht Wellmer, *Sprachphilosophie. Eine Vorlesung*, herausgegeben von Thomas Hoffmann, Juliane Rebentisch u. Ruth Sonderegger, Frankfurt a. M.
- Winko (2003a): Simone Winko, „Literaturwissenschaftliche Aspekte der Bedeutung. Einleitung“, in: Fotis Jannidis, Gerhard Lauer, Matías Martínez u. a. (Hgg.), *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte*, Berlin, 225–227.
- Winko (2003b): Simone Winko, „Über Regeln emotionaler Bedeutung in und von literarischen Texten“, in: Fotis Jannidis, Gerhard Lauer, Matías Martínez u. a. (Hgg.), *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte*, Berlin, 329–348.
- Zilling (2011): Henrike Maria Zilling, *Jesus als Held. Odysseus und Herakles als Vorbilder christlicher Heldentypologie*, Paderborn.