

Sonderdruck aus: ROMA ÆTERNA – Band 5

Irmgard Männlein-Robert (Hg.)

Die Christen als Bedrohung?

Text, Kontext und Wirkung
von Porphyrios' *Contra Christianos*



Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2017

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	7
Einleitung	
<i>Irmgard Männlein-Robert (Tübingen)</i>	9
Polemical Strategies in the Conflict over Plato's Legacy in the Platonist Schools of the Second and Third Centuries	
<i>Dominic O'Meara (Fribourg)</i>	19
Porphyry's Metaphysical Objections to Christianity in <i>Contra Christianos</i>	
<i>Andrew Smith (Dublin)</i>	31
The Implications of a Minimalist Approach to Porphyry's Fragments	
<i>Aaron P. Johnson (Cleveland, USA)</i>	41
Ein neues Zeugnis für Porphyrios' Schrift <i>Gegen die Christen</i> . Johannes Chrysostomos, <i>Johanneshomilie</i> 17, 3f.	
<i>Christoph Riedweg (Zürich)</i>	59
Porphyry, Metaphor/Allegory, and the Christians	
<i>Karla Pollmann (Reading)</i>	85
Polemik, Bedrohungskommunikation, Emotion. Porphyrios und sein Umgang mit der christlichen Bedrohung in <i>Contra Christianos</i>	
<i>Matthias Becker (Göttingen)</i>	111
Porphyrios und die Christen in <i>De philosophia ex oraculis haurienda</i>	
<i>Ilinca Tanaseanu-Döbler (Göttingen)</i>	137
Zeichen deuten – Zeichen setzen. Porphyrios, die alten Götter und die Christen in <i>Περὶ ἀγαλμάτων / De imaginibus</i>	
<i>Irmgard Männlein-Robert (Tübingen)</i>	177
Auf der Suche nach Platons <i>Politeia</i> ? Neuplatoniker an den Kaiserhöfen der Tetrarchen und Constantins	
<i>Udo Hartmann (Jena)</i>	207

Inhaltsverzeichnis

<i>Contra religionem nomenque Christianorum</i> . Die Gegner des Christentums in den <i>Divinae institutiones</i> des Laktanz <i>Stefan Freund (Wuppertal)</i>	237
Eusebius' Porphyry <i>Ariane Magny (Ottawa)</i>	261
Augustin und Porphyrios <i>Volker Henning Drecol (Tübingen)</i>	275
Ein Kampf gegen die Hydra. Die christliche Verteidigungsstrategie des Makarios Magnes im Gegenüber zu exegetisch begründeter philosophischer Bibelkritik <i>Ulrich Volp (Mainz)</i>	289
„The Old Man From Tyre“. Julian's <i>Contra Galiaeos</i> and the Forth-Century Nachleben of Porphyry's Engagement with the Christians <i>Susanna Elm (Berkeley, USA)</i>	307
Index locorum	325

ZEICHEN DEUTEN – ZEICHEN SETZEN

Porphyrios, die alten Götter und die Christen
in Περὶ ἄγαλμάτων / *De imaginibus*

Irmgard Männlein-Robert (Tübingen)

Auf den ersten Blick könnte man Porphyrios' Schrift Περὶ ἄγαλμάτων (*De imaginibus / De cultu simulacrorum – Über Bilder/Götterbilder*),¹ die uns fragmentarisch in Teilen erhalten ist, für eine vielleicht antiquarisch motivierte, gelehrte Dokumentation und Erläuterung von griechischen, aber auch ägyptischen Götterbildern halten. Auf einen zweiten Blick, der sowohl die Lebenswelt und die religionsphilosophischen Interessen des platonischen Philosophen Porphyrios als auch die literarischen und historischen Kontexte der überlieferten Zeugnisse seiner Bilderschrift berücksichtigt, wird allerdings deutlich, dass Περὶ ἄγαλμάτων in den Kontext eines zeitgenössischen Diskurses um Rolle und Funktion sowie die theologische Bedeutung von Götterbildern gehört, der innerplatonisch, also unter zeitgenössischen Platonikern, und zugleich in Auseinandersetzung mit kontroversen christlichen Anschauungen geführt wird. Es war wohl nicht zuletzt eben die von den Christen vertretene Ablehnung der im paganen griechischen Kult etablierten Götterbilder, die der Philosoph Porphyrios als elementare Bedrohung für die pagane Religionspraxis wahrgenommen haben dürfte. Griechische Götter- und Kultbilder gehörten seit alters zum Bestand der griechischen Kultur und waren seit jeher fester Bestandteil der griechischen Religion und ihrer Kulte.² Die berühmtesten Kunstwerke der Antike waren bekanntlich Götterbilder und gehörten sogar, wie etwa die berühmte monumentale Zeusstatue des Phidias in Olympia oder der Helios-Koloss von Rhodos, zu den Sieben Weltwundern.³ Statuen und Bilder der Götter spielen in den religiösen Kulturen seit der archaischen Zeit eine erhebliche Rolle: Sie werden gewaschen, eingekleidet, gesalbt, herumgetragen und gespeist;⁴ nicht wenige

- 1 Der griechische Titel wird nur bei Stobaios I 25, 2 = 360aF. Smith und Stob. I 31, 7–10 = 354aF. Smith bezeugt. In diesem Beitrag wird diese Schrift i. d. R. mit dem griechischen Titel benannt. Bei Porphyrios ist mit ἄγαλμα immer das Bild eines Gottes gemeint, was dem üblichen Sprachgebrauch dieses Wortes seit klassischer Zeit entspricht (siehe LSJ s. v.). Die Fragmente dieser Schrift werden zitiert nach der Ausgabe von Andrew Smith, *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart/Leipzig 1993. Die deutschen Übersetzungen sind, soweit nicht anders vermerkt, von der Verfasserin dieses Beitrages.
- 2 Zum antiken Statuen- und Bildkult siehe Burkhard Gladigow, *Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter. Kultbilder und Bilder der Götter in der griechischen Religion*, in: *Approaches to Iconology*, Leiden 1985/1986 (*Visible Religion* 4/5), 114–133.
- 3 Belege siehe bei Kai Brodersen, *Die sieben Weltwunder: legendäre Kunst- und Bauwerke der Antike*, München 1999, hier: 58 ff. (Zeus), 84 ff. (Helios).
- 4 Ausführlicher dazu ist Tanja S. Scheer, *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik*, München 2000, 54–66.

Narrative und Legenden sind uns über wundertätige, sich bewegende, sprechende, weinende, schwitzende oder anderweitig beseelt erscheinende Kultbilder der griechischen Götter bis in Kaiserzeit und Spätantike überliefert.⁵ Es gibt göttliche Orakel, in denen Gottheiten sich darüber äußern, wie ihre Kultbilder aussehen (sollen).⁶ Die Christen der ersten Jahrhunderte brechen mit der alten Tradition der Götterbilder und verehren ihren Gott zumindest in vorkonstantinischer Zeit nicht in Bildern. Sie kritisieren und attackieren den nicht-christlichen, alten und etablierten religiösen Kult um die Götterbilder als Aberglauben, lehnen pagane Kultpraktiken wie Pflege, Anbetung und Verehrung von Götterbildern dezidiert ab und verweigern jegliche ‚Idolatrie‘.⁷ Nicht selten benutzen sie dabei (neben alttestamentlicher Fremdgotterpolemik)⁸ Argumente aus der alten philosophischen Tradition der paganen Religionskritik und polemisieren entsprechend gegen bildhafte Repräsentationen und anthropomorphe Darstellungen von Göttern.⁹

Der Platoniker Porphyrios, von dem weitere religionsphilosophische exegetische Schriften¹⁰ und eine sehr umfangreiche grundsätzliche Kritik am Christentum (*Contra Christianos*) stammen, verfasst in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts seine Bilderschrift – wir wissen nicht, ob deren Abfassung eher apologetisch oder eher offensiv motiviert ist. In jedem Fall findet er zu dieser Zeit bereits eine komplex argumentierende zeitgenössische Bildkritik und -polemik vor allem auf Seite

- 5 Zahlreiche Belege siehe bei Noëlle Icard-Gianolio, Art. L'image culturelle manifestation de prodige, in: *Thesaurus cultus et rituum antiquorum* 2, 2004, 463–468 und dies., Art. Statues enchaînées, in: *Thesaurus cultus et rituum antiquorum* 2, 2004, 468–471.
- 6 Siehe z. B. Porphyrios, *De philosophia ex oraculis haurienda* 316–319F.; 321F. Smith, dazu Eric Robertson Dodds, *Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism*, in: *JRS* 37, 1947, 55–69, hier 64.
- 7 Exemplarisch genannt seien der *Diognetbrief* 2; Tertullian, *De idololatria* 1–12 und *Apologeticum* 10–13; Minucius Felix, *Octavius* 24, 1f.; 27, 1; 29, 6; 32, 1; Ps.-Cyprian, *Quod idola dii non sint*; Commodian, *De simulacris eorum*; zu Lebzeiten des Porphyrios z. B. Arnobius, *Adversus nationes*, v. a. Buch VI; Lactanz, *Divinae institutiones*, Buch I und II. Ausführlich siehe Hermann Funke, Art. Götterbild, in: *RAC* 11, 1981, 659–828, hier 773–775; zu Idolatrie als ‚Gottlosigkeit‘ siehe ebd. 798–800; auch Norman H. Baynes, *Idolatry and the Early Church*, in: ders., *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955, 116–143; jetzt v. a. Alex Stock, *Frühchristliche Bildpolemik. Das Neue Testament und die Apologetik des 2. Jahrhunderts*, in: Reinhard Hoeps (Hrsg.), *Handbuch der Bildtheologie*, Bd. 1: Bild-Konflikte, München et al. 2007, 120–138.
- 8 Matthias Becker, *Eunapios aus Sardes: Biographien über Philosophen und Sophisten*. Einleitung, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart 2013, hier: 342 mit Anm. 561.
- 9 Siehe ausführlicher Franz Gniffke, *Bilder und Götterstauen im Neuplatonismus*, in: Reinhard Hoeps (Hrsg.), *Handbuch der Bildtheologie*, Bd. 1: Bild-Konflikte, München et al. 2007, 81–119 und ausführlich und mit vielen Belegen Funke, *Götterbild* (wie Anm. 7) 745–752.
- 10 Z. B. *De philosophia ex oraculis haurienda*; *De antro nympharum*; *De Styge*.

der Christen vor, deren neue Formen der Frömmigkeit wenn nicht aktuell, so doch absehbar Wert und Rolle der seit alters in der griechischen Welt verehrten Götterbilder in Frage stellen und damit bedrohen würden.¹¹ Wann genau nun Porphyrios seine Schrift *Περὶ ἀγαλμάτων* verfasste, wissen wir nicht. Die Datierung dieser Schrift wurde seit Friedrich Börtzler¹² und vor allem seit Joseph Bidez¹³ und Rudolf Beutler¹⁴ auf die Jahre vor dem Eintritt in Plotins Gruppe in Rom geschätzt, also in die letzten Jahre seiner Athener Zeit beim Platoniker Longin (ca. 260–263 n. Chr.). Diesen Interpreten zufolge habe Porphyrios seine irrationale religiöse Geisteshaltung aus der Schrift *De philosophia ex oraculis haurienda* überwunden,¹⁵ doch passte, so die genannten Gelehrten, die Interpretation der Götterbilder in *Περὶ ἀγαλμάτων* nicht zu seinen philosophischen Überzeugungen, wie er sie seit 263 mit dem Eintritt in die Schule Plotins vertreten habe; so sei etwa sein Nous-Konzept hier nicht neuplatonisch. Wirft man freilich einen prüfenden Blick auf die von Börtzler, Bidez und Beutler herangezogenen Belegstellen, zeichnen sich erhebliche Probleme und Interpretationsschwierigkeiten ab.¹⁶ Umgekehrt bietet aber auch Johannes Geffcken, der für eine Spätdatierung dieser Schrift plädiert, sie also in die plotinische (263–268) oder nachplotinische Zeit des Porphyrios datiert (nach 268), keine stichhaltigen Argumente zum Erweis seiner Vermutung auf.¹⁷ Da die Datierung von *Περὶ ἀγαλμάτων* im vorliegenden Beitrag nicht das zentrale Thema ist, soll diese Frage zurückstehen und später nur kurz aufgegriffen werden (s. u.). Im vorliegenden Beitrag geht es darum, das Anliegen dieser Schrift zu untersuchen und sie im zeitgenössischen Diskurs um Sinn, Wert und Bedeutung von Götterbildern zu verorten. Bislang gibt es für diese Schrift insgesamt nur spärlich Forschungsliteratur zu einzelnen Aspekten wie Datierung oder Quellenanalyse.¹⁸ Eine eingehende

11 Die ersten kaiserlich angeordneten Zerstörungen paganer Götterbilder finden in Konstantins späteren Regierungsjahren statt, dazu Noëlle Icard-Gianolio/Anne-Violaine Szabados, Art. Destructiions, transformations, in: *Thesaurus cultus et rituum antiquorum* 2, 2004, 501–507, hier 503 f.

12 Friedrich Börtzler, *Porphyrius' Schrift von den Götterbildern*, Diss. Erlangen 1903, hier: 23.

13 Joseph Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien. Avec les fragments des traités Περὶ ἀγαλμάτων et De regressu animae*, Gand/Leipzig 1913, 25.

14 Rudolf Beutler, Art. Porphyrios, in: *RE* 43, 1953, 275–313, hier 295, allerdings ohne Belege.

15 Zur Problematik der Postulierung einer solchen ‚Entwicklung‘ hin zum Rationalen und zu deren Widerlegung siehe Andrew Smith, *Porphyry and Pagan Religious Practice*, in: John J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven 1997, 29–35.

16 Siehe ausführlicher dazu unten Anm. 103.

17 Johannes Geffcken, *Der Bilderstreit des heidnischen Altertums*, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 19, 1916/19, 286–315, hier 305–308.

18 Etwa bei Friedrich Börtzler, *Porphyrius' Schrift* (wie Anm. 12) textkritische und quellenanalytische Untersuchung; Datierung bei Bidez, *Vie de Porphyre* (wie Anm. 13) 17–28; nur Begriffsgeschichte bei Johannes Woyke, *Götter, ‚Götzen‘, Götterbilder. Aspekte einer paulinischen ‚Theologie der Religionen‘*, Berlin/New York 2005, 37–69; nur gelehrte Details zum Lorbeerzweig Apollons bei Robert Turcan, *La laurier d'Apollon (en marge de Porphyre)*, in: Andreas Haltenhoff/Fritz-Heiner Mutschler (Hrsgg.), *Hortus litterarum antiquarum. Festschrift für Hans Armin Gärtner*, Heidelberg 2000, 547–553.

Untersuchung, Analyse und Interpretation der überlieferten Textpassagen steht bislang aus, ebenso eine gründliche Kommentierung,¹⁹ die Fritz Graf zu Recht als „wünschenswert“²⁰ bezeichnet.²¹

I. ZEICHEN DEUTEN

I.1. Text – Darstellung – Tendenz

In der Schrift *Über Götterbilder* (351F.–360aF. Smith) formuliert Porphyrios eine religionsphilosophische Erläuterung der bildlichen Darstellung paganer Götter,²² die sich als philosophische Konfigurierung von Götterbildern und deren Semantik erweist. Die meisten Fragmente von *Περὶ ἀγαλμάτων* sind bei Eusebios im dritten Buch seiner *Praeparatio Evangelica* (*PE*) überliefert, Einzelnes findet sich aber auch bei Johannes Lydus (*De mensibus*)²³ oder Stobaios.²⁴ In der *PE* wechseln Passagen, in denen Eusebios dieses Werk des Porphyrios epitomiert, mit solchen ab, die er ausführlich und wörtlich (*κατὰ λέξιν*) zitiert. Vor allem die ersten zitierten Textstücke von *Περὶ ἀγαλμάτων* rahmt Eusebios durch eigene einleitende oder abschließend konstatierende Ausführungen und Bemerkungen,²⁵ aber auch tendenziöse oder zusammenfassende Zwischenbemerkungen des Referenten Eusebios fehlen nicht.²⁶ Selbst hier wird noch – trotz der heiklen Überlieferungslage und der tendenziösen Selektion des Eusebios – das Bemühen des Porphyrios deutlich, eine platonisch motivierte Sammlung von Deutungen typischer²⁷ Götterdarstellungen zu bieten. Soweit wir anhand des überlieferten Textbefundes sehen können, bietet Porphyrios nach einem programmatischen Prooimion (351F. Smith;

- 19 Der neugriechische Kommentar mit griechischer Übersetzung von Giorgos Lathyres (Πορφύριος, *Περὶ Ἀγαλμάτων*, Athen 2000) hilft bei einer ersten Orientierung.
- 20 Fritz Graf, Plutarch und die Götterbilder, in: Rainer Hirsch-Luipold (Hrsg.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, Berlin/New York 2005, 251–266, hier 264 Anm. 55.
- 21 Eine Ausgabe mit deutscher Übersetzung und umfassender Interpretation dieser Schrift wird derzeit im Teilprojektes G01 des Tübinger Sonderforschungsbereichs 923 „Bedrohte Ordnungen“ erarbeitet. Im vorliegenden Band gehen die Beiträge von Ilinca Tanaseanu-Döbler, Karla Pollmann und Susanna Elm punktuell auf diese Schrift ein.
- 22 Dazu Balbina Bäbler/Heinz-Günther Nesselrath, *Der Stoff, aus dem die Götter sind. Zum Material griechisch-römischer Götterbilder und seiner ideellen Bedeutung*, in: Brigitte Gronenberg/Hermann Spieckermann (Hrsgg.), *Die Welt der Götterbilder*, Berlin/New York 2007, 145–168.
- 23 = Porph. 357F. Smith (zu Hestia).
- 24 Siehe 354aF. und 360aF. Smith.
- 25 Z. B. Eus. *PE* III 6, 7, p. 122, 13–22 Mras; ebd. 7, 5, p. 124, 3–10 Mras.
- 26 Z. B. ebd. 7, 2, p. 123, 7f. M.; ebd. 11, 5, p. 135, 14f. M. Zur Arbeits- und Zitierweise des Eusebios siehe ausführlicher die Beiträge von Ariane Magny (S. 261–274) und Aaron Johnson in diesem Band (S. 41–58).
- 27 So auch Aaron P. Johnson, *Religion and Identity in Porphyre of Tyre. The Limits of Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 2013, 168f.

s. u.) eine katalogartige Sammlung oder eine Art Galerie²⁸ von ἀγάλματα, Götterbildern,²⁹ wichtiger alter griechischer Götter und Göttinnen und deren δυνάμεις, also Kompetenzen und Wirkbereiche,³⁰ sowie gegen Ende auch von ägyptischen Gottheiten. Narrative Passagen fehlen, sind aber vielleicht auf die redaktionellen Eingriffe des Eusebios in diesen Text zurückzuführen (s. u.). Auffällig ist, dass für die Götterbilder griechischer Gottheiten keinerlei lokale oder künstlerische Besonderheiten, etwa des Materials, der Darstellung oder Platzierung, genannt werden, während für die Götterbilder der ägyptischen Gottheiten, die allesamt in einem einzigen, bei Eusebios erhaltenen Abschnitt von Porphyrios beschrieben und erklärt werden (360F. Smith), mehrfach der Ort, an dem das Bild steht, explizit genannt ist oder aufgrund der spezifischen Darstellungsweise leicht identifizierbar ist.³¹ Entweder hat Porphyrios das selbst so konzipiert oder Eusebios hat viel stärker, als bislang vermutet, den Text dieser Schrift gekürzt und epitomiert. Allerdings macht Eusebios selbst am Ende explizit deutlich, dass er gerade den Abschnitt über die Bilder der ägyptischen Götter verkürzt habe, in dem aber nun deren lokale Zuschreibungen kenntlich werden.³² Eventuell dürfen wir daraus die Schlussfolgerung ziehen, dass Porphyrios sich für seinen Passus über die ägyptischen Götterbilder auf einen Vorlagentext mit besonderer Expertise für ägyptische Verhältnisse stützen konnte. Man könnte an den von Eusebios ohnehin bereits als Quelle des Porphyrios für seine Bilderschrift genannten stoischen Priester Chairemon denken, dessen Text aber, wie selbst in der gekürzten Fassung bei Eusebios noch festzustellen ist, eindeutig von Porphyrios bearbeitet und im eigenen platonischen Sinne erweitert wurde.³³ Dagegen findet sich in den erhaltenen Fragmenten über die Bilder griechischer Götter –

- 28 So formuliert bereits Bidez, *Vie de Porphyre* (wie Anm. 13) 21: „galerie d’images“; ebenso Édouard Des Places, *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Livres II–III*, Paris 1976, hier 17.
- 29 Siehe 357F. Smith, p. 416, 10; 357aF. Smith, p. 417, 3; ebd., p. 417, 11: βρέτας; 359F. Smith, p. 422, 13: ἀγάλμα.
- 30 Ein möglicher Nachhall der hier von Porphyrios formulierten Gedanken – bis ins Begriffliche hinein (vgl. den Akzent auf der Dynamis) findet sich bei Makarios Magnes IV 21, 4 (ed. Volp, p. 396), bei Harnack als frg. 76 noch optimistisch Porph. *Contra Christianos* zugerechnet; siehe auch Funke, *Götterbilder* (wie Anm. 7) 754.
- 31 Siehe z. B. 360F. Smith (= Chairemon, frg. dub. 17D van der Horst), p. 429, 3–9: Der hier genannte Gott Kneph ist ursprünglich ein aus Theben stammender Schlangengott, der in das Gottesbild des demiurgischen Amun eingeschmolzen wurde, so Pieter W. van der Horst, *Chairemon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, Leiden 1984, 65 Anm. 2; ebd., p. 431, 47–432, 55: Der Gott Chnum aus Elephantine, so van der Horst, *Chairemon*, 66 Anm. 15; ebd., p. 432, 68–74; in Eileithyapolis die geiergestaltige Göttin Nekhbet, dazu van der Horst, *Chairemon*, 67 Anm. 18.
- 32 Porph. 360F. Smith, p. 434, 101–103: „Diese Ausführungen aus der Schrift des vorher genannten Mannes (sc. des Porphyrios) sollen von mir verkürzt präsentiert sein (ἐπιτετραήσθω), damit uns nichts von den Geheimnissen der hellenischen mitsamt der ägyptischen Theologie verborgen bleibt.“
- 33 Z. B. wenn Porphyrios astraltheologische Bemerkungen sowie einen Verweis auf die Eleusischen Mysterien einlegt, 360F. Smith, p. 432, 74–433, 77 = Chairemon. frg. dub. 17D, 12, 4 van der Horst mit dem Kommentar ebd., 67. Zu Chairemon als Vorlagentext für Porphyrios siehe Hans-Rudolf Schwyzer, *Chairemon*, Leipzig 1932 (*Klassisch-philologische Studien* 4), 14f.

soweit wir das sagen können – ein ganz anderer Duktus der Bildbeschreibung und -erklärung als im Passus über die ägyptischen Agalmata: Denn die Auflistung von griechischen Götterbildern hebt durchgängig auf deren allgemeine, *typische* ikonographische Darstellung mitsamt allegorischer Deutung der Gottheit und ihrer Attribute ab, sie ist ersichtlich auf das Typische und allgemein Identifizierbare und nicht etwa auf lokale oder künstlerische Besonderheiten fokussiert. Diese Beobachtung legt nahe, dass es Porphyrios hier nicht um die Götterbilder als Kunstwerke, sondern allein um Götterbilder als wichtige theologische Elemente seiner platonischen Religionsphilosophie, als funktionale, und weniger ästhetische, Bindeglieder zwischen sichtbarer und unsichtbarer, physischer und metaphysischer Welt geht.³⁴ Weiterhin wird deutlich, dass sich Porphyrios' typisierende Deutung vor allem auf die Bilder *griechischer* Götter konzentriert und dass er in seiner Beschreibung und Erklärung der ägyptischen Götterbilder diese an griechische Vorstellungen anzupassen und damit einen theologisch weiteren Radius zu beschreiben sucht.³⁵

Die Aufzählung der alten, zuerst hellenischen, dann ägyptischen Götter, ihrer offenbar typischen ikonographischen Darstellung sowie ihrer Attribute ist – allem Anschein nach – im Wesentlichen für beide Göttergruppen jeweils hierarchisch gegliedert. Denn Porphyrios beginnt seine griechische Bildergalerie – zumindest in der verkürzten Form, wie sie Eusebios überliefert – mit dem Bild des Zeus und führt sie über Hera (mit Leto) über Hestia (mit Rhea, Demeter und Kore), Dionysos, Pluton, Attis und Adonis, Aphrodite, Hermes, Artemis und Athena. Seine ägyptische Bilderreihe eröffnet mit Kneph, dann folgen v. a. Pthah, Isis, Chnum, ein ‚menschlicher‘ Gott,³⁶ Horus, Nekhbet, Mnevis bis hin zu Apis.³⁷

I.2. Das Prooimion von Περὶ ἀγαλμάτων

Das von Eusebios überlieferte Prooimion trägt klar programmatische Züge, die im Folgenden erläutert werden sollen (Eus. *PE* III 7, 1 Mras = 351F. Smith):

- 34 Johnson, *Religion* (wie Anm. 27) 171 beschreibt das zutreffend als für die Spätantike neuen „philosophical mode of viewing“.
- 35 Die zeitgenössische ägyptische ‚Mode‘ unter den neuplatonischen Philosophen schlägt sich etwa auch in Plotins Bereitschaft, durch einen ägyptischen Priester seinen Daimon beschwören zu lassen, in Porphyrios' *Brief an Anebo* oder Iamblichos' *De mysteriis* nieder, dazu Ilina Tanaseanu-Döbler, ‚Nur der Weise ist Priester‘: Rituale und Ritualkritik bei Porphyrios, in: Ulrich Berner/dies. (Hrsgg.), *Religion und Kritik in der Antike*, Münster 2009, 109–155, hier 136–138. Zu verweisen wäre in diesem Kontext auch auf Plotins Interesse an ägyptischen Hieroglyphen, Plot. V 8, 6f.
- 36 Siehe dazu van der Horst, Chaeremon (wie Anm. 31) 67 Anm. 21, der auf die in Ägypten nachweisbare Vergöttlichung herausragender Menschen, wie etwa des berühmten Architekten Imhotep, verweist, der ein Kultzentrum in Athribis hatte, das im Text hier zu ‚Anabis‘ ver-schrieben worden sein könnte.
- 37 Die Anordnung der Fragmente in der kritischen Porphyrios-Ausgabe von Andrew Smith ist m. E. plausibel, weicht freilich mitunter von der ersten Zusammenstellung der Texte bei Bidez ab, vgl. Bidez, *Vie de Porphyre* (wie Anm. 13) 1*–23*.

φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί, θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι, σοφίας θεολόγου νοήματα δεικνύς, οἷς τὸν θεὸν καὶ τοῦ θεοῦ τὰς δυνάμεις διὰ εἰκόνων συμφύλων αἰσθήσει ἐμήνυσαν ἄνδρες, τὰ ἀφανῆ φανεροῖς ἀποτυπωσαντες πλάσμασιν, τοῖς καθάπερ ἐκ βίβλων τῶν ἀγαλμάτων ἀναλέγειν τὰ περὶ θεῶν μεμαθηκόσι γράμματα. θαυμαστὸν δὲ οὐδὲν ξύλα καὶ λίθους ἤγεισθαι τὰ ξόανα τοῦς ἀμαθεστάτους, καθὰ δὴ καὶ τῶν γραμμάτων οἱ ἀνόητοι λίθους μὲν ὀρωσι τὰς στήλας, ξύλα δὲ τὰς δέλτους, ἐξυφασμένην δὲ πάπυρον τὰς βίβλους.³⁸

Gleich im Eingang zitiert Porphyrios einen bekannten hexametrischen Eingangsvers orphischer Provenienz (frg. 247, 1 Kern): φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί, θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι.³⁹ Damit nimmt er als Sprecher habituell die Rolle des ‚Orpheus‘ oder eines Priesters ein, der das im Folgenden Verkündete als gleichsam göttliche Offenbarung, als religiöses Wissen und Handeln beschreibt. Das aber soll den Nichteingeweihten (βέβηλοι)⁴⁰ – gemeint sind Christen (s. u.) – verwehrt und nur Initiierten zugänglich sein, erkennbar ist der religiöse Gestus der Geheimhaltung. Es handelt sich bei diesem Vers um eine ursprünglich im Ritual verankerte, in der religiösen Literatur etablierte Exklusivitäts- oder Ausschlussformel, deren ältester Beleg derzeit für uns im Derveni-Papyrus gegeben ist (col. VII),⁴¹ die aber vor allen Dingen in kaiserzeitlichen und spätantiken Texten überliefert ist.⁴² Diese somit bereits alte orphische Formel erhält hier besonderes Gewicht dadurch, dass sie situativ Mysterienatmosphäre⁴³ evoziert und dass sie aufgrund ihres Alters autoritative und die Legitimität des Folgenden verstärkende Funktion hat. Der in der Rolle

38 „Ich werde sprechen zu denjenigen, denen das erlaubt ist, ihr Ungläubigen aber schließt die Tür!, und dabei zeige ich Vorstellungen theologischer Weisheit auf, mit welchen Menschen, indem sie die unsichtbaren Dinge durch sichtbare Gestalten darstellten, den Gott und die Fähigkeiten des Gottes durch sinnlich wahrnehmbare Bilder (eigentlich: durch für sinnliche Wahrnehmung geeignete Bilder) offenbarten, (und zwar spreche ich) zu denjenigen, die gelernt haben, wie in Büchern (nun) in Bildern die sich auf Götter beziehenden Zeichen zu lesen. Es ist aber nicht verwunderlich, dass die im höchsten Grade Ungebildeten die Götterbilder für Holz und Stein halten, entsprechend betrachten ja auch die der Buchstaben Unkundigen Stelen als Steine, die Schreiftafeln aber als Holzbrettchen, die Bücher als gewebten Papyrus.“

39 Siehe ebd. p. 263 (= Otto Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1922, 263).

40 Vgl. – etwas später – ganz ähnlich Libanios, *Oratio* 1, 39, wenn er Christen am Hof des Constantius II als ἀμύητοι und damit als ‚Nicht-Eingeweihte‘ bezeichnet; Libanios nennt die Christen auch ἄθεοι (*ep.* 695, 2), μαροί (*or.* 18, 287), ἀνόσοι (*ep.* 770, 3), dazu mehr bei Heinz-Günther Nesselrath, Art. Libanios, in: RAC 23, 2008, 29–61, hier: 50f.

41 Nur sinngemäß erinnert Plat. *Symp.* 218b3–7 = frg. 13 Kern an diese Formel.

42 Sie ist bei Eusebios, *Praeparatio evangelica* XIII 12, 3–5 für Aristoboulos überliefert (= frg. 247 Kern, s. o.), siehe auch Tat. *or. ad Graec.* 8, p. 9, 13 Schw.; Clem. Al. *protr.* VII 74, 4; vgl. ferner *strom.* V 14, 126, 5 (II 411, 24 Stählin). Sie wird auch in der spätantiken (auf das Ende des 5. Jhs. zu datierenden) *Tübinger Theosophie* (§ 56 p. 37, 470 Erbse) zitiert. Reiche Belege für diese Formel vor und auch nach Porphyrios siehe bei Christoph Riedweg, Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros logos. Beobachtungen zu OF 235 und 247 (sog. Testament des Orpheus), Tübingen 1993, 47f. mit Anm. 118. Weitere Anklänge und Literaturangaben bietet Des Places, Eusèbe (wie Anm. 28) 180 mit Anm. 1 und 2.

43 Seine Anspielung auf die Ausstattung und Einkleidung des Hierophanten und des Dadouchen im Kontext der Eleusinischen Mysterien (360F. Smith, p. 432, 74–433, 76) darf als Beleg für Porphyrios' Geläufigkeit hinsichtlich Mysterien gelten.

des Orpheus auftretende Sprecher, hier nun der Autor Porphyrios, tritt im priesterlichen Gestus des Zeigenden (351F. Smith, p. 408, 15: δεικνύς)⁴⁴ auf und wird somit durch die orphische Stilisierung als Hierophant von *altem* mystischem Offenbarungswissen kenntlich (ebd. 17: ἐμήνυσσεν).⁴⁵ Dass Porphyrios gern in diese Rolle schlüpft, zeigt zum einen ein Abschnitt aus *De abstinentia* (II 49, 1–3), wo Porphyrios nachdrücklich die Identität von Priester und Philosoph betont⁴⁶ und ebenso ein bekannter Passus aus *Ad Marcellam*,⁴⁷ zum anderen ein Passus aus dem ebenfalls von Eusebios überlieferten Prooimion zu seiner Schrift *De philosophia ex oraculis haurienda*, wo von μὴ δημοσιεύειν („nicht publik machen“), βέβηλοι („Ungläubigen“) und ἄρρητα („Unsaßbares“) die Rede ist (304F. und 305F. Smith; vgl. ebd. 307F.).⁴⁸ Bevor er dort die Rolle von Orakeln im Zuge der philosophischen Rettung und Erlösung der Seele darlegt, bedient er sich derselben exklusiven Haltung wie in *Περὶ ἀγαλαμάτων*: Einmal geht es um die religionsphilosophische Erläuterung von Orakeln, einmal um die von Götterbildern, immer also um charakteristische Medien der alten hellenischen Religionspraxis. Das macht die autobiographische Episode in der *Vita Plotini* deutlich, als Porphyrios davon berichtet, wie er einmal im Rahmen einer Platon-Gedenkfeier im Haus Plotins aufgrund seines religiös-enthusiasmierten Vortrags eines ἱερὸς γάμος („Heilige Hochzeit“) vom Meister Plotin persönlich und ausdrücklich als „Dichter, als Philosoph und als Hierophant zugleich“ gewürdigt worden sei (Porph. *Plot.* 15, 4–6: ἔδειξας ὁμοῦ καὶ τὸν ποιητὴν καὶ τὸν φιλόσοφον καὶ τὸν ἱεροφάντην).⁴⁹ Hier, in *Περὶ ἀγαλαμάτων*, konvergiert sein priesterlicher, hierophantischer Zeigegestus nun mit dem des (göttlich inspirierten) offenbarenden Exegeten, da es sich bei diesem Text um die in schriftlicher Form präsentierte allegorische Exegese von göttlichen Bildern handelt⁵⁰ – freilich nur für ‚Eingeweihte‘, also mit dezidiert exklusivem oder esoterischen Gestus, der auch

- 44 Siehe auch die in den Hss. BONV zu Eus. *PE* III, 7, 1 überlieferte Lesart μηνύματα statt der in Hs. A und Eus. *PE* III 13, 4 überlieferten νοήματα. Mit μηνύματα als ‚Indikatoren‘ wäre eigentlich sehr treffend das bezeichnet, was Porphyrios im Folgenden seiner Bildexegese macht, nämlich anhand von Zeichen, verstanden als ‚Indizien‘, erläutern, worauf diese verweisen.
- 45 Vgl. Riedweg, *Imitation* (wie Anm. 42) 48: Orpheus spricht hier als Mysterienpriester oder Mystagoge, siehe auch Porph. *abst.* II 49, 1 und 3, wo der wahre Philosoph immer auch als Priester tituliert wird.
- 46 Ganz ähnlich auch Porph. *De antro* c. 4 p. 42, 14–16 Simonini, dazu Verf., *Das Motiv der Höhle in Literatur und Kunst: Porphyrios, De antro nympharum*, in: Manuel Baumbach (Hrsg.), *Porphyrios, Über die Nymphengrotte*, erscheint vorauss. Tübingen 2016/7 (SAPERE).
- 47 Porph. *Marc.* 16: μόνος οὖν ἱερεὺς ὁ σοφός, μόνος θεοφιλῆς, μόνος εἰδὼς εὐξασθαι / „Allein der Weise ist also Priester, allein er ist gottgeliebt, allein er versteht zu beten.“, siehe Tanaseanu-Döbler, *Rituale* (wie Anm. 35) und unten unter I.4 (S. 191 ff.).
- 48 Siehe auch Christoph Riedweg, *Porphyrios über Christus und die Christen. De philosophia ex oraculis haurienda und Contra Christianos* im Vergleich, in: Antonie Wlosok (éd.), *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicéenne*, *Vandœuvres/Genève* 2005 (Entretiens Fondation Hardt 51), 151–203, hier 169.
- 49 „Du zeigtest den Dichter, den Philosophen und den Hierophanten in einem.“
- 50 Das passt genau zu Porph. *abst.* II 49, 2, wo es heißt, der ‚wahre Philosoph‘ könne ‚Zeichen lesen‘ (σημειωτικός).

im Folgenden deutlich wird.⁵¹ Er spricht dabei nur zu gleichsam Eingeweihten, zu denen, die ‚lesen‘ können. Das bedeutet, dass Porphyrios hier wohl kaum eine isagogische Schrift im üblichen Sinne eröffnet,⁵² denn allenfalls für eine interne Leserschaft, wie auch immer diese ausgesehen haben mag und wo wir uns diese vorstellen dürfen, kann ein solch exklusiv eingeleiteter, zudem mit der Interpretation des Göttlichen (in Bildern) befasster Text konzipiert worden sein.

In Analogie zum Lesen, dem Deuten und Entschlüsseln-Können von Schriftzeichen, leitet er seine Offenbarung orphischer, also kosmologischer Konzepte ein. Die Götterbilder müssen demnach richtig ‚gelesen‘, also richtig verstanden und gedeutet werden, sie sind den Nicht-Eingeweihten nicht in ihrem theologischen, letztlich kosmologischen Sinn verständlich – Eusebios rechnet das Werk des Porphyrios daher zur Physiologie (s.u.) und schreibt ihm den Rang einer Theologie ab.⁵³ Von seiner allegorischen Bildexegese im Offenbarungsgestus will Porphyrios eine bestimmte Gruppe ‚Ungläubiger‘ ausgeschlossen wissen, und da er mit der orphischen Exklusiv-Formel sowie durch einschlägiges Vokabular (vgl. θεολόγου, 351F. Smith, p. 408, 15)⁵⁴ dem Folgenden den Rang alten religiösen Wissens zuschreibt, lässt sich bereits in dieser programmatischen, an alte pagane Mysterien anklingenden Eröffnung eine erste antichristliche Tendenz dieser Schrift identifizieren.⁵⁵ Denn die Differenzierung zwischen denen, die Zeichen deuten können, und denen, die das nicht können und daher allein auf materielle Aspekte abheben, zielt mit einiger Sicherheit auf Christen,⁵⁶ die ja gerade die Materialität der paganen Götterbilder resp. die Vorstellung, man verehere Materie als Gott, zu einem zentralen Argument ihrer Polemik gemacht hatten.⁵⁷ Das wird nicht zuletzt aus den Reaktionen des Eusebios bei seiner kritischen Kommentierung von Porphyrios’ Bilderschrift deutlich, wenn er immer wieder explizit sagt, dass ihm und seinem Publikum die ἀπόρρητα („Geheimnisse“), also die vom Platoniker ‚exklusiv‘ formulierten Ausführungen, nicht verborgen blieben und dass sie in keinsten Weise ‚Ungläubige‘ seien.⁵⁸ Er übernimmt also exakt die exklusivierenden Worte des Porphyrios und demonstriert, dass Porphyrios’ Ausschlussformel letztlich ohne Wirkung geblieben sei.

51 Siehe z.B. 358F. Smith, p. 420, 56f.: διὰ δὴ τούτων τῶν συμβόλων ... ἐκκαλύπτεται ...

52 So Todd C. Krulak, „Invisible Things on Visible Forms“: Pedagogy and Anagogy in Porphyry’s Περὶ ἀγαλμάτων, in: Journal of Late Antiquity 4, 2011, 343–364. Ähnlich Johnson, Religion (wie Anm. 27) 164–178, der pädagogische Züge in diesem Text sieht.

53 Siehe Graeme Miles, Stones, Wood and Woven Papyrus: Porphyry’s *On Statues*, in: JHS 135, 2015, 78–94, hier 80f. Zur alten, engen Verbindung von orphischen Mysterienlogoi und Naturlehren seit Empedokles siehe Riedweg, Imitation (wie Anm. 42) 54f.

54 Zu ‚theologisch‘ in der Bedeutung ‚orphisch‘, i.e. kosmologisch, siehe Aristot. *Met.* 1071b27.

55 Ganz ähnlich Miles, Stones (wie Anm. 53) 87 und ebenso Tanaseanu-Döbler, Rituale (wie Anm. 35) 145.

56 So bereits Bidez, Vie de Porphyre (wie Anm. 13) 72f., und Charly Clerc, Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du II^e siècle après J.-C., Paris 1915, 253.

57 Den Vorwurf, die paganen Götterbilder seien nur Materie, verwenden z.B. Tat. *or. ad Graec.* 4; Tert. *apol.* 12; Min. Fel. 3, 1; 23, 10ff. et al., siehe weiter Funke, Götterbild (wie Anm. 7) 786.

58 Siehe z.B. Eus. *PE* III 11, 21 Mras = 359F. Smith, p. 421, 2: ὡς ἂν μηδὲν ἡμᾶς τῶν ἀπορρήτων λανθάνοι / „damit uns ja nichts von den Geheimnissen verborgen bleibt“; ebd.

I.3. Argumente und Methode

Abgesehen von dieser tendenziösen Eröffnungsgeste wird die antichristliche Haltung des Porphyrios, die bereits Geffcken gewittert hatte,⁵⁹ weiterhin an zwei miteinander eng verflochtenen Argumenten erkennbar, die ich kurz skizzieren möchte. Das erste Argument ist folgendes: Porphyrios wendet sich im Eingang der Schrift (351F. und 352F. Smith) nachdrücklich gegen den Vorwurf, die Hellenen sähen in ihren Bildern die Götter selbst. Dagegen interpretiert er hier dezidiert die bildhaften Göttergestalten nicht als Formen der Präsenz, sondern als „Gestaltungsformen des Unsichtbaren im Sichtbaren“ (351F. Smith, p. 408, 17f.): τὰ ἀφανῆ φανεροῖς (ἀποτυπώσαντες) πλάσμασιν, also als Offenbarungen des Göttlichen, genauer: als ‚Zeichen‘ desselben.⁶⁰ Bereits im Prooimion, das Eusebios überliefert, zieht Porphyrios programmatisch die Analogie von Schrift/Text/Buch und Bild heran (351F. Smith, p. 408, 19f.: γράμματα).⁶¹ Dabei wendet er eine wichtige zeichen- und medientheoretische Reflexion auf die Deutung von Götterbildern an: Wie das Buch resp. ein Text als Konglomerat von Zeichen mit Bedeutung zu lesen ist, so muss auch ein Götterbild als Konglomerat an Zeichen mit Bedeutung ‚gelesen‘ und interpretiert werden (Sehen = Lesen = Interpretieren). Wie ihm die Materie des Buches/Textes als sinnlich wahrnehmbares Medium mit Verweischarakter auf den allein geistig zu erfassenden Gehalt gilt, so stellen die materiellen Bilder der alten Götter ebenfalls der Aisthesis zugängliche, aber über die sinnliche Welt hinaus- und auf göttliche Wirkkräfte verweisende, zeichenhafte Medien dar. Zentral ist dabei die Decodierung der Zeichen bzw. das Herauslesen dessen, worauf sie verweisen. Kurz gesagt, es handelt sich bei den Bildern der alten Götter (als πλάσματα) wie auch bei den in der platonischen Tradition ebenfalls als πλάσματα bezeichneten (fiktionalen) Mythen um sich manifestierende göttliche Offenbarung. Die Zeichen müssen muss freilich (richtig) gedeutet werden,⁶² und erscheinen – Porphyrios sagt das wörtlich – eben nur Ungebildeten und Dummköpfen als materiell und damit ungött-

13, 3f.: ταῦτά μοι ἐκ τῆς τοῦ προειρημένου ἀνδρὸς γραφῆς ἐπιτετιμήσθω, ὡς ἂν μηδὲν ἡμᾶς λάθοι τῶν ἀπορρητῶν τῆς Ἑλληνικῆς ὁμοῦ καὶ Αἰγυπτιακῆς θεολογίας ... οὐ γάρ με ἡ ἀλαζῶν ἐκπλήξει φωνή, φθέγγομαι οἷς θέμις ἐστί, θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι φήσασα. βέβηλοι γοῦν οὐχ ἡμεῖς, ἀλλ' οἱ γε τοιάσδε αἰσχροῦς καὶ ἀπρεπεῖς μυθολογίας ... σοφίας θεολόγου νοήματα εἶναι ἀποφηνόμενοι / „Diese Worte sollen hiermit von mir aus der Schrift des vorher genannten Mannes gekürzt wiedergegeben sein, damit uns ja nichts von den Geheimnissen der hellenischen mitsamt der ägyptischen Theologia verborgen bleibt ... Denn mich wird der anmaßende Spruch ‚ich will sprechen zu denen, denen es erlaubt ist, schließt aber die Türen, ihr Ungläubigen‘ nicht erschrecken. Ungläubige sind freilich nicht wir, sondern diejenigen, die solche hässlichen und unziemlichen mythischen Geschichten ... als Gedanken einer theologischen Weisheit hinstellen.“

- 59 Geffcken, Bilderstreit (wie Anm. 17) 306 und Clerc, Théories (wie Anm. 56) 163; jetzt auch Miles, Stones (wie Anm. 53) 86 mit Anm. 48.
- 60 Etliche der hier bei Porphyrios erkennbaren Grundgedanken finden sich auch wieder bei Proklos in seinem Euklid-Kommentar, als er über die Gestaltformen der Götter handelt (*in Euc.* 138, 7–22, v. a. 138, 15), siehe dazu Gniffke, Bilder (wie Anm. 9) 115f.
- 61 Zur Komplexität dieses Begriffes siehe Johnson, Religion (wie Anm. 27) 167.
- 62 Vgl. ähnlich Graf, Plutarch (wie Anm. 20) 261.

lich (vgl. ebd. 21 f.: τὸς ἀμαθεστάτους; οἱ ἀνόητοι)⁶³. Damit entschärft Porphyrios zum einen raffiniert das von den Christen lancierte Argument der Idolatrie, nach dem die paganen Griechen von der Präsenz ihrer Götter in deren Bildern ausgingen. Er ‚entgöttlicht‘ die Bilder (die Götter selbst sind *nicht* in den Bildern präsent)⁶⁴ und siedelt sie auf der Ebene von Zeichen oder Medien mit Verweischarakter an. Das ist nicht dasselbe, was etwa Christoph Auffahrt⁶⁵ für den zu beobachtenden Umgang mit Kultbildern in Kaiserzeit und Spätantike als ‚Entsakralisierung‘, ‚Ästhetisierung und Universalisierung‘ beschreibt, sondern es entspricht eher der ‚Entschärfung‘ eines von Kritikern vielfach formulierten Vorwurfs und zugleich einer semasiologischen Funktionalisierung von Bildern, die als materielle Medien auf ein immaterielles Göttliches verweisen, kurz: es entspricht einer philosophischen, genauer: platonischen Kodierung. Damit setzt er sie den Buchstaben/Schriftzeichen/Texten analog, die ebenfalls gelesen und decodiert bzw. interpretiert werden müssen.⁶⁶ Wir sehen deutlich, dass Porphyrios diejenigen, welche die alten Götterbilder nicht ‚lesen‘, nicht verstehen, die notwendige Allegorese nicht vollziehen können, auf derselben Stufe wie Analphabeten verortet – ein durchaus offensiver, polemischer Schlag gegen wohl vor allem christliche Kritiker, denen bereits von Kelsos nachdrücklich Unbildung unterstellt worden war.⁶⁷

Das zweite, mit dem ersten eng verflochtene Argument ist das der Materialität der Götterbilder: Denn Porphyrios wendet sich hier klar und deutlich gegen den Standardvorwurf der Christen, die paganen Götterbilder bestünden aus Materie (Holz, Gold, Elfenbein etc.), die aber nicht als Ort eines Gottes dienen könne.⁶⁸ Das Argument wird deutlicher, wenn man sich den Passus gleich nach dem Prooimion dieser Schrift ansieht, in dem Porphyrios nachdrücklich die materielle Beschaffenheit und Formgestalt der paganen Götterbilder verteidigt und erläutert (352F).

63 Zu beachten ist im griechischen Text hier die Setzung des Artikels, der auf eine ganz bestimmte Gruppe verweist. Den Vorwurf, die paganen Götterbilder seien nur Materie, verwenden z. B. Tat. *or. ad Graec.* 4; Tert. *apol.* 12; Min. Fel. 3, 1; 23, 10ff. et al., siehe weitere bei Funke, Götterbild (wie Anm. 7) 786.

64 So auch Eric Robertson Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970, hier: 161.

65 Christoph Auffarth, *Götterbilder im römischen Griechenland: Vom Tempel zum Museum?*, in: Olivier Hekster/Sebastian Schmidt-Hofner/Christian Witschel (edd.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire* (Heidelberg, July 5–7, 2007), Leiden/Boston 2009, 307–325.

66 Vgl. bereits Demokrit (B 142 DK 68 = *Olymp. in Phlb.* p. 242 Stallbaum); siehe auch Plutarch, *De tranquillitate animi* 20, 477C: Demokrit bezeichnet Götternamen als „zum Laut gewordene Götterbilder“ (ἀγάλματα φωνήεντα) und beschreibt damit den Götternamen als Verweis auf die Gottheit selbst.

67 Vgl. dagegen Graf, Plutarch (wie Anm. 20) 266, der „das Fehlen jeglicher Polemik“ in dieser Schrift des Porphyrios konstatiert.

68 Graf, Plutarch (wie Anm. 20) 265; dazu v. a. Paul C. Finney, *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*, New York/Oxford 1994, 47–53. Siehe Porph. *De philos. ex orac. haur.* (317F. Smith), wo die Göttin Hekate in einem Orakel selbst Anweisungen zu den materiellen Kompositionselementen ihres eigenen Agalma gibt, dazu Sarah Iles Johnston, *Animating Statues: A Case Study in Ritual*, in: *Arethusa* 41 (2008) 445–494, hier: 463.

Smith):⁶⁹ Porphyrios zufolge habe man Materialien wie Kristallglas, parischen Marmor oder Elfenbein benutzt, weil das Göttliche lichtartig und von feinstofflichem Feuer umgeben sei; viele hätten aber auch das Unsichtbare seiner ‚Wesenssubstanz‘ (οὐσίᾳ) in einem schwarzen Stein gezeigt. Die Menschengestalt hätten die Menschen wegen der Vernunftbegabung des Göttlichen gewählt.⁷⁰ Die Schönheit der anthropomorphen Götterbilder verweise auf die unvermischte, die reine Schönheit in den göttlichen Dingen. Kugel und Kugelgestalt (als Attribute von Göttern) bildeten die identischen Formen von Kosmos, Sonne und Mond ab. Die Verweisrichtung geht bei Porphyrios immer auf das (zunächst) nicht Sichtbare, das Ursächliche, den transzendenten Urheber des ästhetisch Wahrnehmbaren. Die Bilder der alten Götter sind Porphyrios zufolge weder mimetische Abbilder der Götter in Form oder Gestalt oder Materie noch gar als identisch mit diesen anzusehen, sondern sind vielmehr symbolische, kodierte ‚Zeichen‘, die richtig gelesen und gedeutet werden wollen.⁷¹ Diese Zeichen sind – zumindest für die ‚normalen‘ Menschen – als Hilfsmittel nötig, da man sonst das Göttliche gar nicht direkt wahrnehmen könne.⁷² Porphyrios führt die alten Götterbilder, die anikonischen wie die ikonischen, nach Materie, Farbe und Form auf Vergleichbares im Bereich des Göttlichen zurück. Eigenschaften der materiellen Bilder spiegeln somit Eigenschaften des Göttlichen wider, genauer: die jeweiligen materiellen Qualitäten der Götterbilder verweisen auf entsprechende Qualitäten des Göttlichen, auf welches das Bild hinweist, sodass demnach gewisse Rückschlüsse von den Bildern auf die Götter möglich sind. Damit nehmen die Götterbilder den Charakter von symbolischen Zeichen an: Aber das Material der Bilder verweist über seine spezifische Qualität als gleichsam ‚natürliches‘ Zeichen auf entsprechende Eigenschaften des Göttlichen.⁷³ Während also Form und Gestalt des Gottes im Bild nur symbolischen oder allegorischen Wert haben und im übertragenen Sinne auf das gemeinte Göttliche deuten, misst Porphyrios der materiellen Seite des Götterbildes eine recht direkte und natürliche Verwandtschaft mit dem Göttlichen bei. In diesem Kontext ist nicht der moderne, eher offen

69 Vgl. Graf, Plutarch (wie Anm. 20) 264f. Die bei Porphyrios genannten Materialien erinnern stark an die Liste, die der Apologet Minucius Felix in seinem *Octavius* (24, 5f.) [hinsichtlich der Ambivalenz der Bilder zwischen Materialität und göttlicher Präsenz] aufstellt. Zur Frage, ob Porphyrios direkt darauf Bezug nimmt oder ob das christliche *Topoi* sind, siehe Fritz Graf, *Der Eigensinn der Götterbilder in antiken religiösen Diskursen*, in: Gottfried Boehm (Hrsg.), *Homo Pictor*, München/Leipzig 2001, 227–243, hier 233f.

70 Vgl. hier das Bibelwort, wonach Gott den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen habe: *Gen* 1, 26f. (*Röm* 1, 18–25). Möglicherweise steckt in der Verteidigung der Menschengestalt bei Porphyrios ein Seitenhieb gegen die Christen.

71 Vgl. ähnlich Graf, Plutarch (wie Anm. 20) 261 und Adria Haluszka, *Sacred Signified: The Semiotics of Statues in the Greek Magical Papyri*, in: *Arethusa* 41 (2008) 479–494 mit Anwendung des semiotischen Modells von Charles Peirce. Vgl. später Proklos, der von einem Sympathieverhältnis zwischen dem bildhaften Wort (das bei ihm ἄγαλλμα heißt) und der Gottheit ausgeht (*Procl. in Remp.* I 198, 13–24, v. a. 15), siehe Ludwig Fladerer, *Johannes Philoponos, De opificio mundi*. Spätantikes Sprachdenken und christliche Exegese, Stuttgart 1999, 110f.

72 Vgl. ähnlich bereits Platon, *Nomoi* XI, 931a1f.: das Götterbild als Mittel zu Vergegenwärtigung des Gottes. Siehe auch Funke, *Götterbild* (wie Anm. 7) 753.

73 Ähnlich äußert sich Miles, *Stones* (wie Anm. 53) 88.

gedachte Symbolbegriff verwendet, da *σύμβολον* bei Porphyrios ‚bildhaftes‘ oder ‚repräsentatives Zeichen‘ resp. ‚Zeichen mit (bestimmter) Bedeutung‘ meint:⁷⁴ Die Semantiken der Bilder sind bei ihm nicht offen und variabel, sondern, wenn man genau hinsieht, klar festgelegt. Die Bilder sind demnach als allegorische Repräsentationsformen des Göttlichen im Raum des Ästhetischen zu verstehen, deren Bedeutungen genau festgelegt sind.⁷⁵

Porphyrios legt also mit seiner Schrift *Περὶ ἀγαλμάτων* einmal mehr eine dezidiert exegetische Schrift vor, in der er die letztlich selben – allegorischen – Prinzipien bei der Erklärung wie etwa in *De antro nympharum* anwendet. Er lässt seine Exegese nicht nur gelehrt und philosophisch auf platonischen Grundannahmen basieren, sondern präsentiert sie als gleichsam priesterliche Offenbarung. Die Besonderheit von *Περὶ ἀγαλμάτων* liegt aber darin, dass es sich hier um Exegese, Decodierung oder allegorische Kommentierung *nicht* eines Textes handelt, wie das z. B. in *De philosophia* oder *De antro* oder auch in *De Styge* der Fall ist, sondern dass Porphyrios hier einen ‚Kanon‘ von Götterbildern erklärt,⁷⁶ diese gleichsam katalogartig auflistet und der Reihe nach diese Bilder analog zu Texten, wie er das im Prooimion explizit gesagt hatte, ‚liest‘ und interpretiert. Bei seiner Exegese von Bildern handelt es sich nun nicht um eine Ekphrasis, also um eine im hellenistischen Sinne zu verstehende Dramatisierung des Sehens eines Kunstwerkes oder um die detaillierte Deskription eines solchen.⁷⁷ Es geht Porphyrios hier gar nicht um eine

74 Siehe z. B. 356F. Smith, p. 415, 5; 358F. und 359F. Smith *passim*; vgl. etwa *δείκτελον* 354F. Smith, p. 413, 49. Siehe Peter Crome, *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache: Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos*, München 1970, 123–158; Walter Müri, *ΣΥΜΒΟΛΟΝ. Wort- und sachgeschichtliche Studie* (1931), in: ders., *Griechische Studien. Ausgewählte Wort- und sachgeschichtliche Forschungen zur Antike*, hrsg. von Eduard Vischer, Basel 1976, 1–44, hier 17–28; auch Vittorio Fazzo, *La giustificazione delle immagini religiose dalla tarda antichità al cristianesimo*, Napoli 1977, 195–206, hier v. a. 198 f.

75 ‚Symbolon‘ als Allegorie auch bei Chrysipp, SVF 2, 256/257; Demetr. *eloc.* 243. Es handelt sich immer nur um die eine Seite, um eine Facette, einen Marker für das Göttliche, dessen andere Seite ‚unsichtbar‘, aber gleichwohl vorhanden ist. So klingt bei Porphyrios zumindest strukturell im Grunde die uralte reziproke Vorstellung des konkreten Symbolon (meist als Ring gedacht) mit (eine Sache, zwei Teile/Seiten); vgl. Firm. *err.* 18, 1: ein *signum* besteht aus *signum* und *responsum*.

76 Zur Frage nach Vorlagen des Porphyrios s. u. Anm. 33. Die erhaltene Schrift des Stoikers Cornutus (*Ἐπιδρομή τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων* / ‚Kompendium der überlieferten Meinungen zur griechischen Theologie‘, siehe Text und Übersetzung von Fabio Berdozzo, in: Heinz-Günther Nesselrath (Hrsg.), *Cornutus. Die griechischen Götter. Ein Überblick über Namen, Bilder und Deutungen. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen*, Tübingen 2009 [SAPERE 14], 30–123) erscheint aber weder thematisch (es geht hier nicht ausschließlich um Götterbilder), noch strukturell oder methodisch in Frage, da sie ungleich narrativer, zudem viel stärker etymologisch orientiert ist.

77 Zu den hellenistischen ‚modes of viewing‘ siehe Graham Zanker, *Modes of Viewing in Hellenistic Poetry and Art*, Madison 2004; Irmgard Männlein-Robert, *Stimme, Schrift und Bild: Zum Verhältnis der Künste in der hellenistischen Dichtung*, Heidelberg 2007, 4 f.; zur rhetorischen *descriptio* siehe Ruth Webb, *Ekphrasis Ancient and Modern: The Invention of a Genre*, in: *Word & Image* 15, 1999, 7–18; diess., *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, London/New York 2016.

ästhetische Betrachtung oder Würdigung der Götterbilder. Vielmehr komponiert er eine platonische Exegeseschrift über symbolische Bilder als Medien mit Verweischarakter auf Götter und göttliche Potenzen, also eine platonische Allegorese von Götterbildern.⁷⁸

Bemerkenswert sind weiterhin die im Folgenden genannten beiden Aspekte: Porphyrios erläutert im Verlauf der von Eusebios ausgewählten Passagen aus seiner Bilderschrift nämlich immer auch die *δύναμις*, die göttliche Potenz oder Wirkung, die er im Kontext der *typischen* ikonographischen Darstellungsweise des jeweiligen Gottes klar benennt.⁷⁹ Daraus wird deutlich, dass „durch diese Symbole ihre (hier sc. Hestias) erdumspannende Potenz enthüllt wird“ (358F. Smith p. 420, 56f. [*verba Porphyrii*]: διὰ δὴ τούτων τῶν συμβόλων ἡ περίγειος ἐκκαλύπτεται δύναμις, vgl. bereits ebd. p. 419, 38–40). Hier kommt ein weiterer Aspekt hinzu: Porphyrios wählt in diesem Textpassus (352F. Smith) mindestens drei Mal „die Menschen“ (vgl. ἄνδρες bereits 351F. Smith, p. 408, 17) als aktives Subjekt der Verbalformen (352F., p. 408f., 7: ἐνῆγον; 11: ἀπετύπου; 18: ἀπένειμαν). Damit aber verstärkt er das Argument der Materialität von Götterbildern, denn so wird deren ‚Gemacht-Sein‘ von Menschenhand nur noch deutlicher herausgestellt – und diesen Vorwurf hatten Christen häufig lanciert.⁸⁰ Freilich handelt es sich für Porphyrios nicht um ‚gemachte Götter‘, sondern um ‚gemachte Zeichen‘. Zugleich eröffnet sich dabei eine weitere hermeneutische Dimension: Denn wenn die Menschen, genauer, die menschlichen Künstler und Produzenten der Götterbilder, diese herstellen, und, wie es bei Porphyrios heißt (352F. Smith, p. 408, 3–7: φωτειδοῦς δὲ ὄντος τοῦ θεοῦ ... διὰ μὲν τῆς διαυγοῦς ὕλης ... εἰς τὴν τοῦ φωτὸς αὐτοῦ ἐννοίαν ἐνῆγον), „lichtreflektierende Materialien verwenden, und so die Bewusstwerdung (ἐννοία) des Lichtes selbst herbeiführen“,⁸¹ dann sind diese Künstler im Besitz höheren, göttlichen Wissens, dann sind sie göttlich inspiriert – wie auch die Dichter von Mythen über die Götter.⁸² Somit ist aber auch die Produktion und Konzeption von Götterbildern bei Porphyrios in einen religiösen Gesamtzusammenhang eingebettet, eine Auffassung, die sonst v. a. von Plotin bekannt ist.⁸³

78 Umgekehrt behandelt er in *De antro* die im Homertext beschriebene Nymphengrotte als „heiliges, Göttern geweihtes Bild (ἁνάθημα) voll von alter Weisheit“, ebd. c. 4 p. 42, 13f. S., das es zu deuten gilt, dazu Männlein-Robert, *Das Bild der Höhle* (wie Anm. 46).

79 Siehe z. B. 357F. Smith (p. 416, 9–12), wo Hestia als γόνιμος δύναμις charakterisiert wird und dann die ikonographische Konvention, sie als Frau mit bloßer Brust darzustellen, genannt ist, oder siehe 358F. Smith über Demeter, Kore und Dionysos. Dazu auch Miles, *Stones* (wie Anm. 53) 91f., der allerdings zu enge Verbindungslinien zur stoischen Philosophie konstruiert.

80 Bereits beim lukanischen Paulus, *Apg* 19, 21–40; auch ebd. 17, 29; siehe Stock, *Bildpolemik* (wie Anm. 7) 125f.; Gniffke, *Bilder* (wie Anm. 9) 105f.

81 Möglicherweise liegt hier eine Anspielung auf die theurgische Praxis der ‚Herbeiführung von Licht‘ (φωταγωγία) vor, die Porphyrios z. B. in seinem *Timaios*-Kommentar (*in Tim.* frg. 51, p. 38 Sodano) anführt und die auch Iamblichos erwähnt (*myst.* III 14), dazu Dodds, *Theurgy* (wie Anm. 6) 68, ausführlicher Tanaseanu-Döbler, *Rituale* (wie Anm. 35) 141.

82 Vgl. dagegen die Kritik der Apologeten gegen die unmoralischen Künstler, dazu ausführlicher Stock, *Bildpolemik* (wie Anm. 7) 128–135.

83 Siehe auch Plot. V 8, dazu Irmgard Männlein-Robert, *Zum Bild des Phidias in der Antike. Konzepte zur Kreativität des bildenden Künstlers*, in: Thomas Welt/Thomas Dewender (Hrsgg.),

I.4. Die platonische religionsphilosophische Deutung der Götterbilder

Die von Porphyrios formulierte Beschreibung und Deutung der Götterbilder in Περὶ ἄγαλμάτων enthält reichlich platonische Begrifflichkeiten, Denkformen und Konzepte, die m. E. erkennbare stoische Analogien⁸⁴ integrieren.⁸⁵ So wird im ersten von Eusebios angeführten Passus (354F. Smith = frg. 168 Kern) der Gott Zeus mit seinem Bild in den Blick genommen.⁸⁶ Wie aus der Einleitung des Eusebios hervorgeht, ging es Porphyrios im Folgenden um ἄορατα und ἀσώματα (Unsichtbares und Unkörperliches, 353F. Smith), während Eusebios den Aspekt der φυσιολογία (Physiologie) unterstreicht (354F. Smith). Porphyrios geht es um Zeus als Nous, als Demiurgen des Kosmos, der kugelförmig gedacht ist (ebd. p. 412, 16). Zur Illustration zitiert Porphyrios zuerst einen orphischen Hymnos,⁸⁷ um die Identifikation des Zeus als alten mythischen Gottes mit dem platonischen transzendenten Demiurgen und Nous als Schöpfer des Kosmos zu untermalen. Dabei fällt auf, dass in diesem Hymnos der Körper des Zeus resp. Zeus über detaillierte Körpermetaphern in seiner Bedeutung oder besser Reichweite geschildert wird. Das geht von oben (Haupt des Zeus: Himmel, seine Augen: Sterne) über die Mitte (Schultern, Brust: Erde, Meer) nach unten (Basis: Tartara, ebd. p. 412f., 20–41). Diese Vorstellung von Zeus als komplex strukturiertem, kugelförmigem Kosmos hätten, so Porphyrios, die orphischen Theologen freilich nur im poetischen Medium, im Hymnos, nicht aber in einem konkreten Bild (εἰκῶν) darstellen können.⁸⁸ Das heißt: Porphyrios greift für sein aus platonischer Sicht angemessenes Zeusbild zunächst auf eine nur gleich-

Imagination – Fiktion – Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie, München/Leipzig 2003, 45–67, hier 65f. zu der für den Künstler spezifischen Erkenntnis der Ideen außerhalb des Bereiches der Aisthesis.

84 Siehe z. B. Félix Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, 537.

85 Zur traditionellen Meinung, diese Schrift enthalte vor allem stoische Allegoresen, siehe noch Johnson, *Religion* (wie Anm. 27) 168f. Siehe aber Gniffke, *Bilder* (wie Anm. 9) 103, der das als Modus der Wiederlegung der stoischen Götterbilderkritik interpretiert.

86 Zu beachten ist die Einleitung mit ὄρα 354F. Smith, p. 411, 1.

87 Dieser bei Eusebios zitierte Passus aus Porphyrios' *Bilderschrift* galt lange Zeit als der älteste uns bekannte Beleg für diesen orphischen Hymnos; seit der Edition des Derveni-Papyros, der die ersten 3–4 Verse ebenfalls enthält (Pap. Derveni cols. XVII 12, XVIII 12f., XIX 10 ed. Kouremenos/Parássoglou/Tsantsanoglou resp. Bernabé), können wir zumindest diese Verse ins 5. Jh. v. Chr. datieren, siehe Alberto Bernabé, *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid 2003, 43; danach auch zitiert bei Stob. I 23 und Procl. *in Tim.* I, p. 313, 20–30 Diehl. Siehe Orph. frg. 168 Kern; vgl. v. a. dort (p. 206 Kern) den Verweis auf die *imitatio* dieses Textes durch den Christen Synesios, (*hymn.* V [II] 63–72). Wichtig sind auch Kerns Bemerkungen zu den *hieroi logoi* (ebd. p. 140f.). Spekulationen über das Alter dieses Textes würden an dieser Stelle zu weit führen, wichtig ist im aktuellen Kontext, dass Porphyrios ihn als orphischen Text deklariert: Auch Platon scheint diesen Hymnos zu kennen, siehe *Nomoi* IV 715e; ganz ähnlich auch Ps.-Arist. *mund.* 7, 401a27–401b2 (Verse 1–4), siehe Elena Verzura, *Orfici. Testimonianze e frammenti nell'edizione di Otto Kern*, Milano 2011, 212–216.

88 Vgl. Procl. *in Tim.* I, p. 273, 14 D. (ὁ κόσμος ἄγαλμα ὢν τοῦ νοητοῦ). Den Verweis auf diese Stelle verdanke ich Iinca Tanaseanu-Döbler.

sam bildliche, über Kugelgestalt- und Körpermetaphern formulierte, poetisch-hymnisch-orphische Darstellung des Zeus zurück. Zeus wird als gesamter Kosmos in allen seinen Teilen deutlich resp. der Kosmos erweist sich als ‚Körperbild‘ des Demiurgen-Nous, der eigentlich ja unsichtbar ist. Porphyrios geht es bei seiner Erklärung darum zu zeigen, dass das platonische Verständnis von Zeus als Demiurg und Ursache des Kosmos, wie es im orphischen Hymnus poetisch problemlos vor Augen geführt werden konnte, ikonographisch einfach nicht darzustellen war und die bildliche Darstellung somit notwendig defizitär ist. In seiner Exegese der orphischen Verse begründet Porphyrios dann das letztlich anthropomorphe Bild des Zeus (als δεικλιον) im Hymnos damit, dass die schöpferisch-produktiven, lebenspendenden⁸⁹ Facetten des Nous den Ausschlag dafür (i. e. wohl für die männlich-väterliche Gottesgestalt) gegeben hätten. Was dann folgt, ist insofern bemerkenswert, als wir hier den einzigen erkennbaren Verweis auf eine lokale Götterstatue haben – auch wenn diese freilich hier als Repräsentation einer ‚idealen‘ Zeusdarstellung zu gelten hat: Porphyrios erläutert nämlich nun Körperhaltung, Nacktheit sowie Attribute in der linken wie der rechten Hand des Zeus, also Details, die sich *nicht* in den zitierten orphischen Versen finden, die aber frappierende Übereinstimmungen zu einem echten Zeus-Agalma, nämlich der berühmten Zeus-Statue des Phidias in Olympia, aufweisen:

Er sitzt aber und deutet damit verrätselt⁹⁰ das Beständige seiner Macht (δύναμις) an; sein Oberkörper ist nackt, weil er (sc. Zeus) in den geistigen und den himmlischen Teilen des Kosmos sichtbar ist; das vorne Liegende wird von ihm bedeckt⁹¹, weil die nach unten liegenden Teile verborgen sind; er hält in der linken Hand ein Szepter, auf der Seite, auf der das am meisten von den Teilen des Körpers lenkende und am meisten intelligible Organ, das Herz, liegt; denn als König des Kosmos streckt der demiurgische Nous mit seiner rechten Hand entweder einen Adler nach vorn, weil er über die fliegenden Götter herrscht wie der Adler über die in der Luft fliegenden Vögel, oder eine Nike, weil er selbst alles besiegt hat.⁹²

- 89 Siehe Börtzler, Porphyrios' Schrift (wie Anm. 12) 20 zur Etymologie Ζεύς – ζῆν in diesem Abschnitt.
- 90 Vgl. mit ganz ähnlicher Formulierung und Bedeutung auch die Bemerkung bei Sallustios, *De dis* VI, 4, wenn er von der Andeutung der Kompetenzen der enkosmischen Götter in deren Bildern spricht (αἰνίγματα δὲ τούτων ἐν τοῖς ἀγάλμασιν ἔστιν ἰδεῖν / „man kann deren Geheimnisse in ihren Götterbildern sehen“).
- 91 In der Ausgabe von Smith (354F, hier p. 413, 54) steht σκέπτεται, es muss aber σκέπεται heißen (so richtig noch bei Bidez, p. 6*, 13), auch textkritisch besteht kein Zweifel an σκέπεται. Ebenso in der Porphyrios-Paraphrase dieser Stelle in der Suda, s. v. Zeus, zitiert bei Bidez, *Vie de Porphyre* (wie Anm. 13) 6* im Testimonienapparat.
- 92 354F. Smith, p. 413, 51f.: κάθηται δέ, τὸ ἔδραϊον τῆς δυνάμεως αἰνιττόμενος· γυμνὰ δὲ ἔχει τὰ ἄνω, ὅτι φανὸς ἐν τοῖς νοεροῖς καὶ τοῖς οὐρανίοις τοῦ κόσμου μέρεσιν ἔστιν· σκέπεται δὲ αὐτῶ τὰ πρόσθια, ὅτι ἀφανὴς τοῖς κάτω κεκρυμμένοις· ἔχει δὲ τῇ μὲν λαίᾳ τὸ σκήπτρον, καθ' ὃ μάλιστα τῶν τοῦ σώματος μερῶν τὸ ἡγεμονικώτατον τε καὶ νοερώτατον ὑποικουρεῖ σπλάγχνον, ἢ καρδίαν· βασιλεὺς γὰρ τοῦ κόσμου ὁ δημιουργικὸς νοῦς· προτείνει δὲ τῇ δεξιᾷ ἢ ἄετόν, ὅτι κρατεῖ τῶν ἀεροπόρων θεῶν ὡς τῶν μεταρσίων ὀρνέων ὁ ἄετός, ἢ Νίκην, ὅτι νενίκηκεν αὐτὸς πάντα.

Das aber ist die gemeinhin in der antiken Literatur⁹³ ikonographisch tradierte Haltung und das Aussehen der Zeusstatue von Olympia, die zu Porphyrios' Zeit längst zum ikonographisch normativen Zeus- und Götterbild überhaupt avanciert war.⁹⁴ In diesem seit klassischer Zeit gleichsam typologischen Zeusbild bringt Porphyrios weitere symbolische Erklärungen unter, die er als platonischer Philosoph mit Zeus als kosmischem Demiurgen verbindet und sich wohl nicht zuletzt damit gegen eine stoisierende Interpretation der olympischen Zeusstatue richtet, wie sie Dion Chrysostomos in seiner *Olympischen Rede* (or. 12) vorgelegt hatte.⁹⁵ Es kommt ein weiterer Aspekt hinzu, da Porphyrios den ägyptischen Gott Kneph ebenfalls als Demiurgen resp. demiurgische Potenz beschreibt, als er auf dessen Götterbild zu sprechen kommt (360F. Smith, p. 429, 3–430, 20). Porphyrios zufolge hält das menschengestaltige Bild dieses Gottes, wie auch Zeus, ein Szepter in der Hand (dazu noch ein ägyptisches Anch-Zeichen), sein Haupt verbirgt durch eine Feder seinen lebenspendenden Logos, der König ist und sich in der geistigen Welt bewegt. Kneph lässt aus seinem Mund⁹⁶ ein Ei hervorkommen, aus dem ein Gott namens Phtha geboren wird. Das Ei wird als Kosmos erklärt usw.⁹⁷ Was Porphyrios hier mit dem Götterbild des Kneph beschreibt, ist eine in der ägyptischen hellenistischen Kosmogonie für den Gott Amun bekannte Schöpfungstätigkeit. Auch in der ägyptischen Religion gibt es also eine bildliche, körperliche, menschengestaltige Bild-Darstellung des Demiurgen, wie das auch bei den Griechen mit Zeus der Fall ist. Allerdings macht hier die vermutlich von Porphyrios stammende Prädikation des Logos von Kneph als „König“ (βασιλεύς) sowie der Verweis auf die ‚Bewegung in der geistigen Welt‘ (νοερῶς), also des Nous, den transzendenten Charakter dieses demiurgischen Gottes deutlich. Auch die Analogie in der ikonographischen Darstellung des Zeus und des Kneph sowie in der Allegorese ihrer Attribute zeichnet sich klar ab. Insgesamt bedeutet das, dass der früher geäußerte Vorwurf des Eusebios, Porphyrios formuliere eine allegorische Deutung der ägyptischen my-

93 Siehe Sascha Kansteiner et al. (Hrsgg.), *Der neue Overbeck. Die antiken Schriftquellen zu den bildenden Künsten der Griechen*, Bd. 2, Berlin 2014, 221–284 (DNO 942–1020); Suda s.v. Zeus, p. 503 Adler II (ζ 39).

94 Dazu ausführlich Christoph Auffarth, *Das angemessene Bild Gottes: der olympische Zeus, antike Bildkonventionen und die Christologie*, in: Natascha Kreutz/Beat Schweizer (Hrsgg.), *Tekmeria. Archäologische Zeugnisse in ihrer kulturhistorischen und politischen Dimension. Beiträge für Werner Gauer*, Münster 2006, 1–16.

95 So auch Johnson, *Religion* (wie Anm. 27) 170. Siehe Dion von Prusa, or. 12, 60ff.; ausführlich zu Dion, or. 12 ist Funke, *Götterbild* (wie Anm. 7) 752f. und v. a. Fazzo, *Giustificazione* (wie Anm. 74) 21–59; zu einem Vergleich der Bilderschriften Dions und des Porphyrios siehe Miles, *Stones* (wie Anm. 53) 89.

96 Vgl. die σπερματικοὶ λόγοι (‚Vernunftsamten‘) bei Porphyrios vorher, ebd. 354F. Smith, p. 413, 50.

97 Zum Vergleich mit entsprechenden orphischen Vorstellungen siehe Van den Horst, *Chaeremon* (wie Anm. 31) 65 Anm. 6, der auf Roelof van den Broek, *The Sarapis Oracle in Macrobius, Sat.*, I, 20, 16–17, in: Margreet B. de Boer/T. A. Edridge (éd.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, vol. 1, Leiden 1978, 123–141, v. a. 135–139 verweist.

thischen Götter als überkosmische Kräfte,⁹⁸ tatsächlich stimmt.⁹⁹ Allem Anschein nach wollte Porphyrios aber stoische Allegoresen von Göttern, Götterbildern und Göttergeschichten, wie sie etwa Chairemon oder Dion vorlegen, durch eine um transzendente Entitäten erweiterte Deutung als Platoniker überwinden. Auch wenn sich hier stoisch anmutende Begrifflichkeiten finden (z. B. ebd. 354F. Smith, p. 413, 50 λόγοις σπερματικοῖς;¹⁰⁰ ebd. p. 414, 56 ἡγεμονικώτατον), fallen doch der starke Akzent auf die Demiurgen (nicht etwa einen stoischen Logos)¹⁰¹ oder auch die im zeitgenössischen Platonismus diskutierte Titulierung des Demiurgen-Nous als „König“ (βασιλεύς, ebd. 58)¹⁰² erheblich ins Gewicht.

Inwiefern ist Porphyrios' Exegese nun spezifisch platonisch? Zum einen ist seine Identifikation des mythischen Gottes Zeus mit dem platonischen Demiurgen und Nous als Schöpfer des Kosmos festzustellen, die einmal mehr den Platonischen *Timaios* als grundlegenden religionsphilosophischen Referenztext für spätantike Platoniker zeigt. Zeus erscheint demnach als der lebensspendende, alles aufgrund seiner Gedanken erschaffende, dynamische Vatergott. Hier stellt sich nun die Frage, warum der vor allem als Neuplatoniker bekannte Porphyrios keine über dem Demiurgen-Nous stehende göttliche Entität oder letzte Ursache nennt und ob man daraus den Schluss ziehen darf, Porphyrios sei zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Schrift noch der mittelplatonischen Ontologie verpflichtet gewesen, nach welcher der Demiurgen-Nous als das höchste Prinzip galt. In der älteren Forschung dominierte daher die Vermutung einer Frühdatierung von *Περὶ ἀγαλμάτων* (s. o.).¹⁰³ Obgleich

98 Eus. *PE* III 13, 8 = 353F. Smith, p. 410, 7–13 = Chairemon, frg. 7 van der Horst.

99 Das wird bereits in der Hinführung des Eusebios zum ersten zitierten Passus aus Porphyrios' Bilderschrift deutlich (Eus. *PE* III, 7 Mras).

100 Zur Verwandtschaft der *σπερματικοὶ λόγοι* mit den platonischen Ideen siehe Hans J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin/New York 1971, 115f. mit Anm. 40.

101 Zu den begrifflichen wie konzeptuellen Unterschieden zwischen dem stoischen Logos und dem platonischen Demiurgen siehe bereits Friedrich Solmsen, *Nature as Craftsman in Greek Thought*, in: ders., *Kleine Schriften*, Bd. 1, Hildesheim 1968, 332–355, hier v. a. 354f. und grundlegend Krämer, *Platonismus* (wie Anm. 100) 108–116, v. a. 112f.

102 Vom Platoniker Origenes ist durch Porphyrios folgender Titel überliefert: ὅτι μόνος ποιητῆς ὁ βασιλεύς (Porph. *Plot.* 3, 30–32), siehe auch Heinrich Dörrie, *Der König. Ein platonisches Schlüsselwort*, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt, in: *RIPh* 24, 1970, 217–235 (= ders., *Platonica Minora*, München 1976, 390–405).

103 Bidez zufolge (Bidez, *Vie de Porphyre* [wie Anm. 13] 16) habe Porphyrios eine bildhafte Form des höchsten Prinzips des Guten wie auch des Nous aufgrund von deren transzendente Charakter abgelehnt. Er beruft sich dafür auf einen Passus in *Macr. comm.* I 2, 13 ff., in dem Macrobius, ohne Nennung des Porphyrios (!), die mythisch-figurale Gestaltung des höchsten Prinzips sowie des Nous für die alten Hellenen in Platons Gefolge negiert. Zugleich habe, Bidez zufolge (ebd. 25), Porphyrios den Demiurgen damals mit der dritten Stufe der Prinzipien-Triade (der Seele), und eben nicht mit dem Nous gleichgesetzt (hier setzt Bidez einen Verweis auf *Procl. in Tim.* I, p. 306, 32 ff.). Ob und inwiefern Porphyrios abweichend oder übereinstimmend mit Plotin der Weltseele demiurgische Potenz zuschreibt oder ihm die Weltseele als entfalteter Nous und damit als Demiurg gilt, wird aktuell diskutiert, siehe Charlotte Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie*, Tübingen 2009, 201, 204–212; Jan Opsomer, *Who in Heaven Is the Demiurge? Proclus' Exegesis of Plato Tim.* 28C3-5, in: *AncW* 32, 2001, 52–70, hier 60f.; Werner Deuse, *Der Demiurg bei Porphyrios und Jamblich*, in: Clemens Zintzen

wir keine sichere und vollständige Textbasis haben und definitiv mit erheblichen redaktionellen Eingriffen des Porphyrios-kritischen Eusebios zu rechnen haben, sollte doch Folgendes im Blick behalten werden: Porphyrios will mit dieser Schrift, wie er sagt, hier die „theologische Sophia“ (351F. Smith, p. 408, 15) bzw. die „Sophia der Hellenen“ (ebd. 354F. Smith, p. 411, 4) demonstrieren und zitiert zudem den orphischen Hymnos dezidiert als „theologischen“ (ebd. p. 411, 7; p. 413, 44). Das kann man so interpretieren, dass es ihm hier *nicht* um eine aus platonischer Sicht absolut vollständige Darstellung aller ontologischen Sphären oder Seinsbereiche, gar um über den Demiurgen/Nous hinausreichende, höhere ontologische Entitäten geht. Dass er überkosmische Götter resp. einen überkosmischen Zeus thematisiert haben wird, zeigt sich anhand der sich anschließenden ausführlichen und kritischen Diskussion dieses Passus durch Eusebios (*PE* III 9, 6–10, 26 Mras). Dort diskutiert dieser nämlich, welchen Zeus der orphische Hymnos meine. Eusebios plädiert dafür, dass nur der sichtbare Kosmos in allen seinen Teilen und Facetten gemeint sei (ebd. 9, 6f.; 9, 11). Wir dürfen daher vermuten, dass im Text des Porphyrios also ein nicht-sichtbarer und nicht-körperlicher, somit transzendenter ‚Zeus‘ erkennbar war, den Eusebios im Folgenden unter Bezugnahme auf stoische Philosopheme ablehnt (so erklärt er den körperlich gedachten Demiurgen als Dynamis des Feuers, ebd. 9, 9). Besonders deutlich wird das, als er in Auseinandersetzung mit den von Porphyrios zitierten orphischen Versen in seinen skeptischen Fragen deutlich werden lässt, dass im exegetischen Text des Porphyrios durchaus die Rede von einem ‚unkörperlichen‘, also transzendenten Gott und Demiurgen über dem Kosmos (τὸν ἐπέκεινα τοῦ κόσμου θεόν, ebd. 10, 1) und über den Sternen gewesen sein muss.¹⁰⁴ Eusebios erklärt diese Lesart des Porphyrios ausdrücklich als ‚spitzfindig‘ (ebd. 10, 3: ὅτι μὲν οὖν ταῦτα σεσόφισται τῷ τῶν ἐπῶν ἐρμηνεῖ, οὐδὲν ἐπιλέγειν χρῆ / „dass also das vom Erklärer des Hymnos spitzfindig ausgelegt worden ist, muss man nicht ausführen“). Weiterhin argumentiert Eusebios gegen die Menschengestalt dieses Zeus sowie gegen die offensichtlich von Porphyrios verwendete, im zitierten Passus bei Eusebios aber nicht enthaltene Bezeichnung des Demiurgen-Zeus als „Vater“ (πατήρ), denn er weist nach, dass Zeus nach Uranos und Kronos nur der

(Hrsg.), Die Philosophie des Neuplatonismus, Darmstadt 1977, 238–278, hier 238–260. Fakt ist freilich, dass die Wiedergabe der Meinung des Porphyrios bei Proklos verkürzt erscheint und wir sie überdies gar nicht datieren können. Zudem zeichnet sich bei genauer Lektüre des Proklos-Passus kein wirklich devianter Interpretationsansatz mit Blick auf den Nous als Demiurgen ab. Das heißt, die von Bidez vorgenommene und in der Forschungsliteratur nachhallende Frühdatierung von Porphyrios’ *Περὶ ἀγαλμάτων* steht auf unsicheren Beinen.

104 Ebd. 10, 1: ὁ δὲ οὖν ἐκ τούτων ὀρμώμενος ποιητῆς πόθεν ἢ πῶς ἢ παρὰ τίνος λαβὼν ἐν τοῖς ἔπεσιν τὸν ἐπέκεινα τοῦ κόσμου θεὸν καὶ τὸν ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄστρον καὶ αὐτοῦ τε οὐρανοῦ καὶ τοῦ σύμπαντος κόσμου δημιουργὸν κατεβάλλετο; ἄσωμάτου δὲ ἢ γνῶσις αὐτῷ πόθεν; / „Woher oder wie oder in Übernahme von wem hat denn nun der mit diesen Worten eröffnende Dichter in diesen Versen den jenseits des Kosmos zu lokalisierenden Gott und den jenseits von Sonne und Mond und Sternen und jenseits des Himmels selbst und des gesamten Kosmos stehenden Demiurgen eingearbeitet? Woher kam ihm denn die Erkenntnis eines unkörperlichen (sc. Demiurgen)?“. Siehe Johnson, *Religion* (wie Anm. 27) 170, der davon ausgeht, dass Porphyrios hier, wie in *De abstinentia*, auf die Nicht-Darstellbarkeit der höchsten Hypostasen noch zu sprechen kam, was aber von Eusebios weggelassen wurde.

dritte Gott, und eben nicht der ‚Vater‘ sei und somit das Konstrukt des Philosophen (sc. Porphyrios) überführt worden sei (ebd. 10, 13–26).

Zurück zu Porphyrios: Sicher ist das Anliegen des Porphyrios hier, eine kluge symbolische Interpretation nur der Götter resp. ihrer Bilder wiederzugeben und zu erklären, welche aus Mythos und Religion bekannt waren und zudem kosmologisches Potenzial hatten.¹⁰⁵ Dazu kommt der Umstand, dass Porphyrios einen orphischen Hymnus zitiert, um Zeus als Bild oder Zeichen der kosmischen, demiurgischen Potenz zu erweisen. Die anthropomorphe Darstellung des Agalma erweist sich als bloße Darstellungskonvention, das Göttliche ist, so Porphyrios, in Wahrheit zunächst im Kosmos zu denken, Zeus in Wahrheit als demiurgischer Nous und König des Kosmos zu begreifen.¹⁰⁶ Der orphische Zeushymnos bietet die Gleichsetzung des Demiurgen mit Zeus und damit auch die Möglichkeit der gegenseitigen Assimilation des platonischen Schöpfergottes und der aus dem hellenischen Mythos bekannten Zeusfigur.¹⁰⁷ Porphyrios identifiziert Zeus, den er als ‚gesamten Kosmos‘ beschreibt, mit dem Nous, also dem Intellekt, „der aus sich alles durch die Gedanken hervorbringt“ (Ζεὺς δὲ καθὸ νοῦς, ἀφ’ οὗ προφέρει πάντα καὶ δημιουργεῖ τοῖς νοήμασιν: 354F. Smith, p. 413, 43f.). Demnach postuliert Porphyrios hier den Nous-Demiurgen, der aus sich selbst heraus, also durch das Denken der Ideen, alles hervorbringt. Damit hängt er allem Anschein nach bereits der Auffassung Plotins über die Ideen als innere Gedanken des Gottes an, eine ontologische Auffassung, die Porphyrios in seiner Anfangszeit bei Plotin noch schwere Probleme bereitet hatte, bis er sie schließlich akzeptierte.¹⁰⁸ Wenn man möchte, könnte man das als Positionierung und als Indiz für eine Datierung der Bilderschrift mindestens in die mittleren Jahre des Porphyrios bei Plotin oder später ansehen.

Wir können hier den Schluss ziehen, dass vermutlich auch alle anderen, der Reihe nach gelisteten und beschriebenen Götterbilder theologisch hierarchisch angeordnet sind, mit Zeus beginnend von oben nach unten und dass auch alle anderen in Bildern dargestellten Gottheiten – Porphyrios zufolge – in Wirklichkeit auf göttliche Instanzen oder besser: Dynamis im Kosmos hinweisen und diese symbolisieren. Eusebios bezeichnet Porphyrios’ Bilderschrift also nicht ganz zu Unrecht als ‚Physiologie‘ (Eus. *PE* III 6, 7), blendet aber sicherlich die letztlich auf

105 Siehe die Zuordnung der hier genannten Gottheiten im Traktat des etwas späteren Neuplatonikers Sallustios (*De dis* VI, 1) zu den θεοὶ ἐγκόσμοι, die er von den θεοὶ ὑπερκόσμοι differenziert.

106 Das ist weniger stoisch, so Funke, Götterbild (wie Anm. 7) 667, als gut platonisch, siehe Plat. *Tim.* 37c; Ps.-Plat. *Epin.* 983e.

107 So explizit bei Procl. in *Tim.* I, p. 313, 2–6 D.

108 Porphyrios selbst berichtet, wie er zu Beginn seiner Zeit in der Schule Plotins noch der Meinung Longins anhing, nach der sich die Ideen außerhalb des Nous/Demiurgen befänden, dann aber seine Meinung änderte, dazu Irmgard Männlein-Robert, Longin. Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse, München/Leipzig 2001, 212–214. In seiner Bilderschrift scheint er bereits der plotinischen Auffassung anzuhängen, wenn er sagt, dass der Nous alles durch seine Gedanken hervorbringe. Zur mittelplatonischen Lehre, der Demiurg, das höchste Prinzip, sei mit dem Nous identisch, sowie der Kritik daran durch Iamblich und Proklos (sowie zu den verkürzten Porphyrios-Refereaten bei Proklos) siehe Deuse, Demiurg (wie Anm. 103) 238–260; Köckert, Kosmologie (wie Anm. 103) 201, 204–212.

Theologie zielenden Erklärungen des Porphyrios, auf welche dieser besonderes Gewicht legte,¹⁰⁹ intentiös aus.¹¹⁰ Kosmologie und Theologie werden hier – originell – mit einem Instrument des lebensweltlichen religiösen Rituals – mit Götterbildern – durch entsprechende Exegese in Einklang gebracht. Mit Blick nicht nur auf Porphyrios' platonische Bilderklärung des Zeus, sondern auch mit Blick auf die folgenden Bildexegesen zeichnet sich ab, dass er nicht auf spezifische oder gar individuelle, sondern vor allem auf eine jeweils typische und standardisierte Ikonographie abhebt, die eine bildliche Darstellung als einen bestimmten Gott resp. eine bestimmte Göttin identifizierbar macht.

Vor diesem Hintergrund wird aber auch deutlich, dass Porphyrios in dieser Schrift, soweit wir das anhand der erhaltenen Zeugnisse sagen können, aufgrund des gewählten Sujets – Kultbilder bekannter und als wirksam erkannter Gottheiten aus der lebensweltlichen Religionspraxis sowie aus dem Mythos – sich auf den Raum im Kosmos beschränkt, in dem die Gottheiten als wirksame Dynamis erklärt werden. Die über den Kosmos des Demiurgen hinausgehenden Bereiche oder gar das höchste, alles übergreifende Prinzip des Einen, das Plotin über dem Nous lokalisierte, kann hier, da nicht als Gottheit im Bild oder im Mythos oder im Kultus darstellbar, also auch nicht vorkommen oder eine Rolle spielen. Der oben¹¹¹ anzierte Einwand älterer Gelehrter, man müsse diese Schrift aufgrund des Fehlens plotinischer Prinzipienlehre auf die vorplotinische Lebensphase des Porphyrios datieren, darf somit für die Datierungsfrage *ad acta* gelegt werden. Götter oder göttliche Prinzipien ohne erkennbaren und direkten Bezug zum Kosmos, seiner Entstehung sowie seinem Funktionieren, sind für einen platonischen Philosophen wie Porphyrios sicherlich nicht über Götterbilder, um die es hier ja geht, zu vermitteln.¹¹² Die philosophische Funktion seiner Götterbilder ist allerdings klar, sie haben einen stimulierenden Verweischarakter auf die nicht-sichtbaren göttlichen Mächte und Kräfte im Kosmos, aber sie sind letztlich, wie Mythen auch, Medien oder Instrumente mit mittlerer Reichweite.

I.5. Der christliche Blick: Eusebios

Werfen wir auf Porphyrios' *Περὶ ἀγαλμάτων* einen Blick von christlicher Seite, so wird rasch deutlich, dass diese Schrift antichristliche Argumente, Gestus und Verweise enthalten haben muss. Denn die kritische, sogar polemische Wahrnehmung dieses Porphyrios-Textes wird bei Eusebios unmissverständlich deutlich. Eusebios von Caesarea verfasst seine umfangreiche *Praeparatio Evangelica* unmittelbar in

109 Siehe etwa Porphyrios' Betonung der ‚theologischen Sophia‘ (351F. Smith, p. 408, 15) resp. der ‚Sophia der Hellenen‘ (ebd. 354F. Smith, p. 411, 4); vgl. auch die Relevanz des orphischen Hymnos als ‚theologischem‘ Hymnos (ebd. p. 411, 7; p. 413, 44).

110 So mit Miles, Stones (wie Anm. 53) 81 f.

111 Siehe oben Anm. 103.

112 Vgl. anders Mino Gabriele, *Introduzione*, in: Mino Gabriele/Franco Maltomini (edd.), *Porfirio, Sui Simulacri. Introduzione e commento di M. Gabriele, traduzione di F. Maltomini*, Milano 2012, 11–48, hier: 18 (dieser Band wurde mir leider erst unmittelbar vor der Drucklegung zugänglich).

den Jahren nach 311 n. Chr., also in etwa zeitgleich zum Edikt des Galerius (311) und zur Mailänder Vereinbarung Konstantins (313), mit denen die noch nicht etablierte christliche Religion nach zahlreichen Christenverfolgungen eine erste wesentliche und folgenreiche Akzeptanz erfährt; die religiöse Ordnung der Christen ist zu diesem Zeitpunkt noch keineswegs stabil. Mit seiner *Praeparatio Evangelica* konstruiert Eusebios (zusammen mit seiner *Demonstratio Evangelica*) eine zahlreiche hellenische wie jüdische Texte zitierende, verkürzende, immer letztlich apologetisch und polemisch zugleich gehaltene Schrift, welche die (noch neue) christliche Identität¹¹³ erhellen und für diese werben soll. Wie auch für *Contra Christianos* ist die *PE* auch für die Bilderschrift des Porphyrios ein überaus wichtiger Rahmen- und Referenztext. Das Faktum, dass Porphyrios – neben *Contra Christianos* – auch eine Schrift wie *Περὶ ἀγαλμάτων* offensichtlich für nötig hält, sowie der Umstand, dass der christliche Philosoph und Kirchenmann Eusebios diese allesamt in seiner *PE* ausgiebig zitiert (v. a. Buch III), verkürzt und epitomiert,¹¹⁴ sie polemisch einleitet wie kommentiert (und ironischerweise damit tradiert), beweisen nicht nur die erhebliche Alterität des frühchristlichen Bild- und Gottesverständnisses, sondern nicht zuletzt auch den aus christlicher Sicht gefährlichen, bedrohlichen und offenbar unbedingt zu widerlegenden Gehalt dieser Schrift des Platonikers Porphyrios und die aus Eusebios' Sicht problematische Anwendung der Allegorese dort.¹¹⁵ Diese Schrift erweist sich nicht zuletzt vor dem Hintergrund innerchristlicher Diskussionen als brisant.¹¹⁶ Nur kurz sei an dieser Stelle daran erinnert, dass Eusebios sich mit dem Platoniker Porphyrios (implizit wie explizit) besonders häufig auseinandersetzt (er zitiert ihn fast 100 mal).¹¹⁷ Überdies soll Eusebios, einem Zeugnis bei Hieronymus¹¹⁸ zufolge, ein 25 Bücher umfassendes Werk *Gegen Porphyrios* (Κατὰ Πορφυρίου) verfasst haben, das nicht erhalten ist.¹¹⁹ Christen wie

113 So auch Miles, Stones (wie Anm. 53) 78f.

114 Dazu Miles, Stones (wie Anm. 53) 79; vgl. zur Arbeitsweise des Eusebios auch Ariane Magny, *Porphyry in Fragments. Reception of an Anti-Christian Text in Late Antiquity*, Farnham 2014 sowie die Beiträge von Ariane Magny (S. 261–274) und Aaron P. Johnson in diesem Band (S. 41–58).

115 Eusebios lehnt Allegorese keineswegs generell ab, wohl aber die des Porphyrios, siehe Miles, Stones (wie Anm. 53) 81 und den Beitrag von Karla Pollmann in diesem Band (S. 85–110).

116 Noch immer einschlägig sind Geffcken, *Bilderstreit* (wie Anm. 17) und Walter Elliger, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten* (nach den Angaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller), Leipzig 1930; jetzt auch Mischa Meier, *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.*, Göttingen 2003, v. a. 538–553.

117 So Jean Sirinelli/Édouard Des Places, *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Introduction général. Livre I*, Paris 1974, 28–31, aller Wahrscheinlichkeit nach benutzt er ihn vor allem seit 311 besonders häufig.

118 Hier. *vir. ill.* 81; auch *ep.* 70, 3, siehe ausführlicher Aryeh Kofsky, *Eusebius of Caesarea Against Paganism*, Boston/Leiden 2002, 71–73.

119 Auch Methodius von Olympus (gest. 311/12) verfasste eine Schrift *Adversus Porphyrium* (nicht erhalten, aber bezeugt durch Hier. *vir. ill.* 83), eventuell noch zu dessen Lebzeiten, ebenso Apollinaris von Laodizea (so nach Hier. *vir. ill.* 104): Diese drei sind wohl die allerersten der christlichen Widerlegungen und Angriffe gegen Porphyrios resp. seine Schrift *Contra Christianos*,

Eusebios galten also vermutlich alle Schriften dieses Platonikers, nicht nur die explizit gegen die Christen gerichtete, als bedrohlich und gefährlich.¹²⁰ Aus der umfangreichen Widerlegung und Auswertung bzw. Entwertung von Porphyrios' Bilderschrift bei Eusebios (v. a. *PE* III 6, 7–14) wird die Wahrnehmung des (gegenseitigen) Bedrohungsszenarios aus etwa zeitgenössischer christlicher Perspektive deutlich.¹²¹ So wirft Eusebios in der Hinführung zu *Περὶ ἀγαλμάτων* dem Platoniker „dünnliche Verblasenheit“ und überdies „Großmäuligkeit“ vor (*PE* III 6, 7M. = Porph. 351F. Smith, p. 407, 11–13: *μείζονι τύφῳ, ἀλαζονείας*). Er ordnet dessen Bildtheorie in den Kontext der Physiologie ein und spricht ihr damit eine in den transzendenten Bereich reichende Geltung gezielt ab (ebd.).¹²² Der anvisierte Rezipient des Eusebios wird also gleich darüber informiert, dass Porphyrios hier angeblich nur über *theologia physica* handle, also letztlich stoisierende Allegorese betreibe.¹²³ Wir dürfen aber nicht vergessen, dass zu Porphyrios' Zeit Deutungsmuster und Begrifflichkeiten aus der stoischen Philosophie seit dem frühen Mittelplatonismus¹²⁴ längst in die platonische *Koiné* amalgamiert worden waren und vermutlich schon lange von den Platonikern nicht mehr darüber reflektiert wurde. Eusebios unterstellt Porphyrios, dieser habe sich „in früheren Kapiteln“ explizit auf den ägyptischen Priesterphilosophen Chairemon bezogen und müsse doch wissen, dass dieser (qua Stoiker) keine höheren göttlichen Entitäten als den sichtbaren Kosmos postuliere.¹²⁵ Wenig später jedoch macht Eusebios deutlich, dass Porphyrios trotzdem die ägyptischen Götter als nicht-körperliche *Dynameis* allegorisch auslege.¹²⁶ Damit werden freilich zwei Dinge deutlich: Zum einen, dass

die wohl in der ersten Dekade des 4. Jh.s, zur Zeit der Großen Verfolgung, verbreitet, bekannt und daher für die Christen auch bedrohlich war.

120 Siehe Kofsky, Eusebius (wie Anm. 118) 250–275.

121 Siehe Hugo Koch, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen, Göttingen 1917, 44 ff.; Heinrich Doergens, Eusebius von Cäsarea als Darsteller der griechischen Religion. Eine Studie zur Geschichte der altchristlichen Apologetik, Paderborn 1922; Baynes, Idolatry (wie Anm. 7); vgl. jetzt auch Johnson, Religion (wie Anm. 27). Bislang fehlt eine kontextbezogene Analyse darüber, warum Eusebios seine eigene Auffassung in der komplizierten Bilderfrage nicht nur in diesem Kontext, sondern auch an anderen Stellen in der *PE* verhandelt (z. B. *PE* I 9, 13–19; ebd. 20–30). Die Auseinandersetzung Porphyrios – Eusebios in der Bilderfrage ist insofern historisch bemerkenswert, als Eusebios seine *PE* etwa in Jahren 311–320 n. Chr., also mehrere Jahrzehnte vor dem 357 ausbrechenden und bis 394 schwelenden – als paradigmatisch geltenden – Streit um den Victoria-Altar im Westen des Reiches verfasst, der im römischen Senat zwischen dem Heiden Symmachus und dem Mailänder Bischof Ambrosius geführt werden wird.

122 Ausführlicher dazu ist Miles, Stones (wie Anm. 53) 82 f.

123 Vgl. auch Fazzo, Giustificazione (wie Anm. 74) 201 f.

124 Dazu siehe z. B. Irmgard Männlein-Robert, Einführung in den ps.-platonischen *Axiochos*, in: dies. (Hrsg.), *Ps.-Platon. Über den Tod*. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen, Tübingen 2012 (SAPER 20), 3–41, hier 7–9.

125 Eus. *PE* III 13, 8 = 353F. Smith, p. 410, 9–12 = Chaeremon, frg. 7 van der Horst. Porphyrios bestätigt das selbst in einem Passus in seiner *Epistula ad Anebonem* II 12 f. (= Chaeremon, frg. 5 van der Horst).

126 Eus. *PE* III 13, 8 = 353F. Smith, p. 410, 7–13 = Chaeremon, frg. 7 van der Horst.

Eusebios dem Porphyrios mangelnde methodische Stringenz unterstellt und ihn philosophisch als Platoniker disqualifizieren möchte,¹²⁷ zum anderen, dass Porphyrios selbst zwar Aspekte der physiologischen Allegorese integriert, ganz offensichtlich aber in seiner ursprünglichen Bilderschrift über diese hinausging und eine allegorische Deutung eben auch nicht-körperlicher und metaphysischer ‚lebendiger Entitäten‘ im platonischen Sinne vorgelegt haben muss.¹²⁸ Daran kann man sehen, dass Porphyrios’ implizite polemische Substrukturen sowie seine programmatische ‚Entschärfung‘ der Bilderfrage durch die Verlagerung des Bildwertes auf den eines ‚Zeichens‘, aber auch die Titulierung von Menschen, die das nicht nachvollziehen könnten, als ‚ungebildet und dumm‘, bei Eusebios ihre intendierte Wirkung nicht verfehlt haben. Eusebios ist es offenbar wichtig zu betonen, ‚dass er das symbolisch verschlüsselte Geheimwissen, von dem Porphyrios spricht, entschlüsseln und ‚lesen‘ kann‘ (359F. Smith, p. 421, 2 [*verba Eusebii*]: ὡς ἂν μηδὲν ἡμᾶς τῶν ἀπορρήτων λανθάνοι).¹²⁹

Weiterhin äußert sich Eusebios direkt nach dem zweiten Fragment (352F. Smith), dem über die Zeichenhaftigkeit und Materialität von Bildern, empört darüber (*PE* III 7, 5), wie „die jungen Philosophen“ (vgl. *véoi*, ebd.), gemeint ist Porphyrios, ‚tote Materie‘ als Bilder des Göttlichen verkaufen und diese als *δηλώματα*, also ‚Verweiszeichen‘, auf himmlische und aitherische Physis deklarieren können. Wenig später (ebd. III 8, 1 und 8, 2 Mras) zitiert Eusebios gezielt ältere Platoniker, nämlich Plutarch (*Περὶ τῶν ἐν Πλαταιαῖς δαιδάλων*/*Über die Daidala in Plataiai*, frg. 158 Sandbach), also einen Vorläufer, und sogar Platon selbst (*Nomoi* XII 955e–956a), die beide ebenfalls festgestellt hätten, dass nichts Göttliches der unbeseelten Materie innewohnen könne. Mit dieser polemischen Verkür-

127 Siehe auch die Bezeichnung des Porphyrios als ‚ignorantem Schlaumeier‘: λαθῶν ὁ σοφώτατος αὐτὸς ἑαυτὸν (Eus. *PE* III 13, 8 = 353F. Smith, p. 410, 7–13 = Chaeremon, frg. 7 van der Horst).

128 Zur Kritik des Porphyrios etwa an der – auf christliche Texte – angewandten allegorischen Methode des Kirchenvaters Origenes, der seinerseits hier auf den Stoikern Chairemon und Cornutus basiert, siehe Ilaria Ramelli, Cornutus in christlichem Umfeld: Märtyrer, Allegorist und Grammatiker, in: Heinz-Günther Nesselrath (Hrsg.), *Cornutus. Die griechischen Götter. Ein Überblick über Namen, Bilder und Deutungen*. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen, Tübingen 2009 [SAPERE 14], 207–231, hier 210–222 und bes. 212. Zur Allegorese am ‚Kampfplatz‘ zwischen Paganen und Christen siehe grundlegend Christoph Riedweg, *Exegese als Kampfmittel in der Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen: Zum „Sündenbock“ von Lev 16 bei Julian und Kyrill von Alexandrien*, in: *ZAC* 16, 2012, 439–476 und den Beitrag von Pollmann in diesem Band (S. 85–110).

129 Siehe dieselbe Wendung auch 360F. Smith, p. 434, 102f.

zung der symbolischen Bilderklärung des Porphyrios versucht Eusebios also, den Platoniker als unverbesserlichen Anhänger eines Irrglaubens zu erweisen und ihn als nicht konform mit Platon zu denunzieren.

II. ZEICHEN SETZEN

Meine These ist, dass der Platoniker Porphyrios mit seiner Schrift *Περὶ ἀγαλμάτων* eine programmatische hellenische, dezidiert *philosophische* ‚Leseanweisung‘ für Götterbilder vorlegt und im hierophantischen Gestus die richtige Deutung und Bedeutung der Bilder aus platonischer Sicht zelebriert. Antichristliche Tendenzen sind, wie bereits mit Blick auf den Eingang der Schrift deutlich wurde im exklusiven Gestus, in gezielt gewählten Begrifflichkeiten und Formulierung sowie durch das Faktum, dass Eusebios sich so kritisch und tendenzös mit *De imaginibus* auseinandersetzt (s. o.), erkennbar.

II.1. Porphyrios und die mittelplatonische Tradition

Porphyrios bedient sich in seiner Bilderschrift, vereinfachend gesagt, einiger Erklärungsmuster, die zu seiner Zeit längst etabliert sind und die aus der mittelplatonischen Tradition stammen. Hier sind die argumentativen Gemeinsamkeiten bedeutsam, die Porphyrios mit Maximus von Tyros, einem platonisierenden Sophisten des 2. Jahrhunderts n. Chr. teilt.¹³⁰ Denn mit Blick vor allem¹³¹ auf Maximus' *Dissertatio 2* (εἰ θεοῖς ἀγάλματα ἰδρυτέον)¹³² zeigt sich, dass auch dieser den Vergleich zwischen Götterbildern als σημεῖα („Zeichen“) und Buchstaben als σημεῖα zieht, die ihrerseits Hilfsmittel für die gesprochene Sprache sind. Bei Götterbildern handle es sich Maximus zufolge um Hilfsmittel oder „Handreichungen“ (siehe χειραγωγία, ebd. 2, 2, 44 und 48 Trapp), welche der meist „schwachen“ menschlichen Natur bei der Erkenntnis des Göttlichen helfen sollen (*diss.* 2, 2, 31–33 Trapp). Auch bei Maximus rangieren also Götterbilder auf derselben Stufe wie Buchstaben. Bei beiden handelt es sich um sichtbare Zeichen, die auf etwas nicht-Sichtbares verweisen. Die Hauptfunktion von solchen Zeichen besteht im ‚Erinnern‘ (μνήμη, *diss.* 2, 2, 33 und 37–42 Trapp).¹³³ Beiden Texten, der Bilderschrift des Porphyrios wie der 2. *Rede* des Maximus, liegen grundständige platonische Konzepte, wie die Transzendenz des Göttlichen oder Anamnesis, zugrunde. Allerdings ist bei Maximus die psychologisch motivierte, in der Schwäche der Menschen begründete Verteidigung und Erklärung der Notwendigkeit von Götterbildern explizit – die derzeit bekannten Fragmente von Porphyrios' *Περὶ ἀγαλμάτων* schei-

130 Max. Tyr. *diss.* 2, 10; 8, 2 Trapp; siehe auch Graf, Eigensinn (wie Anm. 69) 233.

131 Vgl. ferner auch Max. Tyr. *diss.* 4–11; 13; 41, dazu Michael B. Trapp, Maximus of Tyre. The Philosophical Orations. Translated, with an Introduction and Notes, Oxford 1997, 15.

132 Zu Maximus, *Dissertatio 2* („Ob man Göttern Bilder weihen soll“) siehe auch Funke, Götterbild (wie Anm. 7) 666f. und Fazzo, Giustificazione (wie Anm. 74) 137–150.

133 Vgl. ἀνάμνησις, ebd. 2, 2, 48 Trapp; auch ebd. 10, 196 und 199 Trapp.

nen das so nicht zu betonen: Hier fällt vielmehr der elitäre und exklusive Zug auf, mit dem Porphyrios sich nur an ‚Eingeweihte‘ wendet, die Bilder wie auch Texte ‚richtig‘ lesen können. Soweit wir sehen können, vertreten allem Anschein nach aber auch die Mittelplatoniker Plutarch von Chaironeia sowie Kelsos dieselbe Deutung von Götterbildern wie Maximus und Porphyrios,¹³⁴ wenn auch sie Götterbilder als symbolische¹³⁵ Zeichen für das Göttliche verstehen, die lediglich als ‚Hilfsmittel‘ gelten müssen, gleichwohl in der religiösen Praxis durchaus einen Sinn haben. Da nach Platons *Timaios* (37c) der Kosmos das ἄγαλμα der ewigen Götter ist¹³⁶ und da der Kosmos nach platonischer Vorstellung göttlich durchwaltet ist, verweisen somit sinnlich wahrnehmbare Dinge, so auch Statuen von Göttern, auf das Göttliche selbst.¹³⁷ Die Position des Platonikers Kelsos, die in der Widerlegung des christlichen Intellektuellen Origenes von Caesarea erhalten ist,¹³⁸ scheint durch die Polemik des Origenes verzerrt dargestellt, letztlich aber der Position des Plutarch weitgehend gleich gewesen zu sein.¹³⁹ Möglicherweise bot diese Beobachtung, wonach etwas ältere Mittelplatoniker wie Plutarch und Kelsos bereits dieselbe Meinung über Götterbilder vertraten, in der Forschungsliteratur lange den Grund dafür, dass man eben auch die Bilderschrift des Porphyrios als frühe Schrift aus seiner vorplotinischen, gleichsam mittelplatonischen Lebensphase ansehen wollte.

II.2. Der spätantike innerplatonische Diskurs um Götterbilder und Theurgie

Ich meine, dass Porphyrios mit dieser Schrift über das ‚Zeichen-Deuten‘ zum einen gegen die zeitgenössischen christlichen Kritiker und Eiferer ein *Zeichen setzen* wollte. Zugleich meine ich, dass sich in dieser Schrift noch ein weiterer zeitgenössischer, platonisch-christlicher Diskurs abzeichnet, nämlich der um die *theurgische* Relevanz von Bildern. ‚Theurgie‘¹⁴⁰ wird hier als eine sehr weit¹⁴¹ gefasste Form der Kommunikation zwischen Mensch und Gott, als eine spezifisch kaiserzeitlich-

134 Nach Börtzler, Porphyrios’ Schrift (wie Anm. 12) 60f. stellte auch Ernst Bickel, *Diatriben in Senecae philosophi fragmenta*, vol. 1: *Fragmenta de matrimonio*, Leipzig 1915, 101–105 sehr direkte, zum Teil sogar wörtliche Zitate aus Plutarch in der Bilderschrift des Porphyrios fest. Siehe auch Charly Clerc, *Plutarque et le culte des images*, in: RHR 70, 1914, 107–124; ders., *Théories* (wie Anm. 56); *Des Places*, Eusèbe (wie Anm. 28) 18.

135 Siehe auch Clerc, *Plutarque* (wie Anm. 134) 109.

136 Funke, *Götterbild* (wie Anm. 7) 742f.

137 Rainer Hirsch-Luipold, *Plutarchs Denken in Bildern. Studien zur literarischen, philosophischen und religiösen Funktion des Bildhaften*, Tübingen 2002, 171 über Plut. *De tranquillitate animi* 20 (477 CD).

138 V.a. *Cels.* VII 62; I 5.

139 Graf, *Plutarch* (wie Anm. 20) 262–264.

140 Vgl. Thomas Stäcker, *Art. Theurgie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 10, 1998, 1180–1183; Dodds, *Theurgy* (wie Anm. 6).

141 Die Flexibilität des Theurgie-Begriffes unterstreicht Ilinca Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*, Göttingen 2013, 278f., die aber auch auf den traditionell engeren Theurgie-Begriff (mit Bezug auf die Chaldäischen Orakel) verweist, siehe

spätantike Form religiöser Praxis verstanden,¹⁴² die alles religiöse Handeln von Gebet über Orakelbefragungen bis hin zu Opfern und magischen Praktiken umfassen kann. In den spätantiken griechischen Texten über Theurgie finden sich vielfach modische ägyptisierende Elemente (vgl. Iamblich, *De mysteriis*; Porphyrios, *Epistula ad Anebonem*).¹⁴³ Bei der Theurgie geht es, vereinfacht gesagt, um die Erlösung der menschlichen Seele und ihren Aufstieg in den geistigen Bereich, also um die Annäherung an das Göttliche, wie sie im platonischen Telos der ὁμοίωσις θεῶν („Angleichung an Gott“) formuliert war.¹⁴⁴ Neben Orakeln spielen auf der Stufe der (niederen) theurgischen Telestik¹⁴⁵ materielle Objekte (z. B. Lorbeer, Weihrauch, Edelsteine), und hier nicht zuletzt Götterbilder, eine wichtige Rolle, da sie als Medien göttlicher Offenbarung und damit als anagogische Hilfsmittel für den Menschen gelten.¹⁴⁶ Anders als Fritz Graf oder Carine van Liefferinge¹⁴⁷ postuliere ich für Porphyrios' Bilderschrift einen theurgischen Kontext.¹⁴⁸ Denn bereits der Titel seiner Schrift, überliefert bei Stobaios,¹⁴⁹ verweist auf die theurgisch so relevanten Götterbilder: Der Titel *Περὶ ἀγαλμάτων* wird nämlich ebenfalls aufgegriffen vom Neuplatoniker Iamblich, der als Schüler des Porphyrios gilt. Dessen Schrift *Περὶ ἀγαλμάτων* ist uns bei Photios¹⁵⁰ in der Widerlegung des Iohannes Philoponos kenntlich.¹⁵¹ Dort bezieht Iamblich mit dieser – gleichbetitelten – Schrift wie auch

dies., *Rituale* (wie Anm. 35) 112 mit Anm. 14. Vgl. auch Dodds, *Die Griechen* (wie Anm. 64) 158–163.

142 Das Göttliche wird insofern – Porphyrios zufolge – in den Götterbildern ‚wirksam‘, als sie für denjenigen, der ihre Symbolik deuten kann, einen aktivierenden Stimulus zur Annäherung an Gott bedeuten können, siehe auch Gniffke, *Bilder* (wie Anm. 9) 95. Das religionsphilosophische Gegenstück ist die Theologie, siehe Tanaseanu-Döbler, *Theurgy* (wie Anm. 141) 284 u. ö.

143 Dazu Iles Johnston (wie Anm. 68) 473 f.

144 Dazu Irmgard Männlein-Robert, *Tugend, Flucht und Ekstase: Zur ὁμοίωσις θεῶν in Kaiserzeit und Spätantike*, in: Christian Pietsch (Hrsg.), *Ethik des antiken Platonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext. Akten der 12. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 15. bis 18. Oktober 2009 in Münster, Stuttgart 2013*, 99–111.

145 Beate Nasemann, *Theurgie und Philosophie in Iamblichs De mysteriis*, Stuttgart 1991, 225, 228. Ausführlicher zu den Stufen der Theurgie ist Dodds, *Die Griechen* (wie Anm. 64); Tanaseanu-Döbler, *Theurgy* (wie Anm. 141) 41–44 (Diskussion von Dodds). Zu Belebungszauber von Statuen siehe Procl. in *Tim.* III, p. 155, 18 ff. Diehl.

146 Nasemann, *Theurgie* (wie Anm. 145) 281; Proklos, *De arte hieratica* 150, 30–151, 5 (ed. Joseph Bidez, Proclus. *Περὶ τῆς καθ' Ἑλληνικὰς ἱερατικῆς τέχνης*, in: ders. et al. (éd.), *Catalogue des Manuscrits Alchimiques Grecs*, Bd. 6, Bruxelles 1928, 137–151 /Edition: 148–151), dazu Crome, *Symbol* (wie Anm. 74) 165 f.

147 Vgl. Graf, *Plutarch* (wie Anm. 20) 266 und Carine van Liefferinge, *La Théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège 1999, 193 f.

148 Ganz ähnlich Iles Johnston, *Animating Statues* (wie Anm. 68) 462–465 ; vgl. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy* (wie Anm. 141), zu Porphyrios' vielschichtiger Einstellung zur Theurgie ebd. 56–95.

149 Stob. I 31, 7–10; ebd. I 25, 2 = 354aF. und 360aF. Smith.

150 Photios, *Bibl.* 215, 173b4–19 Becker (= 3, 130 Henry). Der griechische Text ist auch abgedruckt bei Geffcken, *Bilderstreit* (wie Anm. 17) 309 Anm. 7.

151 Vgl. Varro, *De imaginibus; Corp. Herm.* 16.

sonst oft Stellung gegen Porphyrios,¹⁵² denn er postulierte in seiner Bilderschrift, dass Götterbilder von der Präsenz der Götter erfüllt seien¹⁵³ – und vertritt somit eine ganz konträre Ansicht zu der des Porphyrios. Indem Porphyrios den Götterbildern zunächst ‚nur‘ Verweis- bzw. Repräsentationscharakter zuschreibt,¹⁵⁴ deutet er sie, analog zu entsprechenden Schriften, als Medien göttlicher Offenbarung, die der Mensch aber selbst richtig entschlüsseln muss. Damit positioniert sich Porphyrios zwischen Plotin und Iamblich. Denn Plotin scheint eine gänzlich verinnerlichte, intellektuell-kontemplative Religiosität kultiviert und praktische Rituale abgelehnt zu haben – wie wir nicht zuletzt aus der *Vita Plotini* des Porphyrios wissen.¹⁵⁵ Iamblich hingegen propagiert, wie aus *De mysteriis*¹⁵⁶ und dem Faktum seiner Bilderschrift noch erkennbar wird, religiöse und sogar theurgische Praktiken in jeder Form und fundiert sie theoretisch, geht zudem strikt von einer Realpräsenz der Götter in ihren Bildern aus. Zum einen dürfen wir also mit Blick auf Iamblichs Gegenschrift davon ausgehen, dass es sich bei Porphyrios' *Περὶ ἀγαλμάτων* um einen vermutlich generischen (theurgischen) Titel handelt, der sich in einschlägigem Kontext auch noch zur Zeit der Renaissance etwa bei Paracelsus (*De imaginibus*) nachweisen lässt.¹⁵⁷ Aber auch der einleitende Geheimhaltungsgestus, die Relevanz von Symbolen¹⁵⁸ sowie die Integration und Interpretation ägyptischer Gottheiten in Porphyrios' Text verweisen auf die entsprechende zeitgenössische theurgische Mode, auf die er hier dezidiert als *platonischer Philosoph* antwortet.

III. ERGEBNISSE

Wie ist nun Porphyrios' Schrift *Περὶ ἀγαλμάτων*, deren Sprechhaltung, Zeichenkonzeption und theurgische Funktion vor dem Hintergrund der christlichen Bilderkritik zu bewerten? Porphyrios geht es zum einen darum, mit den Bildern die traditionellen Götter der Griechen in ihrer seit alters etablierten, materiell-bildhaften Darstellung zu legitimieren. Zugleich verteidigt er sie gegen die Unterstellung, sie, die Götter, seien in diesen Bildern präsent. So entschärft er eine alte Diskussion. Dabei formuliert er typische Bildbeschreibungen und -erläuterungen, die ein

152 So auch Gniffke, *Bilder* (wie Anm. 9) 105.

153 Überdies habe er die Meinung vertreten, dass Götternamen als Bilder nicht nur auf Götter verweisen, sondern wesenseins mit ihnen sind (*myst.* V 23; VII 4; VII 5). Siehe Dodds, *Die Griechen* (wie Anm. 64) 161.

154 Tanaseanu-Döbler, *Rituale* (wie Anm. 35) 145 geht ausschließlich von repräsentativer Auslegung aus, siehe aber unten unter ‚Ergebnisse‘.

155 Aus Porph. *Plot.* 10 erfahren wir, dass Amelios, der langjährige Schüler und Freund Plotins, völlig konträr zu diesem ‚opferbegeistert‘ wurde: φιλοθύτης γερονώς (ebd. 10, 33). Zu Plotin und Statuen resp. Bildern siehe Tanaseanu-Döbler, *Theurgy* (wie Anm. 141) 51.

156 Iamb. *myst.* V 23.

157 Hier sei verwiesen auf den Titel *De imaginibus* des Paracelsus, wo dieser eben über die Be-seelung und Magie von Götterbildern handelt. Vgl. auch Dodds, *Die Griechen* (wie Anm. 64) 162f.

158 Tanaseanu-Döbler, *Theurgy* (wie Anm. 141) 282f.

semeiologisches Konzept erkennen lassen, welches die Existenz und die Verwendung von Götterbildern in ihrer Funktion als Zeichen, als Medien des Göttlichen rechtfertigt. Vor dem zeitgenössischen Hintergrund christlicher Anfeindungen dieser Götterbilder sind sein semeiologisches Konzept und seine entsprechenden Deutungsanweisungen, mögen sie auch längst gut platonisch sein (Plutarch, Maximus, Kelsos), eine klug eingesetzte Strategie, um christliche Unterstellungen und Angriffe zu entkräften und dienen somit als literarisches Zeugnis für eine Bedrohungskommunikation. Zugleich positioniert sich Porphyrios auch innerplatonisch im zeitgenössischen religionspraktischen resp. Theurgie-Diskurs zwischen den Extrempositionen Plotins und Iamblichs. Abgesehen davon zeugt eine solche, katalogartig und systematisch¹⁵⁹ anmutende Sammlung von Deutungsmustern und -modellen für Bildstatuen der alten Götter m.E. sichtbar vom Willen, die religiöse Tradition der Hellenen und ihre kultischen Eigentümlichkeiten ordnend zu bewahren – und das mit Blick auf die Bilderkritik früher christlicher Gelehrter (s. u.) sicherlich nicht ohne Grund.

Aber Porphyrios intendiert mit diesem Text noch mehr: Wie er deutlich macht, geht es ihm hier wesentlich um ‚Lesen-Können‘, d.h. um Exegese. Was er programmatisch vorführt, ist das richtige ‚Lesen‘ und ‚Deuten‘ der Götterbilder als Verweise auf nicht-sichtbare göttliche Kräfte, Dynamis. Nimmt man das wörtlich, dann ersetzt das Lesen resp. Deuten alle anderen, sonst traditionell um Götterbilder gepflegten, praktischen religiösen Rituale.¹⁶⁰ Vielmehr wird nun das deutende Lesen und Interpretieren, also ein ästhetisch durch symbolische Bilder stimulierter exegetischer, letztlich intellektueller Akt selbst zu einem gleichsam praktischen religiösen, sozusagen ‚theurgischen‘ Ritual. So behalten die Bilder der Götter ihre Existenzberechtigung und ein wichtiges integrales Moment der alten Kulte und der hellenischen Kultur bleibt gewahrt.¹⁶¹ Freilich kommt es bei Porphyrios zu einer philosophischen Transponierung oder Sublimierung des (praktischen) Rituals, das nun zu einer persönlichen, innerseelischen und vor allem intellektuellen¹⁶² Angelegenheit wird: Die philosophische Frömmigkeit kann durch Götterbilder freilich nur stimuliert werden; denn die richtige eigene Disposition, das eigene Bemühen um Vervollkommnung der Tugend(-en) ist die eigentliche Voraussetzung für die

159 So auch Graf, Plutarch (wie Anm. 20) 266.

160 Einen ganz unreflektierten Umgang mit Götterbildern erwähnt Porphyrios in *abst.* II 35, 1. Zum Verständnis von Ritual in seinen öffentlichen, kommunikativen, aber auch individuellen praktischen Facetten siehe Tanaseanu-Döbler, *Rituale* (wie Anm. 35) 111–113, 115.

161 Siehe Burkhard Gladigow, *Zur Ikonographie und Pragmatik römischer Kultbilder*, in: Hagen Keller/Nikolaus Staubach (Hrsgg.), *Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag*, Berlin/New York 1994, 9–24, hier 12, der Kultbilder als „Interaktionspartner“ in einem kultischen Handlungszusammenhang“ begreift und daher pragmatische Komponenten im Kontext von Ikonographie betont.

162 Walter Pötscher, *Porphyrios. ΠΡΟΣ ΜΑΡΚΕΛΛΑΝ*. Griechischer Text, herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und erklärt, Leiden 1969, 85. Zur metaphorischen Auffassung von Agalmata (als inneren Bildern) siehe auch Plot. VI 9, 11; I 6 [1] 9, 7–15; Them. *or.* 23, 298cd.

„Annäherung“ resp. „Angleichung an Gott“ (ὁμοίωσις θεῶν).¹⁶³ Dabei formuliert Porphyrios in dieser Schrift, die er im priesterlichen Gestus eröffnet, ein letztlich *theosophisches* Konzept.¹⁶⁴ Denn er nimmt gerade Götterbilder als Gegenstände der Exegese, die *nicht* über einen theurgischen ‚Bilderzauber‘, sondern allein über Interpretation¹⁶⁵ und philosophische Denkarbeit die Annäherung des Menschen an das Göttliche bewirken können. Wenn man so will, dienen dem platonischen Philosophen Porphyrios die alten Bilder der Götter als Stimuli zur Gotteserkenntnis und haben für ihn philosophischen, genauer: spirituellen, anagogischen Wert. Die symbolisch zu deutenden Götterbilder gehen damit aber klar über eine rein repräsentative Funktion hinaus.¹⁶⁶ Man könnte also das von Michael Erler für Proklos’ Hymnen so prägnant formulierte Diktum vom ‚Interpretieren als Gottesdienst‘ bereits auf Porphyrios’ Περὶ ἀγαλμάτων anwenden.¹⁶⁷ Bemerkenswert ist allerdings, dass Porphyrios nicht nur zeigt, wie man Zeichen deuten soll, sondern dass er mit seiner Bilderschrift als Hellene sowie als Platoniker in der erklärten Rolle eines philosophischen Priesters, eines Hierophanten, nach innen (innerplatonisch) wie auch nach außen (gegen die Christen) selbst *Zeichen setzen* will. Denn der im Proimion der Schrift Περὶ ἀγαλμάτων markant formulierte Satz des Porphyrios, dass Götterbilder wie auch Texte als Zeichen interpretiert werden müssen, kann m.E. als metareferentieller Verweis darauf gelten, dass auch diese Schrift selbst nur als eine Seite, als sichtbare Facette eines größeren und weiter reichenden Sinn- und Interpretationszusammenhangs zu verstehen ist: Dieser ist die platonische Ontologie und Theologie, die ihre Spuren oder Zeichen nicht nur in die Mythen und Götterbilder, sondern auch in diesen Text einschreibt.¹⁶⁸

163 Siehe diese Disposition als δῖαθεσις z.B. Porph. *Marc.* 17f. über Verehrung von ἀγάλματα θεῶν, Götterbildern, und Pflege von Altären, siehe Tanaseanu-Döbler, *Rituale* (wie Anm. 35) 117f.

164 Zum Begriff θεοσοφία/θεόσοφος, der wohl auf Porphyrios selbst zurückgeht, siehe Cristiano Castelletti, *Porfirio. Sullo Stige*, Milano 2006, 212 mit Anm. 319. Siehe Porph. 351F. Smith, p. 408, 15: σοφίας θεολόγου νοήματα; vgl. ebd. 354F., p. 411, 4. Vgl. die erkennbare Differenz zu θεολογοί in 354F., p. 413, 44–46, siehe auch 340aF. Smith: Philoponos zitiert Porphyrios, der *De philosophia ex oraculis haurienda* als ‚praktische Theosophie‘ bezeichnet.

165 Ganz ähnlich Tanaseanu-Döbler, *Rituale* (wie Anm. 35) 118, 138, 148–151.

166 So Tanaseanu-Döbler, *Rituale* (wie Anm. 35) 145; vgl. ebd. 146–148.

167 Siehe Michael Erler, *Interpretieren als Gottesdienst. Proklos’ Hymnen vor dem Hintergrund seines Kratylos-Kommentares*, in: Gilbert Boss/Gerhard Seel (éd.), *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel*, Zürich 1987, 179–217; ähnlich Johnson, *Religion* (wie Anm. 27) 171.

168 Den Teilnehmern an der Diskussion während der Tagung sowie besonders Matthias Becker sei für hilfreiche Anmerkungen herzlich gedankt.